



**Вестник Российского университета дружбы народов.
Серия: ФИЛОСОФИЯ**

2020 Том 24 № 3

Специальная тема номера:
ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3
<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,
РУДН, Москва, Россия
E-mail:
belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА
Степанянц Мариэтта
Тиграновна, ИФРАН, Москва,
Россия
E-mail:
marietta@iph.ras.ru

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ
СЕКРЕТАРЬ**

Марцева Анна Владимировна,
РУДН, Москва, Россия
E-mail:
martseva-av@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, ИФРАН, Москва, Россия
Альбертини Тамара, Гавайский университет, Гонолулу, США
Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия
Бенджамин Поллок, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль
Визе Кристиан, Франкфуртский университет им. Гёте, Франкфурт, Германия
Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Россия
Йонкус Далюс, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва
Кирабаев Нур Серикович, РУДН, Москва, Россия
Мионов Владимир Васильевич, МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия
Морган Вильям Джон, профессор, Кардиффский университет, Кардифф, Великобритания
Норас Анджей Ян, Силезский университет, Катовице, Польша
Псху Рузана Владимировна, РУДН, Москва, Россия
Свидерский Эдвард, Фрибургский университет, Фрибур, Швейцария
Соболева Майя Евгеньевна, Филиппс-университет Марбурга, Марбург, Германия
Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия
Глостанова Мадина Владимировна, Линчёпингский университет, Линчёпинг, Швеция
Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США
Цыбк Владимир Анатольевич, РУДН, Москва, 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.

Индексируется: РИНЦ, ВАК, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, Microsoft Academic, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), Ghent University Library.

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.ru.

Литературный редактор: *К.В. Зенкин*
Редактор англоязычных текстов: *Ю.С. Медведев*
Компьютерная верстка: *Н.А. Яско*

Адрес редакции:

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

Почтовый адрес редакции:

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

Подписано в печать 01.07.2020. Выход в свет 12.08.2020. Формат 70×100/16.

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

Усл. печ. л. 18,55. Тираж 500 экз. Заказ № 616. 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; publishing@rudn.ru



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2020 VOLUME 24 No. 3

Special Theme of the Issue:
HISTORY OF JEWISH PHILOSOPHY

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir Belov

RUDN University, Moscow,
Russia

E-mail:

belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR

Marietta Stepanyants

Institute of Philosophy Russian
Academy of Sciences, Moscow,
Russia

E-mail:

marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Anna Martseva

RUDN University, Moscow,
Russia

E-mail:

martseva-av@rudn.ru

EDITORIAL BOARD

Albertini Tamara, University of Hawaii, Honolulu, United States

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

Baeva Lyudmila, Astrakhan State University, Astrakhan, Russia

Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel

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

Jonkus Dalius, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania

Kirabaev Nur, RUDN University, Moscow, Russia

Michael Zank, Boston University, Boston, USA

Mironov Vladimir, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Morgan William John, Cardiff University, Cardiff, UK

Noras Andrzej Jan, University of Silesia in Katowice, Katowice, Poland

Pskhu Ruzana, RUDN University, Moscow, Russia

Soboleva Maja, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany

Steila Daniela, University of Turin, Turin, Italy

Swiderski Edward, University of Fribourg, Fribourg, Switzerland

Tlostanova Madina, Linköping University, Linköping, Sweden

Tsyvk Vladimir, RUDN University, Moscow, Russia

Wiese Christian, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany

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

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

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Russian Index of Science Citation, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, Microsoft Academic, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), Ghent University Library.

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.ru

Review Editor *K.V. Zenkin*
English language editor *Y.S. Medvedev*
Computer design *N.A. Yasko*

Address of the Editorial Board:

3 Ordzhonikidze str., 115419, Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

Postal Address of the Editorial Board:

10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198, Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Printing run 500 copies. Open price
Peoples' Friendship University of Russia
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: publishing@rudn.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Bertolino L., Belov V.N.** Jewishness in philosophy
(Бертолино Л., Белов В.Н. Еврейство в философии) 321
- Krysh-top L.E.** Religious pluralism concept of M. Mendelssohn
and its theoretical foundation (Крыштоп Л.Э. Концепция религиозного
плюрализма М. Мендельсона и ее теоретико-познавательные
основания) 328
- Гершович У.** Каббала и философия в творчестве раннего Маймона 342
- Ben Pazi H.** Rosenzweig between East and West: Restoration of India
and China in *The Star of Redemption* (Бен Пази Х. Розенцвейг
между Востоком и Западом: Восстановление Индии и Китая
в «Звезде избавления») 362
- Pigalev A.I.** Contextualizing Rosenzweig's and Levinas' notions
of the Other by Derrida's construal of difference
(Пигалев А.И. Представления Розенцвейга и Левинаса о Другом
в контексте понимания различия у Деррида) 379
- Morgan W.J.** Simone Weil's 'Reflections on the right use of school studies
with a view to the love of God': A Comment
(Морган В.Дж. «Размышления об использовании учебных занятий
в воспитании любви к Богу» Симоны Вейль: комментарий) 398

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Strelnik O.N., Strelnik S.N.** Interdisciplinary research of self-consciousness
on the base of Phenomenology of Karl Jaspers
(Стрельник О.Н., Стрельник С.Н. Междисциплинарные исследования
самосознания на основе феноменологии Карла Ясперса) 410
- Черепанова Е.С.** Стратегии освоения времени: подлинная
и неподлинная историчность человека 419
- Меньшиков А.С.** Идея времени в лекциях Бергсона 432
- Давлетшина А.М.** Экзистенциализм М. Шлика? Мориц Шлик
и его этика молодости 445

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

Аникин Д.А. От онтологии поступка к исторической ответственности: методология философского исследования 457

Чистяков Д.И. Одностороннее воздействие масс-медиа: человек *не-коммуникационный* 467

ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА

Дворкин И. Герменевтика Аристотеля и герменевтика софистов с точки зрения философии диалога. Часть I 480

Уланов М.С. Синтез культур Востока и Запада в философии Б.Д. Дандарона 502

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Перепечина А.С. Обзор заседаний международного научного семинара: «Немецкое и русское неокантианство» 512

Бердникова А.Ю. Новые страницы биографии С.Л. Франка в контексте диалога российской и западной философских культур 518

CONTENTS

HISTORY OF JEWISH PHILOSOPHY

- Bertolino L., Belov V.N.** Jewishness in philosophy 321
- Krysh-top L.E.** Religious pluralism concept of M. Mendelssohn
and its theoretical foundation 328
- Gershowitz U.** Kabbalah and philosophy in the early works of Salomon
Maimon 342
- Ben Pazi H.** Rosenzweig between East and West: Restoration of India
and China in *The Star of Redemption* 362
- Pigalev A.I.** Contextualizing Rosenzweig's and Levinas' notions
of the Other by Derrida's construal of difference 379
- Morgan W.J.** Simone Weil's 'Reflections on the right use of school studies
with a view to the love of God': A Comment 398

PHILOSOPHY OF LIFE AND EXISTENTIAL PHILOSOPHY

- Strelnik O.N., Strelnik S.N.** Interdisciplinary research of self-consciousness
on the base of Phenomenology of Karl Jaspers 410
- Cherepanova E.S.** Strategies of time appropriation: authentic
and inauthentic historicity of man 419
- Menshikov A.S.** Idea of time in Bergson's lectures 432
- Davletshina A.M.** M. Schlick's Existentialism? Moritz Schlick
and his ethics of youth 445

PERSON AND SOCIETY

- Anikin D.A.** From voluntary action's ontology to historical responsibility:
methodology of philosophical research 457
- Chistyakov D.I.** Unilateral exposure to mass media: *non-communicative*
person 467

PHILOSOPHY OF DIALOGUE

- Dvorkin I.** Hermeneutics of Aristotle and hermeneutics of sophists
in terms of dialogue philosophy. Part 1 480
- Ulanov M.S.** Synthesis of cultures of the East and West in the philosophy
of B.D. Dandaron 502

SCHOLARLY LIFE

- Perepechina A.S.** Review of the International scientific seminar:
“German and Russian neo-Kantianism” 512
- Berdnikova A.Y.** New Pages of S.L. Frank's biography in the context
of the dialogue between Russian and Western philosophical cultures..... 518



История еврейской философии

History of Jewish Philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-321-327

Editorial article / Редакционная статья

Jewishness in Philosophy

L. Bertolino¹, V.N. Belov²

¹ University of Turin
Via Verdi, 8 — 10124 Turin

² RUDN University
Miklukho-Maklaya Str., 6, Moscow, Russian Federation, 117198

For citation: Bertolino L., Belov V.N. Jewishness in Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 321—327. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-321-327

The articles collected in this section of the *RUDN Journal of Philosophy* introduce specific aspects of the thoughts of Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Franz Rosenzweig, Simone Weil and Jacques Derrida. The contributions also deal, although indirectly, with the broader question of the status of Jewish philosophy.

As known, the expression “Jewish philosophy” was used as a historiographic category in 1847 by Salomon Munk in his article “Juifs (Philosophie chez les)” for the *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, published under the direction of Adolphe Franck. Aware of the problematic nature of the expression [1. P. 366], Munk proposed it again in his book *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1857—1859), intending to indicate with it only the “Jewish scholasticism” that in medieval civilization used Greek conceptualism to interpret the religious tradition, thus reconciling faith and reason.

However, since the nineteenth century, philosophical self-legitimacy has been one of the forms through which Judaism, and especially German Judaism, sought to realise its own cultural emancipation and integration into society. The *Judenfrage* (“Jewish question”), i.e. the fundamental question of identity in Jewish

© Bertolino L., Belov V.N., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

self-consciousness — “the question of the meaning of Judaism for the Jews”, to use the words of Martin Buber [2. P. 11] —, provided a philosophical translation of some of the main ideas that belonged to the Jewish tradition and way of thinking, thereby placing them in dialogue with the prevailing categories of Greek-Christian culture. The results of this were multiple and sometimes divergent (in addition to assimilation/translation and mutual enrichment/convergence, there were also forms of rejection/conflict), but were united by the intention to compare and possibly combine the West and the East — in other words, to bring together Athens, a metonymy for “Greek thought” and therefore for philosophy as such, and Jerusalem, the symbol of Jewish continuity.

From a historiographical point of view, a first reconstruction of this issue is at the same time, according to Leon Roth, “the last product in the direct line of the authentic Judaeo-German ‘Sciences of Judaism’ [*Wissenschaft des Judentums*]” [3. P. 3]. Such a reconstruction was provided by Julius Guttman in his fundamental book programmatically entitled *Die Philosophie des Judentums* (1933), which was not accidentally translated into English, also referring to the extended version in Hebrew, with the plural title *Philosophies of Judaism*. “The Jewish people” — Guttman writes — “received philosophy from outside sources, and the history of Jewish philosophy is a history of the successive absorptions of foreign ideas which were then transformed and adapted according to specific Jewish points of view” [4. P. 3]. These are philosophies of Judaism — let us add — in the twofold sense of the subjective and objective genitive, by which Judaism is both the subject and the object of speculation.

Without claiming to give an exhaustive answer to this complex issue, for which there is no shortage of authoritative literature [among others, see 5], we can, by way of example, point to the position of Paul W. Franks, who prefers to speak not about Jewish philosophy, but about Jewishness in philosophy, which, in his opinion, brings great clarity to the phenomenon of Jewish philosophy itself. “First,” — he notes — “it is not necessary that any Jew — self-identifying or other-identified — be involved. Second, the very factors that render a philosophy susceptible to Jewish construal may also render it susceptible to *Christian* construal. For Christianity also involves divine unity, law, and messianism, and there are also Christian syntheses of Aristotelianism and Neo-Platonism, indigenous Christian theosophical traditions, and even Christian versions of Kabbalah. Much of what has been said here could also help to explain the possibility of Christian post-Kantianism. Third, the Jewishness of a philosophy does not entail any positive relationship to the practice of Judaism” [6. P. 68—69].

The essays in this section of the *RUDN Journal of Philosophy* offer a complex image of Jewish philosophy and how it interprets the difference and at the same time the connection between Athens and Jerusalem. They are primarily aimed at placing the specific problems that they address — the concept of religious pluralism, the Kabbalah, the religions of the Far East, the connection between study and prayer, the notion of the Other — in the context of the relation that the philosophers under discussion had with their *Zeitgeist* (“spirit of the age”), be it the

Enlightenment (for Mendelssohn and Maimon), German Orientalism (for Rosenzweig), modernity (for Mendelssohn, Rosenzweig, Levinas and Weil) and even postmodernism (for Derrida). Weil and Derrida do not formally belong to Jewish philosophy, but have repeatedly dealt with the cultural legacy of Judaism. On the whole, the Jewishness' contribution to philosophical reflection is quite obvious — in some cases this contribution was very fruitful and, in some respects, can still be considered relevant.

Ludmila E. Kryshtop (RUDN University) focuses on Mendelssohn's latest works, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) and *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (1785), to show how, for the philosopher, the recognition of three fundamental truths — the existence of God, Divine providence and immortality of the soul — is the core of natural religion and the basis for peaceful coexistence, but without the need to abandon a specific religious doctrine in favour of a universal religion (deism, natural religion or authentic religion) — a fundamental difference compared to other thinkers of the Enlightenment. This is a very rationalist point of view in which, on the one hand, Mendelssohn almost equates Judaism with the religion of reason and, on the other hand, he keeps revelation clearly separate as its historical component; there is also a happy conjunction of the particular and the universal, where diversity is inevitable and not at all contrary to the Enlightenment idea of humanity. The basis of this diversity is found by Kryshtop in the theory of knowledge proposed by Mendelssohn, who, following Hume, thinks that the actual existence of represented things is guaranteed inductively and probabilistically by the sensations and by the comparison of manifold subjective appearances, which is made possible by language as a means of communication.

If, in the context of Judaism, Mendelssohn's Enlightenment condemned him to be opposed by Eastern orthodox circles and to be soon forgotten by Western reformers — despite the fact that the latter fell under its strong influence in their first generation — the relevance of the religious pluralism he advocated is obvious in relation to human rights, both at the philosophical and at the political level.

Even more confusing and tragic was the fate of another Jewish philosopher, a contemporary of Mendelssohn and Kant, namely Salomon Maimon. Throughout his life and work, he demonstrated the impossible possibility of unity in difference and tried to achieve it, belonging neither to orthodox Judaism, despite never leaving the soil of Judaism and Jewry, nor to the intellectual community of Enlightened Germany, although his apology of reason surpassed that of Kant himself. Maimon consistently sought to unite philosophy and Kabbalah, reason and the Jewish faith [cf., for example, 7]. Therefore, even the smallest details are very important to the formation and development of Maimon's views, from his first works written in Hebrew to his later fundamental studies of the Kantian system of transcendental philosophy. And if the latter have received fairly comprehensive and diversified consideration, the same cannot be said for Maimon's early works.

The article “Kabbalah and Philosophy in the Early Works of Salomon Maimon” by Uri Gershowitz (Saint Petersburg State University) is remarkable even

just for trying to fill this gap in the analysis of this Jewish thinker. But it is also noteworthy for another important reason: the desire to consider more accurately Maimon's early work, which is undoubtedly important to understand the whole philosophy of this thinker. In our opinion, much attention should be given to the main conclusion drawn by Gershowitz: in the early period Maimon considered Kabbalah as a higher level of wisdom than philosophy, but believed it was impossible to ascend to it without mastering the latter. An equally interesting claim made by Gershowitz based on the analysis of Maimon's early works — mainly *Hesheq Shelomo* (1778) — is that many rationalistic ideas of Maimon's late philosophy (e.g. the doctrine of actual infinity) also arose long before he became acquainted with Descartes', Leibniz's or Kant's philosophical systems.

The contribution of another German-Jewish thinker, Franz Rosenzweig, to the philosophy of religion and inter-religious dialogue is not as easy to evaluate. Indeed, the fruitful interaction that he indicates in *Der Stern der Erlösung* (1921) between the *religious experience* of Jews and Christians is beyond doubt: if the “fire” of eternal truth burns in Judaism, Christianity follows its “rays”; Israel, to whom the *Torah* was given, has “eternal life”, while *ekklēsia*, which is gathered around Christ, testifies to faith along the “eternal path” [cf. 8. P. 317 ff., 357 ff.]. Islam, by contrast, is a “parody” [9. P. 131] of Judaism and Christianity, and precisely for this reason it is a *religion*; moreover, “things go badly for the favorites of modernity, the ‘spiritual religions of the Far East’” [9. P. 120] — as Rosenzweig writes in the article “Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‘Stern der Erlösung’”, which appeared in *Der Morgen* in 1925.

In his essay, Hanoch Ben Pazi (Bar Ilan University) tries to show in a positive way the role played, on the one hand, by Indian Hinduism and Buddhism and, on the other hand, by Chinese Confucianism and Taoism in Rosenzweig's book, which was influenced — according to Ben Pazi — by Buber's *Ekstatische Konfessionen* (1909, 2nd ed. 1921). This interpretation raises many philological doubts, since it is clear from Rosenzweig's correspondence that he only read Buber's work in November 1922 [cf. 10. Vol. 2. P. 842]. Despite this, though, the theoretical thesis is stimulating, linking *Der Stern der Erlösung* to German Orientalism and mostly showing how China and India, in Rosenzweig's opinion, express what in the dynamics between nothing and being is ultimately ineffable, i.e. the mysticism of self-conquest and self-concealment, respectively. It follows — as Ben Pazi notes several times — that “the god heads of China and India are immense edifices built from the blocks of ancestral times; like monoliths, they still tower up to this day in the cults of the ‘primitives’” [8. P. 43]. It is important to keep in mind that for him these should not be seen as a primitive form of religion, but as the highest form of spiritual religion.

However, we have to point out that, unlike Ben Pazi, Luca Bertolino quoted elsewhere [11. P. 69—70] that same excerpt to argue that for Rosenzweig it is indeed this ‘primitiveness’ that dooms India and China to inconsistent religiosity, whose figures “take flight [...] into the dense fogs of abstraction” [8. P. 43]: in the Indian and Chinese religious traditions, the voice of no god is heard (to such an

extent that they represent a model for all kinds of atheism), the world is not seen, and the Self is eluded [cf. 8. P. 45—46, 68, 84—85]. In this sense, Rosenzweig claims that they are axiologically inferior to other religions.

Rosenzweig's criticism of the totalizing and totalitarian metaphysics that characterises modernity is instead indisputable. In his essay, Aleksandr I. Pigalev (Volgograd State University) emphasises not only the opposition of the author of *Der Stern der Erlösung* to the dominance of the philosophical *logos*, but also the refusal that Rosenzweig expresses in *Hegel und der Staat* (1920) regarding the universalizing power of world history. In this respect, Judaism is an insulated particularity based on the commonality of blood, but at the same time it participates in the universality of eternal life: as a “cultural nation” — to use here the category proposed in 1908 by Friedrich Meinecke [12. P. 3] — it presents a type of identity which, according to Pigalev, is comparable to that of the modern national state.

Turning directly to Rosenzweig and going beyond him, Levinas escapes from metaphysical imperialism through the notion of the Other, which resists the appropriation of the I and makes us think about identity in relational and not ontological terms. Levinas' rejection of essentialism, by the virtue of which the Other is a face and ethics becomes the first philosophy, finds completion — this is one of Pigalev's theses — in Derrida's thought. The deconstruction of the metaphysics of presence, in fact, is an acknowledgement of the inseparability of identity and difference: it is therefore necessary to blur the identity and grasp the *différance*, i.e. the systematic play of the traces of difference. This leads to anti-representationalism and anti-essentialism, where *in the beginning is difference* in itself and from itself, where the boundaries between the I and the Other are always porous, and where there is neither a pure and simple Jewish identity nor a pure and simple Greek logocentrism.

Thus we come back to Athens and Jerusalem, which can be visited in the following pages along a path that crosses modernity and postmodernity and shows various ways of interaction between the universal and the particular. Along the way, issues of political philosophy, philosophy of religion, epistemology, ontology, and ethics are touched upon. Most of all, there are crossroads going in opposite directions, revealing the feature of Judaism that Judith Butler rightly called, though in a socio-political key and wishing to put forward a criticism of Zionism, “the disquiet of ambivalence” [13. P. 53]. Jewish philosophy, in this sense, teaches how to fruitfully populate the borderland between the two cities.

Now, if we use the relationship between the two cities to evaluate Simone Weil's work, it may seem that this direction of analysis is not only erroneous, but also impossible in principle. Her life was so vigorous and energetic, so bright, short yet filled with many abrupt changes, that any categorization risks being a gross simplification, if not a vulgarization. Nevertheless, we dare say that the deep root of this French woman's controversial actions and provocative thoughts was a combination of the suffering of the Jewish people embedded in her genetic code and the suffering of Christ found in her historical fate. Levinas, although criticizing her preference for the New Testament over the Hebrew Bible, admitted that Weil

“lived like a saint and bore the sufferings of the world” [14. P. 133]. It is no coincidence that Levinas was attracted by Weil’s work, because it gave a voice to that Other who was unrecognized, oppressed, humiliated, insulted and rejected; and this idea would become fundamental to all European anti-totalitarian thinking.

Finally, in this regard, let’s come to the article “Simone Weil’s ‘Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God’: A Comment” by W. John Morgan (Cardiff University). It is devoted to the analysis of a short but informative essay by the French thinker, which reveals the necessary connection between school education and religious upbringing. The Russian language makes it possible to read symbolically the concept of “education” (*obrazovanie*) through the religious concept of “form (image) of God” (*obraz*) and to understand any education, including the school one, as the process of forming the image of God in a student. Weil, in her essay, addresses this element of education as attention, insisting on the need to develop the students’ attention to school subjects. Such a careful attitude, which removes the distinction between necessary-unnecessary, important-unimportant, significant-insignificant, in her opinion has the spiritual meaning of the divine presence in every little thing in life and, even more so, helps the believer to heed the depth and power of prayer. Weil’s insight into the undoubted connection between seemingly unrelated phenomena such as school education and prayer to God is astounding. Morgan rightly underlines the importance and relevance of Weil’s idea of cultivating in schoolchildren the ability to pay deep and penetrating attention, which in the modern world has already become almost a ‘spiritual rarity’.

References

- [1] Munk S. Juifs (Philosophie chez les). In: Franck A, editor. *Dictionnaire des Sciences Philosophiques par une société de professeurs et de savants* [Internet]. 6 vols. Paris: L. Hachette et C^{ie}; 1844—1852 [cited 2020 May 15]. Vol. 3. P. 350—366. Available from: <https://archive.org/details/dictionnairedes04frangoog>.
- [2] Buber M. Das Judentum und die Juden. In: Buber M. *Drei Reden über das Judentum* [Internet]. Frankfurt am Main: Rütten & Loening; 1911 [cited 2020 May 15]. P. 9—31. Available from: <https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN717886271>.
- [3] Roth L. *Is There a Jewish Philosophy? Rethinking Fundamentals*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization; 1999.
- [4] Guttman J. *Philosophies of Judaism. The history of Jewish philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig*. Silverman DW, translator. Zwi Werblowsky RJ, editor. New York: Holt, Rinehart and Winston; 1964.
- [5] Morgan ML, Gordon PE, editors. *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; 2007.
- [6] Franks Paul W. Jewish Philosophy after Kant: The Legacy of Salomon Maimon. In: Morgan ML, Gordon PE, editors. *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; 2007. P. 53—79.
- [7] Thielke P, Melamed YY. Salomon Maimon. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Internet]. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University; 2019 [cited 2020 May 15]. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/maimon/>.

- [8] Rosenzweig F. *The Star of Redemption*. Galli BE, translator. Madison: The University of Wisconsin Press; 2005.
- [9] Rosenzweig F. “The New Thinking”. In: Rosenzweig F. *Philosophical and Theological Writings*. Franks PW, Morgan ML, translators and editors. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing; 2000. P. 109—139.
- [10] Rosenzweig, F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher*. 2 vols., Rosenzweig R, Rosenzweig-Scheinmann E, Casper B, editors. Haag: Martinus Nijhoff; 1979.
- [11] Bertolino L. La filosofia della religione di Franz Rosenzweig. In: Giuliani M, editor. *Franz Rosenzweig. Ritornare alle fonti, ripensare la vita*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe; 2012. P. 67—88.
- [12] Meinecke F. *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. München/Berlin: R. Oldenbourg; 1908.
- [13] Butler J. Impossible, Necessary Task. Said, Levinas, and the Ethical Demand. In: Butler J. *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press; 2012. P. 28—53.
- [14] Levinas E. Simone Weil against the Bible. In: Levinas E. *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Hand S, translator. Baltimore: The Johns Hopkins University Press; 1990.

About the author:

Bertolino Luca — PhD, Professor, Department of Philosophy, University of Turin, Turin, Italy (e-mail: luca.bertolino@unito.it).

Belov Vladimir N. — Doctor of Philosophy Professor, department of Ontology and gnoseology, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: belov-vn@rudn.ru).

Еврейство в философии

Л. Бертолино¹, В.Н. Белов²

¹ Туринский университет
Via Verdi, 8 — 10124 Turin

² Российский университет дружбы народов (РУДН)
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Российская Федерация, 117198

Для цитирования: *Bertolino L., Belov V.N. Jewishness in Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 321—327. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-321-327*

Сведения об авторах:

Бертолино Лука — доктор философии, профессор, Туринский университет, Турин, Италия (e-mail: luca.bertolino@unito.it).

Белов Владимир Николаевич — доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и теории, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: belov-vn@rudn.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-328-341

Research Article / Научная статья

Religious Pluralism Concept of M. Mendelssohn and Its Theoretical Foundation

L.E. Kryshtop

RUDN University
Miklukho-Maklaya str. 6, Moscow, Russian Federation, 117198

Abstract. The article consider the concept of religious pluralism by M. Mendelssohn and some aspects of his theory of knowledge and linguistic theory, lying in the foundation of the pluralism concept. The article shows that Mendelssohn expressed views that are far ahead of his time. His theory of knowledge repeats some lines of Hume's philosophy, which he praised highly, what was not characteristic of the German Enlightenment as a whole. By virtue of this, Mendelssohn can be considered as Kant's predecessor in a positive assessment of Hume. Some of Mendelssohn's ideas are further developed in phenomenology. The author argues that Mendelssohn's views on the interaction of religions, although they have a number of features that make this thinker related to other thinkers of the Enlightenment, also have a fundamental difference with them. As a result, his religious pluralism concept is close to the modern understanding of religious pluralism. The author also attempts to reveal the reasons why Mendelssohn, despite his great significance for both German philosophy and Jewish culture, was almost forgotten for a long time.

Keywords: Mendelssohn, religion, pluralism, theory of knowledge, truth, reality, language

Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR, project number 18–011–00080.

Article history:

The article was submitted on 24.01.2020

The article was accepted on 20.04.2020

For citation: Kryshtop L.E. Religious pluralism concept of M. Mendelssohn and its theoretical foundation. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 328—341. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-328-341

Introduction

Moses Mendelssohn is a well-known contemporary of Kant. He enjoyed unprecedented popularity comparable to Lessing's fame [1. S. 16] and in some ways

© Kryshtop L.E., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

was even more significant for his time than Kant [2. S. 85—90]. However, nowadays Mendelssohn is not mentioned so often and for the most part it occurs in the context of discussions about the Jewish Enlightenment. In fact we can find in his writings a number of topics indicated that Mendelssohn was much ahead of his epoch. Some of his views are much closer to the current state of affairs than the views of most Enlightenment thinkers. Some of them do not lose their relevance also today and may be useful for us. First of all, this is the theory of religious pluralism, closely related to the theory of cognition of Mendelssohn.

Mendelssohn's theory of religious pluralism

Views on religion as such and the problem of the relationship between different religions among themselves become the subject of Mendelssohn's later writing *Jerusalem or Religious Power and Judaism* (1783). The history of raise of this treatise is of interest. For a long time it was supposed that Mendelssohn was strongly influenced by the views of Spinoza expressed in his *Theological-political Treatise* (1670)¹. This point of view can be met also today. But the more actual now is other opinion, namely that defend Mendelssohn's independence in the process of creating this work². But however in fact the work is essentially apologetic and caused by the growing process of the struggle of Jews for emancipation, which is ongoing both at the legislative and intellectual levels [6. S. IX—XIII]. Such point was evidently consistent with the main features of German Enlightenment philosophy and its self-understanding. It was reflected at the large extend in the struggle against all possible sorts of prejudices and superstitions, that in case of Mendelssohn took the form of the struggle against a very number of prejudices related to the Jews³.

In view of this apologetic orientation of the treatise, it is not surprising that a significant number of the points expressed by Mendelssohn are aimed directly at defending and interpreting Judaism, that allows many researchers to concentrate on

¹ This thesis is based on the similarity of the conclusions reached by both thinkers [3. S. 31—67; 25. P. 107—116; 4. P. 44].

² F. Niewöhner adheres to this point of view, proving that Mendelssohn was not familiar with the *Theological-political Treatise* itself, but only heard about it [5. S. 298], though that it is incorrect to talk about the direct dependence of Mendelssohn's views on Spinoza and we should consider *Jerusalem* as based on the social situation of Jews in the second half of the 18th century [5. S. 303]. In my opinion this point of view is correct.

³ Mendelssohn is often called the “Jewish philosopher”. It has already occurred by his contemporaries [9. S. 54]. But at that time this meant only his nationality. Subsequently, a different meaning was put into this characteristic and it has been began to perceive in Mendelssohn the representative of Jewish philosophy [8. S. 246; 29. S. 137—138]. The failure of this approach was demonstrated by F. Niewöhner, who noted that Mendelssohn was never limited himself to the desire to be only a representative of Jewish philosophy [5. S. 292]. Despite Mendelssohn's clear articulation of his own position regarding the Jewish people and Judaism, it would be incorrect to assert that expressing opinions on this subject was his only goal and was planned by him in advance. We have more reasons to state that Mendelssohn would never have come to a decision to formulate his view on these issues without challenges from Christian philosophers contemporaries of him [3. S. 303].

the contradictions in the interpretation of Judaism presented in *Jerusalem* which seems there to be a religion nearly identical with the religion of reason [3; 9. S. 234—248; 10. P. 29—45; 36]. Such an opinion, with its further development, leads us in fact to a number of contradictions insoluble on the basis of Mendelssohn's treatise itself. A. Altmann expressed the main of them. In his opinion, Mendelssohn insisted, that Judaism is rooted in truths of reason. They are universal and absolutely necessary for salvation. But at the same time Mendelssohn believed as all Jews around that these universal truths had been revealed by God to the chosen people (t. i. Jews). Altmann assumed that these two statements of Mendelssohn are contradictory and demonstrated the conflict between truth and revelation characteristic for Mendelssohn, which could be explained by reference to his Jewish origins building a particular combination with Enlightenment attitude [9. S. 247]. Earlier researchers noted this Mendelssohn's inconsistency too. Thus, J. Guttmann has already noticed the strict distinction between the religion of reason and the Jewish Law occurring in the philosophical writings of Mendelssohn [3. S. 32].

These contradictions by Mendelssohn is easy to notice. But one could also find out that Mendelssohn himself considered in his writing not only the universal component of Judaism, but also paid attention to the historical side of his peoples' religion and interpreted it only as the third and the least impotent component, thus, albeit implicitly, giving in Judaism priority to the truths of reason. And that last shows most clearly his unorthodoxy [11. S. 218]. As a result a constant tension between the Mendelssohn-Jew and the Mendelssohn-philosopher is mentioned in the *Jerusalem* [9. P. 247—248; 12. S. 145—146]. And it is this state of affairs that often causes the fact that one doesn't notice in Mendelssohn's writing a point very significant for him, namely an appeal to religious pluralism. And it is worth surprising that Mendelssohn understands it in the same way as is characteristic for contemporary supporters of this idea, the most famous of which is J. Hick [13. S. 480—488].

Briefly consider the main thesis of Mendelssohn's theory of religious pluralism. Like many Enlightenment thinkers, Mendelssohn set aside fundamental religious truths. He counted to them the existence of God, the faith in his providence and in the immortality of the soul in the afterlife, without which love for people is nothing but innate weakness [14. S. 65]. These truths could be known through the human reason and though they are the core of the natural religion. But the same truths we find out in the revealed religion. Thus, this foundation can be considered as universal and common for all religions, if we only digress from the specific forms of expression of faith in them, dictated by the culture and history of different peoples. In this way Mendelssohn came to the conclusion that both religious ceremonies as well as dogmatic are just the inherent elements building up on the base of this fundamental religious truths.

Mendelssohn builds his concept of tolerance and religious pluralism on this foundation. All religions are good and acceptable if their private doctrines (the dogmatic and cult superstructures) do not contradict the fundamental religious

truths and peaceful coexistence of citizens in the state (what we might call today “do not incite religious discord”). Thus, Mendelssohn also involves the state in this process, which is called on to ensure that not one of the religions enters into enmity with other religions and does not oppress the faithful of other religions, thereby violating the peace and safety of the society [14. S. 64—65].

We see that such position regarding religions is not so far from our current approach, especially if we replace the three truths proposed by Mendelssohn with “the values of humanity” or “human rights”. But in this aspect, however, Mendelssohn was not particularly original in comparison with other thinkers of the Enlightenment. A similar concept was offered, in particular, by I. Kant [15. P. 156—165]. But we are able to find also a fundamental difference. For many philosophers of the Enlightenment, it was more common to consider the diversity of historical religions merely as an intermediate stage in the development of mankind. And the true religion was considered to be either deism (for example, by H.S. Reimarus) or some varieties of the natural religion (such as the moral religion of reason by I. Kant), or some genuine moral teaching of Christ (like most moderate neologians), or perhaps yet still unknown religion (as by G.E. Lessing). Thus, relating to the questions what must be the true religion we find a broad verity, but it was the statement that this true religion can be universal and only one and the same for all peoples all over the world that the most of the thinkers of the Enlightenment had in common. It is to her as a result of gradual improvement that all of humanity should come. Historical religions should eventually recede into the past. Thus, they can be acceptable, but only for a while, and only to the extent that they contribute to the approach to the true religion and its gradual spread. Accordingly, the closer a historical religion to the true religion, the more suitable it is. And in most cases, it was Christianity that turned out to be the most suitable of all.

Mendelssohn considers the issue in a different way. For him, all religions that do not contradict the three fundamental truths are equivalent in their value. They all have right to continue their existence, in peaceful coexistence with each other. Hereby, Mendelssohn did not just not call for the elimination of religious diversity and its reduction in the future (albeit distant) to an universal religion, he believed that this diversity was inevitable and did not at all contradict God's plan for a mankind. And in the pursuit of universalizing characteristic in such large extent for the Enlightenment, Mendelssohn saw the threat of subjugation of personality, individuality in all its diversity, to the cold dictate of falsely understood rationality.

But exactly in this point the question arises of how Mendelssohn tried to reconcile such a pluralistic view with the faith of Judaism, since the fact that Mendelssohn remained a practicing Jew throughout his life is beyond doubt. From this point of view the positions of those scholars who believe that Mendelssohn's entire philosophy is permeated by a permanent dispute between its philosophical and Jewish components become quite understandable. In order to clarify this issue, we should turn to a short review of Mendelssohn's theory of knowledge no less worth than his concept of religious pluralism.

Theory of knowledge of M. Mendelssohn

The theory of knowledge of Mendelssohn is formulated the most detailed and systematized in *Morning Hours, or Lectures on the Existence of God* (1785) [16. S. 215—334]. J. Schoeps sees precisely in this work the core of Mendelssohn's theoretical philosophy, believing it to be the most systematic of all the works of this thinker [12. S. 153]. This writing contains many significant thoughts relevant also for today. However, in order to develop our theme, it is necessary at the first line to dwell on Mendelssohn's views on truth and reality.

Mendelssohn defines truth as the correspondence between words, concepts and things [16. S. 223]. Herewith, just as the truth of words can be established by comparing them with thoughts (concepts), the truth of thoughts should be established by comparing them with the objects themselves. And now Mendelssohn formulates a profound remark, which is also for today one of the main weaknesses of the correspondence theory of truth. And namely, in order to establish the truth of concepts by comparing them with the objects themselves, these objects themselves must be given to us regardless of our concepts about them, what is just impossible, since we have access to objects only indirectly, through our perception, i.e. instead of the objects themselves, we always deal only with their reflection in our consciousness [16. S. 223]. This provides Mendelssohn to the need to separate two spheres — the sphere of thinking and the sphere of reality [16. S. 267].

Both of these spheres obey different laws. The sphere of thinking is based on the law of contradiction [16. S. 227, 243] and represents the totality of all thinkable. Here it is possible to achieve the highest degree of certainty — mathematical certainty or pure certainty of reason (*reine Vernunftewidenz*) [16. S. 268]. But in order to conclude from the possibility of an object to its reality, the law of contradiction is no longer enough [16. S. 225]. But since the just thinkable in some sense also exists, Mendelssohn suggests distinguishing between different types of existence, depending on the types of the objects. Everything thinkable is characteristic with the mode of ideal reality or reality of representations (*Wirklichkeit der Vorstellungen*). But besides this kind of reality, there is another type of reality — actual reality or the reality of represented things (*Wirklichkeit des vorstellenden Dinges*). Herewith the conclusion from the first kind of reality to the second is problematic [16. S. 226].

Mendelssohn identifies three different kinds of things: thoughts, the thinking subject, and the thinkable [16. S. 226]. The first type of thing includes everything thinkable, i.e. everything possible. These things obey the law of contradiction and they are inherent in ideal reality. There are also no difficulties with establishing of reality of the second kind of things — the thinking subject. Human being himself is the source of all his knowledge. He always comes out of himself in cognition. All my ideas, the ideal reality of which is obvious, are some changes in my thinking. I perceive them in me and that is the reason, why I predicate to them ideal reality. But this means that the Self is not in itself just a thought, but it is a truly existing thing. Thus, the reality of ourselves is also absolutely certain and turns out to be the

starting point of our knowledge [16. S. 225—226, 245—246]. And all my subjective knowledge, i.e. my ideas, while they are considered as subjective (as mere representations) is inherent in ideal reality and cannot be mere delusion. Just as my own existence cannot be a delusion [16. S. 246]. In this case, Mendelssohn explicitly refers to the Cartesian “*cogito, ergo sum*”, while understanding “I think” extremely broadly, as the entire internal sphere of a person, including not only thoughts and ideas, but also sensory perceptions and emotions [16. S. 245—246].

Difficulties arise with the establishment of reality of the third kind of things — external objects, those prototypes of our ideas. Reality must be inherent in them (otherwise they would be only our ideas). When we try to turn on to this kind of things, we stop considering our ideas as subjective and try considering them as objective [16. S. 243]. And it is here, according to Mendelssohn, that the core of mistakes and errors is hidden: our feelings and thoughts themselves do not contain errors as such, an error can appear only when the transition from them to the external objects is wrong [16. S. 242—243].

How does this transition happen? And what are the grounds for predicating to something the actual reality (real existing)? In this case, a person relies on the data of feelings. He is inclined to consider as really existing what affects his feelings (external or internal). Hereby, the greater the consistency in the data on the object from different senses, the greater the confidence in the real existence of the object acting on them [16. S. 226—227]. Even more convincing is the correspondence in the perception of different people, although Mendelssohn makes a reservation that different people can never perceive the same object in exactly the same way, since their perception is always depend on a number of different internal and external conditions, and therefore, agreement here will always be relative [16. S. 253, 227]. In any case, we will never achieve the mathematical certainty upon the existence of this kind of things. The only degree of certainty available to us in this case is the certainty of faith based on probability and inductive method [16. S. 227].

In order to illustrate this fundamental position, Mendelssohn gives an example with a room in which instead of walls there will be only mirrors. An object placed in the center of such a room will have a great many reflections, so it will be difficult to establish exactly where the object is and what it really is. The question will also be whether it exists at all. However, comparing different images, we can conclude that something in them remains unchanged. And it is this unchanging in all reflections that will be the properties of the object itself, while changes will depend on different perspectives. The situation is the same with the human cognition. In the consciousness of each person not the objects themselves are given, but their reflections. And they can differ from different human beings. But if we can find in them something unchanging, repeating by different human beings and under different circumstances, then we will be inclined to call it a real object, and

predicate everything else to certain subjective characteristics of perception [16. S. 275].

Thus, we see that Mendelssohn was skeptical about the possibility of knowing a certain reality outside of our consciousness. He considered the transition from our ideas to things outside of us problematic in itself. In this case, Mendelssohn clearly follows the Hume theory of knowledge, which, in general, was not common for German Enlightenment. Hume was considered rather as a threat to morality and religion and his philosophy was subjected to devastating criticism. In this case, Mendelssohn can be seen as Kant's predecessor in perception of Hume philosophy not as a threat, but as a challenge and a task requiring deep understanding and solution [17. S. 139—140]. However, with an equally evidence, we can see in Mendelssohn's theory of cognition some lines of thought that will be expressed already in 20th century by phenomenologists [18. S. 345].

But in order to understand the concept of religious pluralism of Mendelssohn better, we need to analyze one more aspect of his theory of knowledge, no less progressive for his time — his views on language and his role in human knowledge of truth. Of the language Mendelssohn was also very skeptical. He considered language only as a means of communication, a means of transferring his ideas to another person, which works fine if the ideas remain inherent in their ideal reality. And what of language as an instrument of achieving of certain knowledge, Mendelssohn was extremely skeptical. Reality outside our consciousness is accessible to us only in a problematic way, and the use of language, albeit conventionally established, does not change the essence of the matter of fact. In other words, expressing our ideas in linguistic form does not in itself transform the mode of ideal reality inherent in it into the mode of actual reality.

Such a view of Mendelssohn on truth and its comprehension and the role of language in human life are of fundamental importance for understanding the concept of religious pluralism of Mendelssohn, while becoming, in fact, its foundation. What truth is in itself (if we mean herewith an actual reality outside the human consciousness) is inaccessible to us. We can draw some conclusions regarding this, based on the testimonies of different senses of ourselves and the agreement in the testimonies of objects of different persons. However, this will always be problematic and can never claim to be mathematical certainty. In transmitting testimonies to other persons and in perceiving their testimonies, a person relies on language, which in turn can transmit these testimonies in a more perfect or less perfect form. Thus, language does not just perform an important function, but it is simply necessary, since without it it would not be possible to learn something about the experience of other human beings, and therefore, it would not be possible to compare one's perception with perception of other persons and come to more certain conclusions⁴.

⁴ More about Mendelssohn's views on language in the context of linguistic theories of the Enlightenment see: [19. S. 195—241; 20. S. 99—122; 21. S. 40—42].

This is the case with all kinds of truths, including the truths of Divine Revelation. Mendelssohn did not question the reality of Divine Revelation. However, he reduced its essence to a certain relationship of the person with God, to a covenant, a certain obligation of the person towards God, which does not cease to exist under any circumstances. But this innate connection is internal. And when human beings would like or just would hold for necessary to make it explicit, it could be expressed only through words. And this particular verbal expression can differ from generation to generation and from people to people. And precisely to these specific verbal expressions Mendelssohn counts, among other things, all the truths of faith, which, for this reason, are also subject to transformation over time [22. S. 147—155; 23. P. 13]. And on the same foundation, he build his concept of religious pluralism, implying a variety of private, individual religious practices based on a living, innate, but differently interpreted and verbalized connection with God [22. S. 145; 24. S. 89—92; 25. S. 142, 151—152; 26. S. 33].

Reception of Mendelssohn's thought

As we saw on the basis of the previous analysis, Mendelssohn has formulated a number of ideas that have not lost their relevance today. In this regard, I would also like to pay some attention to what made possible the immersion of his philosophical views in such a long oblivion. This question itself is of considerable historical and philosophical interest, since the attitude of different epochs and different thinkers to Mendelssohn says a lot about these epochs and thinkers themselves.

The attitude towards Mendelssohn has been ambiguous and remains ambiguous today. The value of his views, his activities (in particular, the translation of the Bible into German) and his very image (contrary to the image of a Jew of that time) are not disputed by anyone. However, estimates of this value vary widely. Moreover, it is precisely in assessment of Mendelssohn that we can most clearly notice the influence on the formation of his image in the subsequent tradition of the most diverse factors external to the philosophy of Mendelssohn himself. This influence can be traced both in the assessment by European thinkers (mostly of the Christian tradition), and in relation to him in the framework of the Jewish tradition itself.

Let us first consider the attitude towards Mendelssohn in the midst of Judaism. It depended heavily on the specific historical, social and political circumstances of the existence of different Jewish communities in different European countries [27. S. 24]. Speaking about the perception of Mendelssohn among his own Jewish community in Berlin, as well as the young Jewish communities of Northern Europe, it can be noted that Mendelssohn's activities, including translating the Bible, found support, but mainly only among the wealthy stratum of Jews and Jews of young age, which since the middle of the 18th century began to adopt the lifestyle of the European elite [28. P. 336—342]. In an orthodox milieu, on the contrary, Mendelssohn was treated critically or, at least, with great caution, because of

believing his views to be a betrayal of the national tradition. Despite all the assurances of Mendelssohn that he strives only for synthesis, for a balance between the national tradition of Judaism and objective external requirements, and strict observance by Mendelssohn himself of the main ritual prescriptions of Judaism [8. S. 245—246; 23. P. 16; 28. S. 342; 29. S. 172; 40. S. 236], it was considered, especially after the translation of the Pentateuch, that it was not so much an expresser of traditional culture seeking to fulfill mediation functions, but a representative of a new reform movement, which in fact was not far from the truth. Perhaps not wanting it himself⁵, Mendelssohn's activity marked the first stage on the path to reforming Judaism [8. S. 245; 23. P. 15—17; 26. S. 67; 31. S. 98]. It is true, that Mendelssohn saw the ritual norms as distinguishing Jews from other nations and considered them to be necessary to follow. But we can also state that he laid the foundations of a subsequent movement to soften the rabbinical control of Jewish daily life while breeding the concept of truths of faith and ritual laws transmitted to the Jews through the Revelation, as well as emphasizing the voluntary character of following the latter [31. S. 92, 98; 32. S. 353—354]. It is for this reason that the next generation of reformers took Mendelssohn as their predecessor [32. S. 354—355]. In the further time the reformist movement in the North of Germany only intensified. That led to a fairly quick reappraisal of Mendelssohn's views: if during his life he was considered a radical critic of tradition, then among the Jews of the next generation he was considered a thinker with moderate (and even too moderate) views [32. S. 356].

The attitude to Mendelssohn in Eastern Europe (including Hungary) was completely different. The orthodox rabbinical wing had a much greater influence here⁶, so the reformation took much milder forms here: there was no rational criticism of the ritual laws (which took place among the radical reformers of the next generation after Mendelssohn), there were no attempts to radically overthrow the yoke of rabbinic control. As it might seem, such a reform approach was closer to that proposed by Mendelssohn. However, Mendelssohn was not destined to become the idol of these territories, since the significant influence that the mystical movement acquired in these territories led to sharp criticism of the rationalistic tradition, the symbol of which Mendelssohn had become [32. S. 356—358].

As a result, it can be stated that the attitude towards Mendelssohn among the Jews themselves was critical, though for various reasons. In Western Europe, Mendelssohn was initially cautious in view of his reformist aspirations, but very quickly he became insufficiently radical and too moderate. For Eastern Europe he was too radical and rationalistic from the very beginning. However, in all Europe around (both Eastern as well as Western) there was a tendency to ascribe the

⁵ Mendelssohn is sometimes described as a “silent reformer”. This characteristic dates back to the work of J. Unger [30].

⁶ The same is true for the old communities of Western Europe, for example, the communities of Hamburg, Frankfurt am Main, as well as the communities of Prague, Vilnius, etc., where attitude towards Mendelssohn was extremely critical from the very beginning [28. P. 342].

beginning of the processes of Jewish Enlightenment and reforming to the strength of one single person, namely M. Mendelssohn [32. S. 357].

An essential change to Mendelssohn among the Jews occurs in the 70s of the 19th century. The reason was the activity of Peretz Smolenskin, a representative of the Russian Haskala and one of the forerunners of Zionism. According to him, Mendelssohn provoked the process of denationalization of the Jews, their assimilation with European culture and the betrayal of the Jewish tradition. To confirm his point of view, Smolenskin referred to the well-documented fact of the so-called epidemic of baptism (significant increase of a number of Jews let them to be baptized), which followed the wave of the second generation of reformers [32. S. 361]. Four children of Mendelssohn himself have also been baptized [28. P. 343]. At first, Smolenskin's point of view was not decisive. Mendelssohn had many defenders who refuted the opinion of Smolenskin. However, the ensuing series of pogroms soon contributed to formalizing his ideas in the political movement, and his assessment of Mendelssohn for a long time became dominant among the Jewish people [32. S. 362].

Speaking about the attitude towards Mendelssohn among the philosophers of the West European philosophical tradition, it should be noted that a re-evaluation of his work by German idealists can be considered a turning point that has long determined the image of this thinker. Mendelssohn was perceived as hostile. He was criticized for the superficiality and simple popularization of the Wolfian-Leibnizian tradition. But it is important to note that in this case the German idealists were not so much interested in Mendelssohn himself, as in the whole Enlightenment as such, of which Mendelssohn became the symbol. Criticizing Mendelssohn, these thinkers criticized the entire German Enlightenment as such.

Another important aspect of the formation of the Mendelssohn's image within the framework of German idealism is that, despite the interest and familiarity of the German idealists with the texts of Mendelssohn himself, their assessment turned out to be derived from the views of Jacobi, who criticized the Enlightenment for its excessive rationalization and lack of a living faith, as well as understanding the limitations of the human mind, unable to penetrate the deep secrets of the universe. Altmann drew attention to this and has put forward the thesis that the degree of criticality towards Mendelssohn is directly dependent on proximity to Jacobi. Thus, Hegel was the most critical of Jacobi⁷ and by him we find the most positive assessment of Mendelssohn. The most critical of Mendelssohn was Fichte, who best treated Jacobi [33. S. 16—19]. For this reason, the central moment in creating the image of Mendelssohn as a banal thinker mired in Wolffianism, according to Altmann, is the analysis of Jacobi's attitude to Mendelssohn. In fact, it was Jacobi, who created this image, which was far from the truth, but has become tenacious and influential through German idealists. Moreover, Altmann believes that this was done by Jacobi completely consciously, but again not with the purpose of

⁷ It should be also noted that Hegel was well acquainted with some of the works of Mendelssohn, especially with his *Jerusalem* [33. S. 15—16; 23. P. 9].

discrediting the name of Mendelssohn himself or the Jewish people in him, but in order to discredit the Enlightenment, the most outstanding and typical representative of which Mendelssohn was considered at that time [3. S. 6—7].

The inadequacy of this critical image of Mendelssohn, which led to the unjust forgetfulness of this thinker, began to be noticed already in the middle of the 19th century [34. S. 87]. From that moment, interest in Mendelssohn as an outstanding representative of the German Enlightenment began to increase gradually [35. S. 480—488; 41. S. 333—348]. However, for a long time, the image created by Jacobi remained dominant. We can say that significant changes were achieved only in the second half of the 20th century, when the first attempts were made to an uninterested, impartial, open-minded analysis of the work of this thinker [36. S. 5]. The leading contribution to this process was made by A. Altmann, the founder of modern Mendelssohn studies, “who took the meaning of the life and work of Moses Mendelssohn from the shadow of the past into the light of a new understanding” [37. S. IX].

Conclusion

Summing up we can conclude that Mendelssohn's theory was truly progressive for its time. That was confirmed in the subsequent development of philosophy in Europe in the 20th century. Mendelssohn's views on language and its role in human cognitive activity remain no less relevant. What for the religious pluralism theory of Mendelssohn it strikes in its confirming with the current state of affairs in religion studies, especially related to the research of so called religious experience and its epistemological value. Oblivion, which befell Mendelssohn for more than a century, was in no way connected with the lack of depth of thought in the works of this thinker. The ground for it was rather external factors of development of both European and Jewish cultures.

References

- [1] Bracker J. Moses Mendelssohn, ein Gegenbild des „Ewigen Juden“. In: *Ich handle mit Vernunft ... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*. Hg. v. N Hinske. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 1981. S. 15—44. (In German).
- [2] Hinske N. Mendelssohns Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Oder Über die Aktualität Mendelssohns. In: *Ich handle mit Vernunft ... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*. Hg. v. N Hinske. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 1981. 85—118. (In German).
- [3] Guttmann J. *Die Philosophie des Judentums*. München: Reinhardt Verlag; 1933. (In German).
- [4] Bourel D. Introduction. In: *Mendelssohn M. Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*. Ed. par D. Bourel. Paris: Les presses d'aujourd'hui; 1982. P. 23—50. (In French).
- [5] Niewöhner Fr. „Es hat nicht jeder das Zeug zu einem Spinoza“. Mendelssohn als Philosoph des Judentums. In: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Hg. v. M Albrecht, EJ Engel, N Hinske. Tübingen: Max Niemeyer Verlag; 1994. S. 291—313. (In German).

- [6] Albrecht M. Einleitung. In: Mendelssohn M. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Hg. v. M. Albrecht. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2005. S. VII—LXIV. (In German).
- [7] Berwin B. *Moses Mendelssohn im Urteil seiner Zeitgenossen*. Berlin: Reuther & Reichard; 1919. (In German).
- [8] Bourel D. Nachwort. Die Treue und die Freiheit Mendelssohns. In: Mendelssohn M. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Der Briefwechsel Mendelssohn — Kant*. Hg. v. D Bourel. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 1979. S. 243—266. (In German).
- [9] Altmann A. Moses Mendelssohn's Concept of Judaism Reexamined. In: *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*. Hg. v. A Altmann. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck Verlag; 1987. S. 234—248.
- [10] Arkush A. The Questionable Judaism of Moses Mendelssohn. In: *New German Critique*. 1999. Vol. 77. P. 29—45.
- [11] Berghahn C-F. *Moses Mendelssohns „Jerusalem“: ein Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte und der pluralistischen Gesellschaft in der deutschen Aufklärung*. Tübingen: Niemeyer; 2001. (In German).
- [12] Schoeps JH. *Moses Mendelssohn*. Königstein: Jüdischer Verlag; 1979. (In German).
- [13] Schick F. Philosophie der Religionen statt Vernunfttheologie?. In: *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus*. Hg. v. F Hermann, B Nonnenmacher, F Schick. Tübingen: Mohr Siebeck; 2015. S. 477—499. (In German).
- [14] Mendelssohn M. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Hg. v. M Albrecht. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2005. (In German).
- [15] Kryshchok LE. State and Church by Kant and Mendelssohn. In: *Russian Studies in Philosophy*; 2015. Vol. 12. P. 156—165 (In Russian).
- [16] Mendelssohn M. „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes“. In: Mendelssohn M. *Ausgewählte Werke*. Bd. 2. Hg. v. Ch Schulte, A Kennecke, G Jurewicz. Darmstadt: WBG; 2009. S. 215—334. (In German).
- [17] Lühe A. „Cataracticon“ oder „organon“. Kausalität und Induktion bei Hume und Mendelssohn. In: *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*. Hg. v. M Albrecht, EJ Engel. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag; 2000. S. 137—158. (In German).
- [18] Dahlstrom DO. Truth, Knowledge, and “the Pretensions of Idealism”: A Critical Commentary on the First Part of Mendelssohn's Morning Hours. In: *Kant-Studien*, 2018. Vol. 109 (2). S. 329—351.
- [19] Ricken U. Mendelssohn und die Sprachtheorien der Aufklärung. In: *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*. Hg. v. M Albrecht, EJ Engel. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag; 2000. S. 195—241. (In German).
- [20] Westerkamp D. Zeichen der Phantasie. Mendelssohns Sprachphilosophie der Aufklärung. In: *Moses Mendelssohn*. Hg. v. HL Arnold, C-Fr Berghahn. München: Richard Boorberg Verlag; 2011. S. 99—122. (In German).
- [21] Berghahn C-Fr. Mendelssohn übersetzt Rousseau und erklärt ihn Lessing. Strategien kulturkritischen Schreibens in der europäischen Aufklärung. In: *Moses Mendelssohn*. Hg. v. HL Arnold, C-Fr Berghahn. München: Richard Boorberg Verlag; 2011. S. 26—44. (In German).
- [22] Martyn D. Nachwort. In: *Mendelssohn M. Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Vorrede zu Manasseh Ben Israels „Rettung der Juden“*. Hg. v. D Martyn. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2001. S. 137—155. (In German).
- [23] Levinas E. Préface. In: Mendelssohn M. *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*. Ed. par D Bourel. Paris: Les presses d'aujourd'hui; 1982. P. 7—21. (In French).

- [24] Goetschel W. Einstimmigkeit in Differenz. Der Begriff der Aufklärung bei Kant und Mendelssohn. In: *Moses Mendelssohn*. Hg. v. HL Arnold, C-Fr Berghahn. München: Richard Boorberg Verlag; 2011. S. 79—98.
- [25] Martyn D. „Jerusalem“ und die jüdische Säkularisierung. Mendelssohn contra Hegel. In: *Moses Mendelssohn*. Hg. v. HL Arnold, C-F. Berghahn. München: Richard Boorberg Verlag; 2011. S. 140—158. (In German).
- [26] Thom M. Einleitung. In: Mendelssohn M. *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hg. v. M Thom. Darmstadt: WBG; 1989. S. 7—74. (In German).
- [27] Bourel D. *Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums*. Zürich: Ammsn Verlag; 2007. (In German).
- [28] Lowenstein SM. The Social Dynamics of Jewish Responses to Moses Mendelssohn (with Special Emphasis on the Mendelssohn Bible Translation and on the Berlin Jewish Community). In: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Hg. v. M Albrecht, EJ Engel, N Hinske. Tübingen: Max Niemeyer Verlag; 1994. P. 333—348.
- [29] Bourel D. Nachwort zur Entstehung des „Phädon“. In: Mendelssohn M. *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Hg. v. D Bourel. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 1979. S. 161—173. (In German).
- [30] Unger JJ. *Der stille Reformator. Denkrede auf Moses Mendelssohn zur Feier seines hundertsten Sterbetages am 2. Januar 1886*. Iglau; 1886. (In German).
- [31] Jakobs RA. A Jewish Reading of Moses Mendelssohn's Response to Lavater. In: *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*. Hg. v. M Albrecht, EJ Engel. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag; 2000. S. 89—100. (In German).
- [32] Katz J. Moses Mendelssohns schwankendes Bild bei der jüdischen Nachwelt. In: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Hg. v. M Albrecht, EJ Engel, N Hinske. Tübingen: Max Niemeyer Verlag; 1994. S. 349—362. (In German).
- [33] Altmann A. Das Bild Moses Mendelssohns im deutschen Idealismus. In: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Hg. v. M Albrecht, EJ Engel, N Hinske. Tübingen: Max Niemeyer Verlag; 1994. S. 1—24. (In German).
- [34] Danzel ThW. Moses Mendelssohn. In: Danzel ThW. *Gesammelte Aufsätze*. Hg. v. O Jahn. Leipzig: Duk'schen Buchhandlung; 1855. S. 85—98. (In German).
- [35] Erdmann JE. *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. 2. Tl. 2. Leipzig: V.C.W. Vogel; 1842. (In German).
- [36] Berghahn C-Fr. „Zur Aktualität Moses Mendelssohns“. In: *Moses Mendelssohn*. Hg. v. HL Arnold, C-Fr Berghahn. München: Richard Boorberg Verlag; 2011. S. 5—8. (In German).
- [37] Albrecht M, Engel EJ, Hinske N. Vorwort. In: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Hg. v. M Albrecht, EJ Engel, N Hinske. Tübingen: Max Niemeyer Verlag; 1994. S. IX—X. (In German).
- [38] Levy Z. On Spinoza's and Mendelssohn's Conception of the Relationship between Religion and State. In: *Spinoza's Political and Theological Thought*. Ed. by C De Deugd. Amsterdam; 1984. P. 107—116.
- [39] Sorkin D. *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. London: Peter Halban; 1996.
- [40] Zarek O. *Moses Mendelssohn. Ein jüdisches Schicksal in Deutschland*. Amsterdam: Querido Verlag; 1937.
- [41] Zeller E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München: Oldenbourg; 1873.

About the author:

KryshTOP L.E. — CSc in Philosophy, Associate Professor at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: kryshTOP-le@rudn.ru).

Концепция религиозного плюрализма М. Мендельсона и ее теоретико-познавательные основания

Л.Э. КрышTOP

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, д. 6, Москва, Российская Федерация, 117198

Статья посвящена рассмотрению концепции религиозного плюрализма М. Мендельсона и некоторым аспектам его теории познания и языковой теории, являющихся фундаментом теории плюрализма. В статье показывается, что М. Мендельсон высказывал взгляды, далеко опережающие свою эпоху. Его теория познания повторяет некоторые линии размышления Юма, которого он оценивал высоко, что не было характерно для немецкого Просвещения. В силу этого Мендельсона можно считать предшественником Канта в позитивной оценке Юма. Некоторые идеи Мендельсона затем повторяются и получают дальнейшее развитие в феноменологии. В статье аргументировано показывается, что взгляды Мендельсона на взаимодействие религий хотя и имеют ряд черт, роднящих этого мыслителя с другими мыслителями эпохи Просвещения, однако имеют также и принципиальное различие с ними. В итоге, его концепция религиозного плюрализма близка современному пониманию религиозного плюрализма. В статье также предпринимается попытка вскрыть причины, по которым Мендельсон, несмотря на свою колоссальную значимость как для немецкой философии, так и для еврейской культуры, на долгое время был практически забыт.

Ключевые слова: Мендельсон, религия, плюрализм, теория познания, истина, действительность, язык

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18–011–00080.

История статьи:

Статья поступила 24.01.2020

Статья принята к публикации 20.04.2020

Для цитирования: *KryshTOP L.E.* Religious pluralism concept of M. Mendelssohn and its theoretical foundation // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 3. С. 328—341. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-328-341

Сведения об авторе:

КрышTOP Людмила Эдуардовна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: kryshTOP-le@rudn.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-342-361

Научная статья / Research Article

Каббала и философия в творчестве раннего Маймона

У. Гершович

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская наб., 7—9, Санкт-Петербург, Российская Федерация, 119034

Kabbalah and Philosophy in the Early Works of Salomon Maimon

U. Gershowitz

St. Petersburg State University
7—9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, Russian Federation, 119034

Сборник *Хешек Шломо* («Желаемое Соломоном»), включающий ранние, написанные на иврите сочинения Соломона Маймона, до недавнего времени оставался вне поля зрения исследователей. Программная статья профессора Гидеона Фройденталья о становлении Маймона, доказывающая необходимость при оценке творчества мыслителя учитывать его ранние произведения, изменила ситуацию. Фройденталь опубликовал и проанализировал предисловие Маймона к сборнику *Хешек Шломо*, а затем (в конце 2019 г.) один из входящих в сборник трактатов *Ма'асе ливнат ха-саппир* («Выделка прозрачного сапфира»), содержащий идеи и понятия каббалы. При этом в своем анализе Фройденталь сосредоточился на рационалистической интерпретации каббалы Маймоном. Наша статья является попыткой дополнить исследование Фройденталья анализом другой стороны мысли раннего Маймона. Мы постараемся показать, что каббала, понимаемая ранним Маймоном в широком смысле как древнее еврейское знание, представлялась ему дополняющей философию и разрешающей порожденные философией проблемы. В своем раннем творчестве Маймон выступает не только как критик распространенной профанной каббалы, но и как критик философии Маймонида. Без философии невозможно понять истинную каббалу, но философское знание недостаточно и поро, ошибочно, истинная каббала его корректирует и уточняет. Критика аристотелизма и связанные с этим решения, предлагаемые Маймоном в его ранних произведениях (возможно, под влиянием Хасдая Крескаса), могут пролить свет на становление его мысли периода зрелости.

Ключевые слова: Маймон, *Ма'асе ливнат ха-саппир*, каббала, философия, аристотелизм, негативная теология, Маймонид, атрибуты Бога, посмертное существование души, Хасдай Крескас

© Гершович У., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

История статьи:

Статья поступила 18.02.2020

Статья принята к публикации 27.05.2020

Для цитирования: *Гершович У.* Каббала и философия в творчестве раннего Маймона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 342—361. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-342-361

Abstract. Until recent times, the collection of Salomon Maimon's early works written in Hebrew, *Hesheq Shelomo*, was not included into the scientific circulation. An article of professor Gideon Freudenthal on the formation of the young Maimon, filled this lacuna, proving the importance of the analysis of philosopher's early works for the comprehension of his literary heritage in general. Freudenthal had studied and published Maimon's introduction to *Hesheq Shelomo*, and then one of the collection's treatises, *Ma'ase Livnat ha-Sappir*, consecrated to the ideas and notions of kabbalah (published at the end of 2019). In his analysis Freudenthal had focused on Maimon's rational interpretation of kabbalah. The present article represents an attempt to expand Freudenthal's research, adding an analysis of another aspect of young Maimon's thought. We will try to show that kabbalah, generally understood by early Maimon as ancient Jewish knowledge, had, according to the thinker, to complete philosophy and mitigate arising in it problems. In his early works Maimon was not only criticizing widely occurring "profane" kabbalah, but also Maimonides' philosophy. According to Maimon, it is not possible to understand the true kabbalah without philosophy, but philosophical knowledge is not complete and often erroneous without kabbalah: the true kabbalah rectifies and adjusts it. The critic of Aristotelianism and its derivative, proposed by Maimon in his early works (probably under the influence of Hasdai Crescas), can add clarity to the understanding of the development of his philosophical thought in the late period.

Keywords: Salomon Maimon, *Ma'ase Livnat ha-Sappir*, kabbalah, philosophy, Aristotelianism, negative theology, Maimonides, Divine attribute, immortality, Hasdai Crescas

Article history:

The article was submitted on 18.02.2020

The article was accepted on 27.05.2020

For citation: Gershowitz U. Kabbalah and Philosophy in the early works of Salomon Maimon. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 342—361. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-342-361

Соломон Маймон¹ (1753—1800) — значительная фигура в истории философии. Он известен как один из первых критиков Канта, заслуживший одобрение последнего, и как автор ряда произведений, содержащих оригинальные идеи, предвосхитившие дальнейшее развитие немецкого идеализма, а позднее и неокантианства². Известен Маймон также

¹ Настоящее имя Шломо бен Йехошуа Хайман. Фамилия Маймон была взята в честь Маймонида (р. Моше бен Маймон, акроним — Рамбам), которого Шломо бен Йехошуа считал своим духовным учителем.

² В последние несколько лет в рамках проекта «Наследие Соломона Маймона», инициированного Сергеем Адоньевым и руководимого проф. С.М. Якерсоном, в переводе на русский язык выпущено три тома философских трудов Маймона, его «Автобиография»,

своей «Автобиографией», описывающей непростой путь изучавшего Талмуд юноши из еврейского местечка³, который благодаря невероятной жажде знаний самостоятельно освоил труды современных ему философов и сумел стать в один ряд с ними.

Существует довольно обширная исследовательская литература, посвященная Маймону⁴, но его ранние, написанные на иврите произведения долгое время оставались вне поля зрения исследователей. По-видимому, считалось, что юношеские опыты Маймона, еще не соприкоснувшегося с современной ему философией, не могут рассматриваться в качестве серьезных, требующих анализа произведений. Не исключено, что и сам Маймон в период зрелости не воспринимал всерьез свои ранние опусы, хотя на каком-то этапе собрал их в сборник *Хешек Шломо* («Желаемое Соломоном») и снабдил предисловием. До недавнего времени ни одно из произведений, входящих в этот сборник, не было опубликовано⁶, а обращение к ним в исследовательской литературе можно пересчитать по пальцам⁷. В 2012 году профессор Гидеон Фройденталь опубликовал предисловие Маймона к сборнику *Хешек Шломо* [1. Р. 153—170] в качестве приложения к статье, в которой доказывал, что ранние произведения являются важным свидетельством становления Маймона в качестве крупного европейского философа. По мнению Фройденталья, оригинальность мысли зрелого Маймона связана именно с его интеллектуально-духовной конституцией, сложившейся в юности под влиянием различных направлений средневековой еврейской мысли: «...Разрабатывая новые взгляды, Маймон не отбрасывал те, которых придерживался ранее, но интерпретировал их в духе новых и таким образом создал непрерывную связь между ними... оригинальность Маймона состоит во взаимном проникновении философии Нового времени и понятийной системы средневекового аристотелизма и неоплатонизма, которой он придерживался до приезда в Германию, в создании особого синтеза между двумя этими системами» [1. Р. 105—106].

комментарий к первой части «Путеводителя растерянных» Маймонида, а также сборник статей и писем.

³ Маймон родился в селе Жуков Борок (польск. Żukowy Borek), недалеко от городка Мир (современная Беларусь).

⁴ См. библиографию исследований, посвященных Маймону, собранную Н.Й. Джекобсом [2] (в ней аннотированы публикации до 1966 года), а также библиографию в статье Ицхака Меламеда [3].

⁵ Названием является словосочетание из Цар. I, 9:1 (=III Цар 9:1 в Синод.). Подобное название получило множество книг, написанных еврейскими авторами в средние века и в Новое время. Как правило, такое название выбирали авторы, носившие имя Шломо, либо те, кто писал комментарии к книгам Соломона (например, так назван написанный в XV в. комментарий Йоханана Алемано к Песне песней).

⁶ Рукопись сборника хранится в Национальной библиотеке в Иерусалиме под номером Heb. 8^o 6426 (микрофильм F 45617).

⁷ См. главу в монографии А. Сохера [4. Р. 52—84] и работы, перечисленные в статье Фройденталья [5. Р. 424—425].

Что же за произведения входят в сборник *Хешек Шломо*?⁸ Вот их список:
— Предисловие — стр. 3—20 (здесь и ниже указаны страницы рукописи).
— *Ма'асе Ниссим* («Деяние чудес»)⁹, неполный комментарий к двенадцати *драшот* (проповедей, толкований) рабейну Ниссима из Героны — стр. 21—42.

— Объяснение 13-и качеств Бога¹⁰ согласно пророку Михею. (Это произведение не упомянуто ни на титульном листе, ни в конце предисловия) — стр. 43—44.

— *'Эвед Авраам* («Раб Авраама»), комментарий к комментарию Авраама Ибн Эзры к Торе — стр. 45—99, и к Псалмам — стр. 101—121.

— *Ма'асе ливнат ха-саппир* («Выделка прозрачного сапфира») — стр. 124—152.

— *Ма'асе Хошев* («Деяние считающего»)¹¹, учебник алгебры — стр. 153—264.

— *Аварэхеха Бехаяй* («Благословлю Тебя при жизни»¹²), комментарий к комментарию рабейну Бахьи бар Ашера к первым разделам книги Бытия (до раздела *Хаей Сара* — «Жизнь Сары») — стр. 267—278.

Кроме учебника по алгебре все сочинения сборника являются традиционными для еврейской учености Средневековья — это комментарии к произведениям (комментариям) известных авторов и небольшой трактат *Ма'асе ливнат ха-саппир*, посвященный эзотерическим темам и связанный с каббалой, которую, по свидетельству самого Маймона, он изучал на определенном этапе своих исканий [6. С. 96—126]. Конечно, этот трактат выглядит наиболее интригующим, и нет ничего удивительного в том, что он стал первым из опубликованных произведений сборника (не считая предисловия). В 2019 г. Гидеоном Фройденталем было подготовлено научное издание этого трактата [5. Р. 440—478]. В предисловии к этому изданию Фройденталь анализирует объяснения, которые Маймон дает ряду каббалистических понятий,

⁸ О времени написания произведений, входящих в сборник, перипетиях и общей характеристике рукописи см. [1. Р. 106—119].

⁹ Словосочетание встречается в Вавилонском Талмуде, см. *Брахот* 60а, *Йевамот* 121б, *Хулин* 43а. Маймон обыгрывает имя р. Ниссима.

¹⁰ Имеется в виду два стиха из Книги Исход (34:6—7), которые толкуются в еврейской традиции как выражение тринадцати качеств Всевышнего. В связи с этими качествами было сочинено немало поэтических произведений (*пюотим*), часть из которых вошла в литургический канон. Один из виднейших цфатских каббалистов рабби Моше Кордоверо (1522—1570) в своем произведении *Томар двора* толкует эти тринадцать качеств сквозь призму стихов из книги пророка Михи (Михея) — 7:18—20. Именно их и объясняет Маймон, который ставил каббалу Моше Кордоверо выше лурианской каббалы (см. [6. С. 97—98]).

¹¹ Это словосочетание несколько раз встречается в книге Исход при описании создания утвари для скинии (26:1, 31; 28:6, 15; 36:8, 35; 39:3, 8). Обычно оно переводится как «искусная работа». Маймон выбрал это название для учебника по алгебре, по-видимому, потому что слово *хешбон* («счёт») происходит от того же корня, что и *хошев* («думающий»), то есть, возможен перевод «считающий».

¹² Фраза из Пс. 63:5. В названии обыгрывается имя р. Бахьи.

и показывает влияние сформулированных Маймоном в этой связи идей на его философию зрелого периода [5. Р. 419—439]. Однако следует отметить, что объяснению каббалистических понятий посвящена лишь половина трактата. В связи с этим представляется важным дополнить анализ профессора Фройдентала рассмотрением и другой части трактата, что позволит создать более полную картину относительно мировоззрения раннего Маймона и, возможно, прольет дополнительный свет на формирование его более поздних философских идей.

Прежде всего, хотелось бы подчеркнуть, что название этого произведения отсылает не только к стиху Писания «И видели они Бога Израилева; и под ногами Его нечто вроде выделки из прозрачного сапфира (*ке-ма 'асе ливнат ха-саппир*) и, как самое небо, по чистоте» (Исх. 24:10), но и к контексту истолкования этого стиха в «Путеводителе растерянных» Маймонида. В пятой главе первой части трактата Маймонид говорит о том, что процесс постижения должен быть поэтапным и подготовленным, а постижение высоких предметов требует особой сдержанности, терпения и умерщвления страстей. Такого рода смирение проявил Моисей, когда Бог явился ему в неопалимой купине:

Что же касается “избранных сынов Израиля”, то они дерзновенно простерли свою мысль и постигли нечто, однако их постижение было несовершенным, и потому говорится о них: “И видели они Бога Израилева; и под ногами Его [нечто вроде выделки из прозрачного сапфира]” (Исх., 24:10), и не сказано просто: “И видели они Бога Израилева”. Ибо основное содержание речения — осуждение их за то, как они видели, а не описание того, что они видели, ведь они были осуждены за форму своего постижения, в той мере, в какой оно содержало в себе телесность. И было это вызвано их посягательством [на познание Бога] прежде достижения ими совершенства [7. С. 81—82].

Важнейший посыл Маймонида в приведенной цитате — это необходимость соответствующей подготовки для постижения определенных предметов, названных «подножием Бога» и «чем-то вроде выделки из прозрачного сапфира». Маймон, безусловно, солидарен в этом со своим великим предшественником. В предисловии к *Хешек Шломо* он так характеризует *Ма'асе ливнат ха-саппир*: «объяснение нескольких важных тем, относящихся к *Ма'асе Берешит* и *Ма'асе Меркава*,¹³ которые мне удалось постичь в моем исследовании» (титульный лист — [1. Р. 153]¹⁴). Это и есть те возвышенные

¹³ *Ма'асе Берешит* — Учение о Начале (подразумевается то, что стоит за описанием сотворения мира в книге Бытия). *Ма'асе Меркава* — Учение о Колеснице (таинственные предметы, скрытые в описании видения пророка Иезикииля). Эти темы в талмудической литературе отмечены как эзотерические (см. Мишна. *Хагига* 2:1).

¹⁴ Здесь и далее при цитировании произведений Маймона из сборника *Хешек Шломо* мы будем приводить страницу рукописи и на страницу в публикации Фройдентала.

предметы, к которым, согласно Маймониду, не следует приступать без надлежащей подготовки, о чем, как он замечает, предупреждали еще мудрецы Талмуда [7. С. 16—18]¹⁵. Таким образом, давая своему произведению название «Выделка прозрачного сапфира», Маймон подчеркивает, что оно представляет собой попытку правильного постижения этих возвышенных предметов. Напомним, что Маймонид отождествляет *Ma'ase Bereshit* с физикой, а *Ma'ase Merkava* — с «божественной наукой» [там же]. Под последней Маймонид подразумевает метафизику [там же], но Маймон, очевидно, понимает этот термин иначе — как науку о Боге, не исчерпывающуюся метафизикой Аристотеля, как тайны каббалы, на которые, по мнению Маймона, намекал и сам Маймонид:

...Выслушай то, что я вкратце скажу. Знай, что, если Рамбам, да будет благословенна память о нем, подразумевал под *Ma'ase Bereshit* и *Ma'ase Merkava* то, что мы находим объясненным в книгах философов, посвященных естествознанию, и не более, тогда правы все те, кто смеялся над ним. Но поскольку он говорил о физике и о божественной науке, ясно, что он имел в виду то, что включает как объясненное в книгах философов, так и то, что еще не было объяснено, иными словами то, что постижимо человеческим разумом потенциально, и, следовательно, насмешки над ним неуместны. Однако, его слова нуждаются в объяснении, которое с Божьей помощью будет дано в дальнейшем. А сейчас я вернусь к словам каббалистов и рассмотрю их. И скажем, что они, конечно, правы в том, что *Ma'ase Bereshit* и *Ma'ase Merkava* — это тайны гораздо более глубокие и чудесные, чем полагали философы, занимающиеся естествознанием, эти тайны, действительно, относятся к каббале (стр. 129)¹⁶ [5. Р. 445].

Если опираться на слова Маймона в его «Автобиографии», то он пытался дать философское объяснение каббале. Он пишет: «Не ограничиваясь литературой о каббале, я старался вникнуть в дух ее. Эта наука (если она вообще заслуживает такого имени) облачает тайны природы в притчи и аллегории. Я же хотел тайны раскрыть, превратить иносказания в знание, основанное на разуме» [6. С. 103].

Описав свои усилия в этом направлении и достигнутые успехи, он отмечает: «Каббалисты считают, что их наука не человеческая, а Божественная, и, следовательно, объяснять ее тайны, согласуясь с разумом и природой, бессмысленно и грешно... Поэтому я счел за лучшее держать свои мысли при себе. Рукопись, посвященная вышеназванным предметам, до сих пор хранится у меня неопубликованной. Отбросив ложную скромность, осмелюсь сказать, что она — памятник человеческому уму, стремящемуся через все препоны к совершенству» [6. С. 106]. Гидеон Фройденталь так комментирует этот пассаж: «По всей видимости, это и есть сочинение *Ma'ase livnat*

¹⁵ См. также примечания М. Шнейдера там же (в особенности прим. 30—32).

¹⁶ Здесь и далее перевод текстов Маймона мой — У.Г.

ха-сапир, включенное в *Хешек Шломо*. Это сочинение полностью соответствует описываемой Маймоном попытке согласовать каббалу с рационалистической философией Маймонида» [1. Р. 115]. И именно так, как правило, воспринимается *Ма'асе ливнат ха-сапир*. Однако к словам Маймона в «Автобиографии», как замечает сам профессор Фройденталь¹⁷, следует относиться с осторожностью: не исключено, что мы имеем дело с проекцией его просвещенного взгляда на себя в юности. И, действительно, из приведенной выше цитаты из *Ма'асе ливнат ха-сапир* следует, что в его подходе присутствовала и иная (по сути, противоположная) тенденция — дополнить слова Учителя или истолковать их с точки зрения каббалы. Эта взаимо-дополнительность философии и каббалы отчетливо проявляется в структуре *Ма'асе ливнат ха-сапир*.

Вот как выглядит тематика глав: 1) о негативных и позитивных атрибутах Бога, 2) объяснение понятий *Ма'асе Берешит* и *Ма'асе Меркава*, 3) о смысле заповедей, 4) об отделенных формах (ангелах), 5) о посмертном существовании души, 6) о Божественном провидении, 7) о соотносительности Бога и мира, 8) о пророчестве,¹⁸ 9) об изучении каббалы и изучающих каббалу, 10) о понятии *Эйн-соф*¹⁹, 11) о понятии *ацилут* (эманация) и *сфирот*²⁰, 12) о понятии *цимцум*, 13) по поводу внутреннего света, облекающего света и прямого облекающего света, 14) еще о *сфирот*, 15) о соотношении *Эйн-софа* и *сфирот*, 16) по поводу *парцуфим* (лики)²¹.

Как мы видим, трактат отчетливо делится на две части. К объяснению каббалистических понятий Маймон приступает, начиная с 9-й главы, в то время как первые восемь глав по сути дела являются дополнениями и поправками к учению Маймонида. И если каббалистические понятия Маймон, действительно, рассматривает сквозь призму рационалистической философии, то философский взгляд Маймонида (и его последователей) в отношении основных теологических концептов он корректирует, обращаясь к каббале.

¹⁷ «Непрерывность — этот тот принцип, который согласно Маймону, отличает рациональное объяснение процесса, основанного на причинно-следственных связях, от ряда случайных, остающихся непроницаемыми для разума изменений, когда одна вещь сменяется другой. Именно крутые перемены в жизни Маймона заставили его восстановить историю своей жизни и дать ей такую интерпретацию, согласно которой она выглядела как более или менее непрерывный процесс как в плане интеллектуальном, так и в личном — не было резкой смены одних представлений на другие, не было замены одной личности другой. Интерпретация ранней позиции в понятиях более поздней и зрелой позволяют видеть в первой росток последней и не видеть в последней не полную отмену первой, а ее переработку, своего рода снятие (*Aufhebung*). Так нынешняя позиция обретает дополнительный вес: она не является заменой старых представлений, а есть развитие мысли» [1. Р. 142].

¹⁸ Букв. «сжатие», «сокращение» — действие Бога по отношению к самому себе, освобождающее места для сотворения мира.

¹⁹ Букв. «бесконечность» — наименование Бога в каббалистических текстах.

²⁰ Ед. число — сфира (букв. «число»). Так называются десять стадий эманации *Эйн-софа*.

²¹ Подробнее об упомянутых каббалистических терминах см. в книге Г. Шолема [8. С. 263—339], а также глассарий к ней [8. С. 455—465].

Так, в первой главе Маймон обсуждает так называемую негативную теологию Маймонида, отрицающую возможность приписывать Богу какие бы то ни было позитивные атрибуты, и, привлекая каббалистические представления, показывает, что негативная теология, безусловно, имеет свой резон, но должна быть дополнена описанием Божественной эманации как раз с помощью позитивных атрибутов.

Давно известно мнение божественных философов по поводу исключения атрибутов в отношении Него, да будет Он благословен, как об этом подробно пишет Рамбам в «Путеводителе растерянных»²². Однако, тебе следует знать, что это справедливо, если рассматривать Его, да будет Он благословен, Самого по Себе, безотносительно Его связи со всем существующим. Ибо, если рассматривать Его с этой стороны²³, то все будет наоборот, как это следует из простого смысла Писания и книг каббалистов, согласно которым вся Тора — это имена Святого, благословен Он²⁴... (стр. 125) [5. Р. 440].

Далее Маймон формулирует свое, отличное от аристотеликов, понимание души. Душа «является отдельной, самостоятельной субстанцией» [5. Р. 441], а «разум, воображение и чувственное восприятие — есть силы, эмануруемые душой для управления телом» [там же]. Поэтому душу, с одной стороны, следует рассматривать как отдельную субстанцию, а с другой — в ее эманациях, включая силу разума (который не следует отождествлять с душой, как это делают философы-аристотелики). По аналогии есть два возможных способа рассмотрения Божества: Бог как Необходимо сущее, с одной стороны, и Бог в Его эманациях, в Его воздействии на мир, с другой. Эти два взгляда дают различные представления о том и другом и требуют противоположных способов описания. Если Бог как Необходимо сущее описывается только с помощью негативных атрибутов, то для описания Его воздействия на мир требуются позитивные атрибуты.

И скажем, что Необходимо сущее, называемое каббалистами *Эйн-соф* (и правы философы исключавшие приписывание ему позитивных атрибутов и допускавшие лишь негативные), с целью управления миром эманировало из Себя отделенные интеллекты, являющиеся Его колесницей (*меркава*), на что намекает Его, да будет благословен Он, четырехбуквенное Имя. И каббалисты называют этот мир миром эманации (*ацилут*) или *сфирот*, которые являют собой подобие разума, распространяющегося, исходя от души. А от них [от *сфирот*]

²² Маймонид развивает этот подход в главах 51—69 первой части «Путеводителя растерянных» [7. С. 243—371].

²³ То есть имея в виду Его связь со всем существующим.

²⁴ Фройденталь замечает: «Источники представления, согласно которому вся Тора есть Имя Всевышнего или же составлена из Его имен, имеют древнее происхождение. Но наиболее известно оно из предисловия Рамбана к его комментарию к Торе. Маймон мог познакомиться с этим представлением именно благодаря Рамбану, которого он не раз цитирует...» [5. Р. 440. п. 3].

распространяются другие силы, и так — с одного уровня на следующий вплоть до материального мира. И с этой точки зрения все будет наоборот, то есть, здесь будут уместны позитивные атрибуты. Подобно тому, как с той точки зрения, о которой говорилось ранее, они должны быть категорически исключены, здесь с той же категоричностью они должны использоваться. (стр. 126) [5. Р. 442]

Рассуждения Маймона в этой главе весьма близки к позиции Хасдая Крескаса (ум. 1412) — наиболее радикального из критиков аристотелизма в истории еврейской мысли²⁵. Крескас, критикуя общепринятую среди средневековых аристотеликов (и арабских, и еврейских) концепцию души как формы или энтелехии, определяет душу как отдельную духовную сущность²⁶. Как мы видели выше, Маймон также делает подобное утверждение, пытаясь провести границу между душой и разумом. В контексте обсуждения сущности души Крескас критикует концепцию приобретенного интеллекта и единства разума, разумеющего и разумеемого, к которому может прийти человеческий интеллект, достигнув совершенства²⁷. То же самое делает и Маймон: прежде чем дать свое определение души, он приводит мнение аристотеликов о возможном единстве разума, разумеющего и разумеемого и опровергает его [5. Р. 440—442]²⁸. Есть определенное сходство с Крескасом и в самой критике негативной теологии Маймонида²⁹.

Вопрос о влиянии Крескаса на Маймона требует детального рассмотрения и тщательного текстологического анализа, который не входит в задачи данной статьи. Однако заметим, что если удастся доказать знакомство Маймона с произведением «Свет Господень» Крескаса (которого он ни разу не упоминает в своих произведениях), это, безусловно, изменит наше представление о развитии философской мысли Маймона. Ведь, как известно, Крескас, с одной стороны, оказал определенное влияние на Спинозу³⁰, а с другой — находился под некоторым воздействием каббалистических идей³¹. В частности, по-новому может звучать заявление Маймона о том, что каббала — это спинозизм [6. С. 104].

Так или иначе, приведенный пример показывает, что «традиционная» часть трактата *Ma'ase livnat ha-sannir* не менее значима, чем каббалистическая. В частности, она дает нам представление о том, что именно Маймон понимал под каббалой. Обратим внимание на авторов и тексты, которые он

²⁵ См. обзорную статью [9], а также классический труд Вольфсона [10].

²⁶ «Свет Господень» II, 6, 1 [11. Р. 239—243]. См. также [12. Р. 76—81]

²⁷ «Свет Господень» II, 6, 1 [11. Р. 245—246].

²⁸ Интересно сравнить этот подход Маймона с написанным в более поздний период комментарием к «Путеводителю растерянных». В частности, с комментарием к гл. 68 [13. С. 351—353].

²⁹ О критике негативной теологии Крескасом см. классическую статью Вольфсона [14], а также статью Харви [15].

³⁰ См., например, [16].

³¹ См., например, утверждение Ш. Пинеса [17. С. 248].

привлекает для того, чтобы дополнить или исправить взгляды философов и/или Маймонида по тем вопросам, которые затрагиваются в первых восьми главах *Ма'асе ливнат ха-санип*. Например, обсуждая смысл заповедей (гл. 3), который, согласно Маймониду, состоит в основном в том, чтобы приблизить человека к интеллектуальному служению Богу, Маймон приводит мнение Авраама Ибн Эзры (1089—1164)³², видевшего в заповедях элементы теургии:

...По мнению этого мудреца [Авраама Ибн Эзры], как и по мнению каббалистов, Тора и заповеди есть не что иное, как наиболее правильная подготовка к принятию необходимых для достижения совершенства воздействий, не причиняющих при этом никакого вреда. Поэтому все заповеди связаны с определенным временем, местом и с определенными действиями, и все они выверены с великой точностью так, что недостаток малейшей детали ведет к незавершенности желаемого действия... И следует тебе знать, что по мнению упомянутого ученого все обусловлено расположением звезд, но я бы сказал, что не в точности так, как он говорит, — а именно, что жертвоприношения, фимиам, скиния и ее утварь, а также другие подобного рода заповеди имеют целью только привлечение духовной силы звезд или предотвращение исходящего от них вреда, — но возможно, что они служат более возвышенным целям, к примеру, привлечению духовной силы более возвышенных форм, нежели формы звезд и предотвращению вреда, исходящего от этих более возвышенных форм³³... (стр. 132) [5. P. 449].

Из рассуждений Маймона в этой главе становится ясно, что для него (в период написания данного трактата) каббала — древнее знание, которым обладали еврейские мудрецы разных поколений, умевшие при необходимости применять его в теургических практиках. И для него нет ничего странного в том, что те или иные аспекты этого знания можно обнаружить у разных еврейских авторов, в частности, у Авраама Ибн Эзры (который, согласно современным представлениям, жил до возникновения первых каббалистических произведений).

И при рассмотрении остальных тем первой части трактата, оспаривая или дополняя мнение Маймонида, Маймон прибегает не только к помощи понятий и представлений, почерпнутых из таких сугубо каббалистических произведений, как книга «Зохар» или *Пардес римоним* («Гранатовый сад») Моше Кордоверо, но и к «помощи» других еврейских авторов. Так, обсуждая вопрос о воскрешении мертвых (гл. 5), он приводит обширные выдержки из *Ша'ар*

³² См. о нем [18. С. 166—178].

³³ Г. Фройденталь приводит слова М. Иделя: «По-видимому, вновь следуя Моше Кордоверо, Маймон полагает, что процесс привлечения высших сил, который лежит в основе понимания заповедей, не должен ограничиваться миром звезд, но может быть связан с гораздо более высокими сущностями в качестве источников силы, которая должна быть притянута» [19. P. 90—91].

ха-гмуль («Врата воздаяния») Нахманида (1194—1270)³⁴, обсуждая вопрос о Божественном провидении (гл. 6), цитирует критические замечания Ицхака Арамы (1420—1494)³⁵ в отношении мнения Маймонида, разбирая вопрос о пророчестве (гл. 8) опирается, не упоминая источник, на сборник комментариев к Торе *Ma'ase ha-Шем* («Деяния Господа») Элизер бен Элияху Ашкенази (1513—1586, умер в Кракове). Судя по всему, каждый из этих авторов воспринимается Маймоном в качестве носителя древней еврейской традиции, каббалы (напомним, что слово *каббала* и означает «традиция»). И, ощущая на данном этапе своего становления недостаточность философии, с которой он был знаком в основном по произведениям Маймонида (хотя, возможно, и других еврейских представителей аристотелизма), Маймон полагает, что истинная каббала может ее дополнить. С другой стороны, у него есть масса претензий к его современникам, изучающим каббалу. По его мнению, большинство из них далеки от истинной каббалы и занимаются бессмысленной игрой в слова, за которыми ничего не стоит. К истинной каббале, по мнению Маймона, невозможно приблизиться без философского знания. Именно с этого он начинает вторую часть трактата:

...Большая часть занимающихся каббалой в наше время глубоко заблуждается в отношении нее. Причина тому в том, что многие из них свою глупость и отсутствие знаний полагают знанием, ибо упомянутые люди далеки от любой мудрости и науки, считая для себя достаточным заглянуть в книги каббалистов, на основе которых возникают у них чуждые представления и ложные образы. Они вкривь и вкось толкуют о Творце, да будет Он благословен. Спаси нас Всемилостивый от их слов и мнений! (стр. 142) [5. Р. 462].

Маймон настаивает на том, что без предварительного изучения философии, нет доступа к каббале:

Истина же, брат мой, как я уже объяснял выше, состоит в том, что тот, кто не изучал книг божественных философов, в частности «Путеводитель растерянных» Рамбама, да будет благословенна память о нем, и не понимает того, что связано с исключением атрибутов, изменчивости и аффектов в отношении Него, да будет Он благословен, не имеет никакой возможности войти в пределы каббалы» [5. Р. 462].

То есть каббала дополняет философию и корректирует выводы философов, но философия является основополагающим знанием, без которого невозможно понимание каббалы. Красноречивым подтверждением

³⁴ Рабби Моше бен Нахман (акроним Рамбан) — комментатор Торы и Талмуда, каббалист, участник иудео-христианского диспута в Барселоне, один из наиболее влиятельных средневековых авторов. О противостоянии Нахманида аристотелизму см. [20].

³⁵ Ицхак бен Моше Арама — раввин, даршан, философ, автор популярного сборника гимней *Акедат Ицхак* («Жертвоприношение Исаака»). См. о нем [18. С. 571—574].

взаимо-дополнительности философии Маймонида и каббалы служат следующие слова Маймона по поводу цели сотворения мира:

С одной стороны, будут справедливы слова Рамбама, да будет благословенна память о нем, а с другой — слова каббалистов, да будет благословенна память о них. Ибо если вопрос о цели творения сводится к вопросу о том, каким было Его, да будет Он благословен желание, то правы будут каббалисты, говоря, что оно состояло в том, чтобы явить Его славу, поскольку мы можем видеть, что упомянутое действие является следствием этого. И это ясно. Но, если кто-то спросит: «А что заставило Его, да будет Он благословен, испытать это желание?», то вопрос будет снят так, как говорил Рамбам. Ведь причина Его желания — это Он сам и ничто иное (стр. 149) [5. Р. 472].

Таким образом, мы видим, что неверно характеризовать Ма'асе ливнат ха-сапфир как интерпретацию каббалы с точки зрения рационалистической философии Маймонида. Правильнее было бы сказать, что в этом произведении Маймон устремлен к своеобразному синтезу средневекового аристотелизма и каббалы (шире — еврейской традиции), пытаясь доказать их взаимную дополняемость.

Эта задача прослеживается и в предисловии к сборнику *Хешек Шломо*, которое, как убедительно показывает Фройденталь, было добавлено Маймоном позднее [1. Р. 113—121]. Главная тема предисловия — это решение вопросов о конечном совершенстве человека. В связи с решением этого вопроса Маймон вновь обращается и к теме посмертного существования души. Эти два взаимосвязанных вопроса занимали чрезвычайно важное место в теологических и философских дискуссиях Средневековья, когда на повестке дня со всей остротой стояло соотнесение авраамической традиции с философской. Острота этих вопросов очевидна, ибо от ответа на них зависит постановка целей и задач человека, его упования и надежды³⁶. Религиозная традиция давала свои ответы на эти вопросы, но философия могла заставить в них усомниться. Могут ли получить такие концепции, как загробное воздаяние или воскрешение мертвых, научное (то есть философское) обоснование? Отрицает ли философия подобные представления или с ее помощью можно их подтвердить? И хотя принято считать, что в отличие от Нового завета³⁷ и Корана,³⁸ в ТаНаХе не зафиксировано в явном виде положение о загробном

³⁶ Подчеркнем, что для Маймона и в период зрелости вопрос о высшем благе и цели человеческой жизни не потеряли своей актуальности, как и обращение к этике Аристотеля. Ср.: «Судя по всему, если в человеческих устремлениях существует цель, которую хотят ради нее самое, то ко всем остальным устремляются ради нее одной... такая цель есть благо само по себе. Осознание этой цели для человеческой жизни крайне важно; ведь если бы мы имели ее перед собой в виде ясной цели (как те люди, которые стреляют по мишени, имея перед собой саму мишень), то мы гораздо вернее достигли бы нашего истинного назначения» [21. С. 244—245].

³⁷ См., например, Лк., 20:34—38; Ин., 5:28—29; 1 Кор., 15:51—54.

³⁸ См., например, сура 3, аят 185; сура 21, аят 35; сура 62, аят 8.

воздаянии и воскрешении мертвых,³⁹ в талмудической литературе идея грядущего мира и доли, которую получают в нем праведники, является неоспоримой и весьма существенной. Можно привести множество примеров. Вот один из них:

У всего Израиля есть доля в мире грядущем, ибо сказано: «И народ твой, все праведники, ветвь насаждения Моего, дело рук Моих для прославления, навеки унаследуют землю» (Ис., 60:21). А вот те, у кого нет доли в мире грядущем: утверждающий, что Тора не говорит о воскрешении мертвых, утверждающий, что Тора не дана с Небес, и еретик...» (Мишна. Санхедрин 10:1)⁴⁰.

Еще один пример:

Не сходило с уст Рава: "Грядущий мир не таков, как этот. «В грядущем мире нет ни еды, ни питья, ни омовения, ни совокупления, ни процентов, ни зависти, ни ненависти, только праведники восседают, — короны их на головах их, — и наслаждаются сиянием *Шехины*...» (Вавилонский Талмуд. Брахот 17а)⁴¹.

Еврейские мыслители Средневековья, открывшие для себя греческую философскую традицию, должны были как-то истолковать талмудические представления о мире грядущем, доля в котором уготована праведникам. Наибольшую трудность представляло объяснение телесного воскрешения мертвых, ибо оно противоречило любым представлениям философов о естественных законах. Особенно остро стоял этот вопрос для философов-аристотеликов. Дошедшая до средневековых перипатетиков в комментарии Александра Афродисийского к трактату «О душе» теория об Активном интеллекте породила целый ряд интерпретаций, по-разному описывающих взаимодействие человеческого интеллекта (разумной части души) с Активным интеллектом, который считался последним в ряду отделенных от материи интеллектов, отвечающих за движение небесных сфер. Философы полагали, что Активный интеллект, связанный со сферой Луны, «поставляет» формы в подлунный мир возникновения и уничтожения. Постигая эти формы, человек продвигается к интеллектуальному совершенству, и на этом пути его душа может обрести бессмертие.

Согласно Аль-Фараби, существует несколько уровней, на которых может находиться человеческий интеллект, поднимаясь от нижнего к высшему при условии интеллектуального совершенствования. Первый уровень — это

³⁹ См., впрочем, Ис., 26:19; Иез., 37:1—12; Дан 12:2. Указанные стихи использовались некоторыми комментаторами как указания Писания на воскрешение мертвых.

⁴⁰ Эта глава трактата «Санхедрин» называется *Перек Хелек*. Именно к этой главе Маймонид пишет обширное предисловие [22. Р. 129—146], которое цитирует Маймон в предисловии к *Хешек Шломо*.

⁴¹ И этот фрагмент обсуждается Маймонидом в той цитате из его комментария к *Перек Хелек*, которую приводит Маймон в предисловии к *Хешек Шломо* (стр. 7 рукописи) [1. Р. 157—158].

потенциальный интеллект⁴². Вот как его описывает Аль-Фараби: «Потенциальный интеллект — это некая часть души, одна из способностей души или нечто, сущность чего способна или готова абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи. Эти нематериальные формы абстрагируются от той субстанции, с которой связано их существование, лишь для того, чтобы стать формами в потенциальном интеллекте» [23. С. 23—24]. Эти формы становятся интеллигибиями, которые субстанцируются в потенциальном интеллекте, за счет чего он переходит на новый уровень и становится актуальным интеллектом, а сами формы, реализуясь в нем, приобретают иной тип бытия. Постигая эти формы в их обновленном бытии, актуальный интеллект поднимается на еще более высокий уровень, называемый приобретенным интеллектом. Как уже было сказано, арабские философы-аристотелики по-разному объясняли механизм интеллектуального становления человека и его связи с различными способностями души и с Активным интеллектом⁴³. Здесь возникали следующие вопросы. Возможно ли, в принципе, соединение человеческого разума с Активным интеллектом? Возможно ли оно при жизни человека? Является ли соединение с Активным интеллектом гарантией вечного существования? Оставляет ли такое соединение возможность для индивидуального посмертного существования? Например, Ибн-Сина считал, что индивидуальное посмертное существование возможно⁴⁴. Однако не все арабские перипатетики придерживались такой точки зрения. В частности, не исключено, что Аль-Фараби, а вслед за ним и Маймонида отрицали саму возможность соединения с Активным интеллектом⁴⁵. Подобный философский взгляд, конечно, приходилось скрывать от широкой публики, ведь его логическим следствием является отрицание загробного воздаяния⁴⁶.

Итак, молодой Маймон имеет дело именно с этой перипатетической традицией. Он видит в ней недостатки, возможно, понимая, что в своем радикальном изводе она ведет к отрицанию посмертного существования. Первый из его вопросов к философам-перипатетикам (и к Маймониду в частности) звучит так: как возможно индивидуальное посмертное существование, если душа (или ее интеллектуальная составляющая), достигшая совершенства, сливается с Активным интеллектом?

Из его [Маймонида] слов следует, что посмертное существование души зависит от ее постижения Творца, да будет Он благословен, благодаря чему она сливается с Ним в единую сущность, и ее существование — в Его вечном существовании. И таково мнение всех философов,

⁴² Ср. *Аристотель*. О душе III, гл. 5, 430a, 10—25.

⁴³ См.: [24; 25].

⁴⁴ О возможном влиянии Ибн-Сины на Маймонида и различие из взглядов на вопрос о посмертном существовании см. [26; 27].

⁴⁵ См.: [28].

⁴⁶ Не случайно Маймонида обвиняли в отрицании воскрешения мертвых, несмотря на то, что он внес это положение в его знаменитый список тринадцати основ веры. В ответ на эти обвинения им было написано «Послание о воскрешении мертвых» — см. [29].

а именно, что последнее совершенство человека состоит в том, чтобы его разум перешел из потенциального состояния к актуальному, посредством чего он [его разум] соединится с Активным интеллектом и будет пребывать с ним [вечно], как это широко известно из их слов. И когда я внимательно изучил их слова, то увидел, что они вызывают большие сомнения. Ведь если душа или разум сливается с Активным интеллектом, то от души ничего не остается, да и к Активному интеллекту ничего не добавляется, ибо нет здесь ни прибавки, ни убытка, но подобно это тому, как при зажжении свечи от свечи последняя не понесет никакого ущерба⁴⁷. И так же обстоит дело с эманацией, получаемой приобретенным интеллектом человека от Активного интеллекта, когда душа человека становится единой с Активным интеллектом: по их мнению, это подобно приближению свечи, которая должна быть зажжена, к той, что горит, до тех пор, пока огонь от последней не перекинется на первую, при этом горевшая останется такой же, как и была. Из сказанного становится ясно, что здесь нет места посмертному существованию души (стр. 8) [1. Р. 158].

Далее Маймон задает еще один вопрос. Какой должна быть мера интеллектуального совершенства, которая обеспечивала бы посмертное существование? И можно ли говорить об интеллектуальном совершенстве крупнейших авторитетов прошлого, если человеческое знание о мире постоянно расширяется, и они не знали многого из того, что стало известно современной науке? Заметим, что эти вопросы в средние века звучали в устах тех, кто придирчиво испытывал философию, пытаясь понять, совместима ли она с традиционными представлениями. Очень похожие вопросы задает философам-аристотеликам Хасдай Крескас⁴⁸.

На вопрос о том, как совместить идею о посмертном существовании, достигаемом за счет постижения, с тем, что уровни постижения могут быть различными, Маймон дает оригинальный ответ:

В конечном счете цель человека состоит в том, чтобы разные уровни его души, способные приобщиться вечности, слились с постоянным наслаждением, которое растет до бесконечности. И следует тебе знать, что причина роста упомянутого наслаждения связана с определенной

⁴⁷ Ср. *Бемидбар рабба* 13:20: «И собери Мне семьдесят мужей из старейшин Израиля» (Числ., 11:16); «...Оба наполненные тонкою пшеничною мукою, смешанною с елеем, в приношение хлебное» (Числ., 7:13) — сказано о том, что и он [Иисус Навин], и они наполнились святым духом из того, что был на Моисее, а Моисей не понес никакого убытка. Это подобно человеку, зажигающему свечу от другой горячей свечи — и эта загорается, и от той ничего не убыло. Или же подобно человеку нюхающему этрог — человек получает удовольствие, а от этрога ничего не убывает».

⁴⁸ «Свет Господень» II, 1, 3 [11. Р. 136—138]. Заметим, то последний вопрос, конечно, могут быть поставлен во всей полноте в эпоху Возрождения или в Новое время, когда концепция постоянно обновляемого знания стала общепринятой. В средние века они могли возникнуть лишь у некоторых мыслителей, таких как Хасдай Крескас, когда, казалось, законченная картина мира, основанная на учении Аристотеля, стала подвергаться пересмотру.

привычкой, а именно, когда душа привыкает переходить от одного постижения к другому, более высокого уровня, и не успокаиваться, то она не обретет покоя никогда. И также переход ее от одного уровня служения к более высокому связан с более высоким уровнем постижения... И в силу этого становится эта привычка приобретением души, которая переходит благодаря своему постижению от одного уровня к другому. Ведь уже было объяснено, что привычка становится второй натурой... Для лучшего объяснения того, что касается упомянутого наслаждения, скажем: и нами в разных местах этого сочинения, и другими авторами объясняется, что все существа в подлунном мире являются воплощениями (*целамим*) и образами сущностей высшего мира, а сущности упомянутого высшего мира — сущностей того мира, что выше него, и так далее. Поэтому упомянутое наслаждение будет увеличиваться соответственно увеличению постижения (стр. 10) [1. P. 160].

Другими словами, Маймон говорит о том, что после смерти душа продолжает совершенствоваться и, привыкнув в этом мире переходить от одного постижения к постижению более высокого уровня, продолжает продвигаться в постижении и после смерти тела. В этом взгляд Маймона отчасти перекликается с концепцией Герсонида⁴⁹ [30. С. 220—224]. Однако, в отличие от последнего, Маймон предполагает, что этот процесс постижения бесконечен. Здесь, помимо самой идеи, интересно то, что Маймон, по-видимому, еще до знакомства с трудами Лейбница вводит понятие бесконечности в сферу теории познания. Следовательно, используемое им в переосмыслении Канта понятие дифференциала⁵⁰ имеет свои предпосылки в его более ранней мысли. И вновь, возможно, что в этом сказалось влияние Крескаса, ведь именно он, критикуя Аристотеля, высказал идею существования актуальной бесконечности⁵¹.

Мы видим, что и в период написания предисловия к *Хешек Шломо* (а оно, напомним, было написано позднее, чем все сочинения, входящие в сборник) традиция для него не менее значима, чем философия. Более того, не будет ошибкой утверждать, что он верит в то, что каббала является следующей, более высокой ступенью познания, чем философия, но ступенью, подняться на которую можно, только усвоив философию. Молодой Маймон, повторяя жест многих средневековых авторов (прежде всего Маймонида), имплицитно утверждает, что истинная философия и истинная каббала (традиция) не противоречат друг другу, указывая человеку путь к совершенству и по достижении оного обещают вечное счастье.

⁴⁹ Леви бен Гершом (Прованс, 1288—1344, акроним — Ральбар). См. о нем [18. С. 418—456].

⁵⁰ Ср.: [31. С. 39—47]. Об использовании понятия дифференциала в философии Маймона и его возможном влиянии на Германа Когена см. [32. С. 47—54].

⁵¹ См.: [12. P. 54—62; 16].

Заключение

В цели данной статьи входило, во-первых, поддержать тезис профессора Фрейденталя, который утверждает, что произведения раннего Маймона заслуживают пристального внимания, проясняя нам как путь, проделанный выдающимся критиком Канта, так и ту интеллектуальную конституцию, которая породила оригинальность его идей зрелого периода. Во-вторых, мы хотели показать, что та часть его опубликованных произведений сборника *Хешек Шломо*, которая укоренена в средневековой еврейской мысли, является интегральной частью его взглядов раннего периода, а приписываемая ему рационалистическая интерпретация каббалы представляет лишь одну сторону медали, в то время, как вторая — дополнение философии каббалой, понимаемой в широком смысле как восходящая к древности еврейская традиция, проявляющая себя в произведениях различных авторов. В направлении анализа творчества раннего Маймона сделаны лишь первые шаги. Более полный взгляд еще ждет своего исследования.

Список литературы

- [1] *Freudenthal G.* Hatpathuto shel Shlomo me-qabbala la-razionalism ha-filosofi // *Tarbiz* 80.1. 2012. P. 105—171. (In Hebrew).
- [2] *Jacobs N.Y.* Ha-sifrut al Slomo Maimon: Bibliografiya mueret // *Kiryat sefer* 41. 1966. P. 245—262. (In Hebrew).
- [3] *Melamed Y.* Salomon Maimon // *Stanford Encyclopedia of Philosophical Archive*. Fall 2019. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/maimon/>
- [4] *Socher A.P.* The Radical Enlightenment of Solomon Maimon: Judaism, Heresy, and Philosophy (Stanford Studies in Jewish History and Culture). Palo Alto, CA, 2006.
- [5] *Freudenthal G.* Shlomo ben Yehoshua [Maimon] ha-meqqubal: Ma'ase livnat ha-sappir. Mavo we-mahadura // *Tarbiz* 86. 2—3. 2019. P. 419—479. (In Hebrew).
- [6] *Маймон С.* Автобиография / Пер. с нем. под ред. Н. Голя. М.: «Книжники», 2016.
- [7] *Моше бен Маймон [Рамбам].* Путеводитель растерянных / Пер. М. Шнейдера. М.—И-м.: «Мосты культуры», 2000.
- [8] *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.—И-м.: «Мосты культуры», 2004.
- [9] *Robinson J.T.* Hasdai Crescas and Anti-Aristotelianism // Eds. D.H. Frank and O.Leaman. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge University Press 2003. P. 391—413.
- [10] *Wolfson H.A.* Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy, Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- [11] *Qresqas Hasdai.* Or ha-Shem. Jerusalem: Sifre Ramot, 1990. (In Hebrew).
- [12] *Harvey W.Z.* Rabbi Hasdai Qresqas. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 2010. (In Hebrew).
- [13] *Маймон С.* Гив'ат ха-море («Возвышенность Учителя») / Пер. с иврита У. Гершовича. М.: «Книжники», 2017.
- [14] *Wolfson H.A.* Crescas on the Problem of Divine Attribute // *Jewish Quarterly Review* 7, 2 (1916). P. 175—221 (reprinted in Idem. *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Vol. 2, Cambridge, Mass. and London, 1977. P. 247—337).

- [15] *Harvey W.Z.* ‘Al ha-tehiyot ba-torat ha-te’arim shel rabbi Ḥasdai Qresqas // *Divre ha-aqademia ha-israelit ha-le’umit le-mad‘aim* 8, 7. 1997. P. 133—144. (In Hebrew).
- [16] *Melamed Y.* Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's Attributes // Ed. Steven Nadler, *Spinoza and Jewish Philosophy*. Cambridge University Press. 2014. P. 204—215.
- [17] *Пинес Ш.* Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников // *Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния*. М.—И-м: «Мосты культуры», 2009. С. 232—298.
- [18] *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.—И-м.: «Мосты культуры», 2002.
- [19] *Idel M.* On Solomon Maimon and Kabbalah // *Kabbalah* 28 (2012). P. 67—105.
- [20] *Idel M.* On Maimonides in Nahmanides and His School // Eds. E. Kanarfogel and M. Sokolow *Between Rashi and Maimonides*. NY; YU Press, 2010. P. 131—164.
- [21] *Маймон С.* Критические исследования о человеческом уме, или высшей способности познания и воли // *Философские труды. Т. II / Пер. с нем. К. Лощевского*. СПб.: «Гуманитарная академия», 2017.
- [22] *Haqdamot ha-Rambam la-Mishna / Ed. Y. Shilat*. Jerusalem, 1996. (In Hebrew).
- [23] *Аль-Фараби.* О значениях [слова] интеллект // *Философские трактаты*. Алма-ата: «Наука», 1972.
- [24] *Ефремова Н.* Ноология восточных перипатетиков // *Средневековая арабская философия: проблемы и решения*. Изд. Института философии РАН, 1998. С. 146—174.
- [25] *Davidson H.A.* Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of the Human Intellect. NY: Oxford University Press, 1992.
- [26] *Blumberg H.* The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas // *H.A. Wolfson jubilee Volume*, Jerusalem 1965. P. 165—185.
- [27] *Schwartz D.* Avicenna and Maimonides on Immortality: A Comparative Study // Ed. Ronald L. Nettler, *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*. London and NY: Routledge, 1995. P. 185—198.
- [28] *Пинес Ш.* Ограниченность человеческого постижения согласно ал-Фараби, Ибн Бадже и Маймониду // *Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния*. М.—И-м: «Мосты культуры», 2009. С. 191—231.
- [29] *Моше бен Маймон [Рамбам].* Послание о воскрешении мертвых // *Послания и другие труды*. М. «Лехаим», 2013. С. 217—280.
- [30] *Леви бен Гершом [Ральбаг].* Войны Господа. Книги I—IV / Пер. с иврита В. Апанасика. М.: «Лехаим», 2015.
- [31] *Маймон С.* Опыт о трансцендентальной философии // *Философские труды. Т. I / Пер. с нем. Г. Гимельштейна и И. Микиргумова*. СПб.: «Гуманитарная академия», 2017.
- [32] *Bergman S.H.* Ha-filisofia shel Shlomo Maimon. Jerusalem: Magnes, 1967. (In Hebrew).

References

- [1] *Freudenthal G.* Hitpathuto shel Shlomo Maimon me-ha-qabbala la-razionalizm ha-filosofi. *Tarbiz*. 2012; 80(1):105—171. (In Hebrew).
- [2] *Jacobs NY.* Ha-sifrut ‘al Shlomo Maimon: bibliografia mu‘eret. *Qir‘yat Sefer*. 1966; 41: 245—262. (In Hebrew).

- [3] Melamed Y. Salomon Maimon. *Stanford Encyclopedia of Philosophical Archive*. Fall 2019. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/maimon/>
- [4] Socher AP. *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon: Judaism, Heresy, and Philosophy* (Stanford Studies in Jewish History and Culture). Palo Alto, CA; 2006.
- [5] Freudenthal G. Shlomo ben Yehoshu'a [Maimon] ha-meqqubal: Ma'ase livnat ha-sappir. Mavo we-mahadura. *Tarbiz* 2019; 86 (2—3): 419—479. (In Hebrew).
- [6] Maimon S. *Avtoiboigrafiya*. Moscow: “Knizhniki”, 2016. (In Russian).
- [7] Moshe ben Maimon [Rambam]. *Putevoditel' rasteryannih*. Moscow: “Mosti kul'turi”; 2000. (In Russian).
- [8] Sholem G. *Osnovnie techeniya v evreyskoy mistike*. Moscow—Jerusalem: “Mosti kul'turi”; 2004. (In Russian).
- [9] Robinson JT. Hasdai Crescas and Anti-Aristotelianism. Eds. DH Frank and O Leaman. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge University Press; 2003. P. 391—413.
- [10] Wolfson HA. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- [11] Qresqas Hasdai. *'Or ha-Shem*. Jerusalem: Sifre Ramot; 1990. (In Hebrew).
- [12] Harvey WZ. *Rabbi Hasdai Qresqas*. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar; 2010. (In Hebrew).
- [13] Maimon S. *Giv'at ha-more (Vozvishennost' Uchitelya)*. Moscow: “Knizhniki”, 2017. (In Russian).
- [14] Wolfson HA. Crescas on the Problem of Divine Attribute. *Jewish Quarterly Review* 7, 2 (1916). P. 175—221 (reprinted in Idem. *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Vol. 2. Cambridge, Mass. and London; 1977. P. 247—337).
- [15] Harvey WZ. 'Al ha-tehiyot ba-torat ha-te'arim shel rabbi Hasdai Qresqas. *Divre ha-aqademia ha-israelit ha-le'umit le-mad'aim*. 1997; 8, 7: 133—144. (In Hebrew).
- [16] Melamed Y. Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's Attributes. Ed. Steven Nadler. *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge University Press; 2014. P. 204—215.
- [17] Pines S. Sholastika posle Fomi Akvinskogo, uchenie Hasdaya Kreskasa I ego predshestvennikov. *Iudaizm, hristianstvo, islam: paradigmny vzaimovliyaniya*. Moscow—Jerusalem: “Mosti kul'turi”; 2009. P. 232—298. (In Russian).
- [18] Sirat K. *Istoriya srednevekovoy evreyskoy filosofii*. Moscow—Jerusalem: “Mosti kul'turi”; 2002. (In Russian).
- [19] Idel M. On Solomon Maimon and Kabbalah. *Kabbalah*. 2012; (28): 67—105.
- [20] Idel M. *On Maimonides in Nahmanides and His School*. Eds. E Kanarfogel and M Sokolow Between Rashi and Maimonides. New York; YU Press; 2010. P. 131—164.
- [21] Maimon S. Kriticheskie issledovaniya o chelovecheskom ume, ili visshey sposobnosti poznaniya I voli. *Filosofskie trudi*. Vol. II. St Petersburg: “Gumanitarnaya akademiya”; 2017. (In Russian).
- [22] Haqdamot ha-Rambam la-Mishna. Mahadurat Y. Shilat, Jerusalem; 1996. (In Hebrew).
- [23] Al-Farabi. O znacheniyah [slova] intellect. *Filosofskie traktati*. Alma-ata: “Nauka”; 1972. P. 15—38. (In Russian).
- [24] Efremova N. Noologiya vostochnih peripatetikov. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problem i resheniya*. Institut filosofii RAN; 1998. P. 146—174. (In Russian).
- [25] Davidson HA. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of the Human Intellect*. New York: Oxford University Press; 1992.
- [26] Blumberg H. The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas. *H.A. Wolfson jubilee Volume*. Jerusalem; 1965. P. 165—185.

- [27] Schwartz D. Avicenna and Maimonides on Immortality: A Comparative Study. Ed. Ronald L. Nettler. *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*. London and New York, Routledge; 1995. P. 185—198.
- [28] Pines S. Ogranichenost' chelovecheskogo postizheniya soglasno al-Farabi, Ibn Badzhe I Maimonidu. *Judaizm, hristianstvo, islam: paradigm vzaimovlianiya*. Moscow—Jerusalem: "Mosti kul'turi"; 2009. P. 191—231. (In Russian).
- [29] Moshe ben Maimon [Rambam]. Poslanie o voskreshenii mertvih. *Poslaniya I drugie trudi*. Moscow: "Lehaim"; 2013. (In Russian).
- [30] Levi ben Gershom [Ralbag]. *Voini Gospoda. Knigi I—IV*. Moscow: "Lehaim"; 2015. (In Russian).
- [31] Maimon S. Opit o transzental'noy filosofii. *Filosofskie trudi*. Vol. I. St Petersburg: "Gumanitarnaya akademiya"; 2017. (In Russian).
- [32] Bergman H. *Ha-filosofia shel Shlomo Maimon*. Jerusalem: Magnes; 1967. (In Hebrew).

Сведения об авторе:

Гершович Ури — PhD, доцент кафедры еврейской культуры, Институт философии СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия; сотрудник Международного центра университетского преподавания еврейской цивилизации, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль (e-mail: gershovichuri@gmail.com).

About the author:

Gershowitz Uri — PhD, assistant professor, Department of Jewish Culture, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia; member of The International Center for University Teaching of Jewish Civilization, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel (e-mail: gershovichuri@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-362-378

Research Article / Научная статья

Rosenzweig between East and West: Restoration of India and China in The Star of Redemption

H. Ben Pazi

Bar Ilan University
Ramat Gan, 5290002, Israel

Abstract. This article will present Franz Rosenzweig's attitude toward the religions and cultures of East Asia, and his philosophical response to the trend of German Orientalism, and especially to Martin Buber's *Ecstatic Confessions*. Rosenzweig's references to India and China appeared systematically in the first book of the *Star of Redemption*, once for the analysis of metaphysics, second for the account of metalogic, and the third time as part of the discussion of meta-ethics. A close look at Rosenzweig's treatment of the cultures and religions of India and China in *The Star of Redemption* might lead a reader, even a careful one, to the conclusion that he did not seriously regard the dialogue between East and West as having any special significance. However, in this article I will ask to reevaluate the place of Indian and Chinese religions in the *Star of Redemption*, under Buber's influence. The cultural elements of Indian and Chinese mythologies contribute to the religious development of humanity — and take a significant part in the development of the religions of revelation and the course of redemption.

Keywords: Franz Rosenzweig, Martin Buber, Orientalism, India, China, Meditation, Creation — Revelation, Mystics, *Ecstatic Confessions*

Article history:

The article was submitted on 17.02.2020

The article was accepted on 14.05.2020

For citation: Ben Pazi H. Rosenzweig between East and West: Restoration of India and China in The Star of Redemption. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 362—378. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-362-378

Buber's *Ecstatic Confessions* [1] played a critical role one of the most interesting intellectual developments in Germany at the turn of the last century: the emergence of German Orientalism. This was a literary, philosophical and linguistic cultural trend that demonstrated interest and admiration towards the cultures of the

© Ben Pazi H., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

East, and in particular, India and China¹. Buber's goal in the book was to bring East and West closer together, as part of his broader conception of the *tikkun* of humankind through forging a link between East and West².

A close look at Rosenzweig's treatment of the cultures and religions of India and China in *The Star of Redemption* might lead a reader, even a careful one, to the conclusion that he did not seriously regard the dialogue between East and West as having any special significance³. However I will endeavor to show that a more careful reading will lead to a different conclusion, and to a reevaluation of the place of Indian and Chinese religions in the *Star of Redemption*, under Buber's influence. Indian and Chinese culture, mythology, and literature will emerge as important foundations of Rosenzweig's work.

One of Buber's most interesting cultural theories was his perception of the influence of oriental teachings upon occidental culture. It is entirely plausible that Rosenzweig studied his ideas and integrated them into his own. For Buber, "None of the great religious teachings originated in the Occident. The Occident received and spiritually reworked what the Orient had to offer" [15. P. 68]. The West gives form to the great religious teachings of the East, and defines and shapes them. For Rosenzweig, the cultural elements from the East contribute to the religious development of humanity — its mythologies and mystical foundations play a part in the development of the three religions of revelation and redemption.

In an analysis of the first section of the *Star of Redemption*, I will show how Rosenzweig portrays both India and China, and gives expression, in pictures and parables, to what is ultimately ineffable. He undertakes the task of understanding the ecstatic movements of the Orient and the fruitful tension they create between mysticism based on "self-nullification" and mysticism based on "self-completion" (self-fulfillment)⁴. This reading of the first section reveals the particular use made by Rosenzweig of Buber's descriptions of the Orient and of Eastern mysticism⁵, and uncovers a reworking of the details of the structural discussion in the first section, and as a result, sheds new light on the later "Revelation" and "Redemption"

¹ On the German's Orientalism see [2; 3. P. 58—66; 4—8].

² Paul Mendes Flohr differentiated between the first and period on Buber's life and writings — between his mystical period and his dialogical period. Buber himself described his change of thought, and explained it as a result of specific meeting with young person that came to visit him in Manheim; See the systematic analysis of Avraham Shapira to Buber's development, and the great significance of Buber's- "turn of heart"; According to this approach, Buber's early period, dedicated to the mystical attitude towards unity, must be distinguished from the later period during which Buber's foremost concern was the development of discourse and dialogue. See [9. P. 201—225; 10. P. 71—92; 11].

³ A fair amount of research has been done on the place of East Asian civilizations in the *Star of Redemption*. See [12. P. 33—66; 13. P. 165—172; 14. P. 38—40, 54, 73—78].

⁴ See [1. P. 10—13]. It is important to add that this argument is based on Rosenzweig's description of Eastern mysticism, rather than on his bibliographical references.

⁵ As will be seen below, in the second and third parts of the *Star of Redemption* do not contain references to East Asia — India and China, as opposed to a very orderly pattern of references in the first part of the *Star*.

sections as well [16; 17; 18. P. 265—271]. This reading will also shed new light on the central thesis of *The Star of Redemption*, the connection between Judaism and Christianity—between Judaism of the East and Christianity of the West.

A close reading *Star of Redemption* — still within the realm of the exoteric and not the esoteric—discloses a meaningful place for India and China in the first book. The first mention in the opening deals with the Whole (*das Alle*), where Rosenzweig touches upon the various possibilities for understanding the Whole: as pantheism, as a-cosmism, as divinity, and other phenomena⁶. There he refers to the Indian/Buddhist idea of heresy in considering pantheism and reverse pantheism [20].

Rosenzweig specifically refers to India and China in the first book three more times: as part of the discussions on metaphysics, metalogic, and meta-ethics, respectively [21]. This shows that his treatment of the East, with its mythological, linguistic, moral and social connotations, is indeed a relevant part of the complex structure of the *Star*. It should be stressed that it is not found in the *Star*'s discussion of Revelation, in which Rosenzweig addresses all three monotheistic Western religions but only in the first part, "Creation."

The View from Europe to the Orient

It will be useful to briefly outline East-West relations from the European perspective, or more specifically, the attitude towards Indian and Chinese culture in European writing in modern times⁷. Europe's attitude toward India and China can be sharply divided into two periods: until the end of the 15th century, and from the beginning of the 16th century on. As far back as the Hellenistic period, one can find wonderful legends about the adventures of Alexander the Great in India. With Charlemagne, we find descriptions of India as a land of rich and abundant nature, the source of wealth and glory on earth⁸. These are accompanied by wonderful legends of magical beasts, of midgets and giants that are only found in India. During the Middle Ages, there was a legend about India's legendary ruler, Prester John (John the Priest), who had a very large Christian kingdom. The most widely-known example of this story of the legendary king of India in Hebrew literature is found in Yehuda Halevi's *Kuzari*⁹.

But all this changed when the genuine India was revealed by travelers to the Orient, and particularly by the arrival of Vasco da Gama in India in 1498. Information about the India as it really was became more common as the number of travelers increased, with many of them coming from Italy. Legend was replaced by reality, and the stories were supplanted by widespread curiosity and amazement. Parallel to this, about a century later, a similar curiosity developed regarding China,

⁶ On the meaning of *Das Alle* in the *Star of Redemption* see [19].

⁷ For a new perspective on the relations between East and West see [16; 17; 18. P. 265—271].

⁸ On this historical literal trend see [22].

⁹ I did not find a direct reverence in Rosenzweig's works to the legends of the King of India in the *Kuzari*.

in the wake of the arrival of Portuguese explorers. Unlike India, China was regarded with great respect among Europeans, and even the prickly Voltaire describes it as a country that had put into practice Enlightenment ideas of tolerance and rationalism. Voltaire went so far as to argue that the Chinese religion is the true natural religion, liberated from superstition (unlike European Christianity)¹⁰.

The response of philosophers and historians to the Orient is far more significant. Beyond the popular curiosity of the masses, they began to reevaluate the historical connections and cultural relations between East and West. Figures such as Schlegel, Herder, Schopenhauer changed our picture of West-East relations in a profound way [29—32; 33. P. 35—50; 34; 35; 36. P. 425—526; 37; 38]. They integrated into their work an interest in the Orient born of curiosity, and searched for a clearly ordered description of Indian mythology along the lines of those written for the Western mythology. They also initiated the new field of historical linguistics, aimed at identifying the genetic connection between Sanskrit and German¹¹. One of the guiding principles of the interest in India and China was the search for common sources of the Orient and the Occident.

Rosenzweig's approach to Eastern cultures was part of his philosophical analysis of human culture as a whole, and should be evaluated in light of the Orientalist trend of the early twentieth century. His relationship with Martin Buber played a role here as well, as the latter also wrote about the East and the West. Anecdotally, it should be noted that Buber's interest in this area originated with his wife, Paula Winkler, better known by her *nom de plume*, Georg Munk. Paula took part in a group known as "the New Community," which dealt with Eastern ideas and the languages of the Orient¹² [43].

Buber's Ecstatic Confessions

Buber's attitude towards the East is the subject of many of his writings, but I will focus on his *Ecstatic Confessions*, and its important introduction. Published in 1909, the book played a central role in the bridge he hoped to build between East and West, and expressed his interest in the Orient better than any of his other books [1. P. 4]. It is a collection of various testimonies that describe mystical experiences from East and West alike, including those of Jalal ad-Din Rumi, Hare Krishna, Paul, and Meister Eckhart. Buber explains that he intends to gather a wide variety of material from individuals of different nations and historical periods who described their mystical and spiritual experiences in writing. For him, this collection was important for understanding the history of mysticism from both an aesthetic and

¹⁰ The material on this subject goes beyond the limits of the present article, and much has written about these journeys from the political, economic and religious perspectives. And see [23—28].

¹¹ On the close relationship between Sanskrit and German see [39—42].

¹² "Die neue Gemeinschaft" — The New Community — was an anarchist-communist commune run by the brothers Julius and Heinrich Hart, Eugen Diederichs, and Gustav Landauer between 1900 and 1904 in Berlin's Schlachtensee district. The members of this community were primarily politically-active life reformers, anarchists and artists.

psychological perspective “because of the especially unusual poetic power” and for its authenticity [1. P. 13]. The confessions that he includes represent a broad range of mystical experiences, some similar and some different to each other, and provide him with a scholarly vantage point from which to analyze the ecstatic experience and its mystical significance.

The book includes an important preface, in which Buber characterizes and classifies the various mystical phenomena, a chapter which stands on its own as a significant contribution to the study of mysticism. It focuses on the ability of language to describe the ecstatic experience and tries to define its essence, and in that context, Buber clearly distinguishes between East and West. In his view, ecstatic experiences are rare in the West, and draw a great deal of attention and reflection to themselves. In contrast, in the Orient they are common and widespread, and less is written about them. For the purpose of my discussion, two points should be highlighted: first, the connection he between East and West and the similarities between the mystical experience in the Orient and those familiar in the West. Second, the crucial distinction he draws between two types of mystical experiences: being emptied out and being completed.

China and India in the Star of Redemption

Rosenzweig regards the cultures of India and China as primitive cultures, part of the ancient history of humanity. But at the same time, he clearly states that these cultures continue to play a significant role in modern history. In a picturesque description he writes: «The godheads of China and India are immense edifices built from the blocks of ancestral times; like monoliths, they still tower up to this day in the cults of the 'primitives'» [44. P. 43—44]. For Rosenzweig, the East — India and China — retains its importance in world culture.

I contend that in his views of the Orient Rosenzweig follows Buber's lead. The best example of this is his portrayal of a mystical practice of the East, the mantra of “Om” [44. P. 44]. This incantation can express affirmation, and repeating it opens the secrets of existence: “the undivided essence,” that tolerates all multiplicity, the thingness of all things. The mantra “Om” can identify with “yes,” with affirmation, but also reveals what is beyond it, the “infinite multiplicity” [44. P. 44].

Obviously, the meaning of Om is rich and complicated, and it is relevant to the idea of the Whole (*das Alle*) of Rosenzweig. A well-known description of this idea is found in the Upanishades: “The word which all the Vedas proclaim / That which is expressed in every Tapas / That for which they live the life of a Brahmacharin / Understand that word in its essence: Om! that is the word. / Yes, this syllable is Brahman / This syllable is the highest / He who knows that syllable / Whatever he desires, is his” [45; 46. P. 284—286; 47. P. 244—297; 48]. Due to Rosenzweig's limited knowledge of the East, he did not know that instead he could have used the meaning of Om in the Vedas for his purposes. The “Om” mantra in Kathak Sanhita

is also the voice of the Creator and the voice of the one who brings redemption¹³. God's loneliness created speech whose sound is heard as "Om," and it is that which put an end to the loneliness [47. P. 244—297].

The triangular structure of the *Star of Redemption* allows us to search for the references to China and India with relative ease. The real dialogue towards redemption sought by Rosenzweig inheres in the relationship between Judaism and Christianity as religions. To establish this dialogue, he began with the wide range of religious ideas found in Greek, Chinese, and Indian mythology, so as to give universal meaning this quest. The second stop on his journey is revelation and an evaluation of the religions of revelation: Islam, Christianity and Judaism.

Given this framework, we can understand the role of oriental religions in the first book of the *Star*. It has been thought that his interest in the East is so tangential that virtually no one considered studying his attitude to the Orient in these sources. Nevertheless, Rosenzweig describes the central role of Oriental religions as follows: "The godheads of China and India are immense edifices built from the blocks of ancestral times" [44. P. 43]. This statement should lead us to rethink the place of "the Orient" in Rosenzweig's writings. In light of the intellectual cross-currents of turn-of-the-century, we have in the first part of the *Star* the search for the source of spirituality in the cultures of China and India.

The search turns out to be particularly successful and fruitful, as an overview of the three-part division demonstrates. The first book of the *Star* is divided into three sections: meta-physics, which is where we find the discussion of God; meta-logic, where we find the discussion of the world; and meta-ethics, where we find the discussion of the human being. In each of the three parts of the first book, Rosenzweig discusses Eastern religions: as part of the discussion of logic, of metaphysics, and ethics, respectively. In the context of our inquiry here, one can understand how Rosenzweig employs India and China to redefine his thinking about God. He reexamines the meaning of Being and Nothingness, that is, the concepts of "Nothingness," "Being," and of "Becoming"—which find expression in a number of forms: from Nothingness to Being, from Being to Nothingness, from Being to Nothingness to Being [44. P. 23—29]. Moving between concepts, Rosenzweig attributes meanings to the concept of presence—the presence that has no name and the presence that has a name. This dynamic between Nothingness and Being has significance from metaphysical, logical, and meta-logical perspectives, as well as from an ethical or meta-ethical perspective.

It must be pointed out that a careful reading reveals the dialectical use Rosenzweig makes of Asian cultures—while distinguishing between India and China—and between Nothingness and Being. He surprises his readers with the interest he takes in the cultures of the Orient and Asian cultures in the new pattern of his thought.

¹³ On the meaning of the Om and the question of Kathak Sanhita, see the classical work of Friedrich Max Müller [52. P. 13; 53. P. 9—16].

In broader terms, before the word was created, before the philosophical and existential parameters of metaphysics, logic, and ethics were delineated, and certainly before the West thought in terms of the “self,” the “subject,” or “revelation,” the first ultimate questions were those of existence and nothingness, and they were already part and parcel of the practical wisdom of the East. This wisdom is still integral to the religions and cultures of the East Asia — mainly India and China.

Metaphysics or God

“About God we know nothing, but this not-knowing is a not-knowing about God. As such, it is the beginning of our knowledge about him” [44. P. 31]. That is the way Rosenzweig opens the section on metaphysics in the first book of the *Star*. His discussion appears under the heading of God and Being. At the outset, Rosenzweig explains his analysis of negative theology as it appeared not only in the Middle Ages but also in Kant, and sets off to find the meaning of negation and affirmation. The God that is a product of this linguistic analysis leads us to describe Him in these terms: “He is dependent on nothing besides himself and seems not to need anything besides himself” [44. P. 41].

In discussing the meaning of God’s vitality, the issue of the vitality of the gods of mythology comes up. They are immortal, but not because death does not reach them, but rather because death is beneath them. Nature belongs to the gods. When a god joins a constellation or the like, he does not become the god of the constellation, as we would think by retrospectively projecting our concept of nature: it is rather the constellation that becomes god or at least part of god [44. P. 42].

In order to examine the manner in which the idea of God develops from within the world of myth, we have to go back and take a close look at the essence of myth and its function in the development of religious consciousness: “The law of this life is the harmony of arbitrariness and fate, an inner harmony that does not resound beyond itself and always returns within itself” [44. P. 42].

For this is the essence of myth: a life that knows nothing above or beneath itself; a life that knows neither of things ruled over or of ruling gods, a life purely in itself, whether the bearers of this life are gods, people or things [44. P. 42]. Taking it further, the law of mythic life is an internal law, appropriate to itself and paying no heed to what is beyond itself, caught in constant return to “arbitrariness and fate” [44. P. 42]. The transition from Creation to Revelation is a transition from the mythic to the religious. The mythic is a necessary developmental stage in any case, so it should not be regarded as an inferior form when compared to the spiritual religions of the Far East. The conceptions of divinity of India and China, he says, continue to be stable in our own world, sort of “like monoliths, they still tower up to this day” [44. P. 43].

In his description of mythology, Rosenzweig indicates that he recognizes its significance as well as the significance of the “religions of the spirit” of the East. It is at this juncture that he tries to understand why revelation is a product of Western

religious thought and not Eastern. Note that in the excerpt below he considers the importance of the continued existence of the spiritual religions of the East in our world as well:

Until its decline in the religions of the Near East and of Europe, the mythical prevailed everywhere as a stage of evolution; it does not mean an inferior form, but, rather, a higher form with regard to the Eastern 'religions of the spirit'. It is no coincidence that the Revelation, when it went out into the world, did not take the path of the East but that of the West. The living 'gods of Greece' were worthier opponents for the living God that were the phantoms of the Asiatic East. The godheads of China and India are immense edifices built from the blocks of ancestral times; like monoliths, they still tower up to this day in the cults of the 'primitives'. China's Heaven is the concept raised to the world-embracing, of divine power which, without pouring forth over the divine essence and thus being configured into the divine vitality, arranged the entire universe into enormous ball of its ruling arbitrariness; is not as another thing, but as a thing that it contains in itself. A thing that 'inhabits' it; nowhere does the graphic sense of the idea of immanence become as clear as in this Chinese deification of the vault of the heavens, outside of which — is nothing [44. P. 43—44].

Rosenzweig is not only attracted to the anthropological and mythological aspects of the religions of the spirit, but to the way they collectively address the most important question of all, that of nothingness and existence, and more precisely, the question of nothingness. The religions of the spirit engender the primal and final experience, in the transition between “all-embracing power” and the purest form of all, the silence of existence. Rosenzweig fascinates us by using Hermann Cohen's terminology in his analysis of the infinitesimal in order to understand the striving to the edge of nothingness:

And just as China's God is exhausted in going from the nothing to the all-embracing power, so, too, for India's God on the road between the nothing and the pure, all-penetrating silence of the essence, of the divine nature. The sound of divine freedom never penetrated into the silent circle of the Brahmin; so it itself remains dead. Although it may fill all life of the gods of myth, these 'deities' — the word of all those who take flight before the countenance of the living God into the dense fogs of abstraction — are the regressions into that which is rudimentary. We learn the extent to which these are regressions by a glance at the regressions that those elementary constructions mentioned above undergo in their turn: for once begun, this momentum of regression does not cease before it has reached almost its outer limit — the nothing [44. P. 43—44].

Rosenzweig's description teaches us about the two most basic movements of myth: from Nothingness to Being, and from Being to Nothingness. From Nothingness to Being is the movement of Chinese myth, while the movement from Being to Nothingness is that of Indian myth. Thus, one should not relate to the religions of India and China as a primitive form of religion, but as the highest form of spiritual religion.

What makes the Tao useful, says Rosenzweig is that its action is accomplished without activity. He says that it is like the axle of a wheel, windows in a wall, or in a more effective image, like the space inside a vessel. After all, what makes the vessel into a vessel is the nothingness inside it [49].

Rosenzweig focuses on Chinese myth, describing it as the pinnacle of the idea of divine immanence, “the Divinity of the Sky”—this is the divinity as omnipotence that encompasses everything. By way of contrast, the second movement is that of Indian myth, which is the most full and profound movement of Nothingness itself¹⁴.

The cultures of China and India do not come to us from the distant past, but are instead existent and stable even today. Of course, the question is what they place before us within the present, within their presence. It seems to me that the complex answer is intimately related to the nature of calling something by name in the *Star*. The uniqueness of India and China for Rosenzweig is not their being called by name or a dismissive attitude toward calling by name, not mere “smoke and dust,” but in the dialectic necessary for understanding calling something by name: between Being and Nothingness, and between becoming and becoming-null. Thus, for Rosenzweig the concept of revelation as calling-by-name is established with the help of the complex dialectic between Nothingness and Being, between the all-encompassing ability and the sacred silence that penetrates everything.

Meta-logic

We will now proceed on to the second part of the first book, to meta-logic, on the path to recognition of the individual. At the center of the treatment of China and India, the question arises about the distinction between thinking about the world and experience within the world. In this regard India has a formative role. Rosenzweig engages in an examination of the process that nullifies Being and sees beyond it: “What is it we know of the world? It seems to surround us. We live in it, but it is also inside us. It gets into us, but with every breath we breathe and with every move of our hands, it flows back out of us” [44. P. 49].

Rosenzweig examines the various possible ways to perceive the world—that which moves in tension between the particular and general, between idealism and phenomena, between the individual human being and society and introduces Eastern thought into the discussion. For Rosenzweig, the Asiatic thinkers did not succeed in reaching the end-stage of philosophical development, as did Greek thought; they halted at the ante-room of yes and no, of affirmation and negation. Jewish thought, on the other hand, tried to find the general principles behind the details of the world.

Another example of the way that Rosenzweig deals with the Indian cultures, relates to the Hymns. Rosenzweig writes that the role of hymns in Indian ritual is to renounce the unique face of the specific god in order to take on the appearance

¹⁴ In order to understand the meaning of the comparison that Rosenzweig makes with the East, by way of Buber’s approach, see [1. P. 11—12].

of “the unique supernal god.” The role of the myths, theoretically, is to create a system of categories—water, wind, breath, fire, and others—that provide an explanation for reality, or the essence of reality. Individual phenomena in the world are only an illusion simultaneously masking and disclosing the essence behind them. This line of thinking culminates in the way of Buddhism, which he describes in these terms: “Again the point is reached just before the border of the nothing and yet far behind the infinite universality of knowledge that denies the nothing thus affirms itself infinitely” [44. P. 67—68].

And in a complete mirror image, China offers a multiplicity of shades and an infinite number of details as the basis of reality. Confucius, says Rosenzweig, understands the world in the form of “the spirits,” not in the form of the one Spirit:

"The spirits become entirely individual individuals, themselves having a name and bound most particularly to the name of the worshipper: the spirits of his ancestors" [44. P. 67].

The unity of concepts above their multiplicity, Rosenzweig argues, is foreign to China. The community to which the individual belongs is the chain of his ancestors, which grants particular significance to that individual and confirms his significance. For Lao-Tse these ideas are not sufficient, so he sets out in search for the one root from which all is formed: “Lao-tse teaches the overcoming of the concrete plenitude of becoming by means of the silent entry, without any activity, into the original, nameless abyss of becoming visible and named” [44. P. 68].

The long piece cited below can be read in a number of ways—both positively and negatively. However, I choose to read it from an affirmative perspective, because it enables Rosenzweig to ask the question of the individual in a way he had not done previously, before he cited the influence of the East. This reading is a demanding one, because in it we see the nullification of the self in the Eastern tradition.

Once again, India and China each developed an aspect of the elementary being, prior to structure, by energetically limiting itself to the most elevated being. For long before, with its obstinate spirit, Indian thinking covered the world's plenitude with its veil of the Maya, long before it asserted only the 'Self' in all things and dissolved this Self anew in the oneness of the Brahmin; this thinking, already since its first beginnings, deviates from the determination of the particular and seeks a universal that would be behind it. It has been noted that as far as these world hymns that accompanied the sacrifice, the singular God assumes the traits of the supreme and unique God, by forfeiting his own face for the poet. Hymns that begin in the greatest individuality die away in colorless universality. Amid the troop of the oldest gods tied to nature, at an early stage divine figures creep in of a purely allegorical origin, as later happened in Rome. But in India, this is only the symptom of dissolution in the thinking of the world in general. The question of the origin of the world is solved by a legion of juxtaposed, learned pseudo-myths, each of which, under cover of a legend of origin, actually developed a system of categories. Water, wind, breath, fire and all the rest — these are not elements of a reality but early on

they borrow the countenance of prescientific fundamental concepts to explain the world, a world which is certainly not receives, not experienced, but first of all 'explained'. The priest does not offer up real things but the essence of things; it is only because they are essence that they can be put on the same footing as the essence that they can thus directly affect it. So, everything is ready for the world to become a system of concepts; it is certainly still a system of the world and reality, but without any autonomous right conceded to the particular, which can only be reckoned as 'illusion'. And in its turn, the doctrine of the Buddha reaches back beyond this objective world of concepts and designates, as essence of these essences, the concepts of knowledge. In a series of concepts of knowledge there dissolved that which had still remained solid in this world that had vanished in the concept; and in the suppression of the knowing and desiring I, the whole world, generated by this knowledge and desire finally disappeared along with its gods and its essence into the nothing. Into nothing? No, here also to avoid the term 'nothing' which still always contains a musty taste of positivity, into a realm beyond knowledge and not-knowledge. Again the point is reached just before the border of the nothing and yet far behind the infinite universality of knowledge that denies the nothing thus affirms itself infinitely [44. P. 66—67].

From a logical perspective Rosenzweig considers this is an exceptional accomplishment of the East, whereas he does not consider the boundaries of knowledge in the same way. He does not confirm the infinite as the great idea, but rather the ability to reach-even incompletely — the “infinite” itself.

Meta-ethics

In the third section of the first book, Rosenzweig takes up the discussion of humankind. He begins with the fundamentals: do we really know anything about man? Alternatively, do we know nothing about man as well as knowing nothing about everything else? The question of man, of the self, as Buber will later formulate it, must be answered if we are to establish a basis for ethics. One way to answer it to use Hegel's frame of reference, that of the conscious that knows itself. The question that bothered Rosenzweig, beyond establishing the subject, was the ability of the subject to say “I.” This is, perhaps, Kant's greatest achievement, in that he succeeded in making the self-evident into the most remarkable thing of all — the “I” into something whose central sense is something about which there are questions.

Rosenzweig describes the birth of selfhood with death, the type of which makes possible the birth of selfhood. Here, India and China assist Rosenzweig's thinking for they are cultures that did not succeed in traversing the whole distance, so to speak, and thus they teach what is not self-evident. India has frozen each person into the situation in which he belongs, into the caste in which he was born, into the role that was thrust upon him. Sanctity is nothing heroic, but on the contrary: "It is the universal and same inner necessity of life" [44. P. 83]. Rosenzweig's explanation is logically precise, even if it is imprecise from the

perspective of vantage point of religion and history. The only two ways in which a person can escape from his selfhood—that is, from being a tragic hero—are India's and China's: "Historically, on the soil of India and China, the flowers of the tragic have not grown at all" [44. P. 84].

The tragic hero, the hero of the revolt, from whom the power of an individual's independence is drawn, is marked with the seal of Samson: "Let me die along with the Philistines."

Rosenzweig's goal is to confer meaning to the individual, to the person known by the name given to him. It is not the creation of humankind that interests him, but God's calling by name the person He had created: "Adam"—not *adam* as a common noun but "**Adam**" as a proper noun, a person's name. He was not concerned with the knowledge of divinity or reality, what is known as Being or as Nothingness, but the divinity that people attain by being called by a name.

The particular name is not vanity and emptiness, says Rosenzweig, in opposition to Mephistopheles in Goethe's *Faust*, but under this layer — the name — rests another layer of revealing of Being and Nothingness¹⁵. Revealing Being by connecting to all of reality—is the ecstasy of being filled, and revealing Nothingness through exiting from reality—is the ecstasy of being emptied. These two movements, important for Rosenzweig from a logical point of view, are important from a theological—metaphysical point of view as well, and in the final analysis, from an ethical, dialogical point of view, because dialogue is established between the one who is called by name and the one who utters it.

We now arrive at a point that our reading of Rosenzweig requires that it be read again carefully. From a clear and direct standpoint, he argues that the boundary reached by Indian and Chinese culture is the individual. The renunciation of the "self" follows on from the renunciation of the tragic figure, the one who instigates the movement of the individual. While it is difficult to locate the source he relies upon for his contention, for Rosenzweig this is the inner meaning of the Buddha — that is, the pinnacle to which the individual can aspire upon receiving enlightenment, the nullification of individuality.

The tragic hero of antiquity is nothing other than the metaethical Self. So the tragic came alive only where antiquity traversed the entire road that produces this image of man. India and China, which stopped on the way before reaching the goal, achieved the tragic neither in the dramatic work of art nor in the prefiguring if the folk-tale, India never arrived at the identity of the Self that displays its defiance in all the characters; the Indian man stayed stuck in the character; there is no world more rigid from the point of view of character than that on Indian poetry; there is no human ideal which stays as much a prisoner of all articulations of the natural character as does the Indian ideal; it is certainly not only to the sexes, or the castes, but even to the ages of life that a particular law of life applies; the highest duty is that man obey this law of his particularly; not everyone has the right or even perhaps the duty to become a

¹⁵ Regarding Rosenzweig's references to Mephistopheles see [50. P. 230—249].

saint; quite on the contrary, it is forbidden to the man who has not yet established a family; even saintliness is here one particularity among others, whereas the heroic is the universal and same inner necessity of life for everyone [44. P. 82—83].

While Rosenzweig's overall proficiency with Buddhism is far from complete, one must be impressed with the serious way in which he comprehends Buddhism's doctrines of the self and its nullification, including the conscious renunciation of the name Siddhartha in favor of spiritual illumination itself. Buddha invites everyone to become Buddha, with its nullification of the self, its asceticism which is not the asceticism of the "I" but the ability to transcend oneself, into existence itself.

Once again, the asceticism that culminates in the Buddha is the first to go back behind this particularity of character. The perfect one is detached from everything, except from his own perfection. All conditionings of the character have fallen away, neither age, nor caste, not the sex counts here; the one unconditional character remains, liberated from all condition, precisely that of the liberated one. Even that is still character; the liberated one is separated from the not-liberated one; but the separation is quite different from what usually separated one character from another; it is behind these conditional separations as the one conditional separation. So, the liberated man is character in the moment of his emergence from — or more accurately of his entry into the nothing, between the liberated one and the nothing there is really nothing more than the complement of individuality which combines with the character, owing to the participation in the world of all that lives as long as it lives. Death, which allows this piece of individuality to stream back into the world, removes this last wall of separation which separates the liberated man from the nothing, and it robs him even of the character of liberation [44. P. 82—83].

Conclusion

This article has addressed Rosenzweig's attitude toward the cultures of the East, as it appears in the *Star*. It is set against the yearning for the East that became an integral part of modern German culture, particularly at the end of the 19th and the dawn of the 20th century. As noted, I regard Rosenzweig's interest in the East as being directly influenced by Buber's writings on the subject at the time. A close reading of the *Star* shows that Rosenzweig seriously implemented Buber's counsel to read the religious literature of the East, including his introductions and descriptions in the *Ecstatic Confessions*, his book on the Tao dedicated to Lao Tse's thought, and a number of other articles and speeches on the East.

A painstaking and systematic reading of the *Star*, especially the first part, brings the discussion of the Orient to light and we find that for Rosenzweig, the cultures of India and China still stand as foundational pillars of the world, even at present. India and China, are discussed in each of sections of the first part of the

Star and they play a decisive role in its overall structure and the interrelationship of its various parts.

I would like to return to the Indian meditation “Om” as an echo of creation and of self-nullification. This is the way I understand the meaning of myths in the section on metaphysics, of Being and Nothingness in the section on meta-logic, and the meaning of the tragic in the section on meta-ethics. The complex movements between Being and Nothingness, and between Nothingness and Being, between self-fulfillment and self-emptying, which can be read just as modes of metaphysical philosophical thinking, are, in the religions of the East, spiritual movements that provide, at the end of the process, a place for the individual, the particular, to appear and be revealed. This brings to an understanding of the importance of Eastern religions, not only as footnote in the history of humankind but as a profound spiritual movement, laying the foundations for revelation in the West.

References

- [1] Buber M. *Ecstatic Confessions. The Heart of Mysticism*. Edited by Paul Mendes-Flohr. Translated by Esther Cameron. New York: Harper and Row; 1985.
- [2] Kontje T. *German Orientalisms*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press; 2004.
- [3] Marchand S. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*; 2009.
- [4] Cowan R. *The Indo-German Identification: Reconciling South Asian Origins and European Destinies. 1765—1885*. New York; 2010.
- [5] Rothermund D. *The German Intellectual Quest for India*. New Delhi; 1986.
- [6] App U. *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 2010.
- [7] Kabbani R. *Imperial Fictions: Europe's Myths of Orient*. London: Pandora Press; 1994.
- [8] John MK. *Orientalism: History, theory and the arts*. Manchester: Manchester University Press; 1995.
- [9] Flohr PM. *The road to “I and Thou”: an inquiry into Buber's transition from mysticism to dialogue. Texts and Responses*. Studies Presented to Nahum N. Glatzer on the Occasion of His Seventieth Birthday. Michael A. Fishbane and Paul R. Flohr (eds.), Leiden: E.J. Brill; 1975.
- [10] Flohr PM. *Martin Buber between Nationalism and Mysticism*. Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly 29; 1980.
- [11] Shapira A. *Hope for our Time: Key Trends in the Thought of Martin Buber*. Trans.: Jeffrey M. Green. Albany: State University of New York Press; 1999.
- [12] Wolfgang B. *In China: über das Motiv der Gewalt bei Walter Benjamin und Franz Rosenzweig*. Rosenzweig Jahrbuch 6; 2011.
- [13] Pollock B. *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*. Cambridge University Press; 2009.
- [14] Samuelson NM. *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*. Routledge; 2010.
- [15] Buber M. *On Judaism: An Introduction to the Essence of Judaism by One of the Most Important Religious Thinkers of the Twentieth Century*. Edited by Nahum N. Glatzer. New York: Schocken Books; 1967.
- [16] Said E. *Orientalism*. New York: Vintage Books; 1979.
- [17] Vermeiren D. *Orientalism in the Middle Ages: The representation of Muhammad by Jacob van Maerlant's 'Spiegel Historiae'*.

- [18] Pick LK. Edward Said, Orientalism and the Middle Ages. *Medieval Encounters*. 1999; (5).
- [19] Pollock B. *Knowing the all: Franz Rosenzweig's system of philosophy*. Dissertation. Hebrew University of Jerusalem; 2006.
- [20] Freund ER. *Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence: An Analysis of "The Star of Redemption"*. The Hague: Martinus Nijhoff; 1979.
- [21] Mosès S. *System and revelation: the philosophy of Franz Rosenzweig*. Foreword: Emmanuel Lévinas. Trans.: Catherine Tihanyi. Detroit: Wayne State University Press; 1992.
- [22] Inden R. *Imagining India*. Indiana University Press; 2000.
- [23] Jeyaraj D. *Bartholomäus Ziegenbalgs Genealogie der malabarischen Götter*. Edition der Originalfassung von 1713 mit Einleitung, Analyse und Glossar von Daniel Jeyaraj. Halle: Neue Halesche Berichte; 2003.
- [24] Lehmann A. *Alte Briefe aus Indien, Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg (1706—1719)*. Berlin; 1957.
- [25] Settgast AC. *Der Mann in Tranquebar: Ein Porträt des Bartholomäus Ziegenbalg*. Brendow Verlag. Moers; 1987.
- [26] Scrafton L. *Reflections on the Government, &c. of Indostan: With a Short Sketch of the History of Bengal, from the Year 1739 to 1756; and an Account of the English Affairs to 1758*. HardPress; 2018.
- [27] Scrafton L. *A History of Bengal before and after the Plassey. 1739—1758*. Calcutta: Editions Indian: [Sole distributors, Firma K.L. Mukhopadhyay]; 1975.
- [28] Naji O. *The Progress of an Image: The East in English Literature*. New York: Peter Lang Publishers; 1996.
- [29] Hegel GWF. *The Philosophy of the Oriental World*. American Classical College Press; 1992.
- [30] Tibebu T. *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*. Syracuse, NY: Syracuse University Press; 2011.
- [31] Viyagappa I. *G.W.F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*; 1980.
- [32] Rothermund D. *The German Intellectual Quest for India*; 1986.
- [33] Bernasconi R. *With what must the history of philosophy begin? Hegel's role in the debate on the place of India within the history of philosophy*. Hegel's History of Philosophy: New Interpretations. David A. Duquette (ed.); 2003.
- [34] Herling BL. *The German Gītā: Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought. 1778—1831*. 2006.
- [35] Cowan R. *The Indo-German Identification: Reconciling South Asian Origins and European Destinies. 1765—1885*. 2010.
- [36] Schlegel, F. *On the Language and Wisdom of the Indians. The Aesthetic and Miscellaneous Works of Frederick von Schlegel*. Ed. and trans.: E.J. Millington, London; 1849.
- [37] *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany*. Arati Barua (ed.). New Delhi: Northern Book Center; 2008.
- [38] Cross S. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels*. Society for Asian and Comparative Philosophy: University of Hawai'i Press; 2013.
- [39] Bradke P. *Über Methode und Ergebnisse der arischen (indogermanischen) Alterthumswissenschaft*; 1890.
- [40] Walter P. *Die Gliederung des indogermanischen Sprachgebiets*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag; 1954.

- [41] Colin R. *Archaeology & Language. The Puzzle of the Indo-European Origins*. London: Jonathan Cape; 1987
- [42] Brugmann K. *Grundriss der Vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*. Strassburg: Karl J. Trübner; 1886.
- [43] Michael Löwy. *Redemption & Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe, a Study in Elective Affinity*. Trans.: Hope Heaney. Stanford, CA: Stanford University Press; 1992.
- [44] Rosenzweig F. *The star of Redemption*. Translated by Barbara E. Galli. Foreword by Michael Oppenheim. Introduction by Elliot R. Wolfson. The University of Wisconsin Press; 2005.
- [45] Upanishad K. 1.2.15—1.2.16.
- [46] Deussen P. *Sixty Upanishads of the Veda I*. Motilal Banarsidass. P. 284—286.
- [47] Gonda J. The Indian Mantra. *Oriens*. 1963; (16): 244—297.
- [48] Studholme A. *The Origins of Om Manipadme Hum: A Study of the Karandavyuha Sutra*. State University of New York Press; 2012.
- [49] Lao Tzu. *A Book About the Way and the Power of the Way*. Chapter XI; 1998.
- [50] Ben-Pazi H. The Path that leads to the One God, must be walked in part without God. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*. 2018; 93 (3): 230—249.
- [51] Fortson BW. *Indo-European Language and Culture: An Introduction*. Malden Massachusetts: Blackwell; 2004.
- [52] Müller FM. *The Sacred Books of the East*. Clarendon Press; 1891.
- [53] Knapp S. *The Heart of Hinduism: The Eastern Path to Freedom, Empowerment and Illumination*; 2005.

About the author:

Ben Pazi Hanoch — Professor, Department of Jewish Philosophy, Chair Bar Ilan University, Ramat Gan, Israel (e-mail: benpazh@mail.biu.ac.il).

Розенцвейг между Востоком и Западом: Восстановление Индии и Китая в «Звезде избавления»

Х. Бен Пази

Университет Бар-Илан
Ramat Gan, 5290002, Israel

В этой статье будет представлено отношение Франца Розенцвейга к религиям и культурам Восточной Азии, а также его философский ответ на тенденцию немецкого ориентализма, и особенно на работу Мартина Бубера «Экстатические конфессии». Ссылки Розенцвейга на Индию и Китай систематически появлялись в первой книге «Звезды избавления», один раз для анализа метафизики, второй — для описания металогии и третий раз как часть обсуждения метаэтики. Внимательный взгляд на отношение Розенцвейга к культурам и религиям Индии и Китая в «Звезде избавления» может привести читателя, даже осторожного, к выводу, что он не всерьез рассматривает диалог между Востоком и Западом как имеющий какое-либо особое значение. Однако в этой статье я попытаюсь переоценить место индийской и китайской религий в «Звезде избавления» под влиянием Бубера. Культурные элементы индийской и китайской мифологии способствуют религиозному развитию человечества — и принимают существенное участие в развитии религий откровения и в направлении избавления.

Ключевые слова: Франц Розенцвейг, Мартин Бубер, ориентализм, Индия, Китай, медитация, Творение-Откровение, мистики, экстатические конфессии

История статьи:

Статья поступила 17.02.2020

Статья принята к публикации 14.05.2020

Для цитирования: *Ben Pazi H.* Rosenzweig between East and West: Restoration of India and China in The Star of Redemption // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 362—378. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-362-378

Сведения об авторе:

Бен Пази Ханох — профессор кафедры еврейской философии, Университет им. Бар-Илана, Рамат-Ган, Израиль (e-mail: benpazh@mail.biu.ac.il).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-379-397

Research Article / Научная статья

Contextualizing Rosenzweig's and Levinas' Notions of the Other by Derrida's Construal of Difference

A.I. Pigalev

Volgograd State University
Universitetskiy prospekt, 100, Volgograd, Russian Federation, 400062

Abstract. The article focuses on juxtaposing the stances of Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas on the notion of the Other based on the metaphysical principles of modernity so as to expose the prerequisites for their attitude to metaphysics in whole. The peculiarity of the proposed approach is the analysis of the notions of the Other in Rosenzweig and Levinas from the perspective of Jacques Derrida's philosophy. The scrutiny proceeds from the assumption that the national philosophies, having been considered as the specific response to the effects of the encounter of societies to be modernized with the spreading modernity, for that very reason attach great importance to the construal of the Other. It is emphasized that the similarities between the national schools of philosophy indicate correlating the particular with the general as the paradigm for the comprehension of the Other, whereas the Jewish philosophy has previously conceptualized that paradigm by way of the opposition of "Athens and Jerusalem". In an effort to assess the capabilities of the above-mentioned paradigm the analysis of the relevant range of problems is set into the wider context and they are considered in connection with the transition from essentialism to anti-essentialism that characterizes already the late modernity. It is disclosed that Rosenzweig's stance was still essentialist, while Levinas tried to abandon the essentialist understanding of the Other, albeit he did not complete the transition to anti-essentialism. Levinas' break with metaphysics was brought to a close by Derrida whose anti-essentialist stance on identity and difference radically diverges from the thinking that adheres to the "metaphysics of presence". In the issue, Derrida who does not formally belong to the Jewish philosophy could afford to summarize Rosenzweig's and Levinas' approaches to the problem of the Other, and in so doing he makes a contribution to both general and Jewish philosophy.

Keywords: Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, metaphysics, the Other, identity, difference, Athens and Jerusalem, universalism, essentialism, anti-essentialism

Article history:

The article was submitted on 17.12.2019

The article was accepted on 13.05.2020

© Pigalev A.I., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

For citation: Pigalev A.I. Contextualizing Rosenzweig's and Levinas' Notions of the Other by Derrida's Construal of Difference. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 379—397. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-379-397

Introduction

The following analysis focuses on juxtaposing the stances of Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas as the prominent representatives of the modern Jewish philosophy on the peculiar notion of the Other as the feature of the metaphysical foundations of modernity in order to reveal and to analyze some generalities of their attitudes and the succession in their thinking. The reason for confining the analysis to the problems of modernity is the peculiarity of just modern Jewish philosophy and its significant sensitivity to the unique features of the epoch. Therefore, the stances of these Jewish thinkers on the concept of the Other in modernity are of interest not only as such, but also as the most distinctive expression of the approaches that characterize both the modern Jewish philosophy as a whole and many philosophies which pertain to the modernity.

Moreover, it is precisely this fact that explains why the stances of Rosenzweig and Levinas on the concept of the Other should be scrutinized from the perspective of Jacques Derrida. He has obliquely summarized and shaped their attitudes and thereby exposed their connection with the concepts of identity and difference in the implied general philosophy commonly considered as the “philosophy proper”. It should be emphasized, however, that the ideas of Rosenzweig, Levinas and Derrida concerning the interplay of identity, difference, and the Other are, without question, already scrutinized separately from the cross-lights of modern philosophy. The peculiarity of the proposed approach is precisely the analysis of one aspect of three philosophies in the consecutive order so as to expose how Rosenzweig's and Levinas' ideas on the Other were interpreted and reconsidered in Derrida's philosophy and how the latter contextualizes Rosenzweig's and Levinas' stances.

Such approach does not conflict with the fact that, while the conceptions of Rosenzweig and Levinas undoubtedly belong to the Jewish philosophy, the philosophical stance of Derrida should be rather referred to the general philosophy, albeit the imprint of the Jewish intellectual tradition can be observed in some of his approaches, his mode of thought, and his manner of describing. Nonetheless, Derrida never remained indifferent to the problems of the Jewish philosophy and, in particular, to the nature of the latter's peculiarity¹. Note should be also taken that the modern Jewish philosophy proved to be the most sensitive to the contexts concerning the opposition of essentialism and anti-essentialism as the approaches to the analysis of the identity, the difference, and the Other².

¹ See the discussion of some aspects of this problem in [1].

² In this connection it would be useful to remind that the essentialist approach that is dependent on metaphysics considers just the identity as pure primary self-identity or sameness that is visualized in the form of a fixed essence or “thing”. In other words, the identity is traditionally construed as

As regards the difference that is deemed secondary, it concerns the non-identity, the dissimilarity, the division, the splitting, the distinction, the multiplicity and, after all, the otherness. Accordingly, the identity as the positive side of the relationship is defined by its difference from the Other that is, so to speak, destined to play the part of the subordinated side which somehow or other opposes the substantial and solid identity. On the contrary, the anti-essentialist point of view proceeds from the assumption that there are no pre-existent and independent stable objects as the fixed “things” which could have essential, universal “characteristics” or “qualities”, so that such “things” and their “qualities” prevent representing them unambiguously as self-identical.

Finally, there is no need to lay out the specifics of the obvious connection between the type of universalism that, generally speaking, presupposes a certain way of adding an element to other elements, and, hence, a certain construal of the Other. This implies that just philosophy or, more exactly, its way of generalization that is inherent in modernity could make the particular discourse universal through the dissemination of ideas (and not, for example, through expanding the effective area of the political power or the armed force, although it stands to reason that the dissemination of ideas may be often supported by violence even or perhaps just in modernity).

The generalization of the particularity through the agency of the general philosophy turns out to be the result of the contact of a particular culture with the universalist claims of modernity which, however, presupposes the zero-option leveling of every particularity as the difference from the position of its pervasive universalism which is therewith considered the only one of its kind. That is why the comparative analysis of Rosenzweig’s and Levinas’ stances on the construal of the Other performed from Derrida’s perspective in a fashion joins them within the limits of a synoptic panorama of the transition from one thinker to another and thus concerns preeminently the general problems which show through the articulation of the seemingly particular views and conceptions.

The borderland between “Athens and Jerusalem”

The main problem of the proposed approach is the getting over the difficulties with the definition of the particularity of the Jewish philosophy that becomes much more sophisticated if the scrutiny limits itself to exposing and explaining its features in modernity. The attempts to specify the essence and the features of the modern Jewish philosophy and to locate it in the context of the reputedly general philosophical teachings are ringed around with the serious difficulties that prevent the understanding which would be considered clear and obvious by all concerned. The situation worsens because of the difficulties with the understanding how the

the timeless, stable, and universal essence or core that becomes accessible through various representations [2. P. 221—223] which, in turn, presuppose the highly developed system of mediations in society.

Jewish philosophy is included in the teachings of general philosophy as a whole, so that such and such concept could be philosophical and Jewish at the same time. Besides, the nature of the identity of the Greek philosophy itself seems doubtful, since its implied goal beginning with Plato was to efface all the traces of its locality and particularity and to become known as spaceless and timeless, i.e., as essentially universal. Finally, there are difficulties with the very notion of the general philosophy and the nature of its generality (universality) as well.

The second problem lies in discovering the cause of the emergence of particular philosophies which are religious or/and ethnic-based, since the Jewish philosophy, having emerged as the philosophy of Judaism, presumably belongs to this class. Such an approach exposes the features which could make it possible to find the concurrence in the views on modernity of the general philosophy and the modern Jewish philosophical thought. In effect, the concurrence in the views on modernity juxtaposes the Jewish philosophy with other philosophies which are construed as domestic or national. They all are preoccupied with the invention and the elaboration of the method of approach to the spreading of modernity, and this elaboration quite often implies the alternative treatment of the concept of metaphysics and of the latter's attitude to the Other.

The very need for philosophy as it was coined by the Greeks impels to question whether the philosophy of Judaism, being in the cradle a kind of conventional and refined wisdom, could be generalized and all the more universalized only by the use of ever more complicated derivatives of the Greek metaphysics in the form it was once invented locally. The answer in the affirmative faces an issue of the philosophy as the irreplaceable means of the universalization through generalization as it is inherent in metaphysics. Thereby such an answer not only puts the problem of the peculiarities of the Jewish philosophy on the agenda of trying to find the sense of the history of metaphysics, but correlates the particularity of the Jewish philosophy with the general problem of identity of the religious or/and ethnic based philosophies.

The point about the Jewish philosophy is that the very question of defining its nature and peculiarity was paradoxically put only since it has acquired its modern form, whereas earlier the Jewish thinkers (in any case, before Maimonides), according to all accounts, did not concern themselves about that problem which therewith seemed to exceed the bounds of the relevant moral and intellectual tradition. There exists even an opinion that the Jewish philosophy is an invention of nineteenth-century historians, whereas heretofore the very subject did not yet exist [3. P. 2]. One could assume that such paradoxical lack of interest to the identity of Jewish thinking was the manifestation of the latter as such reflection on Judaism that did not meet the requirements and restrictions of philosophy as metaphysics. In this connection it should be noted that albeit the reflection on tradition in order to correct, to innovate, and to keep it in operation initially relied only on the conventional wisdom, the historians of philosophy just the same quite often construe such reasoning as the early form of philosophical thinking.

It is easy to see why the nascent Jewish philosophy, only after having taken into account the benefits and the threats of the contact with the universalism of the cosmopolitan imperial cultures, could not but assign the primary importance to the possibility of living and thinking as Jews quite openly and without tensions between the particularity of the Jewish tradition and the universalist claims of the imperial cosmopolitanism. Owing to the contact with other cultures and, first of all, with the Greek one, Jewish philosophy turned into the speculation about the Jewish tradition already on the basis of the philosophical principles and methods and, in addition, in philosophical terms [3. P. 3—4].

It was, in effect, the first statement of the Jewish question because the discussion about the place of the Jews not in the local, but in the larger social, political and cultural contexts was increasingly becoming the vital and the main issue at that time. It is of great importance that the first formulation of the Jewish question was a special case of the general problem of the Other, the otherness itself or, to top it all, the question of identity and difference. It is feasible to assume that the Jewish philosophy emerged when the Jewish culture and its intellectual background were opposed to the Greek culture despite the fact that the completed abstractive thinking was labeled in the Jewish culture as the strange and unaccustomed “Greek wisdom”. More concisely, there is reason to believe that the birthplace of the Jewish philosophy was just the place of a meeting between “Athens and Jerusalem”, i.e., the imaginary borderland that separated and at the same time in a way united two cultures and two modes of thought.

The radical shift of the attitudes to the intellectual foundations of Jewish life was produced by the dissemination of the philosophy of the Enlightenment, the Romanticism, and, in addition, the attendant science [4. P. 2]. The multiple ideological derivatives of that philosophy became apparent in the syncretic cultural forms and the glaring social contradictions of modernity which were in relief described in the Romanticism [5]. Meanwhile, just the emergence and development of modernity with its pronounced universalist claims gave rise to the multiple religious or/and ethnic based philosophies for the simple reason that modernization rendered possible the formation of nation-states. They exemplified a new kind of identity that was unknown to the so-called traditional societies, because the particularity of such an identity paradoxically presupposed also its universality.

This implies that the modern Jewish philosophy in exactly the same way as the other religious and/or ethnic philosophies that, however, had a claim on universality, became the detailed response to the challenges of modernization. To be more exact, it should be taken into account that “Athens” in the opposition of “Athens and Jerusalem” was with the lapse of time eventually replaced by European modernity together with its metaphysical patterns. As far as the philosophy of the completed and exemplary modernity was firstly elaborated in England and France, just that universalist message of the philosophy was considered to be general in the comparison with the discourse of the nascent philosophies of nation-states. As regards the peculiarity of the modern Jewish philosophy, its formation also took the

same path save that there was no Jewish nation-state at that time³. In any case, just the imaginary borderland as the contact zone where the exchange of the influences takes place determined the line of the development of the Jewish philosophy at that time as ever.

Thus, every religious or/and ethnic-based philosophy under the spreading modernity emerges not as the effect of a free design as it might have been thought, but through the force of circumstances which should be somehow construed and tamed⁴. Such philosophy, however, may look like the application of general philosophical approaches and established methods to the particular domestic and national topics (for instance, the origins, principles, and goals of historical existence of a nation or religious community). This conclusion is aggravated by the undeniable fact that the philosophy as a more or less rigorous abstractive thinking according to the stringent and universal logical laws was at first exemplified in ancient Greece, and only thereupon it was imported, reproduced, and in a way naturalized by other cultures. In this situation just the metaphysical construal of universalism that is generally the way of exclusion and inclusion proves to be on the pan as well as the very long-lived paradigm of the interplay between the particular and the general, though [7].

In other words, the peculiarity of national philosophies including the Jewish one cannot be reduced only to somehow generalized facticity of the local traditional singularity. The latter, in truth, is influenced by the encounter with the spreading modernity and bears the imprint of the latter's power of ongoing differentiation of everything that turns into the pervasive otherness [8], and the yearning for the universality as well. Just that encounter and the concomitant trauma of the culture shock engendered both the adopted metaphysical reading of the problem of the Other and its non-metaphysical alternatives in their deep-lying motivations. Those alternatives, however, were concentrated not only within the limits of national philosophies as the means of self-modification and the instruments of the change of the adverse party at that, but also had influence on the general philosophy.

The metaphysical way of the delimitation of every otherness (i.e., the pattern of the universalization as the generalization following a special way of the transition from the particular to the general) which is inherent in the European modernity is of interest the more because it is indeed the latter's distinctive feature. Nevertheless, such attitude to the Other discontents almost all the cultures which from a position of the European modernity itself are considered to be not yet modernized. This discontent makes clear the invention of the syncretic and even the alternative ways of the familiarization of the Other or, in extreme case, the coexistence with the

³ Dvorkin, putting a question of the addressee of the Jewish philosophy of the New and Modern times, writes that "...although Jews remain an important addressee of philosophical teachings and texts, an educated European becomes its main reader" [6. P. 436].

⁴ Perhaps the most expressive corroborations of this assumption might be the emergence and the development of the German classical philosophy (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) in the nineteenth century and the Kyoto school in Japanese philosophy in the twentieth century.

Other which could impliedly enable the cultures under modernization to avoid the risk of such universalization that seems inadmissible, since it poses an intolerable threat to the traditional way of life.

Rosenzweig: universalism of the insulated particularity

The pivot of Rosenzweig's first undeservedly underestimated book in two volumes "Hegel and the State" [9] that is considered to be written under the powerful influence of Hegel's philosophy is already more or less explicit expression of the relation to the delayed modernization. In this book Rosenzweig was preoccupied with the problem concerning the state in Hegel's philosophy of history as the prerequisite for the participation in the world history, because Hegel insisted that such participation is impossible for the peoples that have no their states. Indeed, Hegel's scheme implies that since the Jewish people had not their state for a very long time and lived in *Galut*, one cannot consider the Jewish Diaspora that was the latecomer to the modernization and, in addition, did not found its nation-state by then, to be the participant of the world history.

In "Hegel and the State" Rosenzweig cuts the Gordian knot and simply repudiates the necessity of the state, but at the same time he understands it to much wider extent. Rosenzweig follows his teacher F. Meinecke who in opposition to Hegel distinguished between the "state nation", having a common political history and constitution as the unifying power, and the "cultural nation", relying on the shared cultural experience, whether linguistic, religious, or literary. In the issue, Rosenzweig's argumentation proves to be the justification for the right of the Jewish Diaspora to take part in the onward march of the world history on a par with those peoples that have succeeded in establishing their nation-states.

According to Rosenzweig, just the shared cultural experience is the soil that engenders the national myth which, in turn, enables the Jewish people to exist without the state, whereas its existence beyond the limits of the universal history turns out to be, in fact, a kind of defense against the reputed destructive work of modernization. Undoubtedly, the repudiation of the importance of the universalizing power of the world history means the rupture with the rationalism of Hegel's philosophy and the conversion to the mode of thinking that precedes the rationalistic restrictions and inevitably makes questionable not only the respective formal logic, but also the whole metaphysical tradition which goes back to Plato and even has more deep roots in yet turbid thought of pre-Socratics.

Rosenzweig's stance is in concept completely anti-metaphysical, being the outcome of his rejection of Hegel's philosophy. It is directed, in effect, against the dominance of the coercive metaphysical structure which presupposes such and such kind of mediation as the framework of coercive reducing the multiplicity of entities, the totality or Rosenzweig's "All", to a single entity — the world, the God or the human spirit. Rosenzweig disputes the reducibility of every entity and thus abandons the idea that there exists the strict identity underlying both metaphysics and the implied logic. Such approach results in the denial of the identity of Being

and thinking, especially categorical if the latter is understood as Logos that designates primordially the coercive reduction of a multiplicity of entities to a specific unity as a prototype of subsumption.

Furthermore, the reduction is possible on the condition that the initial multiplicity with its mobility and changeability is in a way “frozen” and only thereafter it can be grasped through the fixed notions. Rosenzweig is against such “freezing” and he substitutes the idea of creation for the static mediating patterns of metaphysics which rendered possible the reduction as subsumption. It does not mean, however, the creation *ex nihilo*, but implies some initial dualism — the primal words “Yes” (“Something”) and “No” (“Nothing”) which are, against all expectations of the modern mind, irreducible to each other, though. In other words, in the relationships between “Yes” and “No” every opposite is self-sufficient [10. P. 31—77]. This understanding explains Rosenzweig’s keen interest in myth as the state of immediacy and its characteristic feature that manifests itself in the blurring of all distinctions, but such interest presupposes the overcoming of the fuzzy mythical imagery⁵.

Indeed, if the understanding of the dualism comes to nothing more than the idea of the equipollent (“the No is just as original as the Yes” [10. P. 36]), i.e., not mediated opposites (see also [10. P. 28]), the past and the present could not be distinguished from each other, let alone that in such conceptual framework the idea of the future could not be invented. The past and the future, until they are interpreted as equipollent, belong to one and the same level of Being and therefore they could not be really opposed to the present and to each other. They can be only juxtaposed, so that the representation as the game of substitutions between different levels of Being would be impossible. That is why in Rosenzweig the overcoming of myth is considered to be caused not by the transition to Logos that enables thinking to grasp and to reconcile polarities metaphysically, but by Revelation. Hereupon, the future is understood as the age of Redemption, whereas the past and the present become, respectively, the ages of Creation and Revelation.

Such mental step makes visible the background of Rosenzweig’s critique of metaphysics that proves to be the reflection on the arrested flux of Being and the simultaneous generalization through subsumption which coercively subordinates the static particular to the static general. On the contrary, the Revelation to all human beings occurs through a call, and it Reveals the Other who is issuing a command, whether God or some other human being. In the issue, the personal identity of the Self, having been, according to Rosenzweig, determined by the call, i.e., by the time-dependent Other, also cannot be understood as inalterable [10. P. 189—192]. Whoever he or she may be, he or she and the Other are somehow interconnected, and the nature of this interconnectedness becomes the main problem of the implied non-metaphysical thinking.

⁵ Rosenzweig’s understanding of oppositions was strongly influenced by Schelling; see [11—13].

Moreover, the one or another solution of this problem predetermines the construal of the Other, the attitude to the otherness, and thus the distinction between the true and the false human communities. In opposition to metaphysics that reduces the otherness to identity and flattens every difference and particularity Rosenzweig tried to elaborate such non-metaphysical philosophy which would enable the finite and particular human being to grasp the “All”, i.e. the wholeness of beings, by means of the relationships with others and, hence, without overcoming the initial particularity.

That is why Rosenzweig deliberately avoids the universalist approaches of metaphysics and insists on the resources of the particular, that derives its strength from the insulated particularity of the pristine Judaism as the basis of the true community. It should be also emphasized that Rosenzweig’s approach, however, is still in the main essentialist, and, having accentuated the particular, he reified it in order to identify it and to differentiate it from the Other that was, however, essentialized in exactly the same way. Therefore, the retrieval of the pristine Judaism in Rosenzweig implies the return to the self-identical Jewishness that he places in the premodern past which is for him organic and authentic like the respective premodern Jewish community.

Rosenzweig points out that only Jewish people have a relationship to the eternal life and this is “the community of the same blood” [10. P. 317—327], although it should be said that he also lets in the possibility of spiritual community. Thus, in Rosenzweig just the same blood, being the fixed, factual, and immediate identity as opposed to the transitory land or territory as the “soil” and all the more so the modern nation-state, makes the insulated and particular Jewish people, taking part in Redemption, eternal and thus universal, whereas the metaphysical type of universalism, being based on mediation, is considered to be a corruption. So, the national and cultural identity of the Jewish people, being based on the sameness of the blood, is monolithic and safe-sufficient likewise the monolithic sameness and the Other, and the sides of the opposition in their identity do not depend on each other and thereby are equipollent. Just this construal was brought into question by Levinas who abandoned the essentialism in the understanding identity, difference and the Other, albeit he did not consummate the transition to anti-essentialism.

Levinas: escaping from the ontological imperialism

The interplay of the particular and the general assumes another aspect in the philosophy of Emmanuel Levinas, and there are reasons to suppose that he continued considering the problem of the Other as it was reshaped by Rosenzweig. The connection with the paradigm of the particular and the general in Levinas shows just through the set of mostly abstract notions that are seemingly out of touch with reality. Meanwhile, for Levinas the Other cannot be the matter of theoretical descriptions and cannot be defined exactly as the totality of entities cannot be distinguished from the totally Other, because it is postulated that one cannot reduce

the Other to the Same, be it the identity of Being or the sameness of Cartesian *cogito* as the center of the metaphysics of subjectivity.

Moreover, Levinas proceeds from the belief that to be for the Other means to be without identity, since just the Other in his philosophy acquires peculiar traits in the first place. Whereas the singled out self-identical *I* of the metaphysics of subjectivity is construed as the sovereign and tamperproof center and the foundation, in Levinas the identity of the subject turns out to be disturbed by the Other that resists the appropriation at that. Hence, it should be taken into account that the subject cannot but depend on the Other, and the identity of the subject, as opposed to Rosenzweig, is thus not substantial, but relational. In one of his early articles Levinas routinely, to all appearance, criticized Heidegger's project of the fundamental ontology, but in truth already tried to reconsider the Western ontology and besides all Western philosophical tradition which was based on the belief that the Other should be reduced to the Same without fail [14].

Nevertheless, in that early article Levinas agreed with Heidegger on some important points, particularly that the history of philosophy, having been impelled by the aspiration for intelligibility and domination, relied on repression. Furthermore, in spite of the traditional understanding, Levinas identifies philosophy not so much with metaphysics as with ontology. Later he made clear that ontology meant for him precisely the "reduction of the Other to the Same" [15. P. 43], whereas the Same should be associated with the identical Being as the idea that lies in hiding behind multiplicity and difference. And yet, in contrast to Heidegger, in Levinas the history of ontology is charged not with the forgetting of Being, but with the forgetting of the Other, whereupon everything changes from the ground up.

For Levinas the Other is the focus of attention, and the implied turnabout in the attitude to Being is consolidated by the terminological inversion which spotlights exactly the primacy of the Other [15. P. 47]. In the issue, the former primacy of the ontology which deals with the immanence of the Same reputedly becomes null and void. The ontology yields the palm to the ethics which admits the transcendence of the Other. The latter becomes infinite, because it is construed as irreducible and, hence, cannot be represented by an idea. In this connection Levinas makes reference to medieval context of the notion "subject" that presupposes the subjecting and subjection, the inability to conceptualize and to master the infinity of the Other. Therefore, in Levinas only ethics as opposed to ontology may be called ethical metaphysics or barely metaphysics or eventually the first philosophy, and the Other in the context of Levinas' ethics becomes not an abstract and thus general idea, but a face [15. P. 50].

Levinas insists that the Other as a face facing *I* cannot be subordinated to this *I*, opposing, in effect, the infinity of the otherness beyond Being, and cannot be included in the immanent totality of beings that is structurally similar to the subsuming of the mental representations under general notions and therefore is "imperial" by nature. Moreover, according to Levinas, an attempt of such inclusion would be coercive, for it violates the unity of the Other (but by no means the totality of entities around *I* as one could have conjectured). Describing the relationships

between the Self and the Other, Levinas was first speaking of subjectivity as the “hospitality”, i.e., the welcoming that, nonetheless, still establishes the precedence over the Other and implies the hierarchy and power.

The othernesses, being irremovable, makes Levinas supplement the concept of hospitality by the experience of the hostage and finally extend the respective context by introducing the concept of substitution that specifies his new construal of subjectivity [16. P. 8—9, 131—140]. Levinas supposes that the problem ought to be solved as before, i.e., without assuming the mediating schemes embodied in the framework of ontology (metaphysics), and thus more or less intricate societal relations as opposed to the immediacy of face-to-face condition. The substitution of one entity for another is exactly the sought-for theoretical model of immediacy provided that the mediating mean is excluded from the relationships of the extreme terms that prove to be barely facing each other, then. In this connection Levinas’ theoretical model of the attitude to the Other, meeting the tacit requirement of the immediacy, relies on the retrieval of some primordial condition that, similarly to Rosenzweig’s stance, precedes the fixed self-identity of *I*.

Thereby, this state radically differs from Heidegger’s “overcoming of metaphysics” and brings into question the very civilization that assigns primary importance to the individual as the subject together with the political implications of such views in the form of the classical liberalism. One can also note that Levinas construes the self-sufficiency of Being and the *I* as the manifestation of the bourgeois spirit [17. P. 49—50] that is for him, in effect, the spirit of modernity. This implies that Levinas, opposing Rosenzweig, also admits the inevitability of the returning to the revalorized past that is hereupon construed in a different way as compared with both Heidegger and Rosenzweig. Being the experience beyond essence, the revalorized past turns out to be the embodiment of the “an-archy”, i.e., the human condition that is free from the restrictions of the ontological (metaphysical) “imperial” coercion.

It is the coercion of Being itself, whereas Levinas’ goal is a state that is “otherwise than Being”. Levinas emphasized that philosophy, even having admitted the finitude of Being, never questioned being itself and in the bourgeois vein aspired only after the “better Being”, i.e., the harmony between us and the world and the perfection of our own Being [17. P. 51]. As a matter of fact, Levinas was convinced that the philosophy as metaphysics cannot get out of the concept of Being and avoid falling back into a new kind of metaphysics. In other words, it is again, like in Rosenzweig, the transition from the universal to the particular which, however, but again has a claim on universality. Such a stance relies on the understanding of Being that in full accord with the phenomenological method turns barely into the facticity of existence, the world of things whereupon the “otherwise than Being” means its opposite.

The path to this opposite implies in Levinas the escape not so much from such facticity as from the very “climate” of Heidegger’s thought⁶ that, meanwhile,

⁶ It is precisely this fact that explains the understanding the work “On Escape” and the very term “escape” as the ur-form of Levinas philosophy; see [18. P. 247—249; 19. P. 15]

in contrast to Husserl and in line with Heidegger does not presuppose only contemplative theoretical attitude, but includes a variety of intentional life that is mostly practical handling [20; 21]. Deserting Heidegger's rethinking of Husserl's phenomenology, Levinas sought to get out of Being itself as a means providing universality and to this effect followed the path that should lead thinking away from Heideggerian construal of facticity as far as possible.

Levinas' attempt to escape from the concept of Being and the concomitant ontological imperialism as the pattern of universalism resulted in the construal of the Other and, to be sure, the underlying concepts of identity and difference as well. In Levinas *I* and Other are already considered to be interdependent, but this does not imply that they are already construed in tune with the tenets of anti-essentialism. If Rosenzweig's stance is essentialist in principle, in Levinas the transition to the anti-essentialist comprehension of the identity and difference is not yet completed. The relationships of interdependence between *I* and the transcendent Other are asymmetric, so that the latter proves to be self-identical and self-sufficient without any reference to *I*.

Derrida: blurring the identity

As regards Derrida, his summarizing analysis explicitly aims at anti-essentialism and anti-representationalism, so that he, in effect, once and for all blurred the limits between the identity and difference and inverted the identity-difference hierarchy in construing the Other. Apparently Derrida's reconsidering the correlation of identity and difference that underlies the concept of the Other exhausts all the possibilities of construing the otherness beyond the limits of metaphysics. Derrida emphasizes that every difference is always power relation, and one term always dominates another. In this regard his philosophy is that of difference, but it surprisingly does not oppose the philosophy of identity, acting on the premise that identity and difference are inseparable, and one can admit neither pure identity nor pure difference. Moreover, it seems that Derrida always looked suspiciously on the very notion of purity that is obviously impossible without the clear definition of identity and difference.

In this connection suffice it to remind that, since the notions of identity and difference in Derrida are understood from the anti-essentialist perspective, just the difference is eventually brought to the forefront and construed as irreducible at that. Against all expectations it does not mean that the difference takes the place of the identity and becomes substantial. Instead of this the timeless difference acquires the temporal dimension on the top of everything and changes into *differance* that points out to the relations not only in space, but also across time. These relations are imperceptible because one cannot perceive the past and the future, and they can reveal themselves as the context in motion only through its traces.

One can observe that in Derrida's interpretation of Heidegger's philosophical legacy the concept of mediation in Hegelian vein that was, generally speaking, alien to Heidegger, albeit it was somehow coming to light later in the interpretations of

his ideas, e.g., by Adorno, not only became an important issue, but also was legitimated as the background shared concept. In the final analysis, the concept of mediation that was at first softly and almost without being noticed introduced by Derrida into his argument, became the indispensable joint between Derrida's and Heidegger's conceptions and opened the door to the summarizing construal of the relationships between the identity and difference.

Derrida's construal of identity and difference altered Hegel's understanding of mediation and thus enabled the historian of philosophy to trace the transition from Rosenzweig to Levinas as a stage of the modification of the basic notions which specify the treatment of the Other. After all, abandoning essentialism implies exceeding the bounds of the paradigm that confines the relationships between the general and Jewish philosophies and thus the construal of identity in the context of the reified universal and particular on the condition that the opposing sides could be reconciled and the particular would be somehow turned into the universal. Accordingly, the representation as a sign is understood not as a fixed reference to some independent entity that makes sense of the correlated sign.

The signs themselves in tune with Ferdinand de Saussure are provided with the ability to generate their conventional meanings through the reference to each other, i.e., through the changeable difference or mediation between the signs which themselves have not positive meaning, so that no self-identical and fixed origin is presupposed [22. P. 215]. Hence, the transition from essentialism to anti-essentialism indeed means the death of representationalism⁷ and hereupon, the foundationalism as the attempt of philosophy to find or invent some absolute, universal, and unshakeable foundations or origins in order that the truth of knowledge and values could mediately, but surely rely on them.

The foundationalism, being based on the metaphysical tradition, presupposes, on the one hand, the creation of coercive foundational hierarchies and on the other hand, the coercive and but again hierarchical binary oppositions as the module of mediation. Whereas previously identity as the fixed, timeless essence or core that is expressed by representations was at the first place, Derrida insists on the priority of just difference which is construed in the anti-essentialist vein, i.e., as plastic and changeable. The difference is not the state, but a process of becoming that oscillates between the points of similarity and distinction, and there is no difference that would be uniting, organizing, subsuming, and therefore unique. Rather, a multiplicity of eluding equivalent identities which intersect, alternate, and continuously come into another forms is admitted. Thus, it is believed that the identity is differed and deferred, and in the issue the unifying metaphysical structure which, having been imposed on thinking, molded and ordered it, weakens.

The weakening of this structure, being the "destruction of metaphysics", was purported by Heidegger in expectation of the return to the immediacy of the origin.

⁷ Derrida replaces the habitual model of representation by the "postal principle" which implies that the connection of the signifier with the signified is metaphorically interpreted as "sending" that makes the arrival of the letter conditional of its non-arrival [23; 24].

Although Heidegger was, to all appearance, convinced that the sought-for origin was screened by the mediating structure of metaphysics, Derrida does not admit any return to the immediacy of the origin because the mediation is deemed unavoidable. It might be supposed that just because of that dissent the “destruction of metaphysics” changed in Derrida into its “deconstruction” that obviously makes no provision for the utter demolition. In spite of the implied premise that the unavoidability of mediation is equivalent to the inaccessibility of the origin, for Derrida the endless deconstruction of the “logocentric” text, however broad might be its concept, makes sense because it deals not only with texts as such, but, by means of them, with the constraint of the mediating metaphysical structure that is imposed on thinking and, hence, makes the triumph of “logocentrism” inevitable.

All in all, the difference is that Heidegger believed in the possibility of the absolute discharge from the metaphysical coercion, whereas Derrida relied on it that the deconstruction only makes the metaphysical structure “loose”, and the victory, so to speak, cannot be gained exactly because the origin remained inaccessible. The blurring of identity manifests itself in Derrida’s persistent pursuit of the difference that is deemed inherent in the identity, albeit unfortunately there is no Derrida’s text that would explicate the continuous presence of this yearning fully and in a condensed form. Nonetheless, one might point out to some basic texts which, being lined, become the convincing evidence of Derrida’s uniform strategy.

One might begin the line with the work on the construal of madness in Foucault in which Derrida shows that madness “itself” cannot speak if it does not rely on the resources of reason. Discussing the concept of madness, Derrida emphasizes the hybridity (the syncretic character) of the concept of reason, disagreeing with Foucault’s thesis that Greek *logos* “had no contrary”, and insists that the identity of reason does not avoid the contamination by madness, so that the difference is present in the very identity of reason [25. P. 47—50]. Derrida’s construal of the relationships between identity and difference as compared with Levinas’s one is retraced in the paper on violence and metaphysics in which Derrida discusses the hybrid terms “greekjew” and “jewgreek” which are both the unities of universal and particular coined in order to destabilize the border between Hellenism and Hebraism in culture [26. P. 190—192].

Furthermore, the idea of the difference in identity is scrutinized in the landmark paper dealing with the adoption of the Greek philosophical legacy, and Derrida again emphasizes that not only the non-Greek and the Other of the Greek attracted him, but the “wholly other” of the Greek, of his language and his *logos*. In the issue, the identity of the Greek, i.e., of the “Athens”, proves to be blurred by the otherness of “the Jew, the Arab, the Christian, the Roman, the German, and so on” [27. P. 31]. Finally, Derrida analyzes the difference in the identity of the Jew, i.e., the “Jerusalem”, and rejects the very possibility of authentic Jewish identity like the very possibility of the authentic Greek logocentrism [28].

In whole, the Greek and the Jewish identities, having been interpreted in the anti-essentialist vein, make not the center, but the margins of their relationships the

most important, and the interplay of differences is deemed particular and universal at the same time. Moreover, Derrida's pursuit of the difference in the identity covers also the concept of the origin that cannot be immediate, because it, like the binary opposition, is considered to be already hierarchical, being not the identity, but the difference in the identity. Derrida is of the opinion that not the difference of the origin of a system from the secondary entities, as it was in metaphysical thinking, but its difference from itself is primordial.

Hence, just the mediation is of paramount importance, whereas the immediacy of the origin is not admitted in principle. The endpoint of this development obviously proves to be the stance on the Other that is the alternative to Heidegger's admission of the immediacy of the origin in his construal of the so-called "other beginning". This is the culmination of anti-essentialism and anti-representationalism that completes the transition from Rosenzweig to Levinas. The most important thing is that once the immediacy of the origin was rejected, the very paradigm of establishing the relationships between the particular and the universal became pointless because the discernible difference between them in the framework of anti-essentialism barely ceases to exist.

Conclusion

To sum up, according to the described scheme of the transition from Rosenzweig's to Levinas' to Derrida's concept of the Other and the underlying concepts of identity and difference corresponds to the decline of essentialism and representationalism. The analysis of the relevant problems from the perspective of the Jewish philosophy required more accurate definition of the latter's relationships with the philosophy which, exceeding the national and cultural bounds, is commonly considered to be the general one. In this connection the Jewish philosophy proved to be similar to all other philosophies which might be named the national (or domestic) ones, and at the same time like the latter laid a claim to universality. Such angle of the analysis rendered possible the construal of tailor-made national philosophies as a response to modernization that resulted in the formation of the nation-states as a new type of identity.

Thus, the genealogy itself of national philosophies leads to the understanding of the relationships between the particular and the universal as the paradigm for the construal of the Other in the Jewish philosophy that formally proceeds from exactly the same premises as the other national philosophies, though. Therein, one should by no means miss the point of the problem of the Other that, being the problem of inclusion and exclusion and therefore requiring the philosophical reflection on a certain form of social conflict, has to do, first of all, with the conditions of entry of social and cultural outside into the exemplary modernity itself. Meanwhile, this aspect of the problem is the most significant, since it puts the question of the reinterpretation of the otherness in such a way that could leastwise smooth over the contradictions between the modernity and its Other and render possible the mutual recognition of the opposite sides.

It goes without saying that this aspect of the problem concerns not only Jews, but for the variety of reasons it was indeed for the first time realized and, what is not of less importance, explicitly conceptualized exactly in the Jewish philosophy. It is precisely this fact that explains why the notion of the Other, having noticed attention of national philosophies and the general philosophy as well, symbolizes not the border, but the permeable borderland between them all. Hereupon Derrida who does not formally belong to the Jewish philosophy, could afford to summarize within the framework of reputedly universal philosophical tradition the logic of Rosenzweig's and Levinas' construal of the concept of the Other, and in so doing to make a valuable contribution to both general and Jewish philosophy. The larger context of Derrida's overarching vision implies that the shift from Rosenzweig's to Levinas' notion of the Other corresponds to the change in the essentialist understanding of identity and difference that ended in the prevalence of the anti-essentialist stance.

Firstly, it is the transition from the polarities of metaphysics to equipollent and thus independent opposites in the wake of Rosenzweig's critical appraisal of metaphysical thinking. Just this attitude created an affinity between Rosenzweig and Heidegger that is universally recognized, and at the same time it gave rise to the state of "otherwise" taking into account the antipodal conclusions that were formed in the final analysis by Heidegger, on the one hand, and Rosenzweig, on the other hand. Secondly, it is the theoretical model of the fusion between not equipollent and already specifically interrelated opposites in Levinas as the sought-for state that is supposedly "otherwise than Being", but also otherwise than Heidegger's aiming at the passage from the "overcoming of metaphysics" to the "other beginning". Thirdly, this succession results in the anti-essentialist and anti-representational stance of Derrida regarding identity and difference which, to be sure, is "otherwise" than the thinking based on the "metaphysics of presence" as the metaphysics of essence and but again "otherwise" than Heidegger's anti-metaphysical project of the "other beginning".

These multiple "otherwise" indicate the peculiarity of Jewish philosophy, but they also uncover the clash of opinions within its own boundaries. Derrida's summarizing consideration of this problem stated the fact that the borders between *I* and the Other indeed became "porous" and permeable. This change corresponds to the modification of the regime of symbolization at all levels of the symbolic substitutions in society and culture. It seems plausible, that in the late modernity the regime of symbolization obviously manifests itself through the ubiquitous separating of the signifier from the signified, since, according to Heidegger's finding, the "suprasensous is let loose" [29. P. 92]. This implies that the previous understanding of identity and difference is becoming impossible just like the paradigm of the relationships between the particular and the general in the context of the problem of the Other clearly falls away.

References

- [1] Hollander D. *Exemplarity and Chosenness: Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*. Stanford (CA): Stanford University Press; 2008.
- [2] Barker C. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London, Thousand Oaks (CA), New Delhi: SAGE Publications; 2003.
- [3] Frank DH. What is Jewish Philosophy? In: Frank DH, Leaman O, editors. *History of Jewish Philosophy*. London, New York: Routledge; 1997. P. 1—8.
- [4] Morgan ML, Gordon PE. Introduction: Modern Jewish Philosophy, Modern Philosophy, and Modern Judaism. In: Morgan ML, Gordon PE, editors. *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy* Cambridge (UK) et al. Cambridge University Press; 2007. P. 1—13.
- [5] Löwy M, Sayre R. *Romanticism against the Tide of Modernity*. Trans. by P.C. Durham (NC), London: Duke University Press; 2001.
- [6] Dvorkin I. Jewish Philosophy as a Direction of the World Philosophy of Modern and Contemporary Times. In: *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 23(4): 430—442. DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-430-442.
- [7] Hughes AW. *Rethinking Jewish Philosophy: Beyond Particularism and Universalism*. Oxford (UK): Oxford University Press; 2014.
- [8] Berman M. *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin Books; 1988.
- [9] Rosenzweig F. *Hegel und der Staat*. Aalen: Scientia; 1962. (Reprint München and Berlin: R. Oldenbourg; 1920. 2 Vols.)
- [10] Rosenzweig F. *The Star of Redemption*. Trans. by Galli BE. Madison (WI): The University of Wisconsin Press; 2005.
- [11] Pollock B. *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*. Cambridge (UK): Cambridge University Press; 2009.
- [12] Rubinstein E. *An Episode of Jewish Romanticism: Franz Rosenzweig's "The Star of Redemption"*. Albany (NY): SUNY Press; 1999.
- [13] Bielik-Robson A. The Story Continues ... Schelling and Rosenzweig on Narrative Philosophy. *International Journal of Philosophy and Theology*. 2019; 80 (1—2): 127—142. DOI: 10.1080/21692327.2017.1402693.
- [14] Levinas E. Is Ontology Fundamental? In: Levinas E. *Entre nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. by Smith MB, Harshav B. New York: Columbia University Press; 1998. P. 1—12.
- [15] Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. by Lingis A. The Hague: Nijhoff; 1979.
- [16] Levinas E. *Otherwise than Being, Or Beyond Essence*. Trans. by Lingis A. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers; 1994.
- [17] Levinas E. *On Escape*, trans. by Bergo B. Stanford (CA): Stanford University Press; 2003.
- [18] Vries, de. H. Levinas. In: Critchley S, Schroeder W, editors. *A Companion to Continental Philosophy*. Malden (MA): Blackwell; 1999. P. 245—255.
- [19] Critchley S. *The Problem with Levinas*. Oxford (UK): Oxford University Press; 2015.
- [20] Spinoza C. Derrida and Heidegger: Iterability and Ereignis. In: Dreyfus HL, Hall H, editors. *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford, UK, Cambridge (MA): Blackwell; 1992. P. 270—297.
- [21] Spinoza, C. Derridean Dispersion and Heideggerian Articulation: General Tendencies in the Practices That Govern Intelligibility. In: Schatzki TR, Knorr Cetina K, von Savigny

- E, editors. *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, New York: Routledge; 2001. P. 209—222.
- [22] Derrida J. *Of Grammatology*. Trans. by Spivak GC. Baltimore (MD), London. The Johns Hopkins University Press; 1997.
- [23] Derrida J. Envoi. Trans. by Caws MA, Caws P. In: Derrida J. *Psyche: Invention of the Other*. Vol. 1. Camuf P, Rottenberg E, editors. Stanford (CA): Stanford University Press; 2007. P. 94—128.
- [24] Derrida J. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Trans. by Bass A. Chicago (IL), London: Chicago University Press; 1987.
- [25] Derrida J. Cogito and the History of Madness. In: Derrida J. *Writing and Difference*. Trans., with an intro. and additional notes, by Bass A. London, New York: Routledge; 2001. P. 36—76.
- [26] Derrida J. Violence and Metaphysics. In: Derrida J. *Writing and Difference*. Trans., with an intro. and additional notes, by Bass A. London, New York: Routledge; 2001. P. 97—192.
- [27] Derrida J. We Other Greeks. Trans. by Brault P-A, Naas M. In: Leonard M, editor. *Derrida and Antiquity*. Oxford (UK), New York: Oxford University Press; 2010. P. 17—40. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199545544.003.0002.
- [28] Derrida J. Abraham, the Other. Trans. by Anidjar G. In: *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, trans. by Bergo B, Smith. MB. New York: Fordham University Press; 2007. P. 1—35.
- [29] Heidegger M. Overcoming Metaphysics. In: Heidegger M. *The End of Philosophy*. Trans. by Stambaugh J. New York *et al.*: Harper and Row; 1973. P. 84—110.

About the author:

Pigalev Alexander I. — Doctor of philosophy, professor, Volgograd State University, Volgograd, Russia (e-mail: pigalev@volsu.ru).

Представления Розенцвейга и Левинаса о Другом в контексте понимания различия у Деррида

А.И. Пигалев

Волгоградский государственный университет

Университетский проспект, д. 100, Волгоград, Российская Федерация, 400062

Целью статьи является сопоставление позиций Франца Розенцвейга и Эмманюэля Левинаса по отношению к представлению о Другом, которое опирается на метафизические принципы модерна, с тем, чтобы выявить предпосылки их отношения к метафизике в целом. Особенностью предлагаемого подхода является анализ представлений о Другом Розенцвейга и Левинаса в ракурсе, задаваемым философией Жака Деррида. Исследование исходит из того, что национальные формы философии, поняты как своеобразная реакция подлежащих модернизации обществ на последствия своего соприкосновения с распространяющимся модерном, именно вследствие этого придают большое значение истолкованию смысла Другого. Подчеркивается, что схожие черты различных национальных школ философии указывают на соотнесение особенного с общим в качестве парадигмы понимания Другого, тогда как еврейская философия ранее осмыслила эту парадигму в виде противостояния «Афин и Иерусалима». Для того, чтобы оценить возмож-

ности этой парадигмы, анализ соответствующей проблематики включается в более широкий контекст, и она рассматривается в связи с переходом эссенциализма в антиэссенциализм, который присущ уже позднему модерну. В статье показывается, что позиция Розенцвейга все еще была эссенциалистской, тогда как Левинас уже пытался отойти от эссенциалистского понимания Другого и лежащих в его основе концепций тождества и различия, хотя он и не завершил переход к антиэссенциализму. Разрыв Левинаса с метафизикой был завершен Деррида, антэссенциалистская позиция которого по отношению к тождеству и различию радикально отличается от того мышления, которое твердо придерживается «метафизики присутствия». В результате Деррида, формально не принадлежа к еврейской философии, смог подвести итог подходам Розенцвейга и Левинаса к проблеме Другого и, таким образом, внести вклад и в общую, и в еврейскую философию.

Ключевые слова: Франц Розенцвейг, Эмманюэль Левинас, Жак Деррида, метафизика, Другой, тождество, различие, Афины и Иерусалим, универсализм, эссенциализм, антиэссенциализм

История статьи:

Статья поступила 17.12.2019

Статья принята к публикации 13.05.2020

Для цитирования: *Pigalev A.I. Contextualizing Rosenzweig's and Levinas' Notions of the Other by Derrida's Construal of Difference // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 3. С. 379—397. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-379-397*

Сведения об авторе:

Пигалев Александр Иванович — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник кафедры философии Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия (e-mail: pigalev@volsu.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-398-409

Research Article / Научная статья

Simone Weil's 'Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God': A Comment

W.J. Morgan

Cardiff University
38 Park Place, Cardiff, CF10 3BB, Wales, U.K.

Abstract. The purpose of this article is to provide a comment on Simone Weil's brief but seminal essay 'Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God.' It complements an earlier one on Weil's *Lectures on Philosophy*. The essay was sent via a letter to her friend and mentor, the Catholic priest, and Dominican friar, Father Joseph-Marie Perrin O.P. It set out her belief that school studies should provide the individual pupil or student with an education in the value and acquisition of attention. This, Weil believed, would be of fundamental value when reaching out to God through prayer. Such a capacity for attention would also enhance the student's general academic and social learning providing a basis for authentic dialogue with others, and not only teachers and schoolfellows. The article introduces her as a religious philosopher, explains the origins of the essay, and Weil's friendship with Father Perrin, who was her Christian religious mentor, examines the text itself, considers some critical commentaries, and assesses its relevance to the philosophy and practice of education today.

Keywords: Simone Weil; School Studies; Attention; Prayer; God

Article history:

The article was submitted on 30.03.2020

The article was accepted on 12.05.2020

For citation: Morgan W.J. Simone Weil's 'Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God': A Comment. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 398—409. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-398-409

© Morgan W.J., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction

The work of the French religious philosopher, mystic, and political and social activist Simone Weil (1909—1943), relatively neglected during her short life¹, has stimulated much academic philosophical and theological comment. Until the early 1950s, her writing was to be found only in obscure magazines, political, and religious, or in personal notebooks, letters, and other unpublished documents. It was the English publisher and critic Richard Rees² who, alongside Arthur Wills, a well-known translator from the French, first brought Simone Weil to the attention of the English-speaking world, culminating in their independent translations of Simone Weil's notebooks [3; 4]³.

There have also been attempts at biography ranging from work based on close personal knowledge, such as that of her student friend Simone Petrement [6], or the memoir provided by her Catholic friends and mentors, the Dominican priest Father Joseph-Marie Perrin O.P., and Gustave Thibon who was both an agriculturalist and a lay theologian [7], through the early impressions of others, again Richard Rees [8], and scholarly assessment, of her life by David McLellan [9], and thought by Peter Winch (1985) [10] and by Robert Chenavier (2012) [11], through to general introductions, such as by Francine du Plessix Gray [12]. There are also articles, book chapters, and reviews, too numerous to detail here. Such comment has frequently been eulogistic, especially when Weil's opinions and concerns reflected the enthusiasms of the writer, or where there was a rush to declare her a genius, a saint, or both.

It is essential to distinguish between myth and reality. There have also been assessments which, while recognizing the sincere and often brilliant polymathic insights of her work, have identified its antinomies and her rarefied position as a privileged French intellectual; despite her temporary forays into plebeian environments, the factory, the farm, or the anarchist militia, from which her family always stood ready to rescue her [6]. In considering her life and work it is worth noting the comment of T.S. Eliot that '... in those like Simone Weil in whom one detects no sense of humour—egotism and selflessness can resemble each other so closely that we may mistake the one for the other.' [14. VIII], and to give her the benefit of the doubt. The purpose of this article, intended to complement an earlier one on Simone Weil's *Lectures on Philosophy* [1], is to provide a comment on a

¹ Simone Weil was born in Paris to a secular and highly cultured Jewish family which pampered her. The well-known mathematician André Weil was her elder brother. The basic facts which are well known are summarized in [1].

² See Richard Rees' pioneering study first published by Victor Gollancz with the unfortunate title of *Brave Men: A study of D.H. Lawrence and Simone Weil* (1958) [2].

³ Arthur Wills' translation of *The Need for Roots: prelude towards a declaration of duties towards mankind* first published in 1952 had the benefit of a Preface by the famous Anglo-Catholic poet and critic T.S. Eliot [5]. Simone Weil's initial and posthumous reception and reputation in France and the francophone world is necessarily the subject of another paper.

specific aspect of her thought, the brief but seminal essay: ‘Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God’.

The Source of the Essay

Simone Weil qualified as a teacher through her *agrégation* in philosophy from the *École normale supérieure*, Paris, one of the most prestigious of French institutions of higher education. This is a competitive examination for entry to the French civil service and system of public education. The *professeurs agrégés* as they are known are recruited to teach at the *lycées* or high schools or universities. It was by this route that Simone Weil came to teach philosophy at girls’ secondary schools between 1931 and 1938). The qualification was, however, a purely academic one and did not involve any training in pedagogy. As noted: ‘She was an unorthodox teacher who refused to co-operate with the school over assessment marks and class rankings which she considered bureaucratic and oppressive, and prejudicial to what she considered authentic understanding and learning on the part of her students’ [1. P. 422]. This was an exceptional stance to take in a girls’ secondary school in the deeply conservative formal French public education system of the time. It is Weil’s experience of the reaction from officials and parents which may explain partially at least why she reflected on the ‘right use of school studies.’

We should remember that Simone Weil was raised in a secular Jewish family whose attitude to God and religion was one of agnosticism. However, she was always attracted by the Christian tenet of loving one’s neighbour. It was this, rather than economic and political theory, that led her to sympathise with the condition of the workers and to support left-wing social movements such as anarchism and syndicalism. However, in the mid-1930s, she had a succession of religious experiences that led her and her writing to become intensely spiritual and mystical, although she was no less concerned with the causes already espoused. Widely read in and empathetic to both classical European and Asian cultures and religious traditions, she was attracted to Roman Catholicism but did not take the step of formal baptism for reasons we shall consider later. The effect on her of George Herbert’s poem ‘Love’ is an important example of this⁴. She wrote later: ‘I thought I was reciting it simply as some beautiful poem, but without my awareness that recitation had the force of prayer. It was in the course of these recitations that . . . Christ himself came down and took possession of me.’ [17. P. 68—69]⁵.

In 1941, when at Marseilles, in collaborationist Vichy France, waiting for an opportunity to leave for the United States via North Africa, Weil met the devout Catholics Thérèse and Pierre Honnorat. These introduced her to the Dominican Father Joseph-Marie Perrin who worked among deprived communities in Marseilles. Weil and Perrin began a close friendship in which he gave, without

⁴ George Herbert (1593—1633) was a Welsh devotional poet and Anglican priest. See [15]. See [16] for an interesting account of the influence of George Herbert on Simone Weil.

⁵ In ‘My Spiritual Autobiography’, *Letter V* to Father Perrin in Weil (1951).

proselytising, spiritual advice about her relationship with Christianity, the Roman Catholic Church, and with Judaism, towards which she was very hostile. It was through Perrin that Weil met Gustave Thibon, responsible for a Catholic agricultural community, living there, working on the land, discussing spiritual matters, and compiling her personal religious and philosophical notebooks. Father Perrin and Gustave Thibon were to publish a memoir of their spiritual encounters with Simone Weil, in two independently written sections. It is neither sentimental nor hagiographic and is prefaced by this joint *Note*: ‘Simone Weil wrote to one of us that friendship should not affect differences nor differences friendship. This golden rule always dominated our relationships with her—perfect independence was preserved together with complete openness. Faithful to this principle we here offer our testimony, combined yet separate, and each of us is only responsible for his own text.’ [7. *Note*].

Both men were important influences on Simone Weil⁶, but it was Father Perrin to whom she addressed a written account of her spiritual strivings and thoughts. On her return to Marseilles for the winter, she renewed her meetings with him, and the relationship continued by correspondence after he was appointed Dominican Superior at Montpellier in March 1942. ‘It was probably on 15th May that she wrote the long letter, which she calls her “spiritual autobiography,” to Father Perrin, then away on a journey’. [17. X]. Simone Weil finally left France on the 17th May 1942, but, while in transit for the United States at Casablanca, sent further papers to Father Perrin via another correspondent while still able to do so. These were published later as *Waiting for God* [17].⁷ They comprise six letters and four longer essays, reflecting on the spiritual matters that troubled her as she prepared to go into exile. The first letter expresses her ‘Hesitations Concerning Baptism’; another her ‘Spiritual Autobiography’, and another ‘Her Intellectual Vocation.’ In this, she says to her correspondent ‘...I am also sending you the paper on the spiritual employment of school studies, which I had taken away by mistake. That is for Father Perrin too on account of his indirect relations with the *jécistes* of Montpellier.’⁸ Anyhow he can do what he likes with it.’ [17. P. 87]. This refers to ‘Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God’, the first of the essays in the book [17. P. 105—116]. The original essay runs to 3,414 closely handwritten words.

‘Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God’: The Essay

It should be noted that the *essay* is both spiritual and pedagogical in content. Here we will consider examples first of its spiritual aspects, and then of the

⁶ T.S. Eliot commented: ‘It may be that in her conversations with Gustave Thibon she profited more than she knew from her contact with that wise and well-balanced mind [14. XII].

⁷ She also addressed *Letter to a Priest* to Father Perrin [18].

⁸ Members of the *Jeunesse Étudiante Chrétienne* (Young Christian Students).

pedagogical. In dealing with the former it is important to remember that the essay was an intimate part of her spiritual and religious discussion with Father Perrin, and intended to help him with the Catholic students with whom he was in regular contact. With the latter, we must bear in mind her personal experience as a teacher of philosophy at girls' secondary schools in the conservative French public education system, and the reaction against her pedagogical approach by both educational authorities and parents. The more positive response of students to her teaching objectives and methods must also be remembered⁹

The essay opens: 'The key to a Christian conception of studies is the realisation that prayer consists of attention. It is the orientation of all the attention to which the soul is capable towards God.' [17. P. 105]. This contains the essential spiritual message of the essay: the reaching out to God through *prayer* is enhanced by the quality of *attention* given to it. It is connected with the necessity for and way to finding faith, Weil insisting that: '...if we do not regulate our conduct by it before having proved it, if we do not hold on to it for a long time, only by faith, a faith at first stormy and without light, we shall never transform it into certainty. Faith is the indispensable condition.' [17. P. 107].

She continues: 'Quite apart from explicit religious belief, every time that a human being succeeds in making an effort of attention with the sole idea of increasing his grasp of truth, he acquires a greater aptitude for grasping it, even if his effort produces no visible fruit.' [17. P. 107]. The example is given of Jean-Baptiste-Marie Vianney (1786—1859), the Curé d'Ars. He had struggled to acquire the academic knowledge necessary to the seminary, but whose pastoral ability for spiritual care was well known in France. The painstaking attention the Curé gave to his studies enabled him, as others can, to '...acquire the virtue of humility, and that is a far more precious treasure than all academic progress.' [17. P. 108].

The relationship between the spiritual and the pedagogical is insisted on throughout. Weil says from the outset that while school exercises develop only a lower kind of attention, they remain effective in increasing the capacity for prayer, but '...on condition that they are carried out with a view to this purpose and to this purpose alone.' [17. P. 105]. This is of profound pedagogical value, emphasised in the no less unequivocal assertion: 'Although people seem to be unaware of it today, the development of the faculty of attention forms the real object and almost the sole interest of studies. Most school tasks have a certain intrinsic interest as well, but such an interest is secondary. All tasks that really call upon the power of attention are interesting for the same reason and to an almost equal degree.' [17. P. 105—106].

Those who search for God should, therefore, be taught to like all subjects, as each develops the faculty of attention, the substance of reaching out to God through prayer. Hence: 'School children and students who love God should never say: "For my part I like mathematics"; "I like French"; "I like Greek."' They should learn to

⁹ These factors are considered in more detail in [1].

like all these subjects, because all of them develop that faculty of attention which, directed toward God, is the very substance of prayer.’ She continues: ‘If we have no aptitude or natural taste for geometry this does not mean that our faculty for attention will not be developed by wrestling with a problem or studying a theorem. On the contrary it is almost an advantage. It does not even matter much whether we succeed in finding the solution or understanding the proof, although it is important to try really hard to do so. Never in any case whatever is a genuine effort of the attention wasted. [17. P. 106].

There follow, says Weil, two conditions by which we may put school studies to their right use. Good marks, examination success, according to natural abilities and taste, are secondary to applying oneself equally to all tasks recognising that each will help form ‘...the habit of attention which is the substance of prayer. When we set out to do a piece of work, it is necessary to wish to do it correctly, because such a wish is indispensable in any true effort.’ [17. P. 108]. But, this is not enough as ‘...our deep purpose should aim solely at increasing the power of attention with a view to prayer; as, when we write, we draw the shape of the letter on paper, not with a view to the shape, but with a view to the idea we want to express. To make this the sole and exclusive purpose of our studies is the first condition to be observed if we are to put them to the right use.’ [17. P. 108].

Secondly, one must withstand the temptation, to which we give in nearly always, to overlook criticism and correction of poor work. She reminds us that: ‘Nothing is more necessary for academic success, because, despite all our efforts, we work without making much progress when we refuse to give our attention to the faults we have made and our tutor’s corrections.’ [17. P. 109]. She concludes: ‘If these two conditions are perfectly carried out there is no doubt that school studies are quite as good a road to sanctity as any other.’ [17. P. 109].

Weil draws an important distinction between real attention and mere will-power. ‘Studies conducted in such a way can sometimes succeed academically from the point of view of gaining marks and passing examinations...But, contrary to the usual belief, it has practically no place in study.’ [17. P. 110]. She insists that: ‘The joy of learning is as indispensable in study as breathing is in running. Where it is lacking there are no real students, but only poor caricatures of apprentices who, at the end of their apprenticeship, will not even have a trade.’ [17. P. 110]. She returns to geometry as a pedagogic and spiritual example saying: ‘The solution of a geometry problem does not in itself constitute a precious gift, but the same law applies to it because it is the image of something precious. Being a little fragment of particular truth, it is a pure image of the unique, eternal and living Truth, the very Truth which once in a human voice declared “I am the Truth”.’ [17. P. 112].

It follows that: ‘Our first duty towards school-children and students is to make known this method to them, not only in a general way but in the particular form which bears in each exercise, It is not only the duty of those who teach them, but also of their spiritual guides.’ [17. P. 113]. She concludes with an echo from *Letter V* on ‘Her Intellectual Vocation’ [17], declaring: ‘Academic work is one of those

fields which contain a pearl so precious that it is worthwhile to sell our possessions, keeping nothing for ourselves, in order to be able to acquire it.' [17. P. 116].

In his comments on the essay, Father Perrin admits that it would be a mistake to aim for an inventory of Simone Weil's spiritual discoveries, while again the *truths* in question have been heard 'from the beginning.' By which he means since Christ himself. However, '... she has said them again with a genius which is all her own and lived them with all the depth and force of her personality.' [7. P. 91]. He decides, nonetheless, that '...at the head of the list we should put her doctrine of attention, whether applied to facts, ideas or persons.' [7. P. 91]. This emphasises the importance of attentive intellectual enquiry, but this, says Perrin, is '...neither the object of the essay nor the main concern of the author.' [7. P. 91]. Simone Weil's fundamental message is rather that an '... attitude of opening to the truth makes the soul utterly transparent to the light, prepares the way for the most beautiful vocations and enable human eyes to become as the eyes of Christ.' [7. P. 91].

Father Perrin says wisely: 'While most thinkers want to invent their truth, attention disposes us to receive it. In spite of the difficulties which attended such a method for Simone Weil on account of her intellectual temperament, if I may put it in this way, I am convinced that she would have been able to reduce and, as it were, burn up from within most of the prejudices- chiefly of an historical nature—which hindered her search. It is useless to insist upon it; many consider this paper to be Simone Weil's masterpiece.' [7. P. 91]. He adds: 'Another of the most beautiful features of Simone's doctrine is the attentive understanding of the individual in affliction: misfortune has made him like a thing, he is the nameless casualty, lying inert and bleeding by the wayside. We should respond to such affliction with compassion full of respect and attention, of devotion and insight, of self-loss through love of the sufferer, with compassion which is God's compassion in our human hearts.' [7. P. 92]¹⁰.

Some Recent Perspectives on the Essay

What have others, more recently and without personal knowledge of Simone Weil, said of her essay and the concept of *attention* it introduces? It has proved seminal in its stimulation of academic articles, formal and informal, and more superficial blogs, the latter often representing polemical religious or philosophical points of view. Space does not permit a comprehensive review of the literature. Here we consider representative examples. These focus on *attention*, on *prayer*, and the essay's *pedagogical* implications.

An interesting and sophisticated example is that of Pirruccello (1995). She attempts, drawing on the Japanese philosopher Hase Sōtō, to '...approach Weil's notion of attention, and to consider how the various forms or degrees of attention

¹⁰ This is a clear allusion to the 'Parable of the Good Samaritan', Luke 10, 30—37, *The Bible*, King James Version.

are fulfilled.’ [19. P. 61]. An important objective is to ‘...show how the symbolic quality of its fulfilling intuitions allows attention to contain these complementary moments of presence and absence.’ [19. P. 61]. It is argued that similarly to Hase Sōtō, Simone Weil ‘...feels that the essence of prayer, what she calls "attention," must reveal the absence of its object at the same time that it conveys its presence...that is both purification and completion, both an emptying and a filling of the human being.’ [19. P. 61]. This has fundamental implications for intellectual studies in which: ‘What becomes present to attending mind and is inseparable from it are relationships that can be symbolic of supernatural truths, and this in some cases indicates the absence of God while presenting God’s likeness mathematically.’ [19. P. 66].

Jesson (2014), in a lucid and scholarly theological paper, considers Simone Weil’s view of the relationship between human suffering and intellectual life, including the vexed issues raised by theodicy. He shows that she offers us a powerful account of how *compassion*—which involves an uncompromising acceptance of suffering—may be found in patterns of thought. It is argued, however, that Weil’s theological and philosophical problem remains that of articulating spiritual reality in a way that encourages undivided attention; this being the only hope that truthful compassion for suffering might be possible. He concludes: ‘As the capacity to genuinely pay attention is both intellectual and ethical (see in particular the essay ‘Reflections on the Right Use of School Studies’ in *Waiting on God*), there is continuity between concept and behaviour. Those who acknowledge undeserved suffering in theory will be more likely to recognise and respond to it in practice, and only those who recognise it in practice will be able to recognise it in theory.’ [20. P. 198].

Travis (2017) provides a feminist interpretation. She is a self-declared Jungian psychoanalyst in private practice, a committed Christian in the liberal tradition, a feminist, and a Christian Socialist. The article describes what she considered the difficult and confusing reception of a research report commissioned from her by a diocese of the Church of England. She discusses the traumatic effect of this and how the strong feelings evoked were worked through in dialogue using Simone Weil’s concept of ‘attention’. The experience of attending to what she considered ‘the depth and darkness of the problem’ is linked with the Anglican liturgy of confession and absolution. She concludes by saying how she learned from the experience and moved on. This she attributes to her use of Weil’s essay. It provided her with ‘...a conduit for truth and love to enter the murky world of the problem and transform it. I felt much happier, as if a burden had fallen off my back. Here was an experience of what might be termed ‘contemplative resilience’ arising from applying Weil’s notion of ‘attention.’ [21. P. 86].

Hadaway (2018) in an informal, even folksy, way, sets out the pedagogical and the spiritual in Simone Weil’s *Essay*. Its central argument, he says, is that school studies ‘...can develop that specific form of attention which, when directed toward God, is the very substance of prayer.’ [22. P. 29]. He adds: ‘Study, then, is exactly

the kind of spiritual practice that a restless and activity-infatuated people of God need. Weil reminds us that some daily activities are pregnant with the possibility of growing our capacity for communion with God. Rather than add to our already oppressive to-do lists, we need only to survey current practices to discover which ones, like school study, can help us cultivate the relevant form of attention.’ [22 P. 34]. The article is useful not least in its identification of the implications of *attention* for informal learning, as well as for formal education. Hadaway suggests: ‘Some obvious candidates are the forms of study that live on long after our schooling has officially ended. For example, reading serious novels and short stories can cultivate attention when we allow their rich narratives to illumine significant aspects of life. Studying the Bible or books of Christian reflection in a church setting does this too, particularly when we spend quiet moments of preparation before the group discussion takes place.’ [22. P. 34].

Finally, Kotva (2019) offers a most interesting fresh approach in using Simone Weil’s religious philosophy to understand ‘attention as waiting’ as developed by the contemporary Scottish poet Thomas A. Clark. Kotva argues that, while there are affinities between Clark and Weil, the former’s poetic practice reveals a resistance to the ascetic extremes that attention assumes in Weil’s philosophy. There is also, it is claimed, an ontological difference: ‘Weil’s understanding of the world is like Descartes’ and is broadly dualistic. For Weil, body and spirit, mind, and matter, are different in kind. It thus makes sense to claim that attention should be fixed principally on thought, which belongs to mind, rather than on things or bodies, which belong to matter. Clark’s understanding of the world, by contrast, makes no claim to dualism, but imagines bodies and minds connected in a vast network of living things.’ [23 P. 5]. There is also a perceived difference between attention as *method* and attention as *style*. She argues that Weil mostly writes *about* attention, while Clark attempts also to *perform* it through his poetry. This is an interesting if arguable distinction.

These various perspectives indicate the seminal quality of Simone Weil’s original essay, with each in its way attempting to interpret the implications of her spiritual intentions.

Conclusion

Is the essay Simone Weil’s masterpiece as Father Perrin said it was believed to be? Although brief and written for the eyes of a friend who ‘can do what he likes with it’, the essay is a profound statement of her belief in the necessity of attention through prayer for the soul who reaches out to God. The personal voice of Simone Weil in her spiritual striving may be heard throughout, as her thoughts are presented for the reflection of the reader. This is of great value for those readers whom she could not then have anticipated. It is a quality of so much of Simone Weil’s writing and whether this essay is her masterpiece should perhaps be left unanswered.

As Fiedler has pointed out, those in France who thought of Simone Weil in terms of her early political essays, an unorthodox Marxist moving toward

anarchism, would have been shocked by the posthumous books on religion and Christianity. He comments: ‘There is in her earlier work no sense of a groping toward the divine, no promise of holiness, no pursuit of a purity beyond this world -only a conventionally left-wing concern with the problems of industrialization, rendered in a tone at once extraordinarily inflexible and wonderfully sensitive.’ [24. P. 4]. An explanation for the path Simone Weil followed may be found in what she regarded as her ‘intellectual vocation’. It precluded her baptism, which was her sacrifice: ‘And that is in order that I may serve God and the Christian faith in the realm of the intelligence. The degree of intellectual honesty that is obligatory for me, by reason of my particular vocation, demands that my thought should be indifferent¹¹ to all ideas without exception, including for instance materialism and atheism; it must be equally welcoming and equally reserved with regard to everyone of them.’ [17. P. 87]. It is an ascetic philosophy profoundly characteristic of Simone Weil (as [23], noted). In her final written words, in the notebook found after her death, she said: ‘The most important part of education-to teach the meaning of *to know* (in the scientific sense).’ [17. XI].

There is, of course, a further question. Is Simone Weil’s essay still relevant to contemporary philosophy of education and educational practice? An early public assessment, given as a lecture at the Catholic University of Angers,¹² by Dom Georges Frenaud, a prominent Catholic theologian, suggested that: ‘All young people should have read to them the "Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God" found in *Waiting for God*. Some details need modification, but the reflections are basically sound and constitute a magnificent vindication of the true contemplative spirit.’ [25].¹³ This is true today and is likely to continue to be so. A recent comment, on ‘play, puerilism, and post-modernism’ in the twenty-first-century, claims we are in an intellectual world threatened by ‘... sound-bites, by Twitter, shouts-down of speakers at universities; and in a retreat from discourse based on evidence and reasoned argument.’ [26. P. 1612]. The human capacity for profound attention is atrophied and is in urgent need of renewal. It is here that the continuing educational and spiritual relevance of Simone Weil’s essay of 1942 is to be found. As for the fundamental of faith, one knows its presence or absence. It may be learned. It cannot be taught.

References

- [1] Morgan WJ. Simone Weil’s Lectures on Philosophy: A comment. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23(4): 420—429.
- [2] Rees R. *Brave Men: A study of D.H. Lawrence and Simone Weil*. Gollancz, London; 1958.
- [3] Weil S. *The Notebooks of Simone Weil*. Translated by Arthur Wills, in two volumes. GP Putnam’s Sons, New York; 1956.

¹¹ ‘Disinterested’ may be a better translation from the French than ‘indifferent.’

¹² Published with minor omissions as Frenaud (1953).

¹³ Interestingly, he said ‘read to them’ rather than ‘advised to read’ which may indicate a certain didacticism on his part.

- [4] Weil S. *First and Last Notebooks*. Translated by Richard Rees. Oxford University Press, Oxford; 1970.
- [5] Weil S. *The Need for Roots: prelude towards a declaration of duties towards mankind*. Routledge, London and New York; 2002.
- [6] Petrement S. *Simone Weil: A life*. Schocken Books, New York; 2008.
- [7] Perrin J-M, Thibon G. *Simone Weil As We Knew Her*. Routledge, London and New York; 2003.
- [8] Rees R. *Simone Weil: A sketch for a portrait*. Southern Illinois University Press, Carbondale, Ill., USA; 1978.
- [9] McLellan D. *Utopian Pessimist: The life and thought of Simone Weil*. Simon and Schuster, New York; 1990.
- [10] Winch P. *Simone Weil: "The Just Balance"*. Cambridge University Press, Cambridge; 1989.
- [11] Chenavier R. *Simone Weil: Attention to the real*. Translated by Bernard E Doering. University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, USA; 2012.
- [12] Plessix Gray, du, F. *Simone Weil: A Penguin Life*. Viking Books, New York; 2001.
- [13] Guilherme A, Morgan WJ. Simone Weil (1909—1943): dialogue as an instrument of power. In: *Philosophy, Dialogue, and Education: Nine European philosophers*. Routledge, London and New York; 2019. P. 109—126.
- [14] Eliot ThS. Preface. In: Weil S. *The Need for Roots: prelude towards a declaration of duties towards mankind*. Routledge, London and New York, 2002. P. VII—XIV.
- [15] Herbert G. Love. In: *The Temple and A Priest to the Temple*. Everyman, JM Dent, London; 1908. P. 48—49.
- [16] Allen D. George Herbert and Simone Weil. *Religion and Literature*. 1985; 17 (2): 17—34.
- [17] Weil S. *Waiting for God*. GP Putnam's Sons, New York; 1951.
- [18] Weil S. *Letter to a Priest*, Routledge, London. 2002.
- [19] Pirruccello A. Interpreting Simone Weil: Presence and Absence in Attention. *Philosophy East and West*. 1995; 45(1): 61—72.
- [20] Jesson S. Simone Weil: Suffering, Attention and Compassionate Thought. *Studies in Christian Ethics*. 2014; 27(2): 185—201.
- [21] Travis Mary. Contemplative Resilience: Approaching a Professional Trauma with Simone Weil's Concept of 'Attention. *Practical Theology*. 2017; 10(1): 79—87.
- [22] Hadaway BS. Education of Attention. In: Kruschwitz RB, (ed.). *Attentive Patience: Christian Reflection: A Series in Faith and Ethics*. Institute for Faith and Learning, Baylor University, Waco, TX; 2016. P. 28—36.
- [23] Kotva S. Attention: Thomas A. Clark and Simone Weil. *Journal of British and Irish Innovative Poetry*. 2019; 11(1): 5, 1—16.
- [24] Fiedler LA. Introduction. In: Weil S. *Waiting for God*. GP Putnam's Sons. New York, 1951. P. 3—39.
- [25] Frenaud G. Simone Weil's Religious Thought in the Light of Catholic Theology. *Theological Studies*. 1953; 14(3): 349—376.
- [26] Morgan WJ. Play, puerilism, and post-modernism. *Educational Philosophy and Theory*. 2018; 50 (14): 1612—1613.

About the author:

Morgan William J. — Emeritus Professor of Comparative Education, University of Nottingham; Honorary Professor, Cardiff University, Cardiff, Wales, U.K. (e-mail: MorganJ74@cardiff.ac.uk).

«Размышления об использовании учебных занятий в воспитании любви к Богу» Симоны Вейль: комментарий

В.Дж. Морган

Кардиффский университет
38 Park Place, Cardiff, CF10 3BB, Wales, U.K.

Цель этой статьи — дать комментарий к короткому, но основополагающему эссе Симоны Вейль «Размышления об использовании учебных занятий в воспитании любви к Богу». Оно дополняет более раннюю работу Вейль «Лекции по философии». Эссе было отправлено через письмо ее другу и наставнику, католическому священнику, и доминиканскому монаху, отцу Джозефу-Мари Перрину. В нем изложено ее убеждение в том, что школьные занятия должны дать отдельному ребенку или ученику образование в ценности и приобретении внимания. Вейль верила, что это будет иметь основополагающее значение при обращении к Богу через молитву. Такая способность к вниманию также способствовала бы общему академическому и социальному обучению учащегося, обеспечивая основу для подлинного диалога с другими, а не только с учителями и школьными товарищами. Статья представляет ее автора как религиозного философа, объясняет происхождение эссе и дружбу Вейль с отцом Перрином, который был ее христианским религиозным наставником, исследует сам текст, рассматривает некоторые критические комментарии и оценивает его отношение к философии и практике образования сегодня.

Ключевые слова: Симона Вейль, школьные занятия, внимание, молитва, Бог

История статьи:

Статья поступила 30.03.2020

Статья принята к публикации 12.05.2020

Для цитирования: *Morgan W.J. Simone Weil's 'Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God': A Comment // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 3. С. 398—409. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-398-409*

Сведения об авторе:

В. Джон Морган — заслуженный профессор Ноттингемского университета, почетный профессор Кардиффского университета, Кардифф, Уэльс, Великобритания (e-mail: MorganJ74@cardiff.ac.uk).



Философия жизни и экзистенциальная философия Philosophy of life and Existential philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-410-418

Research Article / Научная статья

Interdisciplinary Research of Self-Consciousness on the Base of Phenomenology of Karl Jaspers

O.N. Strelnik¹, S.N. Strelnik²

¹ RUDN University

Miklukho-Maklay Str., 6, Moscow, Russian Federation, 117198

² Samara State Medical University

Chapaevskaya Str., 89, Samara, Russian Federation, 443099

Abstract. The objective of analysis is new opportunities in the study of self-awareness, which became possible through the use of an interdisciplinary approach. This approach allows to solve number of conceptual and methodological problems in psychology and psychiatry. The general development of psychiatry in the 20th and early 21st centuries was to improve diagnosis and therapy based on objectively measured indicators. There is a very superficial development of the phenomenology of self-awareness disorders as a result. The interdisciplinary point of view may be the beginning of new theoretical studies of self-awareness in philosophy, as well as provoke pragmatic conclusions for psychological and psychiatric science. Authors claim that the delimitation of the methodological tools of various sciences in the study of self-awareness is unnecessary in principle. interdisciplinary view should be formed by philosophers. The phenomenology of Karl Jaspers and his concept of self-awareness in this sense are heuristically attractive. The authors propose a working model of self-awareness, based on the phenomenological approach of Jaspers, on the ideas of his followers, and also abandoning the disciplinary view of the subject. In this model self-awareness is described through its specific functions. That may be pragmatically useful for mental health professionals: psychiatrists, psychologists and psychotherapists and it may be interesting to philosophers using phenomenological analysis.

Keywords: self-consciousness, personalization, depersonalization, structure of personality, interdisciplinary approach, psychopathology, phenomenology

© Strelnik O.N., Strelnik S.N., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Article history:

The article was submitted on 20.11.2019

The article was accepted on 25.02.2020

For citation: Strelnik O.N., Strelnik S.N. Interdisciplinary Research of Self-Consciousness on the Base of Phenomenology of Karl Jaspers. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 410—418. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-410-418

The problem of self-consciousness is interdisciplinary, requiring coordination of approaches of various fields of knowledge, including philosophy, sociology, psychology and psychiatry. The study of this subject is uneven and one-sided without coordination between different sciences. The creation of new concepts of self-consciousness in psychopathology requires going beyond basic method of psychiatry and turning to the philosophical and methodological foundations of clinical practice, which is the essence of the interdisciplinary interaction of psychiatry and philosophy. This thesis is by no means trivial for specialists in the field of clinical practice, which is an additional motive for organizing interdisciplinary interaction. As for clinical psychiatry, it completely lacks the generally accepted among psychiatrists, clinical concept of self-consciousness, which would include its working definition, symptomatology, methods of research (diagnosis), etc. This «gap», in our opinion, is a direct consequence of the limited narrowly disciplinary approach. Philosophical and methodological developments have not received a proper application in psychopathology, without which clinical studies of the problem of self-consciousness in a certain sense have come to a standstill.

In foreign science Jaspers' ideas were developed primarily in the plane of psychology (existential analysis). The general development of European and American psychiatry at the end of the 20th and the beginning of the 21st centuries went in other directions. The key tasks were to improve diagnostics and therapy based on objectively measured indicators. There is a very superficial development of the phenomenology of self-consciousness disorders as a result. But in available foreign clinical, psychopathological, neuropsychological studies there is a common understanding that self-consciousness as a fundamental aspect of human life, a violation of which is detected in all mental disorders [1]. Moreover, it is argued that the study of self-consciousness disorders may be essential for diagnosis, therapy and rehabilitation for any mental illness [2]. In recent years, numbers of foreign publications have appeared on the work of Jaspers in the field of phenomenology and psychopathology, they were written by experts in the field of psychiatry, psychotherapy and clinical psychology. In these works, Jaspers' legacy is rethought taking into account modern methodological problems of clinical psychiatry. So, in the “British Psychiatric Journal” published a series of articles that are devoted to the rethinking of the method proposed by Jaspers. The general theoretical mood of the authors of these works is the search for opportunities to build psychiatry that is more focused on the person and the real life of patients [3—6].

The development of an interdisciplinary approach to self-consciousness should be based on philosophical foundations. The phenomenology of Karl Jaspers in this sense is heuristically attractive. We consider this concept as a common worldview and methodological platform for various disciplines: psychology, psychiatry, clinical psychology, neuropsychology, pathopsychology in the studying individual self-consciousness. In this article, we intend to show the possibilities of an interdisciplinary approach using a specific example of Jaspers phenomenology. It can be the beginning of new studies of self-consciousness and can provoke pragmatically useful consequences for psychological and psychiatric science and new prospects for philosophical study.

Jaspers' phenomenology from the very beginning was addressed primarily to psychiatrists. The tasks of phenomenology are the identification of mental conditions experienced by patients, clarification of the relationships between them, a clear differentiation and definition of these relationships. In other words, the essence of Jaspers' phenomenology is the direct discretion of psychic data. Jaspers contrasted the phenomenological approach in psychopathology, on the one hand, with «brain mythology», that is positivistic and reductionist concepts in which psychic phenomena and psychopathological symptoms are identified with biological processes in the brain. On the other hand, he contrasted the phenomenological approach with «psychomythology», theories in which psychic phenomena break away from any material processes and turn into a «thing in itself».

Jasper says, when a person in the entirety becomes the object of research, psychopathology discovers attributes of humanities [7. P. 64]. In «The Philosophical Autobiography», he again points out this circumstance and emphasizes that the study of mental pathologies is interdisciplinary in principle [8. P. 34]. Philosophy and its methodological apparatus serve as reference points for Jaspers in comprehending a specific mental reality — the human soul and its pathology, and the value of scientific theory, in turn, is tested by specific clinical practice.

Philosophical discussions about the nature of humanitarian knowledge and the ways in which one can study the inner reality of man were the theoretical background for the formation of the Jaspers' concept. In the first two decades of the 20th century, in search of an answer to the question «What is a man?», philosophy, psychology and psychiatry drew attention to each other and began to draw closer. Such philosophical and clinical syncretism, the development of descriptive research in the clinic, the emergence of phenomenology and the general humanitarianization of psychiatry led psychiatrists to the logical question of how the mentally ill person can be studied [9. P. 22]. When a phenomenological psychiatry appeared, its representatives Karl Jaspers, Eugene Minkowski, Ludwig Binswanger, Victor Emil von Gebzattel and others postulated the existence of the phenomenal reality of a mentally ill person and opened up a new sphere of philosophical reflection. A new look at mental illness and the norm was developed in unusual conditions — in the space of clinical practice. Philosophy and psychiatry revealed common problems:

the conditions of occurrence and development of a mental illness (clinic) and its ontological status (philosophy), or a methodological approach to the study of mental pathology.

Jaspers' phenomenology was formed in the field of psychiatry and psychopathology, but its theoretical sources were philosophical ideas: the philosophy of life of Dilthey and Simmel, Kantianism and neo-Kantianism, sociology of Weber and phenomenology of Husserl. Jaspers understands phenomenology as a descriptive psychology and an empirical method. In his work «General Psychopathology», he used the term «phenomenology» only to designate a limited area of emotional experiences of the individual not as a «discretion of entities» [7. P. 87]. It is Jaspers who shows the applied possibilities of the phenomenological method and opens for philosophical phenomenology the space of private sciences — psychology and psychiatry. As metaphorically observes O.A. Vlasova, philosophical phenomenology is a kind of «anatomy of the soul», the psychiatric phenomenology of Jaspers is «surgery of the soul» [9], in the sense that it involves interference in the mental life of a sick person and its change.

Jaspers adheres to the general phenomenological principle of contrasting objective consciousness, aimed at the world of things and objects, and the self-consciousness. Just as the types of consciousness of objects are differentiated (sensations, perceptions, thinking, fantasizing, memories, etc.), it is also necessary to differentiate types of self-consciousness, the ways in which the consciousness is given to itself and the ways it is aware of itself. Thus, Jaspers says that, firstly, it is necessary to single out the ways in which consciousness is given to itself, and secondly, to analyze them. Self-consciousness is a heterogeneous process, and it is practically unstudied in contrast to objective consciousness. Jaspers is not interested in the specific content of self-consciousness, he is focused on the «discretion» of their form, its changes and violations.

First, Jaspers considers self-consciousness as an independent mental process that has specific functions that distinguish it from other mental processes, such as perception, thinking, perceptions, emotions and feelings, will, etc. Secondly, self-consciousness is a fundamentally necessary element of the higher integrative mental existence of the individual, in contrast to other private mental processes. Thirdly, Jaspers insists that self-consciousness has both passive-reflective and active-reflective modes, which in different situations perform adaptive and maladaptive functions. In other words, Jaspers suggests special approaches to the study of self-consciousness, different from the examination of objective consciousness.

Jaspers proceeds to specific description of self-consciousness as a mental process, taking and using as a starting point of the analysis a general phenomenological attitude towards the distinction between objective consciousness directed «outward» and «consciousness about consciousness». He introduces into the description formal signs of self-consciousness, the absence of at least one of which is enough to state its violation. Jaspers describes all violations through

manifestation in specific symptoms and syndromes, supplementing this description with subjective reports of patients, and trying to distinguish between psychopathology and the phenomena as of normal mental life. The first sign of self-consciousness is the awareness of itself as an active being. Any manifestation of the mental, such as perception, sensation, memory, representation, thought, etc., have an aspect of belonging to «me», this is the quality of personalization. There is depersonalization if the manifestations of the psychic are accompanied by a consciousness of alienness and automaticity are experienced as existing by themselves.

The second sign of self-consciousness is the awareness of one's own unity (I am one at any moment). In this case, the violation manifests itself in a variety of ways: from experiencing oneself dual and at the same time holistic (a person knows both rows of phenomena) to automatic speech when a person «listens» to himself and so on.

The third necessary sign of self-consciousness is the awareness of one's own identity (I remain the one I have always been). An identity violation occurs, for example, in patients with schizophrenia, when a person claims that he is someone else.

The fourth sign of self-consciousness is awareness of the difference between yourself and the rest of the world. Jaspers illustrates this violation by psychopathological examples of cannabis intoxication or in the context of schizophrenic psychosis, when patients identify themselves with objects of the outside world and suffer from the actions that other people perform with these objects.

Jaspers emphasizes two more types of violations — this is a violation of self-identity and personality splitting. He does not connect them with any specific elements and signs of self-consciousness, he is talking about changing self-consciousness as the “core” of the individual, not disorders of individual mental processes. A split personality can be stated if a person in his inner world feels a clash with “forces” that are “alien” to him, which behave as friendly or hostile individuals, pursuing their own goals. Manifestations of cleavage are embodied in symptoms such as «voices», visual hallucinations, delusions of exposure, bifurcation of the consciousness of one's own body.

Jaspers emphasizes the idea of a qualitative uniqueness of self-consciousness as opposed to a «purely formal» consciousness of the self. This is theoretically important, since, along with the analysis of private mental processes and self-consciousness as mental process, Jaspers focuses on the need for a separate study of how a person is aware of the social and personal aspect of his existence [7. P. 165—166].

So, Jaspers shows: a) self-consciousness requires a comprehensive study as the “core” of the individual; b) it is necessary to specifically distinguish between psychopathological phenomena and normal psychological phenomena in order to understand self-consciousness; c) it is necessary to specifically describe and study

such states, the center of which is a self-consciousness disorder. Such tasks should lead to the fundamental role of the study of self-consciousness as a sphere underlying any, including pathological mental activity. But this channel of research remains «empty», there are no specific developments.

Further, we propose a working model of self-consciousness, based on the phenomenological approach of Jaspers, on the ideas of his followers, and also abandoning the disciplinary view of the subject. This model may be interesting to clinical specialists, who conduct treatment, including psychotherapeutic, and comprehensive rehabilitation of patients with mental disorders. In this model self-consciousness is described through its specific functions.

Self-consciousness allows a person:

1) to state the fact of his own existence, «I am» (ontological aspect);

2) to draw a boundary between personal, mental and biological components of the personality and the outside world, including the border of «subjective internal» and «objective external»; to be aware of the permeability of this border (aspect of the subject's border);

3) to realize and be aware of the existence of specific states and components of the internal subjective world and self-consciousness itself as part of it, this can be analyzed through consideration of integrity, dynamism (historicity), constancy (identity), stability, vitality (content aspect);

4) to control internal states, that is, direct their outward, to material, cultural, social activity and to intrapsychic activity (reflective-volitional aspect) [10].

This model of self-consciousness could serve as a starting point for further research on the specifics of self-consciousness disorders in mental disorders of various levels. It is possible to outline directions for further research, based on the proposed concept of self-consciousness and the unity of its understanding by psychiatrists, clinical psychologists and psychotherapists. The study based on the phenomenological approach could include identification and classification of the corresponding symptoms along the «axis» of self-consciousness, the characterization of which would allow to recognize them in a particular patient, and then include in known, and possibly new, clinical and psychopathological syndromes. To qualify the pathology of mental processes, their evaluation by a specialist precisely at the patient's level of self-consciousness is often important. This is true for individual symptoms, and for syndromes, and for levels of mental pathology.

The study of self-consciousness, subject to the rejection of a disciplinary view of the subject and relying on clear philosophical and methodological grounds, acquires fundamental importance in determining both the mental norm and disorders. An urgent task is to describe all aspects of mental pathology on the basis of an integrative model of self-consciousness. It has not been resolved in many respects due to the lack of a general philosophical and methodological foundation for scattered studies. Jaspers' phenomenological concept of self-consciousness is the most appropriate basis for such research. Further development of the research

methodology and phenomenology of self-consciousness based on the conclusions drawn from this concept seems to be useful both theoretically and practically. In our opinion, the delimitation of the methodological tools of various sciences in the study of self-consciousness is not only insignificant, but in principle unnecessary [11].

References

- [1] Insel T, Cuthbert B, Garvey M, Heinssen R, Pine DS, Quinn K, Sanislow CA, Wang P. Research Domain Criteria: Developing a valid diagnostic framework for research on mental disorders. *American Journal of Psychiatry*. 2010; 167 (7): 748—751.
- [2] Philippi C, Koenigs M. The neuropsychology of self-reflection in psychiatric illness. *Journal of psychiatric research*. 2014 Mar.: 55—63.
- [3] Broome MR, Harland R, Owen GS, Stringaris A. *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry*. New York: Cambridge University Press; 2012.
- [4] Goldberg D. Karl Jaspers, general psychopathology—reflection. *Br J Psychiatry*. 2013; 202: 83.
- [5] Musalek M. Karl Jaspers and human-based psychiatry-reflection. *Br J Psychiatry*. 2013;202: 306.
- [6] Sims A. Karl Jaspers—reflection. *Br J Psychiatry*. 2013; 202: 4.
- [7] Jaspers K. *General psychopathology*. Moscow: Practice; 1997. (In Russian).
- [8] Jaspers K. *Philosophical Autobiography*. In: *Western philosophy: results of the Millennium*. Bishkek. Odyssey; 1997. (In Russian).
- [9] Vlasova OA. Phenomenology of Karl Jaspers: histology and roentgenoscopy of the soul. *Questions of philosophy*. 2013; (2): 89—100. (In Russian).
- [10] Strel'nik SN. Psychopathology of self-consciousness: from phenomenology of K. Jaspers to postnonclassical psychiatry. *Neurological Bulletin*. 2018; (3): 55—62. (In Russian).
- [11] Chudnovsky VS, Nosachev GN, Baranov VS, Lashmanova DM, Stegunina SI, Katricheva LV. *Clinical aspect of self-consciousness in mental diseases in connection with the issues of diagnosis, treatment and rehabilitation*. Kuibyshev. Publishing House of the Kuibyshev Medical Institute. DI. Ulyanova; 1982. (In Russian).

About the author:

Strel'nik Olga N. — CSc in Philosophy, Associate Professor at the Department of ontology and theory of knowledge, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: ostrel'nik@mail.ru).

Strel'nik Sergey N. — Candidate of Medical Sciences, Associate Professor at the Department of psychiatry, narcology, psychotherapy and clinical psychology, Samara State Medical University, Samara, Russia (e-mail: sssam12@rambler.ru).

Междисциплинарные исследования самосознания на основе феноменологии Карла Ясперса

О.Н. Стрельник¹, С.Н. Стрельник²

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

²Самарский государственный медицинский университет
ул. Чапаевская, 89, Самара, Россия, 443099

В данной статье рассматриваются новые возможности в изучении самосознания, которые открываются благодаря междисциплинарному подходу. Этот подход позволяет решить ряд актуальных концептуальных и методологических проблем в частных науках — психологии и психиатрии, и подтолкнуть теоретические исследования самосознания в философии. Общее развитие психиатрии и в России, и за рубежом в 20-м и начале 21-го века шло по другим направлениям и заключалось в основном в совершенствовании диагностики и терапии на основе объективно измеренных показателей. Как следствие, изучение феноменологии расстройств самосознания оказалось весьма поверхностным. Междисциплинарная точка зрения может стать началом новых теоретических исследований самосознания в философии и, кроме того, спровоцировать прагматические полезные выводы для психологической и психиатрической науки. Авторы статьи утверждают, что разграничение методологических инструментов различных наук при изучении самосознания в принципе излишне и не нужно. Мировоззренческая основа для междисциплинарных исследований может и должна формироваться именно философами. Феноменология Карла Ясперса и его концепция самосознания в этом смысле эвристически весьма привлекательны. Используя феноменологический подход Карла Ясперса, идеи его сторонников и последователей, а также отказываясь от узкодисциплинарного взгляда на предмет, авторы статьи предлагают рабочую модель самосознания, в которой оно описывается через свои конкретные функции. Эта модель может быть прагматически полезна для специалистов в области психического здоровья: психиатров, психологов и психотерапевтов. Она также может быть интересна философам, использующим феноменологический анализ.

Ключевые слова: самосознание, персонализация, деперсонализация, структура личности, междисциплинарный подход, психопатология, феноменология

История статьи:

Статья поступила 20.11.2019

Статья принята к публикации 25.02.2020

Для цитирования: *Strelnik O.N., Strelnik S.N. Interdisciplinary Research of Self-Consciousness on the Base of Phenomenology of Karl Jaspers // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 3. С. 410—418. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-410-418*

Список литературы

- [1] Insel T., Cuthbert B., Garvey M., Heinssen R., Pine D. S., Quinn K., Sanislow C.A., Wang P. Research Domain Criteria. Developing a valid diagnostic framework for research on mental disorders // *American Journal of Psychiatry*. 2010. N 167 (7). P. 748—751.

- [2] Philippi C., Koenigs M. The neuropsychology of self-reflection in psychiatric illness, *Journal of psychiatric research*. 2014 Mar. P. 55—63.
- [3] Broome M.R., Harland R., Owen G.S., Stringaris A. *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- [4] Goldberg D. Karl Jaspers, general psychopathology—reflection // *Br J Psychiatry*. 2013. Volume 202. P. 83.
- [5] Musalek M. Karl Jaspers and human-based psychiatry-reflection // *Br J Psychiatry*. 2013. Volume 202. P. 306.
- [6] Sims A. Karl Jaspers—reflection // *Br J Psychiatry*. 2013. Vol. 202. P. 4.
- [7] Ясперс К. *Общая психопатология*. М.: Практика, 1997.
- [8] Ясперс К. *Философская автобиография* // *Западная философия: итоги тысячелетия*. Бишкек: Одиссей, 1997.
- [9] Власова О.А. Феноменология Карла Ясперса: гистология и рентгеноскопия души // *Вопросы философии*. 2013. № 2. С. 89—100.
- [10] Стрельник С.Н. Психопатология самосознания: от феноменологии К. Ясперса к постнеклассической психиатрии // *Неврологический Вестник*. 2018. № 3. С. 55—62.
- [11] Чудновский В.С., Носачев Г.Н., Баранов В.С., Лашманова Д.М., Стегунина С.И., Катричева Л.В. *Клинический аспект самосознания при психических заболеваниях в связи с вопросами диагностики, лечения и реабилитации*. Куйбышев: Изд-во Куйбышевского медицинского института им. Д.И. Ульянова, 1982.

Сведения об авторах:

Стрельник Ольга Николаевна — кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: ostrelnik@mail.ru).

Стрельник Сергей Николаевич — кандидат медицинских наук, доцент кафедры психиатрии, наркологии, психотерапии и клинической психологии Самарского государственного медицинского университета (e-mail: sssam12@rambler.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-419-431

Научная статья / Research Article

Стратегии освоения времени: подлинная и неподлинная историчность человека

Е.С. Черепанова

ФГАОУ ВО «УрФУ им. первого Президента России Б.Н. Ельцина»
ул. Мира, 19, Екатеринбург, Российская Федерация, 620002

Strategies of Time Appropriation: Authentic and Inauthentic Historicity of Man

E.S. Cherepanova

Ural Federal University
Mira St., 19, Ekaterinburg, Russian Federation, 620002

В статье представлен анализ некоторых разделов редко цитируемого текста К. Ясперса, который исследуется на предмет постановки вопроса о времени в философско-антропологическом ключе. Работа была опубликована в 1931 году и после этого неоднократно переиздавалась, одна из дат переизданий особенно показательна — 1947 год (вслед за текстом лекции «Вопрос о виновности»). Это указывает на то, что К. Ясперс видел, с одной стороны, необходимость актуализировать вопрос о духовной ситуации, с другой стороны, полагал, что его концептуализация проблемы темпоральности в первой трети XX века является универсальной методологической схемой, применимой и в более поздний период. На это указывает редакция текста «Духовной ситуации времени» 1947 года, который рассматривается в данной статье. Так как философия Ясперса достаточно изучена, то основная цель анализа — показать, как трактуется персональная историчность, и почему освоение времени видится философу насущной человеческой задачей. Показано, что Ясперс, применяя экзистенциальный подход, предлагает универсальную схему того, как может быть прожита духовная ситуация человеком, и как возможно сделать время своим. Потребность в освоении времени присуща человеку, а вот готовность делать это осмысленно, исходя из осознания возможности подлинного бытия, не очевидна. Человек по большей части не осознает выбор определенного толкования времени, также он не всегда последовательно рационален в конструировании контекста собственной историчности. Раскрывается суть таких концептов, как духовная ситуация, знание целого, философская жизнь.

Ключевые слова: ситуация человека, темпоральность, понимание времени, персональная историчность, человек и государство

© Черепанова Е.С., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00342).

История статьи:

Статья поступила 15.01.2020

Статья принята к публикации 03.04.2020

Для цитирования: Черепанова Е.С. Стратегии освоения времени: подлинная и неподлинная историчность человека // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 419—431. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-419-431

Abstract. The article focuses on those paragraphs of the famous text ‘Spiritual Situation of our Time’ by Karl Jaspers in which he approaches the problem of time from the perspective of philosophical anthropology. This text was published in 1931 and saw multiple editions, including the reprint in 1947, which followed the lecture “The Question of Guilt”. We surmise from this juxtaposition of texts in the new publication that Jaspers believed in the necessity to revisit the problem of the spiritual situation, but he also regarded his conceptualization of temporality viable in the new context and applicable to analyzing this new situation. We corroborate this hypothesis by close reading of the version of the 1947 text. As there exists a wealth of studies of Jaspers’s philosophy, we aim to explicate his interpretation of personal historicity and to find a reply to the question why it seems necessary to emphasize the appropriation of time. We demonstrate that the existentialist approach Jaspers offers is a universal model for living in the spiritual situation and for appropriating time. The need to appropriate time is inherent in human nature but the capacity to make sense of it and unravel the potential for authentic existence is not. Human beings are often unaware of their choice of certain time appropriation; moreover, human beings lack consistency in constructing the context of their own historicity. We elaborate in greater detail on the meaning of such concepts as spiritual situation, knowledge of the totality, philosophical life.

Keywords: human situation, temporality, interpretation of time, personal historicity, man and state

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (RSF), grant #19-18-00342.

Article history:

The article was submitted on 15.01.2020

The article was accepted on 03.04.2020

For citation: Cherepanova E.S. Strategies of Time Appropriation: Authentic and Inauthentic Historicity of Man. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 419—431. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-419-431

Введение

Работа К. Ясперса «Духовная ситуация времени», на основе некоторых ключевых тезисах которой будет построена данная статья, была опубликована в 1931 году. В этот год в Германии уже произошел распад Веймарской республики, правые объединились в так называемый Гарцбургский фронт.

Немцы, пережившие поражение в Первой мировой войне, после разочарования в попытках демократов наладить экономику, готовы объединиться под флагом новой идеи национального единства. Ясперс вот уже десять лет профессор в Гейдельберге, представляет собой интеллектуальную элиту академического круга Германии¹. В 1933 г. Гитлер станет рейхсканцлером, и Ясперс не согласится с воодушевлением Хайдеггера в связи с приходом нового лидера [1]. В 1937 г. К. Ясперс будет уволен с должности профессора.

«Духовная ситуация времени» будет переиздана также в 1947 году, когда уже вынесены приговоры Нюрнбергского процесса, почти завершена денацификация и учрежден прообраз будущего парламента — Немецкий народный конгресс. В обиход идеологических штампов войдет словосочетание — «немецкая катастрофа»², но в культуре наметится очевидный поворот, когда немцы старались забыть о прошлом. Несмотря на то, что в это время не было ресурсов для книгоиздания, а новые литературные произведения публикуются в основном в журналах, тем не менее работа К. Ясперса издается вслед за публицистическим текстом — «Вопрос о виновности» (1946)³, в предисловии к которому философ отмечает, что эта часть цикла лекций о духовной ситуации в Германии, которые были прочитаны им зимнем семестре 1945/46 года. И на титульном листе послевоенной «Духовной ситуации времени» — небольшого формата книжки, напечатанной на бумаге плохого качества — можно прочитать, что К. Ясперс снова «о.ö» (нем.) — ординарный профессор в университете Гейдельберга. В этом же 1947 году он уедет из Германии, чтобы стать профессором университета в Базеле, где и останется до конца жизни.

Для проблематики этой статьи не так уж важны конкретно-исторические подробности собственно создания текста «Духовной ситуации времени». Ведь даты публикации и переиздания могут быть определены самыми разными факторами, однако можно сказать с определенностью, что 1931 и 1947 годы в Германии указывают на очень сложные периоды в истории, осмыслить которые уже невозможно было в рамках ранее догматизированных *историй*. Драматизм этих «годов» ощущался каждым человеком как персонально переживаемая необходимость определить суть изменившегося времени и собственного отношения к этим переменам. Прежние представления о цели и смысле исторического прогресса не соответствовали динамике

¹ Как указывают В. В. Миронов и Д. Миронова, профессоров в Германии было немного — 56 человек (*Миронов В., Миронова Д. Ein Knabe, der träumt*, или Опыание властью // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 158).

² «Немецкая катастрофа» — это название книги известного историка Ф. Мейнеке, которая была опубликована в 1946 году [2]. Термин вошел в обиход при обсуждении причин возникновения фашизма и прихода Гитлера к власти.

³ В работе «Вопрос о виновности» Ясперс указывает на то, что «общее у нас — разобщенность» [3. С. 11], и поэтому философ будет указывать на возможные пути к объединению, но не через подчинение, а благодаря разуму и обсуждению.

и масштабу происходивших событий, горизонты идентичности требовали пересмотра вслед за пересмотром государственных и экономических границ. Именно этот разлом в миропонимании человека между индивидуальным, предельно субъективным пониманием времени и его трансцендентальной историчностью становится настолько очевидным, что вынуждает Ясперса к философской рефлексии, а позже вновь и вновь актуализирует проблематику его текста в переломные периоды истории.

Философские труды К. Ясперса неоднократно были предметом анализа в России⁴. Однако исследователи, за редким исключением, практически не цитируют «Духовную ситуацию времени», а опираются на более фундаментальные работы немецкого философа. Антропологическую интенцию текста отмечает О. А. Власова, указывающая на уникальную связь онтологии и учения о человеке в философии К. Ясперса, которая «прежде всего философия живущего человека, как философия экзистенции и антропологическая практика» [4. С. 73].

В немецкоязычном пространстве ситуация иная: есть публикации, в которых выявляется культурно-исторический контекст работы, и, что не менее значимо, отмечается то, каким образом в этом труде К. Ясперс проблематизирует темпоральность. Так можно отметить очень подробный анализ исторических обстоятельств возникновения работы и интеллектуальных реакций — рецензии, полемики — на некоторые тезисы Ясперса, проделанный Д. Хартом [5]. Автор реконструирует, как он указывает, «коммуникативный климат» [5. S. 139], позволяющий представить причины, побудившие Ясперса написать «Духовную ситуацию времени», а также понять, почему текст был так популярен. Это исследование не только восполняет серьезный пробел в историко-философском анализе наследия Ясперса, но и побуждает рассмотреть вопрос о том, как нужно говорить человеку о времени в самые трудные для него времена.

Пафос постановки вопроса Ясперсом, а также то, что книга неоднократно переиздавалась, повлияло на появление практики реактуализации темы в новых реалиях. Наиболее известным является проект Ю. Хабермаса, который в 1978 году призывает друзей и коллег поставить диагноз современной ситуации. Для решения этой задачи объединяются авторы левого толка, однозначно негативно оценивающие период немецкого фашизма, и при этом мировоззренчески состоявшиеся значительно позднее (на момент выхода книги самому старшему было 57 лет) [6]. Ю. Хабермас, будучи редактором книги,

⁴ Вот, к примеру ряд последних публикаций: *Перцев А.В.* Молодой Ясперс: Рождение экзистенциализма из пены психиатрии. СПб.: Владимир Даль, 2019. 415 с.; *Власова О.А.* Философия экзистенции Карла Ясперса и ее антропологические практики // Исследователь. Researcher. 2018. № 1—2. С. 73—77; *Власова О.А.* Философия и культура в контексте в контексте времени. Философия в движении: радикальный поворот К. Ясперса // Философские науки. 2016. № 1. С. 96—107.

счел возможным воспроизвести общий настрой текста Ясперса⁵: «Задача интеллектуалов разносторонне, объективно, чутко и непредвзято реагировать на скачки, тенденции развития, угрозы, критические моменты» — пишет он во вводной статье [6. S. 9].

Похожую задачу — выявить связь между «временами» (1931, 1981—2008), имея в виду парадигму, заданную К. Ясперсом, можно видеть в статье Ю. Каубе, опубликованной в сборнике с показательным названием: «Истина, что нас связывает. Карл Ясперс. Искусство философствовать» [7]. Таким образом, можно видеть, что «Духовная ситуация времени» продолжает быть интересной исследователям в нескольких проекциях: как философское толкование взаимодействия человека и времени, как критика современной культуры, как практика философствования и наконец, как опыт рефлексии мыслителя, испытывающего необходимость оценить свое время.

В нашем случае остановимся именно на проблеме освоения времени человеком, ограничиваясь смысловыми и контекстуальными пределами текста К. Ясперса. В работе, в духе критики модернизма первой трети двадцатого века, мыслитель описывает признаки кризиса культуры — техника, масса, деловитость и т.п. Однако помимо этого он, применяя экзистенциальный подход, предлагает универсальную схему того, как может быть прожита духовная ситуация человеком, и как возможно сделать время своим. Нарушая логику текста, обратимся к этим концептам работы, позволяя себе некоторые реконструкции и разъяснения, на которых не останавливался Ясперс.

Ситуация человека

Духовная ситуация времени означает какое-то особое видение человеком своей ситуации, которая в конечном итоге всегда конкретна и касается отдельного человека, который, однако, в своей рефлексии о времени вынужден опираться на какое-то более или менее целостное, универсальное описание настоящего и будущего. Для того, чтобы увидеть свою ситуацию, человеку приходится использовать свой опыт познания, потому что «наличное бытие (Dasein) как осознанное бытие/сознание (Bewußtsein) находится в пространстве того, что познаваемо» [8. S. 21]. Фактичность наличного бытия предстает перед необходимостью осмысления как некая внешняя объективная данность. Она предъявляет индивиду сложность его насущной жизненной задачи — разобраться и понять ситуацию, используя те способы познания, которыми человек владеет. К этим познавательным ресурсам относится опыт понимания изменений, которые происходили и происходят либо в соответствии с его ожиданиями, либо в противоречии с ними. Однако особенность положения человека в его персонально переживаемой ситуации означает, что он не может не думать о своем положении в сложившихся обстоятельствах,

⁵ Справедливости ради стоит отметить, что не все авторы издания были готовы видеть современность из 1930-х годов.

он вынужден начать размышлять/познавать, потому что далее не может действовать как прежде. Не разобравшись в ситуации, человек не может двигаться *дальше* (во времени), а его решимость к познанию сложившихся обстоятельств означает для него самого, что акт познания также является и актом воли, направленной на преодоление ситуации. «Понимание ситуации — это то, что таким образом ее уже меняет, поскольку возможно это уже апелляция к тому, чтобы как-то вести себя и действовать» [8. S. 21]. В этом стремлении к пониманию ситуации человек будет всегда стремиться к той же ясности, которой обладает для него фактичность наличного бытия и опыт его познания.

Духовная ситуация времени означает, что индивид не определен в своих дальнейших действиях именно как человек *какого-то* времени, он духовно/интеллектуально/умозрительно, как *очевидную* данность созерцает свою не-свое-временность. Это переживается как нарушение нормального положения вещей, ведь человек так или иначе всегда соотносит свою жизнь с тем, каким ему видится время, в котором он живет. Ясперс также указывает на это: «Я есть то, что есть время. Но то, что есть время — это место в развитии. Если я его знаю, то я знаю, что требует время. Чтобы прийти к собственному бытию, я должен знать целое, в котором я определяю, где мы сегодня стоим» [8. S. 23]⁶. Отсутствие знания времени может быть неочевидным для человека, которого другие — мы — будут считать несовременным. Но это не значит, что он находится *в ситуации* времени, просто его знание «целого» не признано другими. Но если человек ощущает вопрос о времени, в котором он живет как смысложизненную проблему, это означает, что его представления о духе времени не позволяют ему жить как прежде. И тогда имеющееся знание времени становится предметом рефлексии. В этом случае человек, хотя и решает свою персональную проблему — ситуацию, все же мыслит в глобальном антропологическом горизонте: о будущем других людей, в котором может быть осуществлено и его личное будущее.

Освоение времени и знание целого. Что дает знание истории?

Знание целого (*das Ganze*)⁷, указывает Ясперс, позволяет узнавать время. Целостное представление о времени — это результат стремления человека

⁶ В переводе на русский в цитате Ясперса пропадают некоторые важные нюансы: применительно к определенному месту в развитии (*Ort*) он использует глагол — *kennen*, который указывает не на знание в мировоззренческом смысле, а скорее на обыденное знание/узнавание. Именно это знание позволяет связывать Я и Мы, то есть фундирует идентичность. А вот в том, что касается времени (*Zeit*), Ясперс употребляет слово — *wissen*, что означает знание в более общем смысле. Иначе говоря, понятный повседневный порядок жизни формирует у человека убеждение, что он *знает* время, а точнее требования времени. И именно в таком контексте трактуется далее в работе Ясперса *знание времени*, а также разбирается вопрос *о знании и времени*.

⁷ В этом тексте Ясперса целое (*das Ganze*) в числе наиболее часто встречающихся понятий.

знать время. То, что человек знает время, означает, что время видится человеку как объективно существующее, как некая внешняя сила, действующая на человека в соответствии с определенными законами. Но на самом деле все представления о времени лишь являют собой опыт понимания времени человеком внутри его времени. «Ибо то, из чего я не могу выйти, я не могу окинуть взором снаружи» [8. S. 24]⁸.

Понимать время и определять особенность эпохи человек может по-разному. В зависимости от того, какие мировоззренческие принципы лежат в основе этого понимания, получаются разные образы времени, которые могут как дополнять, так и противоречить друг другу. Ясперс называет в качестве таковых принципов: своеобразное ощущение жизни, социологическую структуру, хозяйственное устройство, государственность [8. S. 24].

Описание событий во времени как объективно данного процесса может происходить по-разному, соответственно на основе указанных возможностей складываются разные *истории*. У каждой свой дискурс, свои принципы периодизации и подходы к трактовке событий. Даже если различные версии истории не всегда научны или доказательны, присущая человеку потребность «знать время» позволяет допускать то или иное объяснение «целого». Человек по большей части не осознает выбор определенного толкования времени, также он не всегда последовательно рационален в конструировании контекста собственной историчности, который может «представляться как нечто туманное в своем становлении» [8. S. 23].

Если знание времени дополнено «смыслом цели, которую, таким образом можно узнать (*kennen*. — Прим. Е. Ч.), то я обращаюсь в своей самоуверенности против тех, кто эти требования времени, которые я знаю (*weiß*. — Прим. Е. Ч.), не признает» [8. S. 23]. То есть, если историческая картина мира /государства/общества толкуется с телеологической позиции, которая наделяет историю возможностью движения к Благу/социальному идеалу/мировой гармонии, то поиск ответа на вопрос о современности облегчается. Цель наделяет ощущение времени, движением, происходящем с определенной скоростью. Изменяться с такой же скоростью — это значит идти в ногу со временем, значит быть современным, быть вместе со временем.

Если скорость становится характеристикой времени, то это также указывает и на то, что хронологическое восприятие реальности неразрывно связано с топологическим: скорость связывает время и пространство. Изменения времени явлены в пространстве, и значит будущее также означает будущие пространства, новые места/топосы, которые уже сегодня можно менять/создавать/строить. Пересмотр политических границ огромных империй после Первой мировой войны, исчезновение государств и создание новых, которые

⁸ В автобиографии Ясперс также подчеркивает свой метод, предполагающий, что интенция текста — ситуация времени без вписывания ее во всемирно исторический культурный контекст: «я хотел подчеркнуть: я не в состоянии окинуть взглядом течения в развитии и не знаю, что происходит в целом» [9. С. 272].

также завершают существование в нестабильной социально-политической реальности 20-х годов, показывают новые «скоростные режимы» общественных изменений, не характерные для истории прошлого. И поэтому быть современным означает теперь не только соответствовать времени, а также быть в том *пространстве*, которое соответствует духу времени. Как, к примеру, Витгенштейн, который в начале 1930-х годов всерьез размышляет о том, чтобы уехать со своим другом в советскую Россию, чтобы там заняться полезным трудом: стать врачом или рабочим⁹. Своего рода эмиграция в будущее, в утопию, которая в общей динамике перемен кажется возможной.

Ощущение хода времени рождает страх не успеть, опоздать и оказаться несовременным. Это следствие гипнотического воздействия (*die Suggestion*) образа целенаправленного движения времени. Освоение времени означает не только согласованность между объективно представленном настоящим и настоящим персональным, но также стратегическое видение будущего, чувство и знание которого является более важным. По сути, зная требования времени, нужно уже жить в будущем, опережая настоящее время. В будущем живет молодое поколение, поэтому нужно понимать его, быть с ним, быть молодым. Правда сегодняшнего дня в том, что «молодежь — действительность времени» [8. S. 24]. Страх не успеть за молодыми, сделать неверный выбор и отстать из-за этого от тех, кто впереди, делает жизнь человека крайне напряженной и мешает подлинному освоению времени.

Отказ от гонки времени вызван постоянным страхом не успеть, ощущение которого достигает высшей точки, так что переживающий его человек оказывается в духовной ситуации времени: останавливается, чтобы переосмыслить предлагаемый культурой/идеологией способ понимания времени, и возможно выбрать для себя *другое* время. Ясперс подчеркивает: о таких людях *современники* думают, что «они уклоняются от времени — лодыри истории, позволяющие себе дезертировать из действительности» [8. S. 23]. Признать себя верным прошлому позволяет также следовать установленному и освоенному порядку ценностей, облегчает сложность морального выбора. «Рожденные в СССР», «из 90-х», «дети миллениума» — эти поколенческие маркеры как никогда актуальны сегодня и репрезентированы в культуре как феномен ретромании. Это не специфика именно сегодняшней культуры, а возникает значительно раньше — в первой трети двадцатого века, как следствие переживания человеком предлагаемых тогда трактовок *со-временности*.

Переживание сложности этого нового положения человек проявляется в тревожном эмоциональном фоне: налицо утрата веры и доверия, страх перед жизнью, чувство одиночества.

⁹ Р. Монк отмечает, что «его (*Витгенштейна*. — Е.С.) взгляд на упадок стран Западной Европы был скорее шпенглеровским, чем марксистским» [10. С. 356] — важное замечание с точки зрения поиска Витгенштейном своего места во времени.

Отсутствие *веры* в Бога — чувства надежности «внутреннего присутствия далекого безусловного» [8. S. 130] лишает человека исторической основы бытия. Разрушающе влияет также тотальная утрата до-*верия*. Человек может теперь довериться лишь узкому кругу близких людей. Все остальное — статусы, качество вещей, профессионализм, обещания — вызывает сомнение в надежности. Как следствие, сомнение в предлагаемых культурой описаниях времени как целого, и в персональных способностях его понять. Надежность — это доверие к будущему, поэтому недостаток доверия оборачивается также и скрытым страхом, напряженностью и стремлением предугадать период стабильности свойств, отношений, возможностей. В данной интерпретации Ясперса, хотя речь идет о психологических состояниях, в которых находится человек, все же и надежда, и вера, понимаются как экзистенциалы, обладающие конституирующим значением в существовании человека.

Истерзанный страхами человек не может занять определенную позицию по отношению к государственной власти, и поэтому не может отличить проявление государственной воли от тупого насилия. В поисках внятного и обнадеживающего *исторического* описания имеющейся действительности, которое позволило бы ему как-то разобраться с собственным местом в *этом* времени, человек верит любой идеологии, которой государство оправдывает насилие. Индивид занимает пассивную позицию, а терпение и аполитичность приводят к тому, что человек признает свое поражение в решении проблемы освоения времени, он осознает свою невозможность сделать время своим.

Возможна и другая стратегия отношения к слепому насилию государства, а также к предлагаемой им *истории*. Желая соответствовать времени, или даже участвовать в создании будущего, человек воодушевляется идеологическими обещаниями и с воодушевлением следует указанному государством стандарту, во всем поддерживая власть. «Это соучастие (*Dabeisein*) — самое распространенное проявление воображаемой политической осведомленности и воления, пробираясь сквозь время, оно способно производить и пробуждать беспокойство, но неспособно найти путь, чтобы идти» [8. S. 83]. Это бытие возле и «при» — *Dabeisein* — не является подлинным бытием для самого себя, самобытием — *Selbstsein*.

В «Вопросе о виновности», рассуждая о духовной ситуации времени, в которой оказался человек в 1946 году в Германии, Ясперс указывает на то, что пережитая война разобщила людей. Каждый человек находится в собственной, отличающейся от другого трагической жизненной ситуации, требующей понимания времени. Однако «многие люди не хотят по-настоящему думать. Они ищут только лозунгов и повиновения. Они не спрашивают, а если отвечают, то разве что повторением заученных фраз» [3. С. 14].

Таким образом, по Ясперсу, человек не может не думать о своем отношении к действиям государства, если он всерьез полон решимости понять свою собственную ситуацию времени. Потребность в освоении времени присуща

человеку, а вот готовность делать это осмысленно, исходя из осознания возможности подлинного бытия, не очевидна. Человеку сложно не думать о времени, но не менее сложно по-настоящему подумать о нем.

Условие понимания персональной историчности

В сложившихся социальных обстоятельствах, в кардинально изменившейся культуре и образе мировосприятия человек все же может понять *свою* духовную ситуацию времени. Ясперс предполагает, что для этого необходимо с одной стороны, продолжать развитие экзистенциальной философии в академических кругах, с другой стороны, открыть каждому человеку возможности экзистенциального мышления для самопонимания. И на протяжении всего текста можно видеть, что Ясперс подчеркивает значимость собственного философского подхода, используя ключевые концепты: шифры трансценденции, коммуникация, философская вера, экзистенция¹⁰.

Каждому человеку, если он стремится с решимостью понять свое время, необходима философия. В рефлексии, в философском осмыслении человек понимает, что только он сам, и никто за него и вместо него не сможет реализовать себя, понять свое наличное бытие. Поэтому философская жизнь у каждого своя, позволяющая самостоятельно пройти сквозь наличное бытие (*Dasein*) как свое собственное. Философствование помогает оказаться в настоящем.

Быть в единстве со своим временем, которое принимается как *настоящий* текущий момент очень сложная задача, требующая мужества и воли. Прошлое, если попытаться понять его в своем собственном горизонте существования, не может помочь в понимании сегодняшней ситуации, потому что прошлые формы понимания не работают. Остается единственный выход — использовать экзистенциальное мышление, которое дает возможность мыслить человека свободным, исходя из его собственной историчности. «Решение о том, мог бы и хотел бы человек быть свободным выносится не против него, а для него. Хотя в большинстве своем люди боятся свободы самобытия» [8. S. 190].

В решимости человека ставить вопрос о личной, его собственной свободе скрыта также надежда на будущее, на возможность свободного будущего, в которое человек хотел бы верить. Поэтому, конечно, человек нуждается в вере, которая поддерживала бы его. И хотя наступившая эпоха свидетельствует об уменьшении подлинной религиозности, все-таки вера и свобода

¹⁰ В качестве теоретической основы «Духовной ситуации времени» Ясперс взял из «Философии» «все, что относилось к современности» [9. С. 272]. Он подчеркивает: «После столь долгого перерыва в моих публикациях я хотел вынести на суд публики вначале «Философию», а не маленькую работу, которая без «Философии» не имела бы под собой оснований. Поэтому я позаботился, чтобы «Духовная ситуация времени» вышла только годом позже в начале октября 1931 года, и сразу же после этого, в декабре, увидела свет моя «Философия» [9. С. 273].

должны быть возвращены человеку в понимании им его бытия. В ситуации наивысшего напряжения сил, на краю гибели, возможно, человек станет по-настоящему свободным, чтобы открыть суть происходящего и ощутит необходимость знать свое подлинное бытие.

Заключение

Таким образом, получается, что освоение времени человеком возможно, если он сознает необходимость критичного отношения к догматизированным концепциям исторического развития, а также к тем идеологемам, которыми предлагает маркировать время государство; если человек не боится думать и готов преодолеть страх перед правдой самопознания; если он с решимостью намерен понимать время как свое собственное в горизонте самобытия; и наконец, если человек решится жить в видении этого понимания. Это позволит человеку понимать все социальные изменения — политические и культурные трансформации — как часть своей персональной историчности. Поэтому важно, чтобы человек философствовал, видел и понимал самого себя, свое место во времени.

Ясперс считает важным донести широкой интеллектуальной общественности необходимость поиска подлинной персональной историчности. И, трактуя ситуацию времени как экзистенциальный вопрос в том числе к самому себе, сам на него отвечает. Полный ответ дан в его «Философии», а в «Духовной ситуации времени» автор разъясняет, зачем в такое смутное нужна философия. «О том, что случится, нет убедительного ответа, но об этом скажет человек, который живет своим собственным бытием. Пробуждающий прогноз о возможном может иметь только одну задачу, напомнить человеку о самом себе» [8. S. 191]. В этой работе фиксируется вызов, на который вынуждены были отвечать представители культуры. Опыт анализа современности первой трети XX века представляется Ясперсу также актуальным и в 1946 году. Редактируя довоенную версию книги, он во «Введении» к изданию 1947 года разделяет текст рубрикой «Метод освещения (Erhellung) нынешней ситуации» [8. S. 26]. Так как более ни слова не меняется, то очевидно, что философ убежден в универсальности предлагаемого *метода* для человека, что решится понять свое время и попытается дать «пробуждающий прогноз» о своем будущем.

Список литературы

- [1] *Миронов В., Миронова Д.* Ein Knabe, der träumt, или Опыянение властью // Логос. 2018. Том 28. № 3. С. 149—182. DOI: 10.22394/0869-5377-2018-3-149-179.
- [2] *Meinecke F.* Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen. Wiesbaden: E. Brockhaus, 1946. 177 S.
- [3] *Ясперс К.* Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. М.: «Прогресс», 1999. 148 с.

- [4] Власова О.А. Философия экзистенции Карла Ясперса и ее антропологические практики // Исследователь. Researcher. 2018. № 1—2. С.73—77.
- [5] Harth D. Die Kritik der existenzphilosophischen Kulturkritik — Karl Jaspers' «Die geistige Situation der Zeit» im Kontext der frühen 30er Jahre // Paul, Jean-Marie (Hrsg.): Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'œuvre de Karl Jaspers: Actes du Colloque Karl Jaspers; 21 et 22 mars 1986. Presses Univ. de Nancy, Nancy 1986. P. 137—152.
- [6] Stichworte zur geistigen Situation der Zeit: Politik und Kultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. 860 S.
- [7] Kaube J. Dreimal «Geistige Situation der Zeit»: 1931.1981—2008 // Wahrheit ist, was uns verbindet. Karl Jaspers. Kunst zu philosophieren. Göttingen: Wallstein Verlag, 2009. S. 379—391.
- [8] Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit (1931). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1947. 191 S.
- [9] Ясперс К. Философская автобиография // Перцев А. В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. СПб.: Издательство русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 240—393.
- [10] Монк Р. Людвиг Витгенштейн. Долг гения. М.: Издательский дом Дело, 2018. 624 с.

References

- [1] Mironov V, Mironowa D. *Ein Knabe, der träumt, or intoxication by power*. Logos. 2018; 28 (3): 149—182. DOI: 10.22394/0869-5377-2018-3-149-179. (In Russian).
- [2] Meinecke F. *Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen*. Wiesbaden: E. Brockhaus; 1946. 177 S.
- [3] Jaspers K. *Vopros o vinovnosti. O politicheskoy otvetstvennosti Germanii [The question of German guilt. On Germany's political responsibility]*. Moscow: Progress; 1999. 149 p. (In Russian).
- [4] Vlasova OA. *Filosofiya e`kzistencii Karla Yaspersa i ee antropologicheskie praktiki [Karl Jaspers' philosophy of existence and its anthropological practices]*. Researcher. 2018; 1—2: 73—77. (In Russian).
- [5] Harth D. Die Kritik der existenzphilosophischen Kulturkritik — Karl Jaspers' «Die geistige Situation der Zeit» im Kontext der frühen 30er Jahre. In: Paul, Jean-Marie (Hrsg.): *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'œuvre de Karl Jaspers: Actes du Colloque Karl Jaspers; 21 et 22 mars 1986*. Presses Univ. de Nancy, Nancy; 1986. P. 137—152.
- [6] *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit: Politik und Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. 860 S.
- [7] Kaube J. Dreimal «Geistige Situation der Zeit»: 1931.1981—2008. In: *Wahrheit ist, was uns verbindet. Karl Jaspers. Kunst zu philosophieren*. Göttingen: Wallstein Verlag; 2009. S. 379—391.
- [8] Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit (1931)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co; 1947. 191 S.
- [9] Jaspers K. *Filosofskaya avtobiografiya [Philosophical autobiography]*. In: Pertzev AV. *Molodoy Yaspers: rozhdenie e`kzistencializma iz peny` psixiatrii [Young Jaspers: the birth of existentialism from the foam of psychiatry]*. Saint Petersburg. Izdatel'stvo russkoj kristianskoj gumanitarnoj akademii. P. 240—393. (In Russian).

- [10] Monk R. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. Moskow: Izdatel'skij dom Delo; 2018. 624 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Черепанова Екатерина Сергеевна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры ФГАОУ ВО «УрФУ имени первого Президента России Б.Н. Ельцина» (e-mail: e.s.cherepanova@urfu.ru).

About the author:

Cherepanova Ekaterina S. — D.Phil., Professor at the Department of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia (e-mail: e.s.cherepanova@urfu.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-432-444

Научная статья / Research Article

Идея времени в лекциях Бергсона

А.С. Меньшиков

ФГАОУ ВО «УрФУ им. первого Президента России Б.Н. Ельцина»
ул. Мира, 19, Екатеринбург, Российская Федерация, 620002

Idea of Time in Bergson's Lectures

A.S. Menshikov

Ural Federal University
Mira 19, Ekaterinburg, Russian Federation, 620002

Статья вводит в научный оборот изданные лекционные курсы Бергсона «Идея времени» (изд. 2019) и «История идеи времени» (изд. 2016), которые читались им в Коллеж де Франс в 1901—1903 годах. Дается краткое описание лекционной деятельности Бергсона, подчеркивается, что данные материалы лекций позволяют лучше понять ту популярность, которую завоевал Бергсон среди современников. Поскольку лекционный жанр предполагает доступность и краткость изложения, то по лекциям Бергсона можно судить о том, что он сам считал наиболее важными и новаторскими идеями в своем философском учении, которые стоят того, чтобы представить их широкой публике. Отмечается, что Бергсон связывает «идею времени» с пересмотром основных философских категорий (абсолютное и относительное, бесконечное и конечное) и методов философии (понятийное и интуитивное познание). Большую часть своей аргументации и примеров в лекциях Бергсон обращает на демонстрацию неспособности привычного нам пути познания схватить длительность. Деконструируя этот способ познания, Бергсон показывает, что он опирается прежде всего на знаки, на символическую имитацию реальности. Раскрывая далее механизмы образования и такие характеристики знаков, как общность, фиксация и ориентированность на действие, Бергсон показывает, что они, а понятия тоже знаки, по своей природе могут лишь фрагментировать и расчленять поток становления в реальности. Однако интуитивный способ постижения, необходимый для схватывания длительности, представлен лишь некоторыми примерами и категориями (интеллектуальная симпатия, погружение в вещь в себе) и очерчивается Бергсоном скорее апофатически. Тем не менее, Бергсон приходит к выводу о необходимости радикально переориентировать метафизику на проблематику времени и тем самым осуществляет «темпоральный поворот» в начале двадцатого века.

Ключевые слова: лекции Бергсона, идея времени, темпоральный поворот

© Меньшиков А.С., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00342). Автор выражает признательность за возможность пользоваться библиотечными ресурсами Университету Северной Каролины, а также лично Кириллу Сергеевичу Толпыге и Аднану Джумхуру.

История статьи:

Статья поступила 19.01.2020

Статья принята к публикации 21.04.2020

Для цитирования: *Меньшиков А.С.* Идея времени в лекциях Бергсона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 3. С. 432—444. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-432-444

Abstract. The article focuses on two lecture courses — “The Idea of time” and “The History of the Idea of Time” — delivered by the French philosopher Henri Bergson at Collège de France in 1901-1903. While these courses cannot replace Bergson’s published works for understanding his philosophy, they can shed new light on Bergson’s popularity. Due to the requirements of the genre, Bergson presents his views in a most succinct and convincing manner and showcases his most original ideas. In these lectures Bergson reinterprets traditional philosophical categories such as the absolute and the relative, the infinite and the finite, and explores two major modes of cognition — conceptual and intuitive knowledge. Major thrust of Bergson’s arguments is targeted at conceptual cognition because it is incapable of grasping the duration. Conceptual cognition relies on signs to operate representations of reality. Bergson demonstrates that signs, including concepts, are general, fixating and they appeal to action. Conceptual cognition, therefore, is based on fragmenting continuous processes in reality. However, when discussing intuitive cognition Bergson provides but an outline by referring to “intellectual sympathy”, “plunging into the thing in itself”. Despite this apophatic description of the alternative — intuitive — mode of cognition Bergson insists on fundamental transformation of philosophy. We conclude that already in the early 1900s Bergson has in mind an entire project of reconstituting metaphysics and reorienting it towards the problem of time, what might be described as “temporal turn” in philosophy of the twentieth century.

Keywords: Bergson’s courses, idea of time, temporal turn

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (grant #19-18-00342). The author is grateful for the opportunity to use library resources of the University of North Carolina and wishes to thank Kirill Tolpygo and Adnan Dzumhur for their help and encouragement.

Article history:

The article was submitted on 19.01.2020

The article was accepted on 21.04.2020

For citation: Menshikov A.S. Idea of Time in Bergson’s Lectures. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 432—444. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-432-444

Введение

Философское учение Бергсона имело довольно сложную судьбу в двадцатом веке. Начало века отмечено невероятной популярностью, о которой свидетельствуют подарки и цветы, которыми Бергсона заваливали

почитатели, а также толпы жаждущих слушать его лекции. Сохранились поданные в Коллеж де Франс петиции с требованием пускать на лекции Бергсона лишь слушателей со студенческими удостоверениями, поскольку не хватает мест для всех желающих, а также предложения перенести лекции в Гранд-Опера; по фотографиям видно, что некоторым приходилось слушать лекции даже под окнами [1. Р. 109—110]. Однако, как пишет Филип Суле, «Бергсон не создал школы, вопреки своему успеху или же по причине него» [1. Р. 107]. Существенную роль в закате интеллектуального влияния философии Бергсона сыграли не столько современные ему критики его философии, как например, Б. Рассел, сколько дебаты с А. Эйнштейном о теории относительности (см. [2]), а также общая смена мироощущения эпохи в результате Первой мировой войны.

С 60-х гг. двадцатого века философия Бергсона и его интеллектуальная роль в начале века возвращаются в поле зрения исследователей. Как отмечает Сюзанн Герлак, это происходит прежде всего благодаря работе Делёза «Бергсонизм» (1966) [3]: «Существенное оживление интереса к мысли Бергсона сегодня восходит в большей мере к Делёзу, который выступил на защиту наследия Бергсона в тот момент, когда, по словам Делёза, Бергсон был “объектом столь многих ненавистников”» [4. Р. 1091]. Другим важным направлением в исследованиях, появившихся в результате возрождения интереса к культурному влиянию Бергсона, было изучение модернизма и, в особенности, литературы первой трети двадцатого века. Так, уже имеются масштабные работы по изучению влияния философии Бергсона на таких писателей, как М. Пруст, Дж. Джойс, В. Вулф, Т.С. Элиот, К.С. Льюис, У.Х. Оден, Андрей Белый, О. Мандельштам, Д. Хармс и др. (см. [5—10]). Однако в последние годы стало появляться все больше работ, которые раскрывают вклад философских идей Бергсона в развитие собственно философии двадцатого века, от метафизики до политической философии (см. [11—15]).

Особо следует подчеркнуть два направления: продолжающее линию Делёза развитие идеи множества (см. [14]), а также историко-философское исследование влияния Бергсона на феноменологию и экзистенциализм. В частности, Хит Мэйси отмечает, что «хотя нельзя утверждать, что размышления Хайдеггера о времени оказались исключительно или главным образом под воздействием Бергсона, я все же надеюсь показать, что то, как пренебрежительно и мимоходом обращается с Бергсоном Хайдеггер в “Бытии и времени”, скрывает глубокое, почти подземное (subterranean) влияние. Несмотря на то, что Хайдеггер, по-видимому, хотел доказать свое отличие от Бергсона, его стратегия осмысления времени показывает полноценный диалог (profound engagement) с Бергсоном» [15. Р. 3].

С публикацией лекционных курсов Бергсона становится возможным оценить истоки той популярности, которую завоевал Бергсон среди современников. Бергсон-оратор, Бергсон, очаровывающий своих слушателей,

раскрывается прежде всего в своей живой речи. Именно по лекциям можно судить об убедительной силе и новизне его идей в том виде, в каком Бергсон хотел их представить образованному Парижу. Ведь современники говорили, что в лекциях в Коллеже «Бергсон не стремился сберечь учение более мудрых, в отличие от того, что он делал в лицее. Отсюда впечатление крайней новизны, ощущение, что Бергсон идет навстречу заботам публики. Это создавало поразительный контраст с другой частью улицы Сен-Жак. Они постоянно говорят про свои источники (sources), говорил Пеги о профессорах Сорбонны, а он [Бергсон] источники открывал (sourcier)» [1. Р. 109]. Кроме того, поскольку лекционный жанр предполагает доступность и краткость изложения, то по лекциям Бергсона также можно судить о том, что он сам считал наиболее важными идеями в своем философском учении, которые стоят того, чтобы излагать их широкой публике.

Лекционные курсы Бергсона

Поскольку, как отмечает И.И. Блауберг, Бергсон «в своем завещании 8 февраля 1937 года запретил издание после его смерти каких-либо материалов, не предполагавшихся им самим для печати, причем сделал это в весьма решительной и недвусмысленной форме» [16. Р. 13], публикация его лекций стала возможна лишь недавно. Несмотря на уже имевшиеся некоторые нарушения этого запрета ранее, лекционные курсы Бергсона (лицейские и университетские) стали доступны только в изданиях в 90-е годы, а сейчас мы имеем возможность ознакомиться с лекционными курсами, которые Бергсон читал в Коллеж де Франс.

Среди исследователей проходила дискуссия о значимости лекционных курсов для понимания философии самого Бергсона. Во-первых, по причине уважительного отношения к решению самого Бергсона о запрете предлагали опираться главным образом на его изданные работы. Во-вторых, часто цитируется мнение Бергсона, высказанное Жану Гитону, о том, что ««хорошо можно преподавать только те предметы, которые не связаны с твоими собственными исследованиями; ты лишь сообщаешь традиционные истины, в отношении которых, по словам Декарта, согласны между собой большинство мудрецов. И я взял за максимум, даже в Коллеже, не заимствовать темы лекций из своих текущих исследований. Тем более не стоит этого делать для шестнадцатилетних юношей. Приберегите как можно больше времени для вашей внутренней жизни, чтения, размышлений. Ваши ученики получают от этого пользу... благодаря всему, что исходит от вас» (рус. пер. цит. по Блауберг) [16. Р. 62; 17. Р. 8]. Однако это сообщение оказывается менее приложимо к лекционным курсам в Коллеже, здесь не было «программы», которой бы Бергсон вынужден был следовать, а аудиторию его составляли не лицеисты, а широкая образованная публика. Как подчеркивает Ф. Суле, «в лицее Бергсон был должен подводить итоги (conclure), хотя бы и риторически, и основные темы были заданы «программой». Не так в Коллеже»

[1. Р. 108]. Более того, по мнению Суле, именно в Коллеже «Бергсон предстает — и хотел, чтобы его именно так и воспринимали, — современным [философом], развивающим собственную философию. Его призвание не сводилось к тому, чтобы стать эрудитом, даже высочайшего уровня» [1. Р. 106].

По имеющимся материалам — упоминаниям в лекциях самого Бергсона (см., например, [17. Р. 82]) и свидетельствам (см. [18]) — можно видеть, что у Бергсона был четкий план не только каждого годового курса, но и сквозная внутренняя логика его курсов на протяжении их чтения в Коллеже с 1900 по 1914 годы. Начав с курса «Идея причины», Бергсон продолжил лекции курсами «Идея времени», «История идеи времени», «История теорий памяти», «Эволюция проблемы свободы», «Теории воли», «Общие идеи», «Природа духа (*l'ésprit*) и отношение мысли с мозговой деятельностью», «Личность», «Идея эволюции», «Философский метод, понятие и интуиция».

Следует отметить, что курс «История идеи времени» является почти дословной записью речи Бергсона, тогда как курс «Идея времени» двусоставна, поскольку одна часть записана полностью профессионально, другая (первая) часть восстановлена по записям Эрнеста Психари, который посещал лекции вместе с Маритэном и Пеги. Имеющиеся курсы доступны благодаря Шарлю Пеги, который использовал профессиональных стенографистов для записи речи Бергсона и наследники которого сохранили эти записи до передачи их в 1997 году в библиотеку Дусе.

Итак, «хотя лекции и не говорят иное, нежели книги, они говорят это иначе» [17. Р. 9], а это позволяет нам выявить, что именно сам Бергсон считал наиболее заслуживающим внимания в своих философских исканиях, какие именно идеи он считал необходимым представить широкой образованной публике. И, несомненно, стержневой проблемой для курсов Бергсона является идея времени, идея длительности. В дальнейшем мы сосредоточимся на анализе идеи времени Бергсоном в двух последовательно прочитанных им в Коллеж де Франс курсах «Идея времени» [19], начатом 6 декабря 1901 года, и «История идеи времени» [20], начатом 5 декабря 1902 года, стараясь по возможности приводить цитаты (в нашем переводе) из второго курса, поскольку он более достоверно соответствует, как было указано, речи самого Бергсона.

Проблема познания

Как справедливо подчеркивает Габриэль Мейер-Биш, «изучить идею времени — это не только обрести вновь чистую длительность, но также раскрыть то, что этому препятствует...» [18. Р. 8]. Поэтому основной — можно сказать, дидактической — методой Бергсона в изложении его идей является противопоставление.

Прежде всего он подчеркивает различие методов познания, которыми мы можем пользоваться. Выбирая в качестве примеров изучение иностранного языка, наше восприятие движения, наше чтение литературы и биологию как науку о живом, Бергсон показывает, что возможны два главных пути —

относительное и абсолютное познание. При относительном познании мы соотносим новое и познаваемое с уже известным, при абсолютном познании мы можем постичь «вещь в себе». Так, в случае движения перемещение некоего познаваемого мною объекта является «функцией моего движения», то есть соотносится и измеряется в зависимости от моей позиции. Потому, движение есть варьирование дистанции (*le mouvement comme une variation de distances*) [20. P. 20]. Это означает, что мы мыслим движение прежде всего как перемещение между состояниями покоя, между остановками, даже если мы именуем это перемещением «переходом», мы все равно не в состоянии схватить собственно движение. В ответ на математический подход Декарта, для которого движение взаимно относительно (если объект А движется относительно объекта Б, то объект Б движется так же относительно объекта А), Бергсон, хоть и в шутку, приводит пример высказывания Морюса: как же можно двигаться взаимно относительно, если я сижу и отдыхаю, а он бежит и изнемогает. Движение, таким образом, это не столько положение и изменение положения относительно другого, не наблюдаемые извне и связываемые воображением остановки, но внутренний процесс. Таким образом, чтобы действительно мы могли познавать движение, «движущееся должно иметь некое внутреннее [измерение], как бы душевное состояние (*un intérieur quelque chose comme un état d'âme*)» [20. P. 20], которое мы можем прочувствовать (*éprouver*) благодаря симпатии. Словами Бергсона, «абсолютное познание происходит только при наличии возможности переместиться внутрь (*se transporter à l'intérieur*) того, что мы познаем, посредством некоторого рода интеллектуальной симпатии (*par une espèce de sympathie intellectuelle*)» [20. P. 21].

Таким образом, в данном примере мы видим, как Бергсон очерчивает противоположность двух способов познания: внешний (*du dehors*), через соотношение с уже известным, то есть относительный, и внутренний (*du dedans*), через погружение в саму «вещь в себе», то есть абсолютный. Более того, абсолютное познание является простым, тогда как относительное познание опирается на сложность (*par composition*) [20. P. 25]. Так, говорит Бергсон, «я возьму мой второй пример, движение движущегося. Если бы я был внутри движущегося, если бы я совпадал с ним, то движение было бы абсолютно простым и неделимым. При условии, что мы не предполагаем остановки; если мы предполагаем остановки, то их будет несколько, и тогда применительно к каждому из этих движений, я мог бы повторить то, что говорю: если это движение, то оно неделимо, если мы его действительно воспринимаем» [20. P. 25].

То же утверждение можно представить на примере апории Зенона о стреле, если бы можно было быть стрелой, то воспринималось бы только движение, только порыв, простой и неделимый, лишь при взгляде извне мы представляем стрелу как серию некоторых положений в пространстве.

Почему же мы испытываем такие трудности, пытаясь думать об абсолютном познании? Прежде всего потому, что мы привыкли в нашей практической жизни все воспринимать пространственно; даже «когда мы совершаем движение сами, мы переносимся вовне, чтобы его увидеть» [20. Р. 26]. Но означает ли это, что одна и та же вещь — мое движение, например, — может быть одновременно простой и сложной, если она может познаваться и абсолютно, и относительно? Бергсон поясняет: «То, что познается как простое, и есть сама вещь; то же, что познается как сложное, то, что познается как составное (*recomposé*), не есть вещь, но искусственная имитация вещи, это восстановление (*reconstitution*) вещи, ее имитация, ее, можно сказать, подделка, посредством того, что мы называем элементы, посредством того, что в действительности есть знак, символ, репрезентация, более или менее искусственная, условная, самой вещи. Познание вещи абсолютно — это познание самой вещи, познание вещи относительно — это познание посредством знака» [20. Р. 28].

Поскольку познание извне познает новое через уже известное, то познание нового возможно благодаря имеющимся знакам и их сочетанию. Таким образом, как пишет Бергсон, «это сочетание символов будет несовершенным по отношению к вещи, которая будет совершенна. Что же тогда произойдет? Мне придется, чтобы получить эту совершенную вещь, раз мои знаки мне дают не более, чем ее несовершенное подобие (*imitation*), прибавлять новые знаки для восполнения предшествующих, я все более буду приближаться к тому, чье подобие (*imitation*) я стараюсь получить, но все же не могу этого достичь, необходимы еще знаки, и еще; таким образом, прибавляя знаки к знакам, исправляя знаки знаками, я буду неопределенно долго (*indéfiniment*) приближаться к тому, что хочу выразить, воспроизвести, сымитировать (*exprimer, reproduire, imiter*), но никогда этого не добьюсь. И вот что тогда получится: объект прост, его подобие (*imitation*) сложно, составлено таким образом, что всегда должно прирастать, составлено так, что, если рассмотрен сам по себе, то объект прост, а если рассмотрен относительно, то есть в своем подобии (*imitation*), то он состоит из частей, перечисление которых никогда не может быть исчерпано. Тогда то, что, с одной стороны, ощущается или воспринимается как что-то простое, с другой стороны, познается так, что его описание (*énumération*) никогда не может быть окончательным, вот именно это мы и называем бесконечным (*un infini*)» [20. Р. 29]. Так, в примере с движением мы видим, что при познании изнутри движение неделимо, просто, при познании извне и относительно оно сложно. Но положение движущегося не есть часть движения, движение не составлено из остановок, которые мы можем бесконечно делить, как в апории Зенона, ведь составление остановок в ряд, прибавление «неподвижности к неподвижности» не даст движения. Поэтому мы вынуждены, однажды начав попытку представить движение, добавлять и добавлять таких «неподвижностей», либо продолжая, либо деля, до бесконечности. Однако, по мнению Бергсона, это происходит не оттого,

что сама вещь бесконечна: «анализировать вещь в ее элементах — это не означает разделить ее на части, анализировать вещь в ее элементах означает преобразовать ее в определенную систему перевода, в какую-то систему символов... вещь данная в восприятии может быть бесконечной только если рассматриваются не ее части, но ее элементы, поскольку они — не фрагменты этой вещи, но они суть фрагменты символического перевода, который всегда в какой-то мере не соответствует тому, что выражает, ... всегда требует прибавления элементов, и мы получаем неисчерпаемое перечисление ... вот что такое бесконечное» [20. Р. 31]. Вся наша наука опирается на такие символические, внешнее и относительное познание вещей, однако само движение, сама длительность, само время остаются вне поля зрения.

Теория знака и понятия

Для прояснения отличия познания посредством знаков и познания длительности Бергсон раскрывает основные черты знаков, среди которых он выделяет три наиболее важные характеристики. Во-первых, знак есть обобщение, более того, он всегда стремится к все большей общности по мере прироста нашего знания. Как уже отмечалось ранее, поскольку знак всегда репрезентирует не одну вещь, а многие, он выражает общее для разных вещей. Знак есть некая имитация самой вещи в нашем мышлении благодаря соотносению с уже нам известным, то есть он выражает общее и для известного, и для нового: «он репрезентирует при рассмотрении нового изучаемого объекта некий взгляд, соответствующий уже познанному» [20. Р. 37].

Во-вторых, знак ориентирован на действие («un appel à une action»). Это более очевидно по тому, как на нас воздействует искусство: «можно без труда заметить, что искусства, в той мере, в какой они нечто репрезентируют (signifier), символизируют некую вещь, действуют на нас не столько благодаря тому, что они репрезентируют (réprésentation) некую вещь, сколько благодаря тому, что они ставят нас в некое внутреннее состояние (l'attitude)» [20. Р. 54], производят в нас некое внутренне отношение к этой вещи. Поэтому, «знак есть фиксация определенного внутреннего состояния (l'attitude)... в этом внутреннем состоянии развертываются те эмоции, которые руководили художником в его символизме. Вкратце, производимое в нас внутреннее состояние (l'attitude) есть мост между душой художника и нашей» [20. Р. 54].

В-третьих, знак является стабильным. Если сама жизнь постоянно в движении, развертывается в потоке, то мы не можем ее представить иначе, нежели через некие состояния: «мы можем репрезентировать (réprésenter) тенденцию, переход только через остановки, и именно эти остановки мы и выражаем знаками. Знак по сути своей есть прерывание (est d'essence discontinue)» [20. Р. 55]. Но знак не только прерывает поток жизни, он его фиксирует: «из-за того, что мы символизируем, что мы выражаем все знаками, мы фиксируем движение» [20. Р. 55].

Все три характеристики свойственны и такому «наиболее организованному и готовому к интеллектуальной манипуляции» знаку, как понятие. Понятия обладают общностью и являются стабильными, что обеспечивает наше научное знание о мире.

Эти две черты понятий показывают, насколько эффективна наша способность к идеации, но проблема возникает тогда, когда мы начинаем считать, что наше познание необходимо только для созерцания и что теоретическое познание является высшей формой знания. Именно это заблуждение наилучшим образом продемонстрировано Кантом, в философии которого теоретическое познание завершается антиномиями. Поэтому Бергсон подчеркивает, что понятия, поскольку они тоже знаки, формируются не для созерцания, а для действия: «Если в области чистого сознания или чистого восприятия все похоже на все, и все отличается от всего, если есть непрерывность сходств и различий, то действие есть нечто прерывное, нечто устойчивое (*tranché*), четкое (*net*), и по своему характеру противоположно восприятию. То, чего не может сделать восприятие, то есть оперировать отношениями, через это образовывать рудименты понятий, способно сделать действие» [20. Р. 70].

Именно действие, а точнее, в терминах Бергсона, моторный механизм лежит в основе образования знаков: «Таким образом, в начале обобщения, в начале образования понятий, находится машинальное установление живым существом, животным, машинальное усвоение того же внутреннего состояния (*l'attitude*) к разным возбудителям, но [к тем возбудителям], которые не настолько различны с точки зрения жизненного интереса, чтобы сопровождаться или потребовать иной реакции, и это внутреннее состояние (*l'attitude*), вытекающее из ощущений, возвращается в виде некоего импульса (*choc*) обратно в ощущения, их группирует, хотя они различны, они несходны, в ту же категорию, заставляет их войти в ту же рамку (*dans la même cadre*)» [20. Р. 71]. Таким образом, единство живого существа, его способность действовать лежит в основе образования понятий. Однако если мы хотим выбраться из этой формы внешнего, относительного познания, то нам понадобится прибегнуть к другому типу познания реальности, который не будет оперировать репрезентациями, знаками, понятиями.

«Темпоральный поворот» и проект новой метафизики

Предлагаемой Бергсоном альтернативной внешнему и относительному познанию является «интеллектуальная симпатия, интуиция» [20. Р. 75]. Несмотря на то, что интуиция является ключевым понятием в лекциях Бергсона, большая часть его усилий направлена на критику противоположного способа познания, на прояснение истории мысли, в которой сложилась критикуемая им ситуация «непознанный времени». Однако он дает нам некоторые указания, что именно представляет собой интуиция.

В ответ на вопрос, как же возможна интуиция, как возможно «симпатизировать интеллектуально» вещи, Бергсон постулирует, что «если бы я был

абсолютно иным (*distinct*) по отношению к объекту, который я воспринимаю, или той или иной личности, абсолютно иным по отношению к тому метафизическому объекту, который я намерен изучать, очевидно, что я не имел бы никакой интуиции, и даже никакого понятия (*concept*)» [20. P. 75].

Поэтому, исходя из общего единства живого, «мы можем попытаться преодолеть этот эгоизм, при условии, что мы сделаем усилие абсолютно отличное от привычного мыслительного усилия, ибо привычное мышление ему совершенно противоположно, оно предполагает движение от понятий к вещам. Мы берем понятия, которых у нас множество, и мы примеряем их к объектам, как готовое платье, чтобы решить, какое из них лучше... Я же говорю об усилии интеллектуального расширения (*dilatation intellectuelle*). Необходимо, оставаясь собой — ведь иначе и невозможно — стать больше, чем ты сам; необходимо выйти из себя, расширить себя (*dilater*), суметь заставить войти в себя другие вещи, что было бы невозможно, если бы мы уже не были едины (*uni*) некоторым образом с основной вещью (*avec la raison des choses*)» [20. P. 76]. Без такого усилия невозможна философская рефлексия, невозможна метафизика, ибо реальность невыразима в понятиях, ибо по своей природе, длительность, время неподвластно (*est réfractaire*) выражению в словах и познанию в понятиях.

Время, которое нам представляют науки, терпит ту же судьбу, что и движение, это не длительность, а соотнесенность остановок движущегося, или психологических состояний живого, если речь идет о внутреннем времени. Длительность может быть поделена на отрезки или срезы, но тогда она перестает быть собой, поскольку, продолжаясь, она включает в себя предыдущее, и качественно отличается от предшествующего. Связь длительности с памятью, с живым сознанием приводит Бергсона к вполне экзистенциалистскому утверждению: «каково фундаментальное свойство живого? Старение, направленность к смерти (*acheminer à la mort*); смерть есть то, что в жизни существенно (*essentiel*), что неизбежно; всякое живое существо направляется — по заданному пути (*par un processus déterminé*) — к смерти и стареет; старение — это то, что неизбежно и существенно в жизни; то есть жизнь есть движение» [20. P. 52]. А движение есть длительность, поэтому «философствовать — это превзойти чисто человеческие концепции, то есть концепции разума (*intelligence*), обращенного к действию. Философствовать — это не мыслить с большей интенсивностью, как обычно говорят, скорее, я бы сказал, — это мыслить в противоположном направлении, необходимо идти против природного течения (*remonter la pente de la nature*)» [20. P. 60].

Заключение

Бергсон, заявляя в качестве ключевой темы своих лекций идею времени, большую часть своих рассуждений посвящает критике имеющихся философских понятий и концепций, в особенности апориям Зенона и антиномиям Канта. В ходе своего анализа способов познания, знаков и понятий Бергсон

раскрывает их неспособность схватить длительность, лишь указывая на то, что для постижения длительности мы должны двигаться в противоположном направлении. Идея времени излагается им скорее «апофатически» и становится доступной читателю благодаря множеству примеров, а не собственно описанию того, как можно схватить время. Тем не менее, мы видим, что уже в 1901—1903 годах Бергсон заявляет, что «проблема длительности является центральной проблемой метафизики» [20. Р. 33], и предлагает полномасштабный проект реконструкции философии, которая будет обращена главным образом к постижению времени. Такой проект свидетельствует о происходящем «темпоральном повороте» в европейской философии начала двадцатого века, который будет продолжен в феноменологии и экзистенциализме (см. [21]).

Список литературы

- [1] *Soulez P, Worms F.* Bergson. Biographie. Paris: Flammarion, 1997.
- [2] *Canales J.* The Physicist and the philosopher. Einstein, Bergson, and the debate that changed our understanding of time. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- [3] *Делёз Ж.* Бергсонизм // Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делёз. Пер. с франц. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 229—322.
- [4] *Guerlac S.* Thinking in Time: Henri Bergson (An Interdisciplinary Conference) // MLN — Modern Language Notes. 2005. Vol. 120. No. 5. P. 1091—1098. Available from: <https://www.jstor.org/stable/3840698>.
- [5] *Kumar Sh.K.* Bergson and the stream of consciousness novel. NY: New York University Press, 1963.
- [6] *Douglass P.* Bergson, Eliot, and American literature. Lexington: University Press of Kentucky, 1986.
- [7] *Gillies M.A.* Henri Bergson and British modernism. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1996.
- [8] *Fink H.L.* Bergson and Russian Modernism, 1900—1930. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- [9] *Latta C.* When the eternal can be met. The Bergsonian theology of time in the works of C.S. Lewis, T.S. Eliot, and W.H. Auden. Eugene, Oregon: Pickwick publications, 2014.
- [10] *Ardoin P., Gontarski S.E.,* editors. Understanding Bergson, Understanding Modernism. London: Bloomsbury, 2013.
- [11] *Mullarkey J.* Bergson and philosophy. Edinburgh: Edinburgh University press, 2000.
- [12] *Guerlac S.* Thinking in time. An introduction to Henri Bergson. NY: Cornell University Press, 2006.
- [13] *Lefebvre A., White M.* editors. Bergson, politics, and religion. Durham & London: Duke University Press, 2012.
- [14] *Ansell-Pearson K.* Bergson. Thinking beyond the human condition. NY: Bloomsbury, 2018.
- [15] *Massey H.* The origin of time. Heidegger and Bergson. Albany: State University of New York Press, 2015.
- [16] *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М.: Прогресс—Традиция, 2003. 672 с.
- [17] *Riquier C.* Présentation // Bergson H. Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France, 1902—1903. Paris: PUF, 2016. P. 7—16.

- [18] Meyer-Bisch G. Présentation // Bergson H. *L'idée de temps. Cours au Collège de France, 1901—1902*. Paris: PUF, 2019. P. 7—13.
- [19] Bergson H. *L'idée de temps. Cours au Collège de France, 1901—1902*. Paris: PUF, 2019.
- [20] Bergson H. *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France, 1902—1903*. Paris: PUF, 2016.
- [21] Соболева М.Е. Время как смысл и смысл как время: О трансцендентальных основаниях времени // Известия УрФУ. Серия 3 — Общественные науки. 2019. Т. 14. No. 3 (191). С. 52—63.

References

- [1] Soulez P, Worms F. *Bergson. Biographie*. Paris: Flammarion; 1997.
- [2] Canales J. *The Physicist and the philosopher. Einstein, Bergson, and the debate that changed our understanding of time*. Princeton: Princeton University Press; 2015.
- [3] Deleuze G. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF; 1966.
- [4] Guerlac S. Thinking in Time: Henri Bergson (An Interdisciplinary Conference). *MLN — Modern Language Notes*. 2005; 120(5):1091—1098. Available from: <https://www.jstor.org/stable/3840698>.
- [5] Kumar ShK. *Bergson and the stream of consciousness novel*. NY: New York University Press; 1963.
- [6] Douglass P. *Bergson, Eliot, and American literature*. Lexington: University Press of Kentucky; 1986.
- [7] Gillies MA. *Henri Bergson and British modernism*. Montreal: McGill-Queen's University Press; 1996.
- [8] Fink HL. *Bergson and Russian Modernism, 1900—1930*. Evanston: Northwestern University Press; 1999.
- [9] Latta C. *When the eternal can be met. The Bergsonian theology of time in the works of C.S. Lewis, T.S. Eliot, and W.H. Auden*. Eugene, Oregon: Pickwick publications; 2014.
- [10] Ardoin P, Gontarski SE, editors. *Understanding Bergson, Understanding Modernism*. London: Bloomsbury; 2013.
- [11] Mullarkey J. *Bergson and philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University press, 2000.
- [12] Guerlac S. *Thinking in time. An introduction to Henri Bergson*. New York: Cornell University Press, 2006.
- [13] Lefebvre A, White M, editors. *Bergson, politics, and religion*. Durham & London: Duke University Press, 2012.
- [14] Ansell-Pearson K. *Bergson. Thinking beyond the human condition*. New York: Bloomsbury, 2018.
- [15] Massey H. *The origin of time. Heidegger and Bergson*. Albany: State University of New York Press; 2015.
- [16] Blauberger II. *Anri Bergson*. Moscow: Progress—Tradicija, 2003. 672 p. (In Russian).
- [17] Riquier C. Présentation. In: Bergson H. *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France, 1902—1903*. Paris: PUF; 2016. P. 7—16.
- [18] Meyer-Bisch G. Présentation. In: Bergson H. *L'idée de temps. Cours au Collège de France, 1901—1902*. Paris: PUF; 2019. P. 7—13.
- [19] Bergson H. *L'idée de temps. Cours au Collège de France, 1901—1902*. Paris: PUF, 2019.
- [20] Bergson H. *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France, 1902—1903*. Paris: PUF; 2016.

- [21] Soboleva ME. Vremja kak smysl i smysl kak vremja: O transcendental'nyh osnovanijah vremeni. *Izvestija UrFU. Serija 3 — Obshhestvennye nauki*. 2019; 14(3(191)): 52—63. (In Russian).

Сведения об авторе:

Меньшиков Андрей Сергеевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры, ФГАОУ ВО «УрФУ имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», Екатеринбург, Россия (e-mail: asmenshikov@urfu.ru).

About the author:

Menshikov Andrey — Cand.Sc. in Philosophy, Associate professor at the Department of Philosophy, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia (e-mail: asmenshikov@urfu.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-445-456

Научная статья / Research Article

Экзистенциализм М. Шлика? Мориц Шлик и его этика молодости

А.М. Давлетшина

ФГАОУ ВО «УрФУ им. первого Президента России Б.Н. Ельцина»
ул. Мира, 19, Екатеринбург, Российская Федерация, 620002

M. Schlick's Existentialism? Moritz Schlick and His Ethics of Youth

A.M. Davletshina

Ural Federal University
Mira 19, Ekaterinburg, Russian Federation, 620002

В статье анализируется малоизвестная область философских исследований М. Шлика, который традиционно рассматривался как ученый, занимающийся проблемами теории познания и философии науки. В центре исследования находится работа «О смысле жизни» («Vom Sinn des Lebens», 1927), где философ не только закладывает основы своих будущих работ об этике, но и предлагает оригинальный подход к проблеме смысла жизни, связывая его с понятием «молодости». Он отмечает, что большинство людей смысл жизни видят в достижении определенных целей. В итоге жизнь почти полностью заполнена деятельностью, целью которой является сохранение нашего существования. Обрести смысл жизни можно только в деятельности, содержащей в самой себе цель и ценность, поэтому смысл жизни не может находиться в работе, т.к. это деятельность не ради самой себя. Альтернативой является игра, присущая молодости. Она наполняет радостью и придает ценность жизни. Смысл жизни символизируется молодостью. Быть «молодым» можно в любое время, если понимать под юностью время игры, время деятельности и творчества. Это несет в себе необходимость изменения традиционной системы воспитания и этики, поддерживающих старость. В частности, он настаивает на том, что необходимо отказаться от этики долга и заменить ее новой этикой, где добродетель безмятежна, не испытывает давления долга и свободно разворачивается по собственной воле. Делается вывод, что «этика молодости» Шлика является симптоматичной для первой трети XX века с ее ориентацией на «нового» человека, универсальными свойствами которого были здоровье, бодрость, сила духа и общественный активизм.

© Давлетшина А.М., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Ключевые слова: М. Шлик, ценности, внутренний опыт времени, экзистенциализм, этика молодости, смысл жизни

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00342).

История статьи:

Статья поступила 18.01.2020

Статья принята к публикации 23.04.2020

Для цитирования: Давлетишина А.М. Экзистенциализм М. Шлика? Мориц Шлик и его этика молодости // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 3. С. 445—456. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-445-456

Abstract. The article analyzes the little-known field of philosophical studies of M. Schlick, who was traditionally considered as a scientist dealing with the problems of epistemology and philosophy of science. In the spotlight of the research is the work “On meaning of Life” (“Vom Sinn des Lebens”, 1927), where the philosopher not only lays the foundation for his future work on ethics but also offers an original approach to the problem of the meaning of life, linking it with the concept of “youth”. He notes that most people see the meaning of life in achieving certain goals. As a result, life is filled with activities aimed at preserving existence. The only way to find meaning in life is through an activity that has a purpose and value in itself, so the meaning of life cannot be found in work since it is not an activity for its own sake. The alternative is the game inherent in youth. It fills you with joy and gives value to life. The meaning of life symbolizes youth. You can be “young” at any time if you consider youth as a time of play, activity and creativity. It implies the requirement to change the conventional system of upbringing and conservative ethics. In particular, he insists that it is necessary to abandon the ethics of duty and replace it with new ethics, where the virtue is serene, does not suffer from the pressure of duty and freely unfolds of its own will. It is concluded that Schlick's “ethics of youth” is symptomatic of the first third of the twentieth century since those times were oriented to the “new man”, whose universal traits were health, cheerfulness, fortitude and social activism.

Keywords: M. Schlick, values, inner experience of time, existentialism, ethics of youth, meaning of life

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (grant #19-18-00342).

Article history:

The article was submitted on 18.01.2020

The article was accepted on 23.04.2020

For citation: Davletshina A.M. M. Schlick's Existentialism? Moritz Schlick and his ethics of youth. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 445—456. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-445-456

Введение

Конец XIX — начала XX вв. представляет собой период в истории и культуре, для которого характерны коренные изменения во всех сферах жизни человека: изменялась политическая карта мира, пересматривались этические

нормы, наука открыла абсолютно новый мир, подорвав основания старых взглядов, и т.д. Эти изменения потребовали философского анализа и пересмотра традиционных идей и концепций, которые ранее казались абсолютными и неизменными.

Говоря об этом времени, нельзя пройти мимо деятельности Венского кружка в 20—30-е гг. XX века, представители которого «впитали» основные достижения естественных наук и выбрали их в качестве образца для преобразования не только гуманитарных и социальных наук, но и всего общества. В манифесте — «Научное миропонимание — Венский кружок» («Wissenschaftliche Weltauffassung — Der Wiener Kreis», 1929) — они характеризуют современную им ситуацию в науке следующим образом: «Гельмгольц, Мах, Эйнштейн и другие очистили понятия пространство, время, субстанция, причинность, вероятность. Учения об абсолютном пространстве и абсолютном времени были преодолены благодаря теории относительности; пространство и время больше не являются абсолютными вместилищами, а только упорядоченными структурами элементарных процессов. Материальная субстанция была устранена благодаря теории атома и теории поля. Каузальность была лишена антропоморфного характера “воздействия” или “необходимой связи” и сведена к отношениям между условиями и функциональному сочетанию. Далее, некоторые, считавшиеся строгими, законы природы были заменены статистическими законами и под влиянием квантовой теории множатся даже сомнения относительно применимости понятия строгой каузальной закономерности к явлениям в мельчайших пространственно-временных областях. Понятие вероятности сводится к эмпирически доступному понятию относительной частотности» [1. С. 22]. Следствием такой веры в науку стало переосмысление основных философских понятий и критика метафизики. Члены кружка настаивали на том, что в исследованиях ученые должны ориентироваться на факты, опираясь на логику и математику.

Несмотря на внутреннюю разнородность кружка, его представители сходились в основных принципах, во многом отражавших дух времени. Никто из них не был «чистым» философом, все работали в конкретных научных областях, но их объединяла общая антиметафизическая научная установка: «что вообще можно сказать, можно сказать ясно» [1. С. 16]. Их главным стремлением было *создание единой науки*. Например, лидер этого кружка, Морис Шлик (1882—1936), пишет: «Наука — это *единое* дерево со многими ветвями и листьями. Оно делает возможным познание единого мира, который не распадается на различные реальности, например, на сферу природы и сферу духа. Различие заключается не в сущности вещей, а в отличных друг от друга особенностях исследовательского процесса, а именно в различных *способах* исследования, применяемых гуманитарными и естественными науками» [2. С. 466]. Отсюда следует, что «однозначная ясность, логическая строгость и обоснованность необходимы в философии так же, как и в других науках. В ней не должно быть места догматическим

утверждениям и бесконтрольным спекуляциям, которые до сих пор широко распространены в философии» [3. С. 51]. Члены Венского кружка были убеждены в том, что в скором времени метафизические идеи будут отброшены: «Многие утверждают, что *метафизическое* и теологизирующее мышление сегодня вновь усиливается, не только в жизни, но и в науке. <...> Однако в настоящее время укрепляется и противоположный дух просвещения и *антиметафизического исследования фактов*, осознавая свое существование и свою задачу. В некоторых кругах, опирающийся на опыт и отвергающий спекуляцию способ мышления жив как никогда, лишь укрепляемый вновь поднимающимся сопротивлением» [1. С. 13]. Их также объединяло убеждение в том, что философия должна обладать собственным методом, в качестве которого они видели *метод логического анализа*. Этот метод предполагал, что решение философских проблем возможно благодаря прояснению высказываний и созданию собственно «философского» языка.

Шлик: от строгой научности к этике добра

Одним из знаковых мыслителей, в полной мере отразившем в своих работах дух времени, является Шлик, научная деятельность которого традиционно рассматривается в контексте истории Венского кружка. Именно он, как это отмечают Р. Карнап, Г. Ган и О. Нейрат, собрал вокруг себя кружок, который «объединил различные устремления в духе научного миропонимания» [1. С. 16].

В настоящее время сформировался определенный подход к рассмотрению наследия философа, при котором наибольший интерес вызывают его работы по теории познания и философии науки, такие, как «Allgemeine Erkenntnislehre» (Общее учение о познании) (1918) и «Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik» (Пространство и время в современной физике) (1920). Отметим, что для отечественного читателя Шлик как философ известен намного меньше, чем другие представители Венского кружка. Это объясняется тем, что на русский язык переведены только небольшие его работы — «Философия и естествознание», «Поворот философии», «Позитивизм и реализм», «О фундаменте познания», небольшой перевод фрагмента «Вопросов этики» и т.д.

Шлик был одним из ярких членов Венского кружка и оставил после себя много разных работ, где рассматривал не только проблемы теории познания, но также пытался ухватить происходящие в обществе и культуре изменения. Один из исследователей его творчества, В. Крафт, отмечает, что на заседаниях Венского кружка Шлик «зачитывал письма из переписки с Расселом и Эйнштейном, фрагменты текстов для обсуждения, анонсировал новые публикации, представлял иностранных гостей, именно он был инициатором обсуждений и нахождения идеального равновесия различных точек зрения» [3. С. 13]. Другой пример, подтверждающий авторитет Шлика — это посвящение ему манифеста о научном миропонимании, в благодарность за то,

что он решил остаться в Вене после возвращения из Стэнфордского университета.

Шлик пришел в философию из физики и поэтому был прекрасно осведомлен о достижениях современной науки. Так, он был одним из первых, кто выразил свое отношение к теории относительности в своей работе «Пространство и время в современной физике» («Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik», 1917). Вместе с членами Венского кружка он стоял на позиции строгой научности, и это привело к тому, что он четко разграничивал науку и философию. Например, он писал: «Не существует никакой другой проверки или обоснования истин помимо наблюдения и научного опыта. Каждая наука (если иметь в виду *существо* дела, а не человеческие организации) есть система знания, т.е. истинных опытных предложений. Совокупность наук, включая высказывания повседневной жизни, есть система знания. Не существует за пределами какой-то особой области “философских” истин, философия не является системой предложений, не является наукой» [4. С. 101]. Его скепсис по отношению к философии как науке звучит в таких фразах, как: «Добилась ли философия за последнее время вообще каких-то успехов? Если бы такие успехи были, то все было бы ясно, в чем они заключаются» [4. С. 98]. Отказывая философии в статусе науки, Шлик предлагает рассматривать ее как деятельность: «Философия проясняет предложения, а наука их верифицирует». Согласно ему «подлинная задача философии заключается в том, чтобы исследовать и прояснять *смысл* утверждений и вопросов» [5. С. 287]. Таким образом, философия, не являясь наукой, должна не описывать мир, а превратиться в инструмент научного познания, в особый род аналитической деятельности.

Выше уже говорилось о том, что работы Венского кружка обычно ассоциируются с теорией и философией науки. Однако было бы неправильно ограничивать исследования только этой проблематикой. Члены этого кружка занимались также политикой, их интересовали проблемы ценностей и вопросы этики. По этим вопросам их взгляды значительно различались. Например, Р. Карнап негативно относился к идее об объективности ценностных суждений: «Либо для “хорошо”, “прекрасно” и иных предикатов, используемых в нормативных науках, задают эмпирические характеристики, либо не делают этого. В первом случае предложение с предикатом такого рода становится эмпирическим суждением о фактах, но не суждением о ценностях; во втором случае оно становится псевдопредложением. Предложение, выражающее ценностное суждение, вообще нельзя образовать» [3. С. 194]. В другом месте встречаем: «Объективную значимость некоторой ценности или нормы нельзя (согласно философии ценностей) эмпирически верифицировать или дедуцировать из эмпирических предложений. Поэтому их вообще нельзя высказать (с помощью осмысленного предложения)» [3. С. 194—195].

Как и другие члены Венского кружка, Шлик не был в стороне от того, что происходило в обществе, поэтому не удивительно, что им было написано

несколько этических работ, такие как «Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre» (Жизненная мудрость. Опыт учения о счастье) (1908) и «Fragen der Ethik» (Вопросы этики) (1930). Наиболее значимым является сочинение «Вопросы этики», где предпринята попытка заложить научные основания учения о морали. Он предупреждает, что «этика обычно рассматривается как часть философии. Но согласно предлагаемой здесь точке зрения философия является не наукой, т.е. не системой высказываний, а прояснением содержания научных (да и всех прочих) суждений, т.е. ее задача состоит в том, чтобы обнаруживать или обосновывать их собственный смысл» [6. С. 188]. Поэтому, говоря о своей работе, он отмечает, что это философское сочинение, а значит «его предложения имеют значение не истинных высказываний, сообщающих об определенных фактах или законах, но побуждают читателя к реализации таких духовных актов, благодаря которым определенные высказывания обретают свой ясный смысл» [6. С. 189]. Этические высказывания — «это те самые высказывания, с которыми вы встречаетесь каждый день (например, “это благонамеренный человек”, “тот мужчина взял полную ответственность за свой поступок”). Они не формулируются в этой работе, а составляют предмет ее рассмотрения» [6. С. 189]. Но также он считает свою работу отчасти и научной, т.к. в ней даются истинные суждения, ведь «если существуют этические вопросы, которые имеют смысл и на которые возможно ответить, то этика является наукой. Потому что правильные ответы на ее вопросы смогут образовать систему истинных высказываний, а система истинных высказываний о каком-либо предмете как раз и называется “наукой” об определенном предмете» [6. С. 189]. В связи с тем, что эти суждения касаются поведения людей, то этика возможна как эмпирическая наука, часть психологии [6. С. 205—206].

В своей работе Шлик рассматривает такие понятия, как «удовольствие», «гедонизм», «долг», «добро». Он выступает критиком Канта и противопоставляет его деонтологической этике новую этику — этику добра. Он убежден в том, что «тот, кто делает добро из долга, стоит на более низкой ступени, чем тот, кто делает это из склонности <...> и если о морали речь должна идти только в первом случае, то все наше стремление должно быть направлено на то, чтобы сделать мораль излишней» [7. S. 200]. Этика добра Шлика основывается на внутреннем побуждении к действию, на чувстве, а не на рассудочном представлении о долге. Долг оправдан тогда, когда он внутренне принимается, а это значит, что человек морален, если он «по внутреннему побуждению стремится к тому, что общество устанавливает в качестве долга» [3. С. 196].

О смысле жизни

Для понимания Шлика как философа интересна работа «О смысле жизни» («Vom Sinn des Lebens», 1927), которая отражает его «чувствование»

мира и которая делает более ясной его этическую философию. В определенном плане данное эссе можно назвать попыткой осмыслить место человека, находящегося в состоянии кризиса, в своем времени.

Центральной темой эссе является ответ на вопрос, что является смыслом жизни. Шлик начинает с того, что отмечает, что практически каждого из нас тревожит вопрос о смысле жизни (*Sinn des Lebens*). Не задаются этим вопросом либо те, кто имеют душу ребенка и еще не научились спрашивать, либо те, кто уже устал от жизни и отучился спрашивать, т.к. не смог найти смысл своего существования. Между этими двумя группами людей находятся те, кто пытаются отыскать смысл жизни, но постоянно сталкиваются с тем, что этот смысл скрывается и не дает себя обнаружить. Большинству людей кажется, что смыслом их жизни является достижение определенных целей. Но при этом часто оказывается, что человек, достигая цель, вместо чувства наполненности ощущает пустоту, которая толкает его к новой цели, а за ней еще к одной и т.д. В итоге вся жизнь предстает бесконечной деятельностью по установлению и достижению целей. Такой взгляд на человеческую жизнь Шлик считает пессимистичным: «В самом деле, мы никогда не найдем окончательного смысла в бытии, если будем рассматривать его только с точки зрения цели» [8. S. 333]. Погоня за целью может превратиться в движение, которое в логике называют «дурной бесконечностью».

Для современного человека, для которого характерно состояние потерянности и оторванности от бытия, поиск смысла жизни является важной задачей. Человек погружен в рутину повседневных дел, все его время заполнено повторяющимися действиями на работе, которая служит удовлетворению его повседневных нужд. Наша жизнь почти полностью заполнена деятельностью, целью которой является сохранение нашего существования. Согласно Шлику современный мир практически не знает деятельности ради самой деятельности. Сегодня *цель* имеет огромную власть над человеком: «настоящее поклоняется работе» [8. S. 333]. *А работа* — это целенаправленная деятельность, связанная с сохранением жизни, приобретением хлеба и т.д. Шлик полагает, что «содержание бытия составляет работа, необходимая для бытия» [3. S. 333]. Получается, что люди постоянно бегают по кругу — от цели к цели — на находя времени задуматься и попытаться проникнуть в смысл жизни. Человек определяет свою жизнь результатом (плодом) своей деятельности (труда), думая, что именно здесь кроется ценность и смысл жизни. Он не осознает, что пытается найти ценность в том, что оторвано от него самого. Ведь работа — это деятельность, которая выполняется не ради самой себя, а ради чего-то иного. Другими словами, она не самоценна.

Поэтому такая работа — нацеленная на выживание — не может придать осмысленность жизни, как бы человек не пытался убедить себя в этом. Если мы обратимся к истории философии, то подобное отношение к сущности «работы» не является исключительным, а наоборот, отражает рефлексии мыслителей XIX—XX вв. на коренные изменения в функционировании

общества. В частности, можно обратиться к рассмотрению экономической деятельности К. Марксом и понятию «отчуждения», где «осуществление труда, это его претворение в действительность, выступает как *выключение рабочего из действительности*, опредмечивание выступает как *утрата предмета и закабаление предметом*, освоение предмета — как *отчуждение*, как *самоотчуждение*» [9. С. 324]. В итоге «деятельность выступает как страдание, сила — как немощь, оплодотворение — как оскотление, *собственная физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не деятельность?)* — как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность» [9. С. 329].

Шлик считает, что «суть и конечная ценность жизни может заключаться только в таких состояниях, которые существуют ради нее самой, которые несут в себе ее исполнение» [8. S. 334]. *Жизнь* означает движение и действие, ценное само по себе. Обрести смысл жизни можно только в *деятельности*, содержащей в самой себе и цель и ценность, а не направленной на цели и ценности вне ее [8. S. 334].

Для обозначения такой деятельности Шлик использует слово «*игра*» (Spiel), акцентируя тем самым внимание на том, что цель свойственна самому процессу игры, а не находится вне ее). Игра ценна сама по себе, а понимаемая как игра жизнь приобретает экзистенциальный характер: играя, человек проявляет свою сущность. В часы игры жизнь открывает себя человеку, освобождаясь от давления цели. Для захваченного игрой человека бытие открывает свой смысл.

Современный человек, в погоне за смыслом жизни и в попытке не потерять почву под ногами, упорно пытается найти смысл в *работе*, и недооценивает игру. *Игра* для него — это детская забава, которая должна остаться в воспоминаниях о юности. Шлик, напротив, отмечает, что «игра также может быть созидательной» и приносить счастье подобно работе [8. S. 336]. Понять это, однако, является одной из наиболее сложных задач для человека. Не менее сложным является понимание того, что игра — это не только атрибут детства и юности, но она свойственна и периоду зрелости. Речь здесь идет о «творческой игре». Пример, находящийся на поверхности, — это деятельность художника, для которого основной ценностью является не результат его деятельности, а сам процесс и чувства, которые возникают в это время. Другой пример — это работа исследователя, ученого. Шлик убежден в том, что «познание — это чистая игра ума, а борьба за научную истину является для него самоцелью, ему приятно измерять свои силы в загадках, которые задает ему реальность, совершенно не заботясь о пользе, которая может как-то вытекать из нее» [8. S. 337]. Конечно, в деятельности исследователя или художника есть место и рутинной работе (подготовка инструментов, материалов и т.д.), и достижению результата (картина, новый физический закон), имеющим практическую ценность. Для того чтобы это понять, достаточно перестать рассматривать эту деятельность как самодостаточный

процесс. Но если рассматривать деятельность как игру, в которой каждый момент *переживается* и *ощущается* в полноте его бытия, то даже починка обуви или пахота поля станет осмысленной. Шлик пишет: «Мысль о человеке, освобожденном от всех мучительных целей, от всех надвигающихся забот, безмятежно преданном мгновению, по крайней мере, не является противоречащей, не невысказанной мыслью» [8. S. 339]. Делая такой вывод, он понимал, что будет подвергнут критике: если человек должен жить моментом настоящего, то чем он отличается от растений и животных, живущих переживаемым моментом «здесь и сейчас»? Но для него человек уникален в своем «чувствовании» времени. Только человек может не только охватить в разуме прошлое, настоящее и будущее, но и осознать течение времени, тем самым понимая ценность конкретного момента. Осознание значимости этого момента делает человека по-настоящему свободным, что отличает его от других живых существ.

Шлик отмечает, что, к сожалению, «большая часть нашего бытия, наполненная целеустремленным, чуждым трудом, не имеет для себя никакой ценности, но получает ее только через отношение к праздничным часам игры, для которых труд создает только средства и предпосылки» [8. S. 340]. Жесткое исполнение обязанностей в служении цели в итоге ограничивает свободу человека, не давая ему развиваться. В ситуации детерминированности целями у него возникает неосознаваемое желание заполнить время деятельностью, подчиненной полезным и прагматичным целям. Чтобы оправдать эту жертву, некоторые пытаются изыскать хотя бы несколько минут или часов осознанной и содержательной жизни: «Мы всегда находим человека, готового отдать бессмысленный остаток жизни за наполненный ценностями час» [8. S. 341]. Отметим, что игра, по Шлику, сопровождается не чувственным удовольствием, а духовной радостью. Попытки наполнить свою жизнь, предаваясь чувственным *удовольствиям* (*Vergnügen*), Шлик расценивает как суррогат. Жизнь следует наполнять *радостью* (*Freude*), которая является созидающей и придает ценность жизни. Удовольствие лишь вскользь задевает душу, затуманивает ее, а радость наполняет душу смыслом.

В своей работе Шлик также высказывает парадоксальную мысль о том, что смысл жизни символизирует молодость. Это несет в себе необходимость изменения традиционной этики. Вопреки устоявшимся воззрениям на жизнь как процесс развития, в ходе которого постепенно разворачивается смысл и мы все ближе подходим к разгадке смысла жизни, Шлик воспевает молодость. Если традиционно молодость понимают как период незрелости, роста ума и тела, время обучения, подготовки к работе, т.е. лишь как средство для достижения в будущем определенных целей и как время для обучения, которое не несет в себе никакого иного смысла, то Шлик предлагает переосмыслить молодость как нечто ценное само по себе. В этом отношении он следует Ж.-Ж. Руссо и М. Монтеню, педагогика которых запрещала воспитывать детей как взрослых, лишая их тем самым юности и счастья.

Сегодня этот подход в воспитании забыт и молодежь воспитывают на идее ценности будущего времени, а не настоящего. При этом ценность жизни из «незаконченной молодости» переносится в «зрелую старость», поиск смысла жизни отодвигается в будущее в надежде найти его если не в радости «здесь и сейчас», то по крайней мере в спокойствии и отрешенности старческого возраста.

Согласно Шлику *смысл жизни нужно искать в настоящем*, а не в будущем. Здесь следует обратить внимание на то, что понятия «молодость» и «юность» у Шлика — это не понятия физиологии, а скорее метафоры. Так, юность может остаться в прошлом, но это не означает, что при этом навсегда теряется возможность ощущения наполненности жизнью. Быть «молодым» можно в любое время, если понимать под юностью время игры, время деятельности и творчества. Везде, где деятельность перестала быть работой и стала игрой, есть место для «молодости» и юношеского энтузиазма. Человек, испытывающий сильные и чистые чувства в своей деятельности — юноша, ребенок. *Молодость* — это не определенный отрезок жизни, а *состояние*, не имеющее ничего общего с годами. «*Смысл жизни — молодость*» («*Der Sinn des Lebens ist die Jugend*»), — провозглашает Шлик, проявляя свое знакомство с философией Ницше.

Этика молодости

Традиционная система воспитания и обосновывающая ее этика, по Шлику, поддерживают старость, поэтому он предлагает свою «философию молодости». Если традиционно все человеческие ценности группировались вокруг трех категорий «прекрасное», «хорошее» и «истинное», которым соответствовали три способности — «чувство», «воля» и «мышление», то Шлик предлагает связать эти ценности как входящие в ценностное понятие молодости через «игру» как высшую способность. В этом случае в чистой преданности чувству коренится прекрасное и искусство; чистое мышление ради самого себя предстает как источник познания и науки, а воля становится игрой, создающей добро.

То, что жизнь обогащается молодостью, наполняясь красотой, принимается всеми. Но когда речь идет не о сфере эстетического, а об этическом, то связь нравственности с молодостью и игрой не очевидна и предстает скорее как проблема. Данный вопрос Шлик считает принципиально важным, т.к. в этическом для него проявляется истинная суть жизни. Развивая свои идеи, Шлик порывает с традицией, согласно которой считается, во-первых, что мораль начинается с ответственности, поэтому она не может быть связана с молодостью. Кроме того, ответственность подразумевает серьезность и тем самым она противопоставлена игре. Во-вторых, понятие *долга* (*Pflicht*), которое часто ставится в центр этики, предполагает понятие цели. Подчиняясь нормам, мы находимся под властью целей. В силу этого силлогизма получается, что смысл жизни состоит единственно в исполнении долга. Шлик отмечает,

что соответствующее данным представлениям понятие *нравственного* искажено, поскольку скованно представлениями о почтенном возрасте как условии нравственного бытия, запретами и превращено в серьезное дело. А ведь настоящая истинная добродетель безмятежна, далека от давления норм и свободно разворачивается по собственной воле. По Шлику, этическое совершенство — это юношеское совершенство. Подчиненность целям — это, напротив, источник всех моральных зол, истинное грехопадение. Он пишет: «Но кто обладает способностью к вечной молодости, кого годы не могут состарить, тот остается способным и к безмятежной, высшей добродетели, к дарающей добродетели, которая смеется над добром и раздает свои дары, а не продает их за сознание исполненного долга» [8. S. 351]. Высшая ступень нравственной жизни сопряжена с силой и глубиной чувства, а юность — это время самых глубоких чувств, время наиболее ярких впечатлений.

Данные философские рассуждения требуют перестройки культуры, которая должна быть нацелена на «омоложение человека» в философском смысле. Это подразумевает, прежде всего, что поступки и действия должны быть освобождены от господства целей, а деятельность должна строиться на принципах игры. Большую роль Шлик отводит здесь воспитанию, которое должно способствовать сохранению «юности», «детского» в человеке.

Заключение

Заключая, можно отметить, что предлагаемая Шликом «этика молодости» симптоматична для 20—30-х гг. XX века с их ориентацией на «нового» человека, универсальными свойствами которого были здоровье, бодрость, сила духа и общественный активизм. Это время оказалось тревожным для человека: не только из-за войн, которые дискредитировали ценности старого мира, но и из-за разрушения самой социальной реальности и ее законов. Кинематограф за короткий период времени изменил образы пространства и времени, открытие теории относительности А. Эйнштейна привело к переосмыслению действительности (ведь теперь время можно остановить и даже повернуть вспять) и т.д. Культура оказалась пропитана темой «времени» и «современности», закономерным логическим шагом чего стала опора на молодость, понимаемую как «будущее в настоящем», как то, разворачивание чего созвучно ходу общественной жизни. Ориентация на молодость, юношество была наполнена надеждой и ожиданиями «новой жизни» в настоящем, в стремлении преодолеть чувство тревоги и придать ценность тревожной современности. Таким образом, этику Шлика можно считать продуктом и отражением его бурного, революционного времени.

Список литературы

- [1] Карнап Р., Ган Г., Нейрат О. Научное миропонимание — Венский кружок // Логос. 2005. № 2 (47). С. 13—26.

- [2] Шлик М. Философия и естествознание // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 213—226.
- [3] Крафт В. Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. М.: Идея-Пресс, 2003. 224 с.
- [4] Шлик М. Поворот философии // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., изд-во Московского университета, 1993. С. 28—33.
- [5] Шлик М. Позитивизм и реализм // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М.: Ид «Территория Будущего», Идея-Пресс, 2006. С. 283—309.
- [6] Шлик М. Вопросы этики // Логос. 2008. № 1 (64). С. 188—206.
- [7] Schlick M. Fragen der Ethik. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984. 208 s.
- [8] Schlick M. Von Sinn des Lebens // Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache. Jg.1. 1927. S. 331—354.
- [9] Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический проект, 2010. С. 303—358.

References

- [1] Carnap R, Hahn H, Neurath O. Nauchnoe miroponimanie — Venskij kruzhok [The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle]. *Logos*. 2005; 2(47):13—26. (In Russian).
- [2] Schlick M. Filosofiya i estestvoznanie [Philosophy and natural science]. *Epistemology & Philosophy of Science*. 2004; 1(1):213—226. (In Russian).
- [3] Kraft V. *Venskij kruzhok: vzniknovenie neopozitivizma* [Vienna circle: the emergence of neopositivism]. Moscow. Ideya-Press; 2003. 217 p. (In Russian).
- [4] Schlick M. Povорот filosofii [The Turning Point in Philosophy]. In: *Analiticheskaya filosofiya. Izbranny'e teksty*. Moscow. Izd-vo Moskovskogo universiteta; 1993. P. 28—33. (In Russian).
- [5] Schlick M. Pozitivizm i realizm [Positivism and realism]. In: *Zhurnal «Erkenntnis» («Poznanie»)*. *Izbrannoe*. Moscow. Id «Territoriya Budushhego», Ideya-Press; 2006. P. 283—309. (In Russian).
- [6] Schlick M. Voprosy` e` tiki [Problems of Ethics]. *Logos*. 2008; 1(64):188—206.
- [7] Schlick M. *Fragen der Ethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; 1984. 208 S.
- [8] Schlick M. Von Sinn des Lebens. *Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache*. Jg.1. 1927. S. 331—354.
- [9] Marx K. *E`konomicheskio-filosofskie rukopisi 1844 g.* [Economic and Philosophic Manuscripts of 1844]. *E`konomicheskio-filosofskie rukopisi 1844 goda i drugie rannie filosofskie raboty*. Moscow. Akademicheskij proekt; 2010. p.303—358. (In Russian).

Сведения об авторе:

Давлетшина Анна Маратовна — ассистент кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры, ФГАОУ ВО «УрФУ имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», Екатеринбург, Россия (e-mail: a.m.davletshina@urfu.ru).

About the author:

Davletshina Anna M. — assistant of the Department of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia (e-mail: a.m.davletshina@urfu.ru).



Человек и общество Person and Society

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-457-466

Научная статья / Research Article

От онтологии поступка к исторической ответственности: методология философского исследования

Д.А. Аникин^{1,2}

¹ Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ленинские горы, д. 1, Москва, Российская Федерация, 119991

² Томский государственный университет
пр. Ленина, 36, Томск, Томская обл., Российская Федерация, 634050

From Voluntary Action's Ontology to Historical Responsibility: Methodology of Philosophical Research

D.A. Anikin^{1,2}

¹ Lomonosov Moscow State University
GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, Russian Federation, 119991

² Tomsk State University
36 Lenin Ave., Tomsk, Russian Federation, 634050

В статье автор анализирует методологические подходы к исследованию понятия «историческая ответственность», сравнивая немецкую традицию изучения (Х. Арндт, Т. Адорно) с онтологией поступка М.М. Бахтина. В немецкой традиции, сложившейся под влиянием осмысления Второй мировой войны, упор делается на восприятии ответственности в контексте соотношения с виной, в результате чего возникает существенный вопрос о природе ответственности и ее границах. В частности, Х. Арндт формулирует понятие «банальность зла», акцентируя внимание на исчезновении

© Аникин Д.А., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

внутреннего восприятия ответственности, но не решает вопрос об истоках возникновения подобного чувства. Русская религиозная традиция, представленная М.М. Бахтиным, позволяет предложить способ решения поставленных вопросов в силу выявления онтологических оснований индивидуальной ответственности. Тем не менее, выводы М.М. Бахтина имеют большое значение и для решения проблемы коллективной ответственности. Бахтин обращается к ответственности как к онтологической характеристике человеческого существования, противопоставляя ее свободе. Ответственность проявляется в поступках, но онтологически предшествует отдельному действию, совершаемому человеком. Роль поступка в том, что он позволяет самому человеку осознать груз ответственности и действовать исходя из этих предпосылок. Перенос методологии Бахтина с индивидуальной на коллективную ответственность позволяет связать момент ее возникновения не с публичным признанием, а с самим фактом вступления индивида в определенное сообщество. Онтологическая целостность индивида приобретает и социальное измерение, причем не только синхроническое, но и диахроническое. По мнению автора, применение методологии Бахтина в сфере социальных исследований позволяет рассматривать проблемы исторической ответственности в контексте более фундаментальных философских вопросов о соотношении индивидуальной и коллективной идентичности, динамики идентичности, сочетании нормативности и вариативности в человеческом поведении.

Ключевые слова: историческая ответственность, поступок, историческая память, вина, онтология

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00421).

История статьи:

Статья поступила 11.01.2020

Статья принята к публикации 22.04.2020

Для цитирования: Аникин Д.А. От онтологии поступка к исторической ответственности: методология философского исследования // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 457—466. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-457-466

Abstract. In the article, the author analyzes methodological approaches to the study of the concept of “historical responsibility,” comparing the German tradition of study (H. Arendt, T. Adorno) with the voluntary action’s ontology of M.M. Bakhtin’s. The German tradition, influenced by the thinking of World War II, emphasizes the perception of responsibility in the context of the relationship with guilt, which raises a substantial question about the nature of responsibility and its boundaries. In particular, H. Arendt formulates the concept of “banality of evil,” focusing on the disappearance of internal perception of responsibility, but does not solve the question of the origins of such feeling. The Russian religious tradition, presented by M.M. Bakhtin, allows to propose a way to solve the issues raised due to the identification of ontological grounds of individual responsibility. Nevertheless, M.M. Bakhtin conclusions are also important for solving the problem of collective responsibility. Bakhtin addresses responsibility as an ontological characteristic of human existence, opposing its freedom. Responsibility manifests itself in acts, but ontologically precedes a separate action performed by a person. The role of the act is that it allows the person himself to understand the burden of responsibility and act on these prerequisites. The transfer of the Bakhtin’s methodology from individual to collective responsibility makes it possible to link the moment of its occurrence

not to public recognition, but to the very fact of the individual's entry into a certain community. The ontological integrity of the individual also acquires a social dimension, not only synchronic but also diachronic. According to the author, the application of the Bakhtin's methodology in the field of social research makes it possible to consider problems of historical responsibility in the context of more fundamental philosophical questions about the relationship between individual and collective identity, the dynamics of identity, the combination of regularity and variability in human behavior.

Keywords: historical responsibility, act, historical memory, wines, ontology

Funding and Acknowledgement of Sources. The study was carried out as a part of the project of the Russian Science Foundation, project no. № 19-18-00421.

Article history:

The article was submitted on 11.01.2020

The article was accepted on 22.04.2020

For citation: Anikin D.A. From voluntary action's ontology to historical responsibility: methodology of philosophical research. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 457—466. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-457-466

Понятие исторической ответственности возникает на пересечении сразу трех научных дискурсов: исторического, этического и социально-философского. Исторический дискурс ответственности обращает внимание на обязательное соотношение между прошлым и настоящим, ответственность может возникать лишь за тот поступок, который уже имел место когда-то, но при этом основным субъектом ответственности выступает ученый, который обязан актуализировать прошлое, сделать его доступным для современников и потомков. Этический дискурс выстраивает сетку категориальных координат, позволяющих структурировать само понятие ответственности, например, проводит различие между ответственностью и виной, но сводит историческую ответственность к траектории персонального существования. Социально-философский дискурс позволяет представить историческую ответственность не как индивидуальный, а как коллективный феномен, соответственно, поставить вопрос о том, как и при каких условиях возможна ответственность для индивида, не имеющего персональной вины.

Но, даже определяя историческую ответственность как ответственность коллективную, которая возникает у представителей определенного сообщества и напрямую связана с осознанием их принадлежности к данному сообществу, существенным остается вопрос об индивидуальном аспекте признания ответственности и его природе. Насколько важен акт личностного принятия ответственности за прошлое и, что немаловажно, перед кем именно устанавливается эта ответственность?

В немецкой традиции изучения исторической ответственности, представленной К. Ясперсом, Т. Адорно и Х. Арндт, этот вопрос решался неоднозначно.

К. Ясперс в своей работе о немецкой вине постарался структурировать и классифицировать основания для возникновения исторической ответственности, причем на свежем материале последствий Второй мировой войны. Изначальная попытка оправдания немецкого гражданского населения уступает место у Ясперса стремлению философски рассмотреть возможность установления коллективной ответственности в том случае, когда конкретная, юридически устанавливаемая вина отсутствует. Ясперс подчеркивает, что в этом случае вопрос исторической ответственности (трактуемой им как ответственность по отношению к собственному поведению индивида во времена нацистского режима) выпадает из юридической плоскости и становится предметом личного морального выбора [1. С. 15—16].

Т. Адорно в 60-е годы поставил вопрос о необходимости «проработки прошлого», что предполагало осознанное стремление германского народа к установлению коллективной ответственности, причем любопытным аспектом данной позиции являлась детерминация акта признания ответственности не прошлым, а будущим. Историческая ответственность за преступления нацистского режима должна быть установлена не столько в силу их бесчеловечности и чудовищности, сколько в силу возможности их повторения без принятия соответствующих усилий. Адорно обращается уже не только к очевидцам и свидетелям нацистского режима, но и к следующему поколению, делая их соучастниками процесса коллективного покаяния. При этом он лишь имплицитно подразумевает, что поколенческая пролонгация ответственности, нацеленная на будущее, оказывается возможна лишь в условиях сохранения коллективной идентичности, стремящейся обеспечить свое воспроизводство [2. С. 36—45].

Пожалуй, наиболее ярко к проблеме исторической ответственности обратилась Х. Арндт, которая в работах 60-х годов смогла, с одной стороны, диагностировать поведенческие характеристики, сделавшие возможным установление тоталитарного режима, а с другой — обозначила серьезную проблему границ ответственности. В самом деле, ответственность подразумевает саму возможность наличия вины, что отчетливо видно в уголовном законодательстве, где обстоятельством, избавляющим от ответственности, становится сумасшествие человека, совершившего преступление. Невозможность приписывания вины становится основанием невозможности установления ответственности, но при этом возникает логичный вопрос: означает ли это обстоятельство потенциальный отказ от самой идеи коллективной ответственности? Эта мысль крайне важна для Арндт, поэтому она возвращается к ней в нескольких статьях, смещая акцент с момента совершения действия или несовершения действия на момент признания ответственности за него [3. С. 205—226].

Такая трактовка позволяет предписать ответственность индивиду даже в том случае, когда юридических оснований для возникновения правовой ответственности просто нет, причем, вполне закономерно, что подобная

ответственность превращается из сугубо юридического в социальный феномен, а акт ее признания становится, по сути, аналогом учреждения демократического сообщества, размежевавшегося с тоталитарным режимом. Правда, по-прежнему существенным остается вопрос о том, возможно ли установление ответственности за то действие, которое в момент его совершения не являлось преступлением с правовой точки зрения и, соответственно, не требовало от совершающего его индивида внутреннего осознания виновности деяния? Перефразируя терминологию Х. Арндт, этот же вопрос следовало бы задать иначе — если точкой возникновения является свободный акт ее признания, то может ли вообще ответственность существовать в условиях тоталитарного режима, где вовлеченность человека в политические и социальные процессы зачастую не связана с его личным выбором? Обоснование возможности установления ответственности в подобных условиях остается «за скобками» в работах самой исследовательницы.

Если немецкая традиция исследования ответственности связывала данную проблематику с необходимостью переживания исторической вины за нацистский режим, что наложило несомненный отпечаток на теоретические аспекты исследования и полученные выводы, то другие подходы для анализа данной проблематики привлекались достаточно редко. Хотя стоит отметить, что именно этико-философские подходы могли бы дать методологию изучения исторической ответственности, а также предложить варианты разрешения поставленных проблем.

Попытку ответа на эти существенные для концептуализации исторической ответственности вопросы можно найти в работах М.М. Бахтина. Проблема ответственности относится к числу наиболее значимых для него. Уже в своей ранней работе «Искусство и ответственность» он утверждает: «Личность должна стать сплошь ответственной: все ее моменты должны не только укладываться рядом во временном ряду ее жизни, но проникать друг в друга в единстве вины и ответственности» [4. С. 7]. В более зрелой работе «К философии поступка» философ опирается на традицию русской религиозной философии, анализируя возможность ее применения к описанию этико-антропологических феноменов и тем самым задавая крайне любопытный аспект анализа, позволяющий рассматривать онтологию поступка в качестве одной из существенных методологических предпосылок изучения исторической ответственности [5. Р. 15—16].

Поступок, по Бахтину, неразрывно связан с ответственностью. Можно даже сказать шире — поступок оказывается возможен именно в силу изначально существующей на онтологическом уровне ответственности, по отношению к которой любая специальная ответственность, которая устанавливается в конкретном случае, выступает лишь вторичным проявлением [6. С. 144; 7. С. 93—97]. Но диалектическая связь между поступком и ответственностью заключается в их взаимодополняемости: не только поступок

определяется ответственностью, но и ответственность оказывается невозможна без поступка. «Ответственность поступка есть учет в нем всех факторов: и смысловой значимости, и фактического свершения во всей его конкретной историчности и индивидуальности; ответственность поступка знает единый план, единый контекст, где этот учет возможен, где и теоретическая значимость, и историческая фактичность, и эмоционально-волевой тон фигурируют как моменты единого решения, причем все эти разнозначные при отвлеченной точке зрения моменты не обедняются и берутся во всей полноте и всей своей правде; есть, следовательно, у поступка единый план и единый принцип, их объемлющий в его ответственности» [8. С. 101].

Такое понимание поступка позволяет уйти от психологизма и субъективизма, поскольку выясняется, что не каждое действие может быть названо поступком. Действие может иметь биологический или произвольный характер, в то время как поступок всегда предполагает определенную глубину и перспективу — он, с одной стороны, создает ответственность для конкретного эмпирического субъекта в конкретной временной ситуации, но с другой стороны — лишь раскрывает ту глубинную связь, которая онтологически имеет место. Более того, поступок становится точкой соприкосновения двух миров — культуры и жизни, противоречие и даже противостояние которых становится одной из существенных тем в философии Бахтина [9. Р. 40—41]. С одной стороны, каждый поступок выражает определенные культурные нормы, предписывающие тот или иной способ поведения, но, с другой стороны, отдельный поступок является результатом жизненного выбора, сделанного конкретным человеком в конкретной ситуации. Поступок обладает онтологической глубиной, но при этом глубина не раскалывает человека, а, наоборот, позволяет ему ощутить собственное единство, «склеить» себя из отдельных фрагментов существования [10].

В этом смысле целостность поступка, на которой особенно акцентирует внимание М.М. Бахтин, реализуется сразу на двух уровнях — онтологическом и антропологическом. Онтологическая целостность, напрямую отсылающая к категории «всеединство», представляет собой неразрывную связь индивидуальной ответственности и ответственности «как таковой», абсолютного морального принципа. Антропологическая целостность устанавливает взаимосвязь между отдельными поступками индивида (и, соответственно, между частными видами ответственности) и его общими нравственными характеристиками [11. Р. 48].

Нетрудно заметить, что для Бахтина существование индивида оказывается напрямую сопряжено не со свободой, а с ответственностью, которая укоренена в самой структуре бытия. Человек не сводится к своему биологическому и физическому существованию, он является частью онтологически целого, поэтому обречен если не на неизбежную вину, то на осознание обязательной ответственности за каждый совершенный поступок. Как подчеркивает А.А. Гусейнов, «Поступок изначален, он выражает бытийную

укорененность субъекта. Не-алиби в бытии означает, что человеческий индивид не может не быть, не может не долженствовать. Индивид, хочет он того или нет, несет на себе тяжесть бытия, несет ее именно в силу невозможности избавиться от нее» [12. С. 60]. Индивид обречен на совершение поступков подобно тому, как уже по своей природе обладает ответственностью за совершаемое действие, даже в том случае, если он не сразу в состоянии эту ответственность осознать.

Более того, в качестве такого поступка может выступать не только действие, но и отдельная мысль, но только в том случае, если эта мысль выражает в сжатой форме осознание индивидом единство собственного существования. Как поясняет этот тезис сам М.М. Бахтин, «Каждая мысль моя с ее содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления» [8. С. 105].

Из этого следует, что поступком может являться не только конкретное действие, но и мысль человека, определяющая его отношение к миру, а также бездействие, выступающее следствием этой мысли. Бездействие не снимает ответственности, поскольку само по себе является результатом решения человека — в данном случае решения не действовать. Противоположностью поступка, по Бахтину, является ритуальное действие, потому что оно позволяет индивиду абстрагироваться от происходящего, снять с себя ответственность или, точнее говоря, сделать вид перед самим собой и перед окружающими, что при совершении данного действия ответственность отсутствует [13. С. 46—47]. Из этого не следует, что ответственность полностью исчезает, скорее, оно перенаправляется с конкретных индивидов на безликий порядок. Современные исследователи указывают: «Принимать на себя ответственность иным способом — значит становиться тем, кого Бахтин называл самозванцем. Этим словечком он обозначал не того, кто притворяется кем-то другим, а того, кто уклоняется от осуществления программы самосовершенствования и пытается таким образом жить вне идентификации себя с собою самим» [14. Р. 14—15].

Какие же существенные аспекты исторической ответственности позволяет раскрыть обращение к онтологии поступка М.М. Бахтина? Прежде всего, обозначить проблему соотношения субстанциальности и конструктивизма в обращении к прошлому, что представляется особенно актуальным в контексте современных мемориальных практик. В самом деле, вопрос об исторической ответственности напрямую связывается с вопросом об исторической достоверности и, соответственно, с возможностью трансформации ответственности или даже отказа от нее. Идея акта признания ответственно-

сти как поступка, совмещающего в себя онтологическую отсылку к объективной исторической реальности и этический императив необходимости актуализации данной реальности в современных условиях, представляется рациональным разрешением дихотомии субстанция/конструкт. Иначе говоря, мы имеем дело со своеобразным сочленением прошлого, настоящего и будущего, в котором устанавливается необходимость сохранения определенных характеристик прошлого для поддержания коллективной идентичности, причем не только в пространственном, но и во временном измерении [15. Р. 61—62].

Означает ли это, что акт признания ответственности является актом ее возникновения? С онтологической точки зрения так было бы утверждать неверно, особенно в случае индивидуального существования. М.М. Бахтин приводит пример с письмом, в котором актом установления ответственности является момент подписи этого письма, даже в том случае, если его текст написан другим человеком. Применительно к отдельному индивиду можно сказать, что именно совершение им поступка означает принятие ответственности — вне зависимости от того, насколько публичным поступок является. Но, применительно к коллективному субъекту, ситуация оказывается немного сложнее, поскольку приходится говорить об акте установления ответственности по отношению к человеку, который не совершал того действия, ответственность за которое он должен понести. Соответственно, возникает вопрос о том, что будет являться в данном случае аналогом «подписи» из приведенного Бахтиным примера [16. Р. 3].

Ответ на этот вопрос связан с возможностью выделения не только индивидуальной, но и коллективной идентичности в структуре человеческого сознания. Человек не только обладает связностью моментов своего персонального существования, что позволяет ему ощущать внутреннее единство с самим собой как субъектом действия, совершенного в прошлом, он еще фиксирует свое существование в рамках определенной социальной общности. Следовательно, концептуализированная Бахтиным онтология поступка позволяет утверждать, что коллективная ответственность создается фактом вступления индивида в определенное сообщество, именно это действие и имеет смысл называть поступком, конституирующим историческую ответственность, выходящую за пределы индивидуального существования [17. С. 118—120]. В самом деле, индивид приобретает коллективную ответственность именно в тот момент, когда он соглашается быть представителем определенного сообщества, а не когда становится участником, свидетелем или хотя бы современником преступного деяния. Пусть даже эта идентичность связана исключительно с «воображаемым сообществом», как это и имело место в исторических катаклизмах XX века, но, соответственно, акт ее признания обладает обязательностью и необратимостью.

Другой вопрос, который логически вытекает из понимания исторической ответственности как продукта социальной идентификации индивида, касается подвижности и текучести самих сообществ в условиях современного мира и, соответственно, трансформации границ исторической ответственности в условиях изменения конфигурации социального пространства. Эта проблема не только имеет прикладное значение для разрешения политических конфликтов по поводу переосмысления исторического прошлого, но и выходит на уровень переосмысления фундаментальных философских вопросов, касающихся человека и общества.

Список литературы

- [1] *Ясперс К.* Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. М.: Прогресс, 1999. 218 с.
- [2] *Адорно Т.* Что означает «проработка прошлого» // *Неприкосновенный запас*, 2005, № 2—3. С. 36—45.
- [3] *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Издательство Института Гайдара, 2013. 368 С.
- [4] *Бахтин М.М.* Искусство и ответственность // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С.7—8.
- [5] *Pechey G.* Mikhail Bakhtin: The Word in the World. London: Routledge, 2007. 202 p.
- [6] *Белов В.Н.* «Вечные проблемы» в исследовании творчества М.М. Бахтина // *Философский полиглот: Журнал международного центра изучения русской философии*. Вып. 1. СПб., 2017. С. 143—155.
- [7] *Белов В.Н.* Восприятие М.М. Бахтина на Западе: несколько общих замечаний // *Вестник РУДН. Серия: Философия*. Т. 21. № 1. 2017. С. 93—97.
- [8] *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник 1984—1985. М., 1986. С.80—160.
- [9] *Burton S.* Bakhtin, Temporality, and Modern Narrative: Writing “the Whole Triumphant Murderous Unstoppable Chute” // *Comparative Literature*. 1996. Vol. 48, No. 1. P. 39—64.
- [10] *Hirschkop K., Shepherd D.* Bakhtin and cultural theory. Manchester University Press, 1989. 188 p.
- [11] *Shevtsova M.* Dialogism in the Novel and Bakhtin's Theory of Culture // *New Literary History*. 1992. Vol. 23. No. 3. P. 747—763.
- [12] *Гусейнов А.А.* Философия поступка как первая философия (опыт интерпретации нравственной философии М.М. Бахтина) // *Вопросы философии*. 2017. № 6. С. 59—72.
- [13] *Писарчик Т.П.* Разработка методологии гуманитарного познания и проблема диалога в концепции М.М. Бахтина // *Вестник Оренбургского государственного университета*. 2012. № 7. С. 46—54.
- [14] *Morson G.S., Emerson C.* Mikhail Bakhtin: Creation of a prosaics. Stanford: Stanford university press, 1990. 530 p.
- [15] *Kim G.* Mikhail Bakhtin: The philosopher of human communication // *The University of Western Ontario Journal of Anthropology*. 2004. № 1. P. 53—62.
- [16] *Schuster C.* Mikhail Bakhtin as Rhetorical Theorist // *Landmark Essays on Bakhtin, Rhetoric, and Writing*. Ed. Frank Farmer. Mahwah: Hermagoras Press, 1998. P. 1—14.
- [17] *Ольхов П.А.* Историзм М.М. Бахтина и современные проблемы эпистемологии исторического знания // *Философия и культура*. 2011. № 7. С. 116—124.

References

- [1] Jaspers K. *Question of guilt. On Germany 's political responsibility*. Moscow: Progress, 1999. 218 p.
- [2] Adorno T. What is meant by “working out the past”. *Neprikosnovennyj zapas*. 2005; (2—3): 36—45.
- [3] Arendt H. *Responsibility and judgment*. Moscow: Gaidar Institute Publishing House, 2013. 368 p.
- [4] Bakhtin MM. Art and Responsibility. In: Bakhtin MM. *Aesthetics of verbal creativity*. Moscow: Art, 1986. P. 7—8.
- [5] Pechey G. *Mikhail Bakhtin: The Word in the World*. London: Routledge; 2007. 202 p.
- [6] Belov VN. "Eternal Problems" in the Study of Creativity of M.M. Bakhtin. *Filosofskij poliglot: Zhurnal mezhdunarodnogo centra izucheniya russkoj filosofii*. 2017; 1: 143—155.
- [7] Belov VN. Perception of M.M. Bakhtin in the West: some general comments. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21(1):93—97.
- [8] Bakhtin MM. To Philosophy of Action. *Philosophy and Sociology of Science and Technology. Yearbook 1984—1985*. Moscow: Nauka; 1986. P. 80—160.
- [9] Burton S. Bakhtin, Temporality, and Modern Narrative: Writing “the Whole Triumphant Murderous Unstoppable Chute”. *Comparative Literature*. 1996; 48 (1): 39—64.
- [10] Hirschkop K, Shepherd D. *Bakhtin and cultural theory*. Manchester University Press; 1989. 188 p.
- [11] Shevtsova M. Dialogism in the Novel and Bakhtin's Theory of Culture. *New Literary History*. 1992; 23 (3): 747—763.
- [12] Guseynov AA. The Philosophy of the Act as the First Philosophy (An Interpretation of Bakhtin’s Moral Philosophy). *Voprosy Filosofii*. 2010; 6: 59—72.
- [13] Pisarchik TP. Development of the methodology of humanitarian knowledge and the problem of dialogue in the concept of M.M. Bakhtin. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2012; (7): 46—54.
- [14] Morson GS, Emerson C. *Mikhail Bakhtin: Creation of a prosaics*. Stanford: Stanford university press, 1990. 530 p.
- [15] Kim G. Mikhail Bakhtin: The philosopher of human communication. *The University of Western Ontario Journal of Anthropology*. 2004; (1): 53—62.
- [16] Schuster C. Mikhail Bakhtin as Rhetorical Theorist. *Landmark Essays on Bakhtin, Rhetoric and Writing*. Ed. Frank Farmer. Mahwah: Hermagoras Press; 1998. P. 1—14.
- [17] Olkhov PA. Historism M.M. Bakhtin and modern problems of epistemology of historical knowledge. *Filosofiya i kul'tura*. 2011; (7): 116—124.

Сведения об авторе:

Аникин Даниил Александрович — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и теории политики, Московский государственный университет, Москва, Россия; научный сотрудник, Томский государственный университет, Томск, Россия (e-mail: dandee@list.ru).

About the author:

Anikin Daniil A. — Cand.Sc. in Philosophy, Docent at the Faculty of Political science, Moscow State University, Moscow, Russia; Research assistant, Tomsk State University, Tomsk, Russia (e-mail: dandee@list.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-567-479

Научная статья / Research Article

Одностороннее воздействие масс-медиа: человек *не-коммуникационный*

Д.И. Чистяков

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, д. 6, Москва, Российская Федерация, 117198

Unilateral Exposure to Mass Media: *Non-Communicative Person*

D.I. Chistyakov

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

В статье рассматриваются формы и способы воздействия современных цифровых масс-медиа на человека, группы людей и общество в целом. Подчеркивается коммуникационная односторонность влияния средств массовой информации на человека. Акцент делается на трансмиссионной модели передачи информации с учетом становления ее ритуализированной формы. Особое внимание уделяется статусу и роли человека во взаимодействии с масс-медиа; приводятся доводы об *исключенности* человека из коммуникационного пространства. Деятельность современных цифровых медиаструктур обосновывается в качестве социальных «конструкторов реальности». Показаны технологические и визуальные возможности средств массовой информации в создании искусственных, иллюзорно-симулятивных моделей мира, воспринимаемых человеком в качестве объективных, истинных и реальных. Масс-медиа представлены как целостный социальный институт современного общества, действующий автономно, на основе собственных правил и норм, технологических и контентных принципов, условий сетевой коммуникации, цифровизации и медиатизации общества. В статье представлены концепции теоретического осмысления масс-медиа как самодостаточной *аутопойэтической* системы Н. Лумана, рассмотрения осуществления медийной коммуникации как *не-коммуникации* Ж. Бодрийяра. Показана роль зрелищности и визуальности в процессе телевизионного воздействия на субъектов, в конструировании образов и моделей мира, сопоставимых с уже имеющимися у потребителей информации картинами мира. Подчеркивается противоречивость и неоднозначность концептуальных оценок деятельности и влияния масс-медиа на современного человека.

© Чистяков Д.И., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Ключевые слова: масс-медиа, философия медиа, воздействие медиа на человека, социальное конструирование, массовая коммуникация

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Министерства по науке и технологиям Тайваня в рамках научного проекта 20-511-S52002 МНТ_а «Философия человека как проблема междисциплинарных исследований»

История статьи:

Статья поступила 20.01.2020

Статья принята к публикации 13.05.2020

Для цитирования: Чистяков Д.И. Одностороннее воздействие масс-медиа: человек не-коммуникационный // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 467—479. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-467-479

Abstract. The article discusses the forms and ways of the impact of modern digital media on people, groups, and society as a whole. The unilateral communication effect on a person is emphasized. The accent is made on the transmission model of information dissemination, taking into account the formation of its ritualized form. The author pays his particular attention to the status and role of an individual in interaction with mass media; provides arguments about the *exclusion* of a person from the communication dimension. The activity of modern digital media structures is substantiated as social “constructors of reality”. The researcher shows the technological and visual possibilities of mass media in the creation of artificial, illusory simulated models of the world perceived by a person as objective, authentic, and real. Mass media are presented as an integral social institution of modern society, operating autonomously, based on its own rules and norms, technological and content principles, conditions of network communication, digitalization, and mediatization of society. The article presents the concepts of theoretical comprehension of mass media as a self-sufficient *autopoietic* system of N. Luhmann, and consideration of media communication implementation as a *non-communication* of J. Baudrillard. The author stresses the role of spectacle and visibility in the process of TV influence on the subjects, in the construction of images and models of the world, comparable with the already available information consumers pictures of the world. The contradictory and ambiguous conceptual assessments of the activity and influence of mass media on the modern man are emphasized.

Keywords: mass media, philosophy of media, media impact on people, social construction, mass communication

Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR and MOST according to the research project № 20-511-S52002 “Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research”.

Article history:

The article was submitted on 20.01.2020

The article was accepted on 13.05.2020

For citation: Chistyakov D.I. Unilateral Exposure to Mass Media: *Non-Communicative* Person. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 467—479. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-467-479

Влияние масс-медиа на сознание человека является определяющей темой в исследовании коммуникационного взаимодействия общества и структур, производящих информационные продукты. Теоретический анализ медийного воздействия на человека предполагает рассмотрение каузальной связи в создании и передаче информации от ее создателя к потребителю, а также особенностей восприятия этой информации индивидом или какой-либо аудиторией. Данный процесс коммуникаций между масс-медиа и человеком (в широком понимании) можно характеризовать как трансмиссионную модель передачи медийных продуктов. Она состоит из трех обязательных компонентов: 1. масс-медиа как производители интеллектуально созданных сообщений (информации); 2. транслируемая информация с особенностями и разнообразием ее трансмиссии и технологических средств воздействия на реципиента; 3. потребитель, т.е. воспринимающий субъект со своей интерпретацией получаемого информационного знания. В современное время процесс *коммуникации* становится определяющим, потому как именно специфика *передачи* медиасообщений обуславливает характер воздействия на сознание человека и его ментальность.

Следует отметить, что сегодня набирает силу так называемая ритуализированная модель коммуникации, в которой для трансляции информации используются аудитории зрителей, т.е. *непосредственных* участников «медиа-ритуала». В этом случае субъект воспринимает содержание медийных сообщений (в основном телевизионных) через ритуализированный экспрессивный «перформанс», часто происходящий на основе *мимезиса*, т.е. подражания знаменитостям, выведенных в одно коммуникационное пространство с обычными зрителями (например, аудитория, снимающаяся в телевизионном ток-шоу). Российский исследователь медиа А.И. Черных отмечает в этой связи: «Медиаритуалы выполняют *посвятительскую* функцию приобщения к социальному порядку, выступая как инструмент защиты общества от разрушительного в отношении него поведения в виде имитационных ритуальных практик» [1. С. 162].

В данной статье автор исходит из принципов *трансмиссионной коммуникационной модели*, появляющихся в процессе зарождения первых, печатных, средств массовой информации и сохраняющихся в их становлении до этапа новых, цифровых, медиа. В динамике преобразований и трансформаций средств массовой информации неизменным остается одно — в любой исторический период медиа основываются на найденной уникальности и особенностях *трансмиссии* сообщений, что позволяет им существенно влиять на социум и личностную историю индивидов. В истории различных стран под воздействием масс-медиа корректировались законодательные акты, менялась внутренняя и внешняя политика, производились социальные реформы, возникали протесты против изображения насильственных действий в печатных медиа и против визуализации религиозных сюжетов цифровыми медиа и т.д.

По мере расширения деятельности СМИ и углубления реакции, производимой ими в обществе, стал формироваться социальный миф о том, что защищать от воздействия медиа необходимо не столько себя, сколько абстрактных Других, часто незнакомых людей, которые и являются объектами негативного информационного влияния. Данный миф в теоретическом поле исследований массовых коммуникаций приобрел понятийное название «эффект третьего лица» [2]. Согласно этой концепции людям, далеким от изучения масс-медиа в каких-либо проявлениях и формах, присуще заблуждение, что они совершенно «свободны» от внушающего воздействия СМИ. Именно *другие* (не они) потребители циркулирующей информации расположены к ее восприятию настолько, что начинают изменять свой образ жизни, иногда миметически моделируя свое поведение под «образцы» медийных фигур или даже под проявления насильственных действий. Эффект «третьего лица» в основном свойственен субъектам повседневной культуры, трактующим воздействие СМИ достаточно прямолинейно — как внесение образов, поведенческих моделей и картин мира в сознание потребителя этой информации, и, возможно, как дальнейшую схему поступков и поведения. Однако такое понимание восприятия масс-медийных продуктов слишком упрощено и не соотносится со сложным и достаточно глубоким процессом коммуникативного влияния на человека.

В данной статье рассматриваются актуальные концепции медийного воздействия на человека в процессе конструирования средствами массовой информации социальной реальности, оказывающейся в действительности не реальной и не объективной.

Аутопойэзис масс-медиа и конструирование реальности: человек безответный

Современные исследования в сферах теории коммуникаций и социальной философии, не отрицая значительного воздействия масс-медиа как на отдельного человека, так и на стратифицируемые аудитории (возрастные, профессиональные, религиозно и культурно идентифицируемые), пытаются выявить степень и характер этого влияния, а также сопутствующие социальные, экономические, этнокультурные, гендерные и др. факторы. В общественном знании сегодня не существует единой позиции ученых о глубине этого влияния на субъекта-реципиента, об эффективности используемых методов и медийных технологий в передаче информации, о сущности восприятия различными сообществами и группами поступающих информационных сообщений. Многообразие методологических подходов и концептуальных построений по этим вопросам представляют собой теоретические направления, иногда выражающиеся некоторым сходством мнений, а иногда и прямо противоположными взглядами. Однако существует и общее положение, к которому пришли многие ученые, работающие в сфере исследований коммуникаций. Оно следующее: воздействие средств массовой коммуникации

на ментальность и сознательную активность индивида, на общественное сознание коллективов и групп отличается весьма сложным, опосредованным, целенаправленным и непрерывающимся процессом. Данный процесс основан на многообразии контентов, учитываемых при производстве того или иного информационного продукта, на изучении и использовании психологических, гендерных, образовательных, социальных особенностей целевой аудитории, на изначальных установках редакционных коллективов, а также на технологических и профессиональных возможностях самих медийных корпораций.

По мере постепенного становления первых СМИ и их преобразования из печатных в технологически новые существенно менялись и способы их воздействия на человека, отражая всеобщую цифровизацию общества и приобретая специфичность сетевого, мгновенного, распространения информации. Принципы действия цифровых медиа качественно отличаются в трансмиссии и влиянии на современного человека, особенно с учетом присущих им новых факторов визуальности, зрелищности, функциональной симуляционности и ритуализации.

Следует подчеркнуть, что в обществах информационного типа масс-медиа представляют собой самостоятельную и самодостаточную систему, обеспечивающую свою жизнедеятельность в качестве специфического *социального института* со своими внутренними механизмами и уникальными формами взаимосвязи с внешним миром, с направленностью на четко определенные аудитории потребителей информации. Таким образом, сущность современных масс-медиа заключается в *аутопойэтизме*, состоящей в их автономном существовании, самостоятельной организации, самофункциональности и самореференциальности. Коммуникативные процессы, основанные на цифровой трансляции информации, обеспечивают практически полную самодостаточность масс-медиа. Согласимся с теоретической позицией о том, что «Медиамир обладает сверхъестественной способностью к самозамыканию. Учитывая, что он также выказывает четкую тенденцию к ползучему и явному захвату территорий, прежде относившихся к иным функциональным подсистемам общества, он вполне может стать единственной реальностью, с которой соразмеряется жизнь потребителя медиа» [1. С. 93].

Несмотря на то, что по характеру цифровые медиа отличаются от традиционных, все же отмечаемая выше трехчастная структура коммуникации «сообщения — передача информации — потребитель со своей интерпретацией получаемого продукта» остается неизменной. Эти три компонента обуславливают существование коммуникации и внутренние различия между *сообщением* и *информацией* (собственно, как и их единство). Содержание сообщений всегда отбирается, анализируется, интерпретируется медиакорпорациями, и впоследствии передается «нужная» информация в соответствии с целями и задачами самих медиа. Это возможно только при условии самодостаточности (аутопойэтичности) масс-медиа, которые весь процесс создания и трансмиссии информации замыкают на себя.

Концептуально понимание *аутопойэзиса* масс-медийных средств и осуществляемой ими коммуникации в современную эпоху обосновал немецкий ученый Никлас Луман. В работе «Реальность массмедиа» он объясняет возникновение аутопойетических систем отсутствием или незначимостью *ответной коммуникации* от адресатов медийной информации. Он пишет в этой связи: «Мера их (адресатов — *авт. Д. Ч.*) участия может быть отмечена и проинтерпретирована, но она не выражается в обратной коммуникации <...> *от нее уже не зависит успех планомерной [массмедийной] коммуникации*. Так, в сфере массмедиа возникает аутопойетическая, самовоспроизводящаяся система, более не зависящая от передачи в процессе интеракций между присутствующими. Лишь благодаря этому возникает оперативная замкнутость, вследствие которой система воспроизводит собственные операции из себя самой и больше не использует их для производства интерактивных контактов с внутри-общественным внешним миром» [3. С. 30—31].

Отметим, что в исторически предшествующих обществах (традиционного типа или модерна) не существовало подобного рода самообособленных и самозамкнутых медийных систем со столь высоким уровнем инфраструктурного и организационного развития, позволяющим им действовать на принципах автономности. *Аутопойэтизм* медиа как самостоятельной социальной системы приходит вместе с наступлением информационной эпохи и так называемой цифровизации общества, радикально изменяющей сущностные основания социума XXI века. Теперь масс-медиа функционально *медиастизируют* социум, располагая для этого огромным технологическим и внутренне-структурным потенциалом. «Масс-медиа в эпоху постмодерна получили особый институциональный статус “медиаократии” <...>, что дает возможность медийным структурам проявлять особую власть над субъектом и обществом. <...> Масс-медиа, как новый социальный институт, подвергаясь всем тем постмодернизационным преобразованиям, которые происходят в обществе, усложняют свою структуру, стратифицируются. Они не только подстраиваются под изменяющиеся, “растворяющиеся” формы социального, но и сами активно содействуют этим процессам» [4. С. 97].

Вместе с тем масс-медиа в качестве самоорганизующейся системы инкорпорированы внутрь общества и составляют одну из подсистем последнего. Благодаря этому они реализуют свою главную функцию постоянной трансляции информации, которая селективно подобрана соответственно слоям населения и целевым аудиториям. Здесь принципиально важно акцентировать внимание на *характере* самих медийных сообщений. Представляется, что созданная масс-медиа, а затем потребляемая субъектами информация, по сути, представляет собой абстрактный, обезличенный, самореференциальный, замкнутый на самое себя феномен. Медийная информация отдалена от конкретных индивидов, ее производящих, и тем более воспринимающих. Поэтому огромный массив информационного знания, никогда не прекращающийся в своем производстве и циркуляции, также

приобретает характер аутопойэтической системы, самовоспроизводящейся субстанции, направленной на общество и человека, но не нуждающейся ни в том, ни в другом. Согласимся, что «Информационное знание становится <...> главной производительной силой современных масс-медиа, отчужденной, однако, от человека <...>» [4. С. 97].

Важнейшим положением Н. Лумана в его анализе воздействия масс-медиа на человека является утверждение об искусственном медийном *конструировании реальности*. Он приходит к этому выводу, теоретически обосновывая два основных смысла «реальности» самих медиа. Первый смысл связан с существованием и функционированием масс-медиа, направленным на создание особого (информационного) продукта и недискретную передачу этого продукта в различных формах. Н. Луман называет это «реальной реальностью», объективно необходимой для создания тех медийных моделей мира, которые будут восприниматься потребителями в качестве *своих*, внутренне совпадающих с их собственным мировоззрением. Мыслитель пишет: «Реальность массмедиа, можно было бы сказать, их реальная реальность, состоит в их собственных операциях. В печати и вещании. В чтении. В просмотре передач. Бесчисленные коммуникации подготовки [печати и вещания] и обсуждения, происходящие потстфактум, обрамляют этот процесс. Процесс распространения, однако, возможен лишь на основе технологий. Их способ функционирования структурирует и ограничивает то, что возможно в качестве массовой коммуникации» [3. С. 11]. Основой таковой «реальной реальности» выступает нескончаемая и все «пронизывающая» коммуникация. Однако на этом этапе она оказывается незавершенной, ведь создание и передача сообщения без его *восприятия* не может быть отнесена к коммуникации как таковой.

Н. Луман переходит ко второму смыслу «реальности массмедиа», соотносящемуся с *конструируемыми* социальными мирами, которые воспринимающий субъект идентифицирует в качестве объективных и истинных. Он отмечает: «Но можно говорить и о втором смысле реальности массмедиа, а именно о смысле того, что *для нее* или *благодаря ей для других выглядит* как реальность. <...> массмедиа производят трансцендентальную иллюзию» [3. С. 13]. Это и есть сконструированная медиасредствами реальность, в действительности *не-реальная*, но созданная так, как необходимо самим медиа (что априори обусловлено их существованием в качестве аутопойэтической целостной системы). Мы видим здесь некую надстраивающуюся «реальность» в виде всех тех информационных продуктов, которые масс-медиа транслируют обществу. Н. Луман говорит об этом следующим образом: «Теперь мы наблюдаем некое удвоение реальности, которое осуществляется в наблюдаемой системе массмедиа <...>. Итак, они должны конструировать какую-то реальность, а именно еще одну реальность, отличную от них самих» [3. С. 13—14].

Мы убеждены, что в этом конструировании внешнего мира содержится главная возможность мощного воздействия средств массовой информации как на отдельного человека, так и в целом на общество. Беспереывными потоками передаваемой информации — новостей, аналитики, развлекательных шоу, рекламы, контентом он-лайн изданий — ее производители не только конструируют, но и *структурируют* социальное и культурно-ценностное пространство высокотехнологичных обществ. Феноменальность масс-медиа заключается в том, что они не только создают информацию, но и интерпретируют ее таким образом, что она естественно встраивается в социальную, культурную, или экономическую системы. При этом весь произведенный массив информации максимально идентичен самим СМИ и их целеполаганию, но что еще более важно — при помощи современной цифровой природы коммуникации этот массив постоянно воспроизводится в огромных масштабах, предоставляя потребителям особое, информационное, знание. «Без воспроизводства не существовало бы никаких оригинальных творений, без массмедиа культуру нельзя было бы распознать как таковую» [3. С. 135].

В современном коммуникативном пространстве цифровые медиа обеспечивают посреднические функции между производителями и получателями информационных продуктов. Эффективность их деятельности зависит от того, насколько верно был подобран символическо-смысловой ряд сообщений, как выстроена приоритетность трансляции произошедших событий и, конечно, насколько передаваемая информация соответствует тем предпочтениям и пониманиям мира, которые уже имеются у субъектов, ее воспринимающих. Отметим, что очень часто «сотворенные» медиакартины мира относятся к конструктам необъективным и даже симулятивным. Однако благодаря высоким технологиям и профессионализму тех людей, которые участвуют в их создании и трансмиссии, медийные модели мира выполнены столь рационально и тонко, что в сознании воспринимающих субъектов они совпадают с объективной, «реальной реальностью», по Н. Луману, и идентифицируются человеком как свои собственные, основанные на личном опыте и знаниях. В результате человек переживает и осмысливает полученное сообщение (до этого уже прочувствованное и рефлексивно переработанное медиакоммуникаторами) как свое внутреннее, имманентное своему мировосприятию и видению мира. Российский ученый А.Ю. Антоновский пишет в этой связи: «Массмедиа внушают чужой опыт, вторичные переживания, нечто неаутентичное, вторичное, сначала пережитое кем-то другим, но одновременно обеспечивают индивидуальное наблюдение при помощи этого различения “аутентичное/вторичное, а тем самым позволяют создавать (отличать) “мою” подлинную, “мною” переживаемую реальность (то, что я вижу из окна, а не с экрана)» [5. С. 245].

Следует особо подчеркнуть, что человека, находящегося в системе функционального действия масс-медиа и массовой коммуникации, Н. Луман также

рассматривает в качестве «социального конструкта», в качестве «уникальной операционально-замкнутой системы» [3. С. 117], направленной на самое себя. Человек в этой ипостаси связывает в некую целостность свои переживания происходящих событий, исходя из «перспектив» своей биологии и психики. Как таковой, социальный конструкт «<...> когнитивно более или менее информированного, компетентного в решениях, морально ответственного человека <...>» [3. С. 118] совершенно необходим масс-медиа для завершения их операциональной деятельности. Но эта «конструкция человека» в коммуникационном пространстве все время воспроизводит устоявшийся социальный миф о том, что масс-медиа «служат» человеку и обществу.

Однако очевидно, что человек сам заинтересован в информации, а значит самой потребностью в медиасообщениях он включен в систему массовой коммуникации, правда весьма узко, лишь для имплементации этой системы во внешнем мире. Таким образом, средства массовой коммуникации реализуют изначально присущую им двойственность — *самореференциальность/инореференциальность* — во многом опираясь на социальную необходимость в коммуникации. Однако, следуя Луману, «служат» масс-медиа лишь себе самим, исходя из своей аутопойэтичности и самодостаточности.

Зарубежный исследователь современных медиа Э. Эпштейн на основе анализа производства новостной информации американскими телевизионными корпорациями также подчеркивает конструктивистский характер медиа. Он отмечает, что телекоммуникаторы не нацелены на объективное преподнесение событий; они конструируют действительность, осуществляя *уже* сформированную модель медиапроизводства. Главный принцип этой модели, обуславливающий само существование масс-медиа, — это продолжение коммуникативной деятельности любыми средствами и «любой ценой», будь то телевизионная трансляция или радиовещание [6].

При этом медийное конструирование социальной реальности и интерпретация произошедших событий не отличаются истинностью изображаемого. Транслируемые сюжеты и образы, новостные сенсации, оперативно произведенные конструкты социальных происшествий, конфликтов, скандалов и т.д. — все это весьма далеко от реальной репрезентации действительности. Важнейшая проблема, которая здесь неминуемо возникает — это очень слабая вероятность получения истинного знания, объективной информации, особенно в наступивший период визуализации и цифровизации медиакоммуникаций. Технологические возможности современных масс-медиа позволяют создать впечатление полного присутствия человека в изображаемом событии, *как бы* оказаться в гуще происходящего (по Луману, это означает быть в «центре медийной системы»). При этом человек начинает идентифицировать полученную информацию в качестве правдивой и достоверной. Однако в действительности в этой трансмиссионной коммуникации практически не остается зазора между реальностью и ее медийными иллюзорными образами.

Визуальное моделирование мира цифровыми медиа и односторонность коммуникаций: человек исключенный

С приходом так называемой *экранной* культуры, заменившей культуру печатного слова (т.е. культуру *книжную*), в связи с массовым распространением компьютерных и симуляционных цифровых технологий в медийном конструировании картин мира стали очень значимы факторы зрелищности, визуальности, правильно выстроенного видеоряда и приоритетности подачи сообщений. Зрелищность теперь выступает основополагающим принципом современных коммуникаций, что в эпоху модерна, и даже позднего модерна, еще не имело места. Масс-медиа перестраиваются в соответствии с новыми темпоральными запросами, радикально изменяя способы и формы трансляции информации. Телевизионное и радиовещания усложняются и стратифицируются в зависимости от направленности на определенную аудиторию. Телевизионные каналы и радиостанции обращаются теперь только к той целевой аудитории, для которой и создавались их передачи. В связи с этим в медиасфере стали даже говорить о процессе «демассификации масс-медиа», имея в виду сужение массовости воспринимающей аудитории. Термин «демассификация» был введен Э. Тоффлером, который подчеркивал, что критерий массовости в коммуникациях больше не имеет прежней эффективности, но, наоборот, каждое сообщество или группа имеет свое «немассовое издание», или другой медийный канал [7].

Современное телевидение занимает особое положение в протекающих коммуникативных процессах, поскольку визуализация и зрелищность с учетом цифрового изображения позволяет заранее моделировать даже *восприятие* передаваемых телевизионных сообщений. Зрелищный контекст телевизионного вещания крупных каналов, благодаря совершенствующимся технологиям, операторскому искусству, изучению и учету особенностей целевой аудитории, способствует конструированию целостных моделей социальной жизни, которые *ожидаемы* реципиентами.

В итоге транслируемые экранные смыслы и картины мира оказываются в представлениях человека сопоставимыми или *как бы* аналогичными его собственным моделям окружающей действительности. Посредством профессионально выстроенного визуального ряда воспринимающий субъект убежден, что поступающие образы мира, уже кем-то сформированные, принадлежат ему самому и являются результатом его личного опыта, знаний, ментальных усилий.

В этих процессах наибольшей значимостью обладают *новости*, ввиду принадлежащей им быстрой репрезентации событийной информации и кажущейся объективности содержания. Новости в современном мире приобретают институциональный характер, поскольку мгновенно отражают происходящие события посредством цифровой коммуникации и символизируют иллюзию некоторого участия в них людей посредством со-переживания в случившихся инцидентах или трагедиях. При этом если транслируемые новости

с соответствующей им телевизионной визуализацией и интерпретирующим контекстом *соответствуют* сложившимся представлениям и опыту людей, то такой контент приобретает социальный смысл и в глазах потребителей информации становится важнейшим общественным событием.

Однако непрерывное воздействие медиа-системы на человека характеризуется *односторонностью*: в трансмиссионной модели передачи информации участвуют только сами средства массовой информации, т.е. только коммуникаторы, а ее получатели исключены из этого вида коммуникаций. В традиционном смысле *коммуникация* подразумевает взаимодействие между субъектом и объектом. Собственно этот принцип лежал в основе возникновения и становления исторически первых форм массовой коммуникации — печатных газет, журналов, других изданий, затем радиовещания и т.д. Само название «средства массовой коммуникации» предполагали двуединый и взаимообусловленный процесс не только передачи информации, но и обратного ответа от ее потребителей. При воздействии на человека современных цифровых СМИ взаимообусловленность отношений между субъектом (масс-медиа) и объектом (человек, группы людей, общество в целом) нарушается. Информационное влияние на общество односторонне, деятельность медиа как субъекта коммуникаций безраздельна и не ограничена обратной связью.

Эту особенность коммуникационных взаимодействий подчеркивал французский философ Ж. Бодрийяр, который в цикле своих статей о масс-медиа отмечал, что средства массовой коммуникации, по сути, осуществляют *не-коммуникацию*. Он пишет в работе «Реквием по масс-медиа»: «Характерной чертой масс-медиа является то, что они <...> антикоммуникативны, — если мы примем определение коммуникации как обмена, как пространства слова и ответа, а следовательно и ответственности... Масс-медиа <...> являют собой то, что навсегда запрещает ответ, что делает невозможным процесс обмена (разве только в формах симуляции ответа) <...> в области масс-медиа нечто оказывается произнесенным, и все делается таким образом, чтобы на эти слова не было получено никакого ответа» [8. С. 224].

Ждать от масс-медиа ответа бесполезно и нецелесообразно. Интерпретация и осознание созданных информационных продуктов медиа-систему не интересуют: обратной репрезентации в объективном смысле не существует. Массовая коммуникация сегодня настолько самодостаточна и аутопойэтична, что внутренняя взаимосвязь между коммуникаторами и реципиентами нарушена. Воздействие медиа сущностно характеризуется *однонаправленностью* на человека и целевые аудитории, но из коммуникации исключен сам человек.

Рассматривая воздействие масс-медиа на человека и общество, конечно же, нельзя гипертрофировать представление о медиавлиянии как тотальном, непреодолимом, имеющим только негативные следствия. В конечном счете, все что мы знаем об окружающем мире, мы получаем из медиаисточников. Однако следует учитывать и результаты исследований об отрицательном

влиянии на человека постоянного и непрекращающегося потока медийной информации.

Степень и глубина влияния масс-медиа на человека столь же противоречивы и многообразны, сколь неоднозначны и разнообразны сами средства и методы этого воздействия. Французский мыслитель Жак Рансьер ярко показал эту специфичность в коммуникативных отношениях человека и средств массовой информации. Он пишет: «Система информации работает не через избыток образов, а через выбор говорящих и рассуждающих существ, способных "расшифровать" поток сообщений об анонимных множествах. Политика, характерная для образов, состоит в том, чтобы научить нас тому, что не все одинаково способны видеть и говорить» [9. С. 96].

Представляется, что главное в коммуникациях — это интерпретация, расшифровка, декодирование и глубокое осмысление человеком поступающей информации. В конструируемой масс-медиа социальной реальности человек должен добраться до объективной реальности и сути этого конструирования.

Список литературы

- [1] Черных А. Медиа и ритуалы. М.: Университетская книга, 2013. 236 с.
- [2] Davison W.P. The Third-Person Effect in Communication // *Public Opinion Quarterly*. 1983. 47. P. 1—15.
- [3] Луман Н. Реальность массмедиа. М.: Праксис, 2005. 256 с.
- [4] Чистякова О.В. Человек в медиатизирующемся мире постсовременности: антропологически смыслы и социальные следствия // *Человек. Общество. Инклюзия*. 2016. № 2 (26). Ч. I. С. 90—98.
- [5] Антоновский А.Ю. Массмедиа — трансцендентальная иллюзия реальности? // Н. Луман. Реальность массмедиа. М.: Праксис, 2005. 256 с.
- [6] Epstein E.J. News from Nowhere: Television and news. N.Y.: 2000. С. 347.
- [7] Гоффлер Э. Третья волна. М., 1999. 261 с.
- [8] Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа // *Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН*. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. 224 с.
- [9] Rancière J. *The Emancipated Spectator*, Verso. New York, 2011. 134 с.

References

- [1] Chernykh AI. *Media i ritualy*. Moscow: Universitetskaya Kniga; 2013. 236 p. (In Russian).
- [2] Davison, W.P. The Third-Person Effect in Communication. *Public Opinion Quarterly*. 1983; 47: 1—15.
- [3] Luhmann N. *Realnost' mass media*. Moscow: Praxis; 2005. 256 p. (In Russian).
- [4] Chistyakova OV. Person in the Mediatized World of Post-Modernity: Anthropological Meanings and Social Consequences (in Russian). *Person. Society. Inclusion*. Part I. 2016; 26 (2): 90—98. (In Russian).
- [5] Antonovsky AYu. Mass media — transcendentalnaya illuziya realnosti? In: Luhmann N. *Realnost' mass media*. Moscow: Praxis; 2005. 256 p. (In Russian).
- [6] Epstein EJ. *News from Nowhere: Television and News*. New York; 2000. P. 347.

- [7] Toffler A. *Tretya volna*. M.: AST, 1999. 261 p. (In Russian).
- [8] Baudrillard J. Requiem dlya mass media. *Poetics and Politics. Almanac of the Russian-French Centre of Sociology and Philosophy of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences*. Moscow: Institute of Experimental Sociology, St. Petersburg: Aleteya; 1999. 224 p. (In Russian).
- [9] Rancière J. *The Emancipated Spectator*. New York: Verso; 2011. 134 p.

Сведения об авторе:

Чистяков Денис Игоревич — кандидат социологических наук, заместитель директора по научной работе, Институт гостиничного бизнеса и туризма, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: chistyakov.d@gmail.com).

About the author:

Chistyakov Denis I. — PhD in Sociology, Deputy Director for Science, Hotel Business and Tourism Institute, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: chistyakov.d@gmail.com).



Философия диалога Philosophy of Dialogue

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-480-501

Научная статья / Research Article

Герменевтика Аристотеля и герменевтика софистов с точки зрения философии диалога. Часть I

И. Дворкин

Еврейский университет в Иерусалиме
Mt. Scopus, Jerusalem, Israel, 9190501

Hermeneutics of Aristotle and Hermeneutics of Sophists in Terms of Dialogue Philosophy. Part 1

I. Dvorkin

Hebrew University of Jerusalem
Mt. Scopus, Jerusalem, Israel, 9190501

В статье рассматривается логико-философское учение софистов, которое по мнению ряда современных исследователей, было более философским, чем это признавали их античные критики. Сравнение положений герменевтики Аристотеля с сохранившимися фрагментами Протагора и Горгия показывает, что учение софистов представляло собой своеобразную целостную философию, которая во многом предвосхитила философию диалога XX века. Несмотря на то, что философия Платона и Аристотеля пыталась преодолеть релятивизм и антионтологизм софистического учения, но некоторые элементы его диалогизма сохранились в последующей философии в диалектике и риторике. Первое, на что стоит обратить внимание — это различие между диалогической формой изложения философии у Платона и диалогом как фундаментальным основанием мышления, которое мы обнаруживаем у софистов. Сохраненный

© Дворкин И., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

в диалектике Платона и риторике Аристотеля диалогизм оказывается скорее техническим методом убеждения собеседника, чем герменевтическим основанием, которым он является в философии диалога и в методе сократической дискуссии. Лингвистический поворот, который произошел в философии XX века, включает в себя не только повышенный интерес к языку и точности выражения. Не менее важна новая постановка вопроса о природе языка. Является ли язык инструментом формулировки мысли, как это полагал Аристотель и вслед за ним представители современной аналитической философии, или он обладает собственным фундаментальным статусом, как это считают представители философии диалога? В данном контексте для философии диалога очень важно найти в мышлении досократиков предшественников, которые уже две с половиной тысячи лет назад наметили пути для современной мысли. В первой части статьи анализируется связь герменевтики Аристотеля с герменевтикой софистов.

Ключевые слова: философия, философия диалога, герменевтика, логика, высказывающая речь, софисты, сократический диалог, риторика, Протагор, Горгий, Платон, Аристотель, Аль-Фараби, Маймонид, Коген, Бахтин, Талмуд, Пома, постмодернизм

История статьи:

Статья поступила 25.12.2019

Статья принята к публикации 17.03.2020

Для цитирования: *Дворкин И.* Герменевтика Аристотеля и герменевтика софистов с точки зрения философии диалога. Часть I // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 3. С. 480—501. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-480-501

Abstract. The article considers the logical and philosophical doctrine of sophists, which, according to some modern researchers, was more philosophical than their ancient critics recognized. A comparison of the provisions of Aristotle's hermeneutics with preserved fragments of Protagoras and Gorgias shows that the doctrine of sophists was a kind of holistic philosophy, which anticipated the philosophy of dialogue of the XX century. Despite the fact that the philosophy of Plato and Aristotle tried to overcome the relativism and anti-ontologism of the doctrine of sophists, some elements of its dialogueism were preserved in subsequent philosophy in dialectics and rhetoric. The first thing you should pay attention to is the difference between the dialogical form of the presentation of philosophy in Plato and dialogue as the fundamental basis of thinking that we find among sophists. The dialogueism preserved in the dialectic of Plato and the rhetoric of Aristotle is more a technical method of convincing the interlocutor than a hermeneutical basis, which it is in the philosophy of dialogue and in the method of Socratic discussion. The linguistic turn that occurred in the philosophy of the 20th century includes not only an increased interest in language and accuracy of expression. No less important is the new formulation of the question of the nature of the language. Is language a tool for the formulation of thought as Aristotle believed and followed by representatives of modern analytical philosophy, or does it have its own fundamental status, as representatives of the philosophy of dialogue believe? In this context, it is very important for the philosophy of dialogue to find in the thinking of the pre-Socratics those predecessors who already two and a half thousand years ago charted the paths for modern thought. The first part of the article analyzes the relationship between Aristotle's hermeneutics and hermeneutics of sophists.

Keywords: philosophy, philosophy of dialogue, hermeneutics, proposition, sophists, Socratic dialogue, rhetoric, Protagoras, Gorgias, Plato, Aristotle, Al-Farabi, Maimonides, Cohen, Bakhtin, Talmud, Poma, postmodernism

Article history:

The article was submitted on 25.12.2019

The article was accepted on 17.03.2020

For citation: Dvorkin I. Hermeneutics of Aristotle and hermeneutics of sophists in terms of dialogue philosophy. Part 1. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 480—501. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-480-501

Возвращение языка: постановка вопроса

From the linguistic turn
to the return to language

Когда говорят о лингвистическом повороте начала XX века, то в первую очередь подразумевают поиски совершенного языка в аналитической и прагматической философии¹ [1], однако явление это существенно шире.

Язык оказался в поле внимания целого ряда мыслителей начала XX века. Можно вспомнить и Кассирера, и Хайдеггера, и Дильтея, и Гадамера. Среди центральных фигур «лингвистического поворота» можно выделить и Ф. Розенцвейга. В своих произведениях он говорит о принципиальной несводимости языка к мышлению и критикует онтологический метод как основание философии. Для Розенцвейга речь и язык (*sprache*) представляют собой процесс, который существенно выходит за пределы мышления, а человеческая жизнь не сводится к вопросу о бытии [2. С. 51]. Новое мышление Розенцвейга — это грамматическая философия² [2. С. 144, 160, 33], которая должна преодолеть философию «от Парменида до Гегеля» [2. С. 44, 75, 84]. Эта философия характеризуется Розенцвейгом как говорящая или рассказывающая [3. С. 440]. При всей своей удивительной близости к М. Хайдеггеру, который во время выхода «Звезды избавления» в 1921 году еще не был известен философской публике, Розенцвейг движется в противоположном по отношению к нему направлении — если для Хайдеггера философия это, прежде всего, фундаментальная онтология, и отцом философии является Парменид, то для Розенцвейга путь языка и словесности представляет собой не возвращение к Пармениду, а способ его преодоления.

Если посмотреть на историю мысли в перспективе розенцвейговской идеи преодоления онтологии, то понятно, что поворот к языку XX века — это не что иное, как возвращение к языку, поворот от которого произошел

¹ Работы такого рода вошли в программный сборник с соответствующим названием, который вышел под редакцией Р. Рорти в 1967 г. (см. *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* (Ed. and with an introd. by R. Rorty). Chicago — London, 1967).

² В своей «Звезде избавления» Розенцвейг заявляет, что «идея языка для нас стала методическим органом творения». Т.е. акт творчества и создания нового имеет не мыслительную, а языковую природу. Поскольку все траектории розенцвейговской Звезды продолжают линию траектории творения, то грамматика становится у него органом всякой трансформации, выходящей за пределы бытия.

в V веке до н.э. Но почему онтологическая философия «от Парменида до Гегеля» была философией вне языка? Согласно Розенцвейгу онтология исходит из возможности охватить мышлением бытие и тем самым выносит за скобки языковую реальность [2. С. 183.]. Мышление происходит в сознании одного человека, а речь осуществляется между разными людьми, мышление схватывает то, что уже существует и поэтому постоянно следует за прошлым, а язык творит новое и всегда осуществляется в настоящем. Таким образом, по Розенцвейгу, философия диалога является настоящей альтернативой онтологии. На месте мышления и познания у Розенцвейга оказывается речь и диалог, на месте бытия — жизнь. С этой точки зрения сводившая мышление к бытию, а бытие к мышлению «философия от Парменида до Гегеля» игнорировала фундаментальность языка и языковой деятельности, кроме того, по мысли Розенцвейга, эта философия не видела конкретную человеческую личность в качестве своего центра [2. С. 40].

Постановка вопроса Розенцвейга не приводит нас к отрицанию философской онтологии как таковой, но в корне меняет приоритеты философского исследования. И Парменид, и Платон с Аристотелем остаются на своих местах. Даже к Хайдеггеру, который был во многом альтернативой Розенцвейгу, он относится с нескрываемой симпатией³ [4]. В поисках альтернативы Пармениду Розенцвейг остается во многом верным Пармениду, так как остается верным философии. Тем не менее, его интеллектуальный поиск достигает области философии иной, нежели философия Парменида, Платона, Аристотеля, Гегеля и других великих метафизиков.

Следуя логике Розенцвейга, мы сто лет спустя после него можем спросить себя — есть ли что-то в философии столь же мощное, как Платон и Аристотель, что составляет им альтернативу и, подобно новому говорящему мышлению Розенцвейга, рассматривает речь и язык как особую реальность, независимую по отношению к мышлению и бытию. Сама эта постановка вопроса нас немедленно приводит к учениям непосредственных предшественников Платона и Аристотеля, которые, как это часто бывает с непосредственными предшественниками, не только оказались в тени великой античной классики, но и были обвинены во многих прегрешениях и даже лишились самого статуса философов. Мы имеем в виду, конечно, великих «софистов» — Протагора, Горгия, Продика и других. Они, судя по всему, были теми древними философами, которые уже 2500 лет назад наметили путь философии диалога, но не сумели пройти по этому пути. Хотя сам Розенцвейг не рассматривал их с этой точки зрения, мысли и концепции софистов могут прояснить для нас возможность альтернативной онтологической философии.

Если посмотреть на историю мышления с этой точки зрения, то получается, что онтологическая философия Платона и Аристотеля являлась уже сама

³ Как известно, уже полностью парализованный Розенцвейг за несколько месяцев до своей смерти написал при помощи своей жены небольшую статью в поддержку философии Хайдеггера.

частичным поворотом от языка к мышлению; она, конечно, не устранила язык из сферы исследования, но подчинила его мышлению так, что сами возможности языка были резко ограничены. Таким образом, мы нуждаемся не в повороте к языку, а в возвращении к языку, ведь нам необходимо сохранить все достижения онтологической философии, ее методическую силу и проработанную в ней связь мышления и бытия. При этом мы должны построить новую философию, которая будет адекватно использовать все возможности языка, в том числе его коммуникативные социальные функции. Можно надеяться, что идеи софистов будут здесь неплохим подспорьем.

Однако возникает вопрос, как вообще можно сегодня говорить о философии софистов, ведь от них почти не осталось письменных текстов? Хотя это действительно так, сохранившиеся тексты нам могут рассказать очень многое, если мы будем их читать в совокупности, отдавая себе отчет в том, что они дошли до нас в передаче философов, которые часто с ними полемизировали. Наша задача состоит в том, чтобы понять суть этой полемики и попытаться задним числом воссоздать возможный метод, присущий мышлению софистов. Прежде всего, мы рассмотрим полемику Аристотеля с Протагором. Но мы будем исходить из того, что Аристотель противостоит Протагору не только в отдельных каких-то моментах, а что он создает альтернативную Протагору философию, которая включает логику, метафизику, физику и прочие дисциплины.

Рассматривая сохранившиеся фрагменты произведений Протагора в контексте учений других софистов и в контексте сформировавшихся в качестве альтернативы к софистам учений афинских классиков, мы постараемся представить эти фрагменты как некоторое целое. Мы попробуем реконструировать учение Протагора — каким оно могло бы быть, если бы его элементы также взаимодействовали между собой, как взаимодействует герменевтика и метафизика Аристотеля. Такой поиск поможет нам рассмотреть учение Протагора и других софистов как древнюю форму философии диалога, что, несомненно, полезно для построения современных версий философии диалога.

Сформулируем несколько важных для нас тезисов, которые одновременно будут планом нашего исследования:

- Первоначальный этап философии, выразившийся в учении софистов, являлся своего рода эпохой древней философии диалога.
- Борьба с софистами, которую предприняли философы афинской классики, — это была борьба мышления, стремящегося подчинить себе язык⁴ [5. Р. 97].
- В итоге диалогизм не был отменен полностью, а только подчинен философской мысли и переведен в разряд вспомогательной формы рассуждений для популяризации или убеждения.

⁴ А в данной связи и аристократии, стремящейся подчинить себе демократию.

- Основываясь на идее тождества языка и мышления, Аристотель в своей герменевтике строит онтологическую логику, полностью соответствующую другим элементам его системы.

- Диалогические формы речи Аристотель переводит в разряд вспомогательных форм, а именно диалектики, риторики и поэтики.

- В учении софистов, в первую очередь Протагора и Горгия, можно обнаружить древнюю форму философии диалога, которая является настоящей альтернативой онтологии.

- Диалогизм никогда не уходил полностью из философии и сохранялся на ее периферии, но как система он не был разработан из-за отсутствия фундаментальных оснований, которыми располагала онтология.

- Формирование в начале XX века философии диалога как философии межличностных процессов позволяет построить диалогическую герменевтику, которая возвращает языку его реальное место в человеческом познании и жизни.

1. Диалогизм Платона и Аристотеля как отправная точка

Задуманное как приглашение к философии, стремление Платона к диалогической речи <...> [показало], что за очевидной двойственностью дискурса стоит единая истина.

Для Платона главной задачей нового лидера было бросить вызов господству риторики [5. P. 101].

Первое, на что мы сразу должны обратить внимание, сравнивая то, что нам известно о софистах, с философской практикой и философскими учениям Платона и Аристотеля, это то, что им всем присущ диалогический метод рассуждений и изложения результатов мысли. Хотя от Платона и Аристотеля сохранилось множество текстов, а от софистов — только фрагменты, имеется ряд свидетельств того, что именно софисты первыми ввели метод дискуссии, доказательную аргументацию и критический подход, подвергающий сомнению всякое утверждение⁵. Если софисты были первыми, кто ввел диалог и систему аргументации в философию, то нам предстоит понять, почему их учение не стало доминирующим и каким образом диалогизм все-таки сохранился у Платона, Аристотеля и в последующей философии.

Начнем разговор о диалогической природе философии в связи с наследием Платона и Аристотеля. Как известно, тексты этих авторов дошли до нас в существенно разном виде. Платоновские диалоги, несомненно, представляют собой экзотерическое учение, которое было обращено к широкой публике, они написаны ясным литературным языком и как художественные

⁵ Такая точка зрения будет подробно рассмотрена в гл. 5 настоящей работы.

тексты представляют собой шедевры. Дошедшие до нас произведения Аристотеля — это далекие от какой бы то ни было художественности научные трактаты, а порой и наброски, соединенные в единое целое. Мы можем только догадываться, что представляло собой эзотерическое чтение Платона, очевидно, завязанное на математике и отличающееся от его диалогов по форме. Аристотель тоже писал диалоги, но они не сохранились. Оба автора остались в истории мысли в несколько разных амплуа, но важно, что оба остались⁶ [6. С. 39—104. 7. С. 19, 52—73].

Ясно, что расхождение между диалогизмом и систематической наукой не являлось предметом противостояния между Аристотелем и Платоном. Оба они в области исследования предпочитали систематичность, а в области изложения диалог. Различия их систем очень существенны, но они не касаются выбора между этими двумя способами представления знаний. В связи с этим стоит задаться вопросом о соотношении знания как исследования и формы, в которой оно представляется широкой публике. Здесь ситуация у Платона и Аристотеля отличается в соответствии с разницей между их философскими доктринами и различием эпох, в которые они жили.

Для Платона диалог является не только способом изложения материала и не только способом убеждения, но и особым типом социального действия. Джон Пулакос считает, что не только содержание философии Платона, но и форма ее подачи соответствовали его противостоянию с «риторикой» софистов. Платону важно было показать, что его философия — это философия единой истины, а не множественности мнений, которые обсуждаются на диспуте в народном собрании. При этом свободное обсуждение мнений было включено в платоновские диалоги, но не для того, чтобы сохранить многообразие точек зрения, а для того, чтобы прийти к единой истине и таким образом преодолеть софистику изнутри [5. Р. 103—105].

В данном контексте характерно, что деятельность софистов проходила в век Перикла, эпоху расцвета афинской демократии⁷ [8. Р. 14.]. Платон же, как известно, особой любовью к демократии не отличался. Поэтому можно согласиться с замечанием Пулатоса, что противостояние с софистами отражало его политические убеждения и что диалоги Платона представляли собой попытку победить софистов их же оружием.

Иная эпоха и иная жизненная ситуация характерны для творчества Аристотеля. Он уже не очень нуждается в диалогическом способе доказательства своего учения, а при помощи системы рассуждений выводит истину как она есть. При этом для общественных дел он сохраняет риторику как особый тип важного для управления государством искусства. В данном контексте нельзя

⁶ В средние века под влиянием восточного перипатетизма имела тенденция гармонизации философии Платона и Аристотеля. Эта тенденция особо ярко проявляется в сочинениях Аль-Фараби. Напротив, в Новое Время эти две философские системы нередко противопоставлялись друг другу. Александр Коре называет этот процесс «реваншем Платона».

⁷ По некоторым сведениям, Протагор был даже одним из советников Перикла.

не восхищаться удивительной целостностью его учения. Но истоки этой целостности, очевидно, заложены в используемом Аристотелем онтологическом методе и фундирующей его герменевтике. Аристотелева герменевтика представляет собой своеобразную развилку, от которой мысль отправляется в дальнейшее путешествие, включающее в себя позднюю античность, средневековье и философию Нового времени. Вернувшись к этой развилке, мы имеем шанс продолжить движение не посредством простого отрицания философских и научных систем прошлого, а посредством исправления погрешностей и реализации упущенных возможностей.

2. Герменевтика Аристотеля и формирование предмета науки

Итак, прочие [виды] речи оставлены здесь без внимания.

Аристотель

Чтобы понять основания аристотелевой философии, нужно разобраться в отношениях между его логикой и его метафизикой. Наиболее фундаментальные основания логики Аристотеля сформулированы в трактатах «Об истолковании» (Περὶ ἑρμηνείας — Герменевтика) и «Категории» (Κατηγορίαι).

Уже начальное чтение «Герменевтики» Аристотеля создает впечатление, что это трактат о языке и речи⁸ [9; 10]:

Аристотель Об истолковании, 16a

Прежде всего следует установить, что такое имя (ὄνομα) и что такое глагол (ῥῆμα); затем — что такое отрицание (ἀπόφασις) и утверждение (κατάφασις), высказывание (ἀπόφανσις) и речь (λόγος).

Однако главная задача Аристотеля состоит не в исследовании языка, а в выяснении природы отношений между мышлением и бытием. Именно к этому и ведет первое утверждение трактата:

Аристотель. Об истолковании, 16a3

Итак, то, что в звукосочетаниях (φωνῆ) — это знаки (σύμβολα) представлений в душе, а письменна (γραφόμενα) — [знаки] того, что в звукосочетаниях. Подобно тому, как письменна не одни и те же у всех [людей]⁹ [11. С. 4], так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления

⁸ Тексты Аристотеля приводятся по изданию: Аристотель. Сочинения в 4 томах. Москва. Мысль, 1976—1983. Греческие термины включены в цитаты логических фрагментов Аристотеля в соответствии с изданием Aristotle. The Categories. On Interpretation. Prior Analytics. The Loeb Classical Library. London, 1983. Оригинальные аристотелевские термины нам необходимы потому, что они позволяют сопоставить подход Аристотеля с другими герменевтическими практиками, которые рассмотрены в данной работе.

⁹ Обратим внимание, что слово «человек» (ἄνθρωπος) в тексте Аристотеля не появляется. Его добавление переводчиками отражает общую тенденцию модернизации текста Аристотеля.

в душе (παθήματα τῆς ψυχῆς), непосредственные знаки (σημεῖα)¹⁰ которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы (πράγματα)¹¹, подобия которых суть представления.

Рассуждение Аристотеля можно выразить в виде следующей таблицы:

Письмена	γραφόμενα	Символы звукосочетаний
Звукосочетания	φωνῆ	Символы представлений в душе
Представления в душе	ψυχῆ παθημάτων	Отображают предметы
Предметы	πράγματα	Само бытие вещей

Т.е. речь, выраженная в звукосочетаниях, отображает и представление в душе, и сами предметы. Или, иными словами, речь, логос, является выражением тождественных самому бытию предметов представления о нем в душе.

Конечно, описанная ситуация вызывает много вопросов. Почему, если речь и письменна отличаются у разных людей, сами предметы и представления о них совпадают? Почему одинаковые представления по-разному обозначаются в разных языках? Откуда вообще Аристотель знает, что представления в душе у всех людей совпадают? Да и относительно предметов у него не может быть однозначной уверенности.

Однако если мы отдадим себе отчет в том, что цель мышления, по Аристотелю, состоит в выражении самих предметов в их бытии, то описанная схема очень хорошо подходит для реализации данной цели. Чтобы познание было адекватным, нужно настроить наш логос на истину бытия предметов, что Аристотель и делает в следующем заявлении:

Аристотель. Об истолковании, 16a9

Подобно тому, как мысль (νόημα) то появляется в душе, не будучи истинной (ἀληθεύειν) или ложной (ψεύδεσθαι), то так, что она необходимо истинна или ложна, точно так же и в звукосочетаниях.

То есть истинность и ложность высказываемой речи должна соответствовать истинности и ложности мысли (представлению в душе). Иными словами, именно речь, которая может быть только истинной или ложной, является адекватным выражением бытия предметов. Теперь мы можем проанализировать, каким именно образом Аристотель добивается этой цели. Это происходит в 4-й главе трактата.

Здесь дается определение речи и определяется, какая именно речь является научной речью, т.е. становится дальнейшим предметом логической теории Аристотеля, а какая научной не является и таким образом из сферы логики выводится.

¹⁰ Обратим внимание, что Аристотель не делает различия между понятиями «символ» (σύμβολον) и «знак» (σημεῖον). В современной семиотике эти понятия различаются. Ср.: Тодоров Ц. Теории символа. Москва. Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 4, прим. 1.

¹¹ Важно отметить, что греческое слово πρᾶγμα имеет весьма широкий круг значений, который очень эффективно использует Аристотель. Это и дело, и вещь, и событие, и предмет.

Аристотель. Об истолковании, 16b25

Речь есть такое смысловое (σημαντικὴ — значащее) звуко сочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как высказывание, но не как утверждение (φάσις) или отрицание (κατάφασις).

Мы уже выяснили, что обозначение мыслей и предметов является главной задачей речи. Но здесь вводится существенное ограничение. Речь должна что-то утверждать или отрицать. Для чего это нужно? Что, собственно, несет это утверждение или отрицание? Чтобы подойти к этому вопросу, мы должны вспомнить, что речь как обозначающее звуко сочетание является не точным воспроизведением представлений в душе о предмете, а только знаком. Хотя представления в душе, согласно Аристотелю, у разных людей одинаковые, выражения этих представлений в речи отличаются. Отсюда возникает идея условности языкового знака.

Аристотель. Об истолковании, 16b9—17a

Всякая речь что-то обозначает (σημαντικὸς), но не как естественное [17a] орудие, а, как было сказано, в силу соглашения.

Утверждение и отрицание становится главным критерием логической осмысленности речи, которую Аристотель называет высказывающей (λόγος ἀλοφαντικός). Однако осуществляется это за счет оставшегося за скобками соглашения, которое находится за пределами аристотелевских рассуждений. За эти же пределы отправляются иные формы речи, которые, будучи осмысленными, высказываниями не являются. Таким образом, вся аристотелевская теория предполагает наличие оснований, которые в ней не рассматриваются, и эти основания связаны с невысказывающей речью, которая осуществляется в обществе.

Аристотель. Об истолковании, 17a3—8

Но не всякая речь есть высказывающая речь (λόγος ἀλοφαντικός), а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо; мольба (εὐχή), например, есть речь, но она не истинна и не ложна.

Итак, прочие [виды] речи оставлены здесь без внимания, [17a5] ибо рассмотрение их более подобает искусству красноречия или стихотворному искусству; к настоящему исследованию относится высказывающая речь.

В приведенном фрагменте Аристотель производит удивительную вещь. Опираясь на представление об условности речи, он обнаруживает критерий выделения безусловной речи, которая нечто утверждает или отрицает в предмете, но в результате за бортом его теории оказываются самые основания речи, выражающиеся в означивании, а также иные формы речи, которые «оставлены без внимания». В качестве примера приводится мольба. Как мы увидим в дальнейшем, этот пример далеко не случаен. Аристотель перенаправляет нас к риторике и поэтике, которые и должны заниматься этими другими, ненаучными формами речи.

Прежде чем последовать за Аристотелем и узнать, что же это за формы ненаучной речи, попробуем все-таки лучше понять, что же такое научная, т.е. высказывающая речь!

В главе 6 своей «Герменевтики» Аристотель заявляет:

Аристотель. Об истолковании, 17a25

Утверждение (*κατάφασις*) есть высказывание чего-то о чем-то. Отрицание (*ἀπόφασις*) есть высказывание, [отнимающее] что-то от чего-то.

Выражение «высказывание чего-то о чем-то» (*ἀλόφανσις τινὸς κατὰ τινός*) описывает не только структуру высказывания, но и его сущность. Есть нечто, о чем идет речь, и нечто, что говорит об этом что-то. Таким образом, устанавливается связь между наделенным бытием предметом речи и самой речью, описывающей этот предмет. Иными словами, высказывающая речь есть ничто иное, нежели реализация в речи единства мышления и бытия.

Более подробно этот вопрос рассматривается в «Категориях», где выясняется, что о сущем можно высказывать не только его сущность, но и другие характеристики, такие как место, время, количество, качество и другие категории. Таким образом, выяснение содержания высказывания начинается с вопроса о том, что именно подлечит речи. И здесь Аристотель совершает ход, по своей гениальности сравнимый только с введением трансцендентальной формы Канта. Впрочем, Кант во многом просто повторяет Аристотеля:

Аристотель. Категории, 2a11

Сущность (*οὐσία*), называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем (*ὑποκειμένῳ*) и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь.

Примеры такой сущности, которые приводит Аристотель, — «отдельный человек» или «отдельная лошадь» — приводят многих в недоумение. Можно, конечно, сказать, что отдельный человек не находится в подлежащем, например, в Афинах, в том смысле, что он определяется вне всякой связи с Афинами, может в них находиться, а может и не находиться. Находящимся в подлежащем Аристотель считает принадлежность, например, серый цвет в теле. Цвет немислим без тела и всегда в нем должен находиться. Но что такое «не сказывается ни о каком подлежащем» — ведь «отдельный человек» сказывается об отдельном человеке? Однако Аристотель считает, что об отдельном человеке сказывается, что он «человек». Таким образом, получается, что первая сущность — это уникальный предмет¹², который и существует автономно от других предметов, и не является сказуемым, а только чистым подлежащим. Своего рода атом предметности.

¹² Устное замечание А.В. Парибка.

Определяя сущность, Аристотель заявляет:

Аристотель. Категории, 3b10

Всякая сущность (οὐσία), надо полагать, означает определенное нечто (τόδε τι).

Иными словами, первая сущность, будучи базовым предметом высказывания, является онтологически определенной автономно существующей реальностью, которая, не будучи логосом, является атомарным индивидуальным бытием и в этом качестве выступает как основной предмет для всякого высказывания.

Если теперь включить в рассмотрение десять категорий Аристотеля, то у нас получается очень целостная картина реальности. Мир представляет собой совокупность индивидуально существующих предметов (первых сущностей). Они описываются при помощи высказывающей речи. Высказывания, которые описывают сущность предметов (вторые сущности), в конечном счете выражают разные уровни описания мира. Так, высказывания о первых сущностях, которые имеют одинаковую сущность, называется видами, высказывание сущности разных видов — это род, высшее высказывание обо всех сущностях — это категория сущности, остальные типы сказуемых — это другие категории. Связь между сказуемым и подлежащим повторяет связь между речью и предметом речи. По этой же схеме строится и связь между самими высказываниями.

Таким образом, аристотелева герменевтика создает возможность описания онтологического мира, в котором между бытием и выражающим это бытие логосом имеется прямая и непосредственная связь. Чтобы проследить эту связь более подробно, нам нужно разобраться в отношениях герменевтики высказывающей речи Аристотеля и другими элементами его философской системы — первой философией, физикой, учением о душе, этикой, политикой. Ведь без этого мы не сможем понять, каким именно образом установленный Аристотелем способ описания предмета познания может стать основой для формирования науки, охватывающей все виды реальности.

3. Место герменевтики Аристотеля в его философской системе

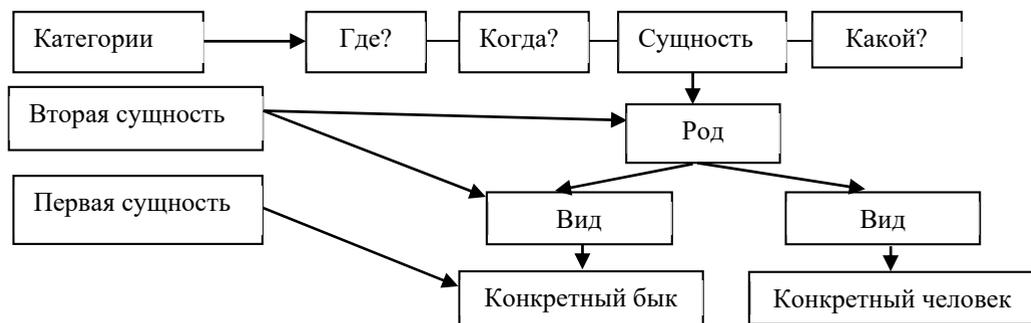
Отношение между бытием вещи и описывающим ее логосом является весьма трудным моментом философии Аристотеля. Как мы отметили, подлежащее, которое «не говорится ни о каком подлежащем», — это сами автономно существующие вещи. Когда Аристотель говорит о сказуемом, он имеет в виду речевое выражение мыслей в душе, а когда говорит о подлежащем, он говорит о самом предмете речи. Различение между ними необходимо, т.к. именно благодаря этому различению методически разрабатывается описание их отношения и тем самым создается аристотелева герменевтика, которая позволяет при помощи речи описывать предметы. Первые сущности Аристотеля — это не речевое, а именно предметное определение. Ближайшее

к индивидуальным предметам, первым сущностям, речевое высказывание — это вид. В высказывании «Сократ есть человек» *человек* — это сказуемое, которое выражает и предмет, точнее множество предметов, и мысль, а слово *Сократ* обозначает чистое подлежащее, предмет речи, а не саму речь. Слово *человек* может быть сказуемым, например, во фразе «Сократ есть человек», а может быть и подлежащим, например, в высказываниях «человек есть живое существо» или «человек есть некоторая сущность». *Сократ* может быть только подлежащим, а *сущность* — только сказуемым.

Теорию *сущности* Аристотеля невозможно понять, если не учитывать его спор с платонизмом. Для Аристотеля очень важно, что сами существующие предметы не являются понятиями, а понятия не обладают отдельным от предметов существованием. Неоплатоническая рецепция аристотелевой герменевтики, например, в знаменитом трактате Порфирия «*Введение к категориям Аристотеля*» [12], нивелировала это различие между мышлением и бытием, которое так важно для Аристотеля, что привело определенной деформации средневекового перипатетизма в сторону неоплатонизма.

Превращение высказывающей речи в центральное понятие логики Аристотеля, а впоследствии и логики вообще, обусловлено реализацией в ней отношения мышления и бытия. Высказывающая речь становится «речью о сущности» и тем самым герменевтическим основанием всей системы Аристотеля.

Аристотелева герменевтика в сочетании с его теорией категорий позволяет весь мир описать как единое целое. Его можно описать с помощью такой таблицы:



Хотя индивидуальные предметы наделены существованием, в отличие от видов, родов и категорий, описывать их можно только при помощи высказываний, которые приписывают им предикаты именно на основании видов, родов и категорий. Но можно ли описать само существование индивидуальных предметов? Оказывается, что аппарат описания вполне может справиться с этой задачей, но не совсем до конца. Сущность существующих предметов описывается видовыми отличиями. Вид объединяет все предметы, существующие одинаковым способом. Таким образом, выявление сущности существующих

ющих предметов представляет основную задачу науки. Эта сущность называется у Аристотеля формой, а несущественные для существования отличия — материей. Не вдаваясь в неосуществимое в формате статьи описание всей системы Аристотеля, поскольку мы все-таки должны показать, как работает его герменевтика, ограничимся таблицей соответствий, иллюстрирующих роль высказывающей речи в построении всей системы.

Область философии	Бытие	Логос, мышление	Пояснение
Метафизика	Сущее как таковое	Речь о сущем	Область первой философии
Герменевтика	Предмет	Представление в душе	Речевое выражение представления в душе предмету
Категории	Подлежащее (субъект)	Сказуемое (предикат)	Части высказывания
Категории	Первая сущность	Категория	Предельные формы подлежащего и сказуемого
Категории	Вид	Род	Понятия, выражающие промежуточные формы
1-я Аналитика	Малая посылка	Большая посылка	Посылки силлогизма соединяют два высказывания и позволяют сделать умозаключение
Физика Метафизика	Материя	Форма	То, что различает и объединяет индивидуальные предметы в рамках одной сущности
Физика	Потенция	Действие	Свойства материи и формы
Физика, учение о душе, учение о животных	Тело	Душа	Материальная и формальная целостность предмета
Физика	Движимое	Движущее	Источники движения
Политика	Общество	Свободный индивид	Человек как политическое животное и как мыслящее существо

Данная таблица в схематическом виде показывает, что практически все компоненты философии Аристотеля связаны друг с другом и выражают заложенный в его герменевтике метод отношения предмета речи с речью о предмете. Несложно увидеть, что это отношение повторяет на логическом уровне онтологическое отношение бытия и мышления, которое является основанием используемого Аристотелем онтологического метода.

Рассматривая систему Аристотеля, нельзя не удивляться эффективности его герменевтики и целостности картины мира, создаваемой в результате ее применения. Особо важно отметить, что практические науки, как-то этика, экономика и политика, опираются на тот же аристотелевский онтологический метод, перенесенный на невысказывающие формы речи. Таким образом, философия Аристотеля весь мир превращает в единое существующее целое и в единый предмет человеческого воздействия.

Теперь, когда мы рассмотрели достоинства аристотелевского метода, мы должны вернуться назад и попробовать понять, что осталось за его бортом, что не помещается в картину описанного им мира и что с этим остатком делает сам Аристотель и другие философы.

4. Аристотель и софисты

Оставим же это рассмотрение [Протагора] в стороне, как относящееся к другой науке.

*Аристотель, Поэтика*¹³

В процитированном выше фрагменте из «Герменевтики» Аристотель заявляет, что исследование других форм речи, таких, например, как мольба (εὐχή), — это дело других наук, а именно риторики и поэтики. Что же, последуем за Аристотелем и посмотрим, что он говорит на эту тему в своей Поэтике. В XIX главе трактата он действительно отмечает существование разных форм речи, но говорит о них мало и исключительно в техническом плане:

Аристотель. Поэтика, 1456b [9—19]

В том, что касается речи, [также] есть один вопрос, принадлежащий [не поэтике, а] искусству произнесения и знатокам его строя. Это [интонационные] обороты речи: что есть приказание (ἐντολή), мольба (εὐχή), рассказ (διήγησις), угроза (ἀπειλή), вопрос (ἐρώτησις), ответ (ἀλόκρισις) и тому подобное. Знание и незнание таких вещей не навлекает на поэтическое искусство никакого упрека, стоящего внимания. Действительно, можно ли счесть ошибкой то, в чем Протагор упрекает [Гомера], будто в словах «Гнев, богиня, воспой...» он хочет выразить мольбу, а выражает приказание, ибо-де указывать, что делать и чего не делать, есть приказание. Оставим же это рассмотрение в стороне, как [относящееся] не к поэтике, а к другой науке (θεώρημα) [9. С. 667].

Такое впечатление, что и здесь Аристотель не придает особого значения «прочим видам речи». Вряд ли он рассматривает их и в не дошедших до нас фрагментах «Поэтики», посвященных анализу комедии. Однако в приведенном фрагменте Аристотель, хотя и не анализирует прочие виды речи, приводит их список. Для нас этот список очень важен, ведь он содержит намек на некую науку, которая посвящена речи и которой Аристотель не занимается. Что это за наука и где о ней можно узнать более подробно? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы обнаруживаем, что Аристотель в процитированном нами фрагменте дает косвенную отсылку к искомой нами науке. Не вступая в прямую дискуссию с Протагором, Аристотель все-таки упоминает его как носителя другой точки зрения. Это заставляет нас отнестись к учению Протагора более внимательно и проверить, нет ли у него рассмотрения разных форм речи и их связи с более общими философскими вопросами.

¹³ Полная цитата содержится далее в тексте статьи.

Как мы отметили во введении, от Протагора осталось не так много фрагментов. Кроме того, как заметили исследователи еще в XIX веке, наиболее ранние упоминания его идей имеются в полемических цитатах против него у Платона и Аристотеля [13. С. 11—13]. Как отмечает Шьяппа в своей замечательной книге о Протагоре, чтобы восстановить его учение, нужно не только сверять между собой разные источники, но попытаться реконструировать содержащуюся в этих источниках полемику [8. Р. 32—35]. Следуя этой методологии, мы приходим к выводу, что расхождение между Аристотелем и Протагором касается не метода интерпретации вступления к Илиаде Гомера, а самого подхода к отношению между речью, мыслью и бытием.

Посмотрим, что об учении Протагора нам сообщает Диоген Лаэртский:

Фрагмент Протагора по Диогену Лаэртскому¹⁴

Он первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом, и сам первый стал пользоваться в спорах доводами. Одно сочинение он начал так: «Человек (ἄνθρωπος) есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих». Еще он говорит... , что все на свете истинно...

Он же первый ввел в употребление и сократический способ беседы (Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων); и первый применил в споре антисфеновский довод, по которому должно получаться, что противоречие невозможно <...> и первый указал, как можно оспорить любое положение [14]

Диоген перечисляет многочисленные высказывания Протагора, с которыми он выступил «первым». Из этого перечня можно сделать вывод, что Протагор в каком-то смысле был первым философом в современном смысле слова. Он ввел философский дискурс в общественную полемику¹⁵ [8. Р. 14]. Обратим внимание на два важных взаимосвязанных момента. Во-первых, если верить Диогену, Протагор основательно занимался изучением форм речи и способов ведения спора. Во-вторых, он высказывал интересные и противоположные Аристотелю воззрения по поводу бытия. Диоген подчеркивает выдающуюся роль Протагора в разработке методов ведения дискуссии и даже называет его создателем «сократического способа беседы». Из этого можно сделать вывод, что Протагор был одним из первых в истории диалогистов. При этом он был не только практиком ведения бесед, но и разработчиком теории диалогического метода. Не об этой ли «теории» говорит Аристотель в своей «Поэтике»? К такому выводу мы можем прийти, если рассмотрим список «видов речи», которые в соответствии с описанием Диогена Лаэртского исследовал Протагор:

И это он выделил четыре вида речи (λόγον πρῶτος) — пожелание (εὐχωλή), вопрос (ἐρώτησις), ответ (ἀλόκρισις) и приказ (ἐντολή) (другие

¹⁴ Оригинальные термины приведены по изданию Diels H., Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band 2, Berlin, 1903.

¹⁵ Как замечает Шьяппа, несмотря на то, что в более поздней традиции Протагора относили к софистам, его современники называют его философом.

выделяют их семь: рассказ (διήγησις), вопрос, ответ, приказ, сообщение, пожелание, обращение), назвав их основами речи. (Алкидамант же перечисляет другие четыре вида речи: утверждение (φάσις), отрицание (ἀπόφασις), вопрос (ἐρώτησις), обращение (προσαγόρευσις).

Если рассмотреть упоминаемые здесь виды речи, то получается следующая таблица:

Протагор и др.	Аристотель
пожелание (εὐχολή)	приказание (ἐντολή)
вопрос (ἐρώτησις)	мольба (εὐχή)
ответ (ἀπόκρισις)	рассказ (διήγησις)
приказ (ἐντολή)	угроза (ἀπειλή)
рассказ (διήγησις)	вопрос (ἐρώτησις)
обращение (προσαγόρευσις)	ответ (ἀπόκρισις)
утверждение (κατάφασις)	утверждение (κατάφασις)
отрицание (ἀπόφασις)	отрицание (ἀπόφασις)

Из этой таблицы ясно видно, что Аристотель в «Поэтике» не только упоминает Протагора в связи с Гомером, но и приводит важные сведения о его теории речи. Почему Аристотель не говорит прямо, что эта теория принадлежит Протагору, а сообщает о ней уклончиво? Ответ на этот вопрос вытекает из всей ситуации соотношения идей Аристотеля с идеями Протагора. Их расхождение касается не вопросов поэтики, и тем более не технических аспектов искусства декламации. Они касаются самих оснований философии — понимания природы соотношения языка, мышления и бытия.

Что собой представляют формы перворечи (λόγος πρῶτος), на которые указывают Протагор, Аристотель и другие древнегреческие ученые? Ответ очевиден сразу — это элементы диалога. Хотя Аристотель пытается представить дело так, будто его расхождение с Протагором касается технических моментов поэтического искусства, но очевидно, что их расхождение связано с основаниями герменевтики. Это видно и из того, что Протагор утверждает о речи такие положения, отрицание которых становится основой философии Аристотеля в целом. Очевидно, что, формулируя свои логические законы, Аристотель отталкивается от положений Протагора, как бы их переворачивая. Так, закон запрещения противоречия — это прямое отрицание вышеприведенного утверждения Протагора: «о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом».

Возвращаясь к процитированным фрагментам Диогена Лаэртца, мы должны отметить, что расхождения Протагора и Аристотеля касаются не только герменевтики и теории языка, но и самых оснований философии, т.е. метафизики. Аристотель вполне отдает себе отчет в том, что его логические положения следуют за его онтологией. Так, в IV книге Метафизики он ополчается на изречения «все истинно» и «все ложно» (1012a35), увязывая их с тезисом Гераклита, что «все одновременно существует и не существует»

(1012a25). Именно в этом контексте мы должны рассмотреть знаменитое изречение Протагора о человеке, которое в нашем фрагменте приводит Диоген, но которое еще до Диогена мы можем найти в разных источниках, в том числе у Платона и Аристотеля. Оба великих философа критикуют это изречение Протагора, так как описание реальности, независимой от человека, является целью их философии.

Протагор	Платон и Аристотель
Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих	Сущность вещи выражает ее бытие независимо от человека.

Обычно это изречение приводят в контексте критики релятивизма учения софистов. Но что такое релятивизм? Это древняя теория относительности или древний постмодернизм? Читая фрагменты Протагора, мы видим, что релятивизм глубоко связан со всей его философской доктриной. Афинские философы не скупаются на порицание софистов. Сам этот феномен можно понять, особенно если учесть, что их учителя Сократа обвиняли в принадлежности к софистам. Софистом был его учитель Продик. Будучи непосредственными предшественниками афинских философов IV века до н.э., софисты представлялись ими весьма в негативном свете. Однако мы видим, что спор с софистами являлся очень важной и продуктивной частью философии¹⁶ [15. С. 3—15].

Несмотря на очевидную противоположность между учениями Протагора и Аристотеля, между ними имеется большое сходство, заключающееся в удивительном единстве учения о мире и метода говорения о мире. Для Протагора мир представляется предметом диалога, в котором даже само бытие предметов, а тем более истинность речи зависит от участников. Если считать, что бытие в концепции Протагора имеет релятивный характер, то это полностью соответствует его герменевтике, которая понимает бытие как предмет диалога.

Великое достоинство учения Протагора состоит в том, что человек в нем оказывается не второстепенным проходящим моментом, «двуногим без перьев» [14. VI, 2], и даже не важной частью мироздания, приближенной к самим богам. Человек — это не просто важная часть мира, а центр перспективы, мера всех вещей. В данной связи естественно возникает вопрос — в какой степени Протагор предвосхитил идею субъективности? Этой теме посвящена изрядная доля «Европейского нигилизма» Хайдеггера [16. С. 114—117]. Можно согласиться с Хайдеггером, что у Протагора нет даже намек на субъективность в том виде, в каком ее разрабатывала новейшая европейская философия. Однако это связано с тем, что Протагор противостоит той самой онтологии, на которой строится эта философия и которую пытается возродить сам Хайдеггер. Разумеется, если мы говорим о Протагоре Дильса

¹⁶ Отношение к софистам постоянно меняется в зависимости от состояния культуры.

Кранца, а не о Протагоре Хайдеггера. Получается, что учение Протагора предвосхищает не концепцию субъективности в духе Декарта или даже Ницше, а какое-то иное, возможно, до сих пор не осуществившееся направление философии.

Чтобы убедиться в том, что софисты создают не просто особую онтологию, а противостоят онтологии в том виде, как она была сформулирована Платоном и Аристотелем в принципе, нам нужно обратить внимание на другого великого софиста, который получил нареканий не меньше, чем Протагор, а именно на Горгия Леонтинского. Конечно, нам чужды попытки представить учения разных софистов как единое целое¹⁷ [17. Р. 91; 18. Р. 93n152; 8. Р. 12—14.]. Горгий и Протагор — это фигуры разного масштаба и разной интеллектуальной направленности. Тем не менее, в идеях Горгия мы можем найти важное дополнение того, с чем мы познакомились, обсуждая Протагора.

В своем наиболее цитируемом сочинении «О несущем или о природе» Горгий обращается к важнейшей для нас теме отношения речи, мышления и бытия:

Фрагмент Горгия по Секст Эмпирику

Одно (положение) — именно первое — (гласит), что ничто не существует; второе — что если (что-либо) и существует, то оно непознаваемо для человека; третье — что если оно и познаваемо, то все же, по крайней мере, оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего [19. С. 30].

Кроме того, что здесь высказано в еще более радикальной форме отрицание онтологии, здесь содержится очень важное для софистов различие между мышлением и речью. Как мы помним, Аристотель говорит о речи как о символической репрезентации мышления. Здесь речь выделяется как совершенно особая реальность, направленная не только на репрезентацию, но и на коммуникацию. Аристотель в начале своей «Герменевтики», повторяя последовательность Горгия «предметы — представления в душе — звукосочетания в языке», приводит во взаимное соответствие то, что Горгий в своем трактате различает.

Горгий считается одним из основоположников риторики. Однако, как обращает внимание Барбара Кассен, его риторика является софистической риторикой [15. С. 43]. Аристотель, восприняв риторику как особую науку, помещает ее в свое онтологическое поле. Речь в этом поле лишается своей фундаментальности. Ведь «одни и те же представления в душе обозначаются разными звукосочетаниями и письменами». Таким образом, ускользнувшая из области фундаментального у Аристотеля речь как особая, независимая от

¹⁷ О необходимости рассмотрения софистов по отдельности, а не в качестве одной школы в 2-й пол. XX века заговорили многие исследователи. В своем введении к книге о Протагоре Шьяппа доказывает, что только выделив Протагора как совершенно независимую фигуру, как мы это делаем с прочими философами, вообще можно понять его учение. В данном контексте сама рубрика «софисты» является проявлением антисофистического предрассудка.

мышления, реальность является центральной темой для Горгия, Протагора и других софистов.

Список литературы

- [1] *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Ed. and with an introd. by R. Rorty. Chicago — London, 1967.
- [2] *Розенцвейг Ф.* Звезда избавления / Отв. ред. и сост. И. Дворкин; пер. с нем. яз. Е. Яндугановой. М.: Мосты культуры. Гешарим, 2017.
- [3] *Rosenzweig F.* Das neue Denken. Eine nachträgliche Bemerkung zum „Stern der Erlösung“ // *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland*. 1925. 4. S. 426—451.
- [4] *Gordon P.E.* Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy, Berkeley, 2003.
- [5] *Poulakos J.* Sophistical rhetoric in classical Greece. University of South Carolina, 1995.
- [6] *Аль-Фараби.* Об общности взглядов двух философов Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1980.
- [7] *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий, пер. с фр. Я. Ляткера. М.: Едиториал, 2003.
- [8] *Schiappa Ed.* Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric. University of South Carolina Press, 2003.
- [9] *Аристотель.* Сочинения в 4 томах. Москва: Мысль, 1976—1983.
- [10] *Aristotle.* The Categories. On Interpretation. Prior Analytics. The Loeb Classical Library. London, 1983
- [11] *Тодоров Ц.* Теории символа. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- [12] *Порфирий.* Аристотель. Категории. С прил. «Введения» Порфирия к. Категориям» Аристотеля. Пер. А.В. Кубицкого. Москва: Соцэкгиз, 1939.
- [13] *Ягодинский И.И.* Софист Протагор. Казань: Типолитограф. Имп. ун-та, 1906.
- [14] *Лэртский Д.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Москва: Мысль, 1979.
- [15] *Кассен Б.* Эффект софистики. Пер. с фр. Л. Россиуса. М.-СПб.: Московский философский фонд Университетская книга, Культурная инициатива, 2000.
- [16] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
- [17] *Johnstone Ch.L.* Listening to the logos: speech and the coming of wisdom in ancient Greece. University of South Carolina, 2009.
- [18] *Lloyd G.E.R.* The Revolutions of Wisdom. Berkeley: University of California Press, 1987.
- [19] *Маковельский А.О.* Софисты. Выпуск 1. Баку, 1940.
- [20] *Дворкин И.С.* Герменевтика логоса и герменевтика текста. Греки и евреи: диалог в поколениях. СПб.: Петербургский еврейский университет, 1995.
- [21] *Дворкин И.С.* На пути к философии диалога. Толерантність та діалог в сучасному світі // Зб. наук. праць. Філософські діалогні'2013. Киев, 2013. С. 112—171.
- [22] *Дворкин И.С.* Между пророчеством и чистым разумом. Как возможна еврейская философия // JUDAICA PETROPOLITANA. Вып. № 3. 2014. С. 10—33.
- [23] *Дворкин И.С.* Астролябия. Путеводитель по философии «Звезды избавления» Франца Розенцвейга // Ф. Розенцвейг. Звезда избавления. Иерусалим—Москва, 2017. С. 469—512.
- [24] *Dvorkin I.* From Correlation to Gestalt. Cohen's and Rosenzweig's Foundations of Dialogue Philosophy // *Filosofia. Rivista annuale Quarta Serie. Anno LXIII*. 2018. Milano. Udine. Mimesis.

- [25] Dvorkin I. Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue // Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities. ICCESH. Vol. 329. Atlantis Press, 2019. P. 164—169.
- [26] Klatzkin J. Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris. Vol. 1—4. Berlin: Eschkol Verlag, 1928.
- [27] Zappen J.Ph. The rebirth of dialogue: Bakhtin, Socrates, and the rhetorical tradition. State University of New York Press: Albany, 2004.

References

- [1] *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Ed. and with an introd. by R. Rorty. Chicago—London; 1967.
- [2] Rozenzweig F. Zvezda izbavleniya. Otv. red. i sost. I. Dvorkin; per. s nem. yaz. E. Yanduganovoj. Moscow: Mosty kultury. Gesharim; 2017. (In Russian).
- [3] Rosenzweig F. Das neue Denken. Eine nachträgliche Bemerkung zum „Stern der Erlösung“. In: *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland*. 1925; 4: 426—451. (In German).
- [4] Gordon PE. *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*. Berkeley; 2003.
- [5] Poulakos J. *Sophistical rhetoric in classical Greece*. University of South Carolina; 1995.
- [6] Al-Farabi. Ob obshchnosti vzglyadov dvuh filosofov Bozhestvennogo Platona i Aristotelya. In: Al-Farabi. *Filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka; 1980. (In Russian).
- [7] Kojre A. Ocherki istorii filosofskoj mysli. O vliyaniy filosofskih koncepcij na razvitie nauchnyh teorij. Moscow: Editorial; 2003. (In Russian).
- [8] Schiappa Ed. *Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*. University of South Carolina Press; 2003.
- [9] Aristotle. *Sochineniya v 4 tomah*. Moscow: Mysl; 1976—1983. (In Russian).
- [10] Aristotle. *The Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. The Loeb Classical Library: London; 1983.
- [11] Todorov C. *Teorii simvola*. Moscow: Dom intellektualnoj knigi; 1999. (In Russian).
- [12] Porphyry. *Aristotle. Kategorii. S pril. «Vvedeniya» Porfiriya k. Kategoriyam» Aristotelya*. Moscow: Socekgiz; 1939. (In Russian).
- [13] Yagodinskij II. *Sofist Protagor*. Kazan: tipolitogr. Imp. un-ta; 1906. (In Russian).
- [14] Laërtius Diogenes. *O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov*. Moscow: Mysl; 1979. (In Russian).
- [15] Kassen B. *Effekt sofistiki*. Moscow—St Petersburg: Moskovskij filosofskij fond Universitetskaya kniga, Kulturnaya iniciativa; 2000. (In Russian).
- [16] Heidegger M. *Evropejskij nigilizm*. In: Hajdegger M. *Vremya i bytie*. Moscow: Respublika; 1993. (In Russian).
- [17] Johnstone ChL. *Listening to the logos: speech and the coming of wisdom in ancient Greece*. University of South Carolina; 2009.
- [18] Lloyd GER. *The Revolutions of Wisdom*. Berkeley: University of California Press; 1987.
- [19] Makovelskij AO. *Sofisty*. Vypusk 1. Baku; 1940. (In Russian).
- [20] Dvorkin IS. *Germenevtika logosa i germenevtika teksta. Greki i evrei: dialog v pokoleniyah*. St Petersburg: Peterburgskij evrejskij universitet; 1995. (In Russian).
- [21] Dvorkin IS. Na puti k filosofii dialoga. Tolerantnist ta dialog v suchasnomu sviti. *Zb. nauk. prac. Filsofs'ki dialogni* ' 2013. Kiev. 2013. P. 112—171. (In Russian).
- [22] Dvorkin IS. Mezhdru prorochestvom i chistym razumom. Kak vozmozhna evrejskaya filosofiya. *JUDAICA PETROPOLITANA*. 2014; 3:10—33. (In Russian).

- [23] Dvorkin IS. Astrolyabiya. Putevoditel po filosofii “Zvezdy izbavleniya” Franca Rozencvejga. In: F. Rozencvejg. *Zvezda izbavleniya*. Jerusalem—Moskva; 2017. P. 469—512. (In Russian).
- [24] Dvorkin I. From Correlation to Gestalt. Cohen’s and Rosenzweig’s Foundations of Dialogue Philosophy. *Filosofia. Rivista annuale Quarta Serie*. Anno LXIII 2018. MilanoUdine. Mimesis.
- [25] Dvorkin I. Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue. *Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities*. ICCSSH. Atlantis Press; 2019. Vol. 329. P. 164—169.
- [26] Klatzkin J. *Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris*. Vol. 1—4. Berlin: Eschkol Verlag; 1928. (In Hebrew).
- [27] Zappen JPh. The rebirth of dialogue: Bakhtin, Socrates, and the rhetorical tradition. State University of New York Press, Albany; 2004.

Сведения об авторе:

Дворкин Илья — руководитель образовательных программ Международного центра университетского преподавания еврейской цивилизации, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль (e-mail: idvorkin@mail.ru).

About the author:

Dvorkin Ilya — Director of the Educational Programs at International Center for University Teaching of Jewish Civilization, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel (e-mail: idvorkin@mail.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-502-511

Научная статья / Research Article

Синтез культур Востока и Запада в философии Б.Д. Дандарона

М.С. Уланов

Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова
ул. Пушкина, д. 11, Республика Калмыкия, Элиста, Российская Федерация, 358000

Synthesis of Cultures of the East and West in the Philosophy of B.D. Dandaron

M.S. Ulanov

Kalmyk State University named after B. B. Gorodovikov
11 Pushkin str., Republic of Kalmykia, Elista, Russian Federation, 358000

В статье рассматривается феномен синтеза культур Востока и Запада в религиозной философии Б.Д. Дандарона — одного из наиболее известных представителей русского буддизма в XX веке. С его неординарной личностью связано и начало распространения буддийского учения в русском обществе. Дандарон занимался активной йогической, тантрической практикой, а также давал наставления тем, кто интересовался буддизмом. В результате вокруг него стал формироваться небольшой круг людей, которые пытались изучать и практиковать буддизм. Дандарон занимался также буддологической деятельностью, изучал тибетскую историю и историографию, описал тибетскую коллекцию рукописей. Указывается, что Дандарон не только сделал попытку рассмотреть буддизм с позиции западной философии, но создал собственное учение, получившее название «необуддизм». В результате ему удалось провести творческий синтез буддийской философии с западной философской традицией. По сути, им была разработана претендующая на универсализм философская система, синтезировавшая буддийские и западные духовные достижения. Пытаясь синтезировать восточные и западные традиции философской мысли, Дандарон обращался к известным компаративистским работам индийского мыслителя С. Радхакришнана и отечественного буддолога Ф.И. Щербатского. Автор отмечает также влияние на философию необуддизма идей В.Э. Сеземана, философа-неокантианца, с которым Дандарон был лично знаком. Идея необуддизма имела не только философско-теоретический, но и практический аспект, поскольку рассмотрение буддизма с позиции западной философии способствовало привлечению к данной религии людей западной культуры. В целом, стремление Дандарона создать универсальную синтетическую философскую систему находилось в русле

© Уланов М.С., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

философских и духовных исканий русской философии, и было отчасти связано с традиционной проблемой «Восток—Запад», которая всегда была актуальной для России.

Ключевые слова: буддизм, буддийская культура, буддизм в России, необуддизм, буддология, философия буддизма, Дандарон, Восток, Запад

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 19-18-00118 «Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения».

История статьи:

Статья поступила 14.01.2020

Статья принята к публикации 24.04.2020

Для цитирования: Уланов М.С. Синтез культур Востока и Запада в философии Б.Д. Дандарона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 502—511. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-502-511

Abstract. The article deals with the phenomenon of synthesis of East and West cultures in the religious philosophy of B.D. Dandaron — one of the most famous representatives of Russian Buddhism in the XX century. The beginning of the spread of Buddhist teachings in Russian society is also connected with his extraordinary personality. Dandaron was engaged in active yoga, tantric practice, and also gave instructions to those who were interested in Buddhism. As a result, a small circle of people began to form around him who tried to study and practice Buddhism. Dandaron was also engaged in Buddhist activities, studied Tibetan history and historiography, and described the Tibetan collection of manuscripts. It is indicated that Dandaron not only made an attempt to consider Buddhism from the perspective of Western philosophy, but also created his own teaching, which was called “neobuddism”. As a result, he was able to conduct a creative synthesis of Buddhist philosophy with the Western philosophical tradition. In fact, he developed a philosophical system that claims to be universal and synthesized Buddhist and Western spiritual achievements. Trying to synthesize the Eastern and Western traditions of philosophical thought, Dandaron turned to the well-known comparative works of the Indian thinker S. Radhakrishnan and the Russian buddhologist F.I. Shcherbatsky. The author also notes the influence on the philosophy of neobuddism of the ideas of V.E. Sesemann, a neo-Kantian philosopher with whom Dandaron was personally acquainted. The idea of non-Buddhism had not only a philosophical and theoretical, but also a practical aspect, since the consideration of Buddhism from the perspective of Western philosophy helped to attract people of Western culture to this religion. In General, Dandaron’s desire to create a universal synthetic philosophical system was in line with the philosophical and spiritual search of Russian philosophy, and was partly related to the traditional problem of “East—West”, which has always been relevant for Russia.

Keywords: Buddhism, Buddhist culture, Buddhism in Russia, neobuddism, Buddhism, philosophy of Buddhism, Dandaron, East, West

Funding and Acknowledgement of Sources. The study was carried out within no. 19-18-00118 “Russia and the Buddhist World in the Discourse of Philosophical Oriental Studies” project of the Russian Science Foundation.

Article history:

The article was submitted on 14.01.2020

The article was accepted on 24.04.2020

For citation: Ulanov M.S. Synthesis of cultures of the East and West in the philosophy of B.D. Dandaron. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 502—511. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-502-511

Б.Д. Дандарон (1914—1974) — один из наиболее известных представителей российского буддизма в XX веке. Обращение к его значительному, как по объему, так и по содержанию религиозно-философскому наследию, несомненно, имеет большое теоретическое и практическое значение, а также способствует более глубокому пониманию евразийской сущности социокультурного пространства России. В творчестве Дандарона был реализован оригинальный синтез буддийской религиозной философии и ряда западных философских теорий. С его неординарной личностью связано и начало распространения буддийского учения в русском обществе. Известно, что Дандарон еще в детском возрасте был признан тулку или реинкарнацией авторитетного ойратского хутухты из амдоского монастыря Гумбум — Джаяксен гегена XIII, который согласно некоторым бурятским источникам несколько раз посещал Забайкалье [1. С. 155].

Первый духовный наставник Дандарона — известный религиозный реформатор Лубсан Цыденов — даровал ему буддийское посвящение и отправил для обучения в дацан, где мальчик должен был изучать буддийскую философию, практику, а также тибетский и монгольский языки. Однако позже, в связи с политикой наступления на религию, Дандарону пришлось бросить учебу в дацане и начать обучение в светской общеобразовательной школе. После получения среднего образования Дандарон отправился получать высшее образование в г. Ленинград, где он поступил в местный Институт авиационного приборостроения. В этот период произошла его встреча с известным деятелем бурятского и российского буддизма Хамбо-ламой Агваном Доржиевым, который устроил Дандарону своеобразный экзамен по буддийской философии и тибетскому языку. Убедившись в его прекрасном знании буддийского учения и тибетского языка, Хамбо-лама, имевший в Ленинграде хорошие связи с учеными-востоковедами, рекомендовал соотечественника знакомому тибетологу А.И. Вострикову, чтобы он мог дальше совершенствоваться в тибетском языке [2. С. 99—100].

К сожалению, обучение Дандарона в Ленинграде было прервано арестом в 1937 году. В этот год под репрессии попала группа востоковедов, в том числе и Востриков, которым были предъявлены сфабрикованные обвинения. Дандарону, в частности, вменялось в вину создание контрреволюционного союза панмонголистской направленности. Так начался «лагерно-тюремный» период жизни выдающегося буддийского деятеля. В 1949 г. после короткого перерыва он вновь был осужден на 10 лет лагерей. Находясь в Гулаге, Дандарон пытался продолжить свое обучение у бурятских лам, находившихся в заключении. Одновременно он активно изучал западную науку и философию, поскольку в лагерях было немало представителей интеллектуальной

элиты страны. Известно, что Дандарон вместе с другими учеными организовывал лекции и интеллектуальные семинары. Изучая западную философскую мысль и науку, он сам выступал с краткими лекциями по буддизму. Среди тех, с кем общался и дружил Дандарон в тот период, были прежде всего историки и философы. Так, есть сведения, что он был знаком с историком Л.Н. Гумилевым, который впоследствии тепло и уважительно отзывался о бурятском мыслителе [3. С. 319].

Здесь же Дандарон сблизился и подружился с профессором В.Э. Сеземаном, философом-неокантианцем, разделявшим взгляды евразийцев. Сеземан получил прекрасное образование в университетах Петербурга, Марбурга и Берлина. Он был лично знаком с такими выдающимися западными и русскими мыслителями, как Н. Гартман, Э. Кассирер, Х. Ортега-и-Гассет, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский и др. Важнейшей темой его философских изысканий была проблема взаимодействия иррационального и рационального начал в познании. Сеземан в своем творчестве пытался синтезировать платонизм русской философской мысли с неокантианским учением знаменитой Марбургской школы, а также с феноменологией Э. Гуссерля [4. С. 511]. Вероятно, данное обстоятельство и повлияло на стремление Дандарона провести синтез буддийского учения с западной философией.

По воспоминаниям современников, Сеземан, находясь в заключении, читал Дандарону лекции по истории западной философской мысли, а Дандарон Сеземану — по буддийской философии. В результате в письмах и трудах Дандарона можно обнаружить немало идей и мыслей Сеземана, в частности, об интуитивном познании, а в рукописях последнего можно обнаружить ряд ссылок на буддизм и йогу [5. С. 206]. Дружба между двумя талантливыми мыслителями продолжилась после освобождения из лагеря, значительно повлияв на последующее философское творчество Дандарона. В лице Сеземана Дандарон смог найти не только друга и прекрасного собеседника, но и наставника, который приобщил его к европейской философской мысли.

Еще одним мыслителем, оказавшим значительное влияние на учение Дандарона, был немецкий историк, философ и культуролог О. Шпенглер. Известно, что, будучи в лагерях, Дандарону удалось найти и прочитать работу немецкого мыслителя «Закат Европы», побудившую его создать собственное оригинальное историософское учение. В результате Дандарон начал рассматривать концепции локальных цивилизаций как своеобразный результат понимания западными мыслителями буддийского воззрения о карме. Представление о влиянии кармы на историю этносов и цивилизаций заняло важное место в его необуддийском учении [6. С. 110]. При этом значительное внимание в своих историософских рассуждениях бурятский мыслитель уделял истории и современной ситуации в Советском Союзе [6. С. 110].

После освобождения и реабилитации в 1956 г. бурятский мыслитель начал серьезно изучать последние открытия в сфере ядерной физики. В результате Дандарон начал формировать свою собственную философскую

систему, пытаясь объединить в ней буддийское вероучение и западную философию. В дальнейшем Дандарон достаточно подробно изучил историю европейской философии.

Многие идеи необуддизма изложены мыслителем в письмах к Н.Ю. Ковригиной, с которой он вел переписку с октября 1956-го по июль 1959-го. Позже письма были изданы отдельной книгой под названием «Письма о буддийской этике» [7].

Специфической особенностью писем Дандарона является наличие большого количества цитат. Здесь можно найти целые отрывки из философских трудов А. Шопенгауэра, И. Канта, С. Радхакришнана и т.д., а также пересказ некоторых произведений художественной литературы. В этих письмах Дандарон сформулировал собственное видение буддийского учения. Итогом данного удивительного синтеза стало появление «необуддизма» — нового религиозно-философского учения на основе традиционного буддизма. Судя по письмам, в центре внимания Дандарона как мыслителя были вопросы религиозно-мистического опыта, в частности, его интересовала тема мистического познания сущности бытия, проблема восприятия трансцендентного, соотношение интуитивно-мистической (медитативной, «сверхфеноменальной») и рациональной форм познания.

В письмах Дандарон затрагивает буддийское учение о нирване, которая, по его мнению, не является уходом от любой жизненной активности и деятельности. Достигнув состояния просветления, человек не продолжает вечно пребывать в трансцендентном состоянии и не устраняется полностью от жизни других людей, что демонстрирует нам как биография самого Будды, занимавшегося активной просветительской деятельностью, так и жития известных индийских и тибетских святых. И хотя нирвану можно понимать как прекращение перерождений в сансаре, пишет Дандарон, ее нельзя воспринимать как полное исчезновение личности и индивидуальности. За внешним миром феноменов можно обнаружить высшую, истинную действительность, которую, однако, трудно описать словами, поскольку она не обладает свойствами, воспринимаемыми обычными людьми. Именно в силу невозможности описания истинной реальности человеческой речью и возникло знаменитое молчание Будды. Данный трансцендентный мир истинной реальности раскрывается буддисту не сразу, а постепенно, в ходе его духовного роста и самосовершенствования. Поэтому высшее просветленное состояние нирваны нельзя описать обычной речью и понятиями [7. С. 17—18].

Продолжая тему нирваны, Дандарон отмечает, что в ней можно выделить два аспекта — отрицательный и положительный. Отрицательный (не в смысле негативный) аспект нирваны обнаруживается как отрицание всевозможных страданий, ментальных омрачений и рождения в сансаре. Положительный аспект нирваны проявляется в том факте, что обретший просветление испытывает колоссальный покой и блаженство, которые обычный человек даже не может представить, поскольку это наслаждение сферой

истинной реальности. Таким образом, блаженство нирваны находится за границами обычной земной жизни [7. С. 18].

В последующий период Дандарон создает философский труд «Мысли буддиста» [8], который становится вершиной литературной деятельности Дандарона. «Мысли буддиста» являются оригинальной энциклопедией буддийского учения, которая была предназначена прежде всего для человека западной формации. Здесь в доступной форме излагаются основы буддийской философии и морали, а также делается попытка синтезировать буддийское мировоззрение с западной наукой и философией. Так, например, мыслитель стремится рассмотреть отдельные утверждения махаянской школы Читгаматра с точки зрения западной науки, в частности, с позиции теории эволюции видов Дарвина [9. С. 232].

Дандарон не ограничивался только литературно-философской деятельностью. Он занимался активной йогической, тантрической практикой, а также давал наставления тем, кто интересовался буддизмом и искал смысл жизни. Так, вокруг него постепенно стал формироваться небольшой круг людей, которые, несмотря на жесткую атеистическую пропаганду, пытались изучать и практиковать буддизм. Хотя сам Дандарон проживал в Бурятии, его небольшую общину составляли не только (и не столько) буряты, но и выходцы из Ленинграда, Москвы, Прибалтики. Данная община проживала в одном из домов в Кижингинском районе Бурятии. Важно отметить, что почти все члены данной группы были не только духовными учениками Дандарона, но и являлись его научными последователями [2. С. 106]. Они стали активно изучать тибетский язык, переводя религиозные труды, составлять религиозоведческие справочники, писать статьи по проблемам буддологии. В результате сформировалась неофициальная новая буддологическая школа, которая в ряде аспектов опережала официальную советскую буддологию [2. С. 106].

Сам Дандарон занимался буддологическими исследованиями в Бурятском комплексном научно-исследовательском институте СО АН СССР (позже Бурятский филиал СО АН СССР), внося существенный вклад в развитие как буддологии, так и тибетологии. Здесь он изучал тибетскую историю и историографию, описывал тибетскую коллекцию рукописей. Важным вкладом в развитии тибетологии и буддологии стал осуществленный Дандароном перевод с тибетского языка труда «История Кукунора» [10], созданного Сумба-Хамбо Ешей-Пэлджором (1704—1788), известным ойратским ламой и настоятелем тибетского монастыря Гонлун [10]. Кроме того Дандарон совместно с Р.Е. Пубаевым перевел на русский язык и подготовил к печати буддийский терминологический словарь «Источник мудрецов» [11].

Естественно, что религиозная деятельность Дандарона входила в противоречие с атеистической политикой советского государства и местных властей. В результате в 1972 году он был приговорен к пяти годам лишения свободы в колонии общего режима и вскоре ушел из жизни. Находясь в Выдринской колонии, Дандарон начал работу над своим новым трудом

«Черная тетрадь» [8], который остался незаконченным. Здесь мыслитель рассматривает отечественную и мировую истории с точки зрения философии тантры. В данном труде Дандарон сформулировал ключевые идеи своего необуддизма. «Черная тетрадь» в постсоветское время была обнаружена в архиве Комитета госбезопасности и опубликована.

Говоря о необуддизме Дандарона, необходимо отметить, что он выражался в творческом синтезе буддийской мудрости с западной философией. Пытаясь синтезировать восточные и западные традиции философской мысли, Дандарон обращался к хорошо известным компаративистским работам индийского мыслителя С. Радхакришнана и отечественного буддолога Ф.И. Щербатского. При этом собственно религиозно-философские принципы необуддизма Дандарон выводил из буддийской традиции, а методологические идеи черпал в европейской философии, в особенности в неокантианстве, что, вероятно, было следствием общения с Сеземаном [12. С. 14].

Стремление Дандарона создать универсальную синтетическую философскую систему находилось в русле философских и духовных исканий русской философии и было отчасти связано с традиционной проблемой «Восток—Запад», которая всегда была актуальной для России. Следует отметить, что сходные поиски параллелей в буддийской и западной философских традициях можно обнаружить и в российской буддологии начала XX века, которая стремилась осмыслить философию буддизма в контексте истории всей мировой философской мысли. Ознакомившись с западной философской традицией, Дандарон сделал вывод, что она достаточно ограничена в отдельных вопросах. Так, например, рассматривая мистические идеи в западной философии, Дандарон отмечал, что почти все европейские мыслители ограничивались только рассмотрением рациональной интуиции. Сделать последующий шаг и выйти за данный порог, считал он, можно лишь проведя творческий синтез индийской и европейской философии [13. С. 148].

Следую своему принципу, Дандарон в своих трудах упоминает не только буддийских, но и европейских философов, в частности, он довольно часто ссылается на Плотина, Канта, Хайдеггера и др. Так, например, философию Плотина он затрагивает с целью показать ограниченность рационального познания [8. С. 21]. И. Кант, по мнению Дандарона, практически повторяя слова буддийских мыслителей, утверждал, что в основе любого здравого философского учения должно лежать признание того факта, что вещи представляют собой не абсолютную действительность, а только лишь явления или феномены. Кант, отмечает Дандарон, рассматривая данную проблему с позиции «критической философии, подходит близко к буддийскому взгляду школы мадхьямиков» [8. С. 60].

Философию М. Хайдеггера Дандарон затрагивает, рассматривая феномен времени. Он, в частности, отмечает верность мнения известного немецкого философа о том, что время для материального мира или объекта отлично от времени для субъекта. Более того, вопросы, которые поставил в свое время

Хайдеггер, подчеркивает Дандарон, имеют сходство с идеями буддизма [8. С. 14].

Особенностью необуддизма Дандарона является его отношение к идее Бога или Абсолюта, которое находилось под сильным влиянием космологической версии, изложенной тибетским автором Нацог-Рандолом, известным больше как Лончен Рабжампа (1308—1363) в сочинении «Карна-тантра» [14], переведенном бурятским мыслителем. Как отмечает С.Ю. Лепехов, Бог в учении Дандарона предстает не столько как Творец всего сущего или Демиург, сколько как высшая идея совершенствования, как некий Абсолют или Единое [15. С. 262].

В своих письмах к Н.Ю. Ковригиной Дандарон действительно рассуждает о существовании Бога. Бог или Абсолют, пишет он, присутствие которого ощущается нашим религиозным чувством и духовной интуицией, существовал еще до начала нашей эпохи. Абсолют первоначально пребывал в состоянии совершенного высшего покоя, поэтому его атрибуты, включая волю, наличествовали в нем лишь в состоянии потенции, однако позже Абсолютный дух перешел в состояние активности [7. С. 73]. Возникновение сансары, или несовершенного бытия, стало итогом данного движения Абсолюта. Появление сансарического мира началось после того, как эхо Абсолюта начало двигаться вслед за ним и перешло из области сверхбытия в сферу чувственного существования. В результате эхо фактически отделилось от своей основы. Так, Абсолют разделился на совершенную и несовершенную части. Совершенная часть Абсолюта, находясь за рамками пространства и времени, осталась пребывать в состоянии нирваны. Эхо же стало пребывать в постоянном движении, стремясь к совершенному состоянию [7. С. 74].

Здесь рассуждения Дандарона начинают совпадать с концепцией А. Шопенгауэра о воли к жизни. Так, отмечает он, в ходе движения эхо разделяется на материю (реальное) и сознание (идеальное), внешнее и внутреннее, при этом в обеих областях несовершенная часть Абсолюта осуществляет как волю сознательную или разумную, так и волю бессознательную (волю к жизни). Сознательная или разумная воля предстает здесь как один из основных атрибутов Абсолюта. В то же время несовершенство эха Абсолюта по отношению к Высшему Духу проявилось в форме бессознательной воли к жизни. Борьбу бессознательной и сознательной воли можно обнаружить и у людей, у которых бессознательная воля к жизни неопределенна, а сознательная воля к цели обладает свободой [7. С. 74].

Таким образом, Б.Д. Дандарон не только сделал попытку рассмотреть буддизм с позиции западной философии, но создал собственное учение, получившее название «необуддизм». В результате ему удалось провести творческий синтез буддийской философии с западной философской традицией. По сути, им была разработана претендующая на универсализм философская система, синтезировавшая буддийские и западные духовные

достижения. При этом буддийская составляющая его учения была доминирующей, а западные идеи были интегрированы в него, прежде всего, для популяризации буддизма. Идея необуддизма имела не только философско-теоретический, но и практический аспект, поскольку рассмотрение буддизма с позиции западной философии способствовало привлечению к данной религии людей западной культуры.

Список литературы

- [1] *Белка Л.* Мандала Дандарона: визуальная репрезентация истории буддийской общины советского периода // *Tartaria Magna*. 2012. № 1. С. 148—168.
- [2] *Морозова М.Б.* Трагедия Бидии Дандарона как отражение судьбы буддизма в России после национальной катастрофы 1917 года // *Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института*. 2016. № 18. С. 98—113.
- [3] *Лепехов С.Ю.* Выдающийся буддолог и буддийский религиозный деятель (к 100-летию Б.Д. Дандарона) // *Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук*. 2014. № 4. С. 318—327.
- [4] Новая философская энциклопедия. В 4 томах. М.: Мысль, 2010. Т. III. С. 511.
- [5] *Йонкус Д.* Рукописи Василия Сеземана в Вильнюсе и в Улан-Удэ. Предисловие к публикации рукописей Василия Сеземана — Шелер, Лосский, Бергсон (1950—1955 гг.) // *HORIZON. Феноменологические исследования*. 2017. №1 (11). С. 201—210.
- [6] *Уланов М.С.* Буддийская традиция в СССР во второй половине XX века (социально-философский анализ) // *Вестник Калмыцкого государственного университета*. 2012. № 2. С.107—112.
- [7] *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. СПб.: Алетейя, 1997. 350 с.
- [8] *Дандарон Б.Д.* Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб.: Алетейя, 1997. 244 с.
- [9] *Базаров А.А., Цыремпилов Н.В.* Тибетология советского периода в Бурятии. Очерк второй // *Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук*. 2012. № 3 (7). С. 228—242.
- [10] *Сумба-Хамбо.* История Кукунора, называемая «Прекрасные ноты из песни Брахмы». М.: Наука, 1972. 166 с.
- [11] Источник мудрецов: Тибетско-монгол. терминолог. словарь буддизма: В 5 вып. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. Вып. 1. Парамита и Мадхьямика, 1968. 166 с.
- [12] *Гармаев Д.О.* Философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. 24 с.
- [13] *Альбедиль М.Ф.* О необуддизме Б.Д. Дандарона // *Учение Будды в России 250 лет институту Пандито Хамбо-лам*. СПб.: Институт восточных рукописей РАН. 2015. С. 145—154.
- [14] *Нацог-Рандол.* Карнатантра, опора великого учения, называемая «Зерцало механизма глубокого содержания». URL: <http://www.dandaron.ru/rus/theory/karnatantra.html>
- [15] *Лепехов С.Ю.* Б.Д. Дандарон — буддолог, тибетолог, философ // *Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук*. 2012. № 3 (7). С. 259—266.

References

- [1] Belka L. Mandala Dandarona: vizual'naya reprezentaciya istorii buddijskoj obshchiny sovetskogo perioda. *Tartaria Magna*. 2012; (1): 148—168. (In Russian).
- [2] Morozova MB. Tragediya Bidii Dandarona kak otrazhenie sud'by buddizma v Rossii posle nacional'noj katastrofy 1917 goda. *Svet Hristov prosveshchaet vsekh: Al'manah Svyato-Filaretovskogo pravoslavno-hristianskogo instituta*. 2016; (18): 98—113. (In Russian).
- [3] Lepekhov SYu. Vydayushchijsya buddolog i buddijskij religioznyj deyatel' (k 100-letiyu B.D. Dandarona). *Vestnik Buryatskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk*. 2014; (4): 318—327. (In Russian).
- [4] Novaya filosofskaya enciklopediya. V chetyrekh tomah. Moscow: Mysl'; 2010. Vol. III. P.511. (In Russian).
- [5] Jonkus D. Rukopisi Vasiliya Sezemana v Vil'nyuse i v Ulan-Ude. Predislovie k publikacii rukopisej Vasiliya Sezemana — Sheler, Losskij, Bergson (1950—1955 gg.). *HORIZON. Fenomenologicheskie issledovaniya*. 2017(1): 201—210. (In Russian).
- [6] Ulanov MS. Buddijskaya tradiciya v SSSR vo vtoroj polovine HKH veka (social'no-filosofskij analiz). *Vestnik Kalmyckogo gosudarstvennogo universiteta*. 2012; (2): 107—112. (In Russian).
- [7] Dandaron BD. Pis'ma o buddijskoj etike. Saint Petersburg: Aletejya; 1997. 350 p. (In Russian).
- [8] Dandaron BD. Mysli buddista. «CHernaya tetrad'». Saint Petersburg: Aletejya; 1997. 244 p. (In Russian).
- [9] Bazarov AA, Cyrempilov NV. Tibetologiya sovetskogo perioda v Buryatii. Oчерk vtoroj. *Vestnik Buryatskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk*. 2012; (3): 228—242. (In Russian).
- [10] Sumba-Hambo. Istoriya Kukunora, nazyvaemaya «Prekrasnye noty iz pesni Brahmy». Moscow: Nauka; 1972. 166 p. (In Russian).
- [11] Istochnik mudrecov: Tibetsko-mongol. terminol. slovar' buddizma. Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1968. Vol. 1, 1968. 166 p. (In Russian).
- [12] Garmaev DO. Filosofskie osnovy neobuddizma B.D. Dandarona: diss. abstract. Moscow; 2005. 24 p. (In Russian).
- [13] Al'bedil' MF. O neobuddizme B.D. Dandarona. *Uchenie Buddy v Rossii 250 let institutu Pandito Hambo-lam*. Saint Petersburg: Institut vostochnyh rukopisej RAN; 2015. P.145—154. (In Russian).
- [14] Nacog-Randol. Karnatantra, opora velikogo ucheniya, nazyvaemaya «Zercalo mekhanizma glubokogo soderzhaniya». URL: <http://www.dandaron.ru/rus/theory/karnatantra.html> (In Russian).
- [15] Lepekhov SYu. B.D. Dandaron — buddolog, tibetolog, filosof. *Vestnik Buryatskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk*. 2012 (3): 259—266. (In Russian).

Сведения об авторе:

Уланов Мерген Санджиевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста, Россия (e-mail: ulanov1974@mail.ru).

About the author:

Ulanov Mergen Sanjievich — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Culturology, Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov, Elista, Russia (e-mail: ulanov1974@mail.ru).



Научная жизнь Scholarly Life

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-512-517

Обзор научного семинара / Scientific seminar report

Обзор заседаний международного научного семинара: «Немецкое и русское неокантианство»

А.С. Перепечина

Российский университет дружбы народов
Миклухо-Маклая, д. 6, Москва, Российская Федерация, 117198

Review of the International Scientific Seminar: “German and Russian Neo-Kantianism”

A.S. Perepechina

RUDN University
Miklukho-Maklaya Str., 6, Moscow, Russian Federation, 117198

История статьи:

Статья поступила 15.04.2020

Статья принята к публикации 13.05.2020

Для цитирования: *Перепечина А.С.* Обзор заседаний международного научного семинара: «Немецкое и русское неокантианство» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 3. С. 512—517. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-512-517

Article history:

The article was submitted on 15.04.2020

The article was accepted on 13.05.2020

© Перепечина А.С., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

For citation: Perepechina A.S. Review of the International Scientific seminar: “German and Russian neo-Kantianism”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 512—517. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-512-517

С 2019 г. в Российском университете дружбы народов ежемесячно проводится научный семинар с международным участием под названием «Немецкое и русское неокантианство». Семинар образован под руководством Владимира Николаевича Белова — заведующего кафедры онтологии и теории познания факультета гуманитарных и социальных наук РУДН.

Следует отметить, что семинар нацелен на формирование новой научной площадки в области изучения философии неокантианства с элементами обмена результатами научных исследований в области неокантианской мысли как среди отечественных ученых, так и с привлечением иностранных экспертов.

Семинар сопровождается онлайн-трансляцией по видеосвязи с целью осуществления участия иностранных коллег и ученых из других российских вузов. Семинар проходит с использованием трех языков: русского, немецкого и английского.

Более половины из общего числа проведенных семинаров составляют мероприятия с привлечением иностранных докладчиков и участников дискуссий (Германия, Австрия, Польша, Израиль и др.). К участию также привлекаются российские коллеги из вузов-партнеров (Институт философии РАН, БГУ им. И. Канта, ВШЭ, РГГУ, СГУ и др.). Кроме того, важный вклад в развитие семинара вносят преподаватели из РУДН. Всего состоялось 7 заседаний. Выделим некоторые из них.

Одним из самых успешных и интересных выступлений стал доклад доцента кафедры истории философии РУДН Людмилы Эдуардовны Крыштоп на тему «Кантофилология и ее роль в современном кантоведении», состоявшийся 18 сентября 2019 г. В рамках доклада Людмила Эдуардовна продемонстрировала роль кантофилологии через призму специфики современного кантоведения, подчеркнув ее особую значимость в контексте возможностей современных информационных ресурсов: «Сегодня, с мощным развитием электронно-вычислительной техники, кантофилология получила новую жизнь» [1].

В результате доклада удалось определить значимость различных понятий кантофилологии как частной дисциплины в кантоведении. Ключевой мыслью выступления стало высказывание о том, что кантофилология существует одновременно и как самостоятельная дисциплина в рамках кантоведения, и как особая методологическая установка. Автор предоставила участникам семинара сведения, полученные в ходе кропотливой и продолжительной работы, не только исследовательски-философского, но и переводческого характера.

Сама заявленная тема доклада, содержащая слово «филология», позволила сформировать участникам представление о герменевтическом

методе разрешения поставленных задач. Представленная в докладе тематика раскрыла также проблему работы с первоисточниками на оригинальном языке в целом: специфика именно немецкого языка заключена в возможности создавать новые термины, новый философский язык, как, например, у Хайдеггера и Канта: до сих пор нет единого мнения о том, как следует переводить “Dasein” или кантовскую “Ding an sich”. Для многих участников семинара введенный в дискурс термин «кантофилология» был неизвестен, и Людмила Эдуардовна предоставила историко-философский анализ данной дисциплины: «Активное развитие кантофилологии мы видим с 60—70-х гг. XX в. Однако зарождается эта дисциплина гораздо раньше — еще при жизни Канта. Первыми представителями кантофилологии можно считать некоторых представителей раннего йенского кантианства, и прежде всего, Карла Христиана Эрхарда Шмида (1761—1812)» [1]. Выступление вызвало огромный интерес у участников и перешло в оживленную дискуссию.

Среди докладов, состоявшихся с привлечением зарубежных исследователей, одним из наиболее актуальных и креативных стало выступление на немецком языке польского профессора Анжея Нораса (Andrzej J. Noras, University of Silesia in Katowice), проведенного 8 ноября 2019 г., под названием «Пост-неокантианство: что это?». В ходе заседания семинара были поставлены и решены следующие задачи: во-первых, определить понятие «постнеокантианство», исходя из характера его отношения к исходному понятию «неокантианство», во-вторых, охарактеризовать феномен неокантианства и указать на проблемы его определения, в-третьих, выявить актуальность термина «постнеокантианство», обозначив особенность его отношения к философии Иммануила Канта. В докладе была осуществлена попытка ответить на вопросы, связанные с интерпретацией философии Канта в рамках неокантианства и с взаимосвязью неокантианства с постнеокантианством.

Автор подчеркнул критическое отношение к тому, что термин «постнеокантианство» обычно не используется в философской литературе: по мнению исследователя, данная ситуация неравносильна претензиям настоящей дисциплины на актуальность и оригинальность.

Необходимо отметить, что претенциозность автора на истинность позиции была подвергнута сомнениям в ходе обсуждения. В результате дискуссии между докладчиком и другими участниками семинара было сформулировано общее мнение по поводу того, что под приставкой «пост» в философии зачастую понимается нечто оппозиционное, новое, но неоформленное. Также скептически аудитория отнеслась и к тому, что философы, обычно причисляемые к феноменологам (например, Мартин Хайдеггер и Эдмунд Гуссерль), были обозначены в докладе как представители постнеокантианства. Автор подкрепляет свою позицию следующим тезисом: «Хайдеггер... является хорошим примером того, как возможно понять его философию наиболее отчетливо, если рассматривать ее в рамках Баденского неокантианства» [2].

Особое место в истории семинара заняло выступление профессора, д.ф.н. Ханса Мартина Добера (Германия, университет Тюбингена) с докладом на

немецком языке «Критика Лессинга Германом Когеном как вклад в определение взаимосвязи между этикой и религией», которое состоялось 20 декабря 2019 г. С 1978 по 1985 г. Добер изучал евангелическую теологию и философию в Геттингене, Тюбингене, Иерусалиме и Гейдельберге. После докторской степени в 1989 г. в философии до 1994 г. он был викарием и приходским викарием евангелической поместной церкви в Вюртемберге. С 1994 по 2002 г. был научным ассистентом на кафедре практической теологии. С 2003 г. является пастором протестантской поместной церкви при церкви примирения Туттлингена. С 2008 года преподает в качестве профессора практической теологии.

Автор предпринял попытку ответить на вопрос об утверждении истинности религий в рамках концепции толерантности, обосновать понятие «истинной религии» посредством определения понятия «гуманность» у Лессинга. Целью исследования, представленного на заседании семинара 20 декабря 2019 г., явилось обоснование критики Германом Когеном «идеи толерантности» Лессинга, выраженной в пьесе «Натан Мудрый».

Добер характеризует критику, предпринятую Германом Когеном в отношении понимания истины у Лессинга, как оправданную позицию и приводит несколько собственных аргументов в ее защиту. В начале выступления автор процитировал когеновскую критику: «Согласно притче у Лессинга, отец держит в одной руке истину, а в другой — искание истины. Напротив, мы не только отказываемся от дара одной руки; но мы не признаем разницы двух рук. ...Мы унижаем... значение, которое имеет поиск истины, через скептическое умозаключение о том, что якобы есть истина другой руки. Искание истины, само по себе есть истина» [3].

Содержательную часть доклада составило обоснование вышеизложенной критической позиции Когена. С этой целью автор привел посылки о разнице между толерантностью и утверждением истины, представил развернутую характеристику понимания истины у Когена через соотношение разума с откровением и в заключение выделил отличительные характеристики когеновского понятия «позитивной религии». Доклад оказал впечатление системной работы с детально выработанной логической структурой и не вызвал существенных споров в ходе дискуссии.

Наиболее значимый вклад в осуществление концептуальной задумки настоящего научного семинара (в особенности для исследователей Баденского неокантианства и философии Г. Когена) внес доклад профессора, д.ф.н. Геерта Эделя (Geert Edel), выступившего 21 февраля 2020 г. на немецком языке с темой ««Hypothesis versus Linguistic. К критике аналитической философии». Геерт Эдель — один из наиболее авторитетных и системных современных исследователей всех разделов когеновской философской мысли и является автором множества фундаментальных работ по неокантианству основоположника Баденской школы. В рамках данного выступления Эдель презентовал свою новую одноименную с названием доклада книгу —

«Hypothesis versus Linguistic Turn. Zur Kritik der Sprachanalytischen Philosophie» (книга опубликована на официальном сайте автора). Красной нитью во всем выступлении проходила мысль о взаимосвязи между историческими событиями и изменениями в тенденциях философской мысли XX века.

В конце доклада было выражено намерение отыскать ответ на вопрос: «Почему неокантианство оказалось вытесненным традицией аналитической философии?». С данной позицией согласились не все: преподаватели, в круг научных интересов которых входит аналитическая философия, выступили с уточняющими вопросами к докладчику относительно оправданности сравнения двух философских традиций, различных по областям исследования и историчности. Автор подчеркнул, что приводит только фактическую информацию, подкрепляя ее собственной позицией относительно, например, противостояния логического позитивизма как противника неокантианства. Приведем отрывок из речи Эделя по этому вопросу: «Этим же “грешит” и логический позитивизм со штаб-квартирой в Вене и филиалами в Берлине и Праге. Его представителями, прежде всего в лице Морица Шлика и Рудольфа Карнапа, являются теперь философы науки и эмпиристы. Ориентация на науку должна была бы поставить их на сторону Когена, но поскольку они эмпиристы и совершенно неправильно понимают когенский идеализм, они все же являются противниками неокантианства...» [4]. Автор выразил желание продемонстрировать результаты своей работы в нескольких частях: планируется провести как минимум около двух заседаний дополнительно к вышеуказанному.

Итак, как видно из приведенного обзора, международный научный семинар «Немецкое и русское неокантианство» имеет высокий потенциал для развития качественного диалога исследовательского сообщества философов, занимающихся той или иной специальной темой неокантианской традиции.

Список литературы

- [1] *Крыштон Л.Э.* Кантофилология и ее роль в современном кантоведении. [Электронный ресурс]: <http://www.rudn.ru/media/events/nauchnyy-seminar-kantofilologiya-i-ee-rol-v-sovremennom-kantovedenii>. 2019.
- [2] *Noras A.J.* Post-Neo-Kantianism. What is this? Вестник РУДН. Серия: Философия. 2020 Вып. 24 № 1. 89—98. [Электронный ресурс] : <http://www.rudn.ru/media/events/doklad-professora-doktora-filosofskih-nauk-andjeya-dj-norasa-na-temu-post-neokantianstvo--chto-eto>.
- [3] *Cohen H.* Ethik des reinen Willens [Werke Bd. 7]. 72008, 91.
- [4] *Edel G.* Hypothesis versus Linguistic Turn. Zur Kritik der sprachanalytischen Philosophie. [Электронный ресурс]: <http://edition-gorz.de/edel1.html>.

References

- [1] *Kryshstop LE.* *Kantofilologia i ee rol v sovremennom kantovedenii.* Available from: <http://www.rudn.ru/media/events/nauchnyy-seminar-kantofilologiya-i-ee-rol-v-sovremennom-kantovedenii>.

- [2] Noras A.J. Post-Neo-Kantianism. What is this? *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24(1): 89-98. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-89-98.
- [3] Cohen H. *Ethik des reinen Willens* [Werke Bd. 7], 72008, 91.
- [4] Edel G. *Hypothesis versus Linguistic Turn. Zur Kritik der sprachanalytischen Philosophie*. Available from: // <http://edition-gorz.de/edel1.html>.

Сведения об авторе:

Перепечина Александра Сергеевна — аспирант кафедры онтологии и теории познания, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: perepechina-as@rudn.ru).

About the author:

Perepechina Aleksandra S. — Postgraduate Student, Department of Ontology and Gnoseology, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: perepechina-as@rudn.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-518-526

Научная рецензия / Book review

Новые страницы биографии С.Л. Франка в контексте диалога российской и западной философских культур

А.Ю. Бердникова

Институт философии РАН
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Москва, Российская Федерация, 109240

New Pages of S.L. Frank's Biography in the Context of the Dialogue between Russian and Western Philosophical Cultures

A.Y. Berdnikova

RAS Institute of Philosophy
12 – 1 Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation, 109240

Информация о финансировании и благодарности. Рецензия подготовлена в рамках гранта РФФИ № 19-011-00764 «Современная зарубежная рецепция русской философии».

История статьи:

Статья поступила: 21.02.2020

Статья принята к публикации: 10.03.2020

Для цитирования: Бердникова А.Ю. Новые страницы биографии С.Л. Франка в контексте диалога российской и западной философских культур // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 3. С. 518—526. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-518-526

Funding and Acknowledgement of Sources. The book review was funded by RFBR, project number 19-011-00764a (project participant, 2019—2021) “Current reception of Russian philosophy abroad”.

© Бердникова А.Ю., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Article history:

The article was submitted on 21.02.2020

The article was accepted on 10.03.2020

For citation: Berdnikova A.Y. New pages of S. L. Frank's biography in the context of the dialogue between Russian and Western philosophical cultures. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 518—526. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-518-526

Одно из лидирующих мест в современных исследованиях из области истории русской философии по праву принадлежит фигуре С.Л. Франка. Примеров пристального внимания к возрождению интеллектуального наследия этого мыслителя множество. Среди них монографии как отечественных, так и зарубежных ученых, посвященные изучению идей этого философа¹; отдельные статьи, охватывающие не только начальный, российский этап эволюции его творчества, но также и пока малоисследованные источники, связанные с развитием его идей в период эмиграции². Важным показателем пристального исследовательского интереса к трудам Франка как в России, так и на Западе можно также считать проекты собрания его сочинений: первый, успешно осуществленный в 2000—2013 гг. в Германии усилиями как зарубежных (инициатором и главным редактором издания этого собрания сочинений стал профессор Католического университета Айхштетт-Ингольштадт Л. Люкс; в подготовке томов также активное участие приняли П. Шульц, П. Элен, Н. Лобкович, Д. Штаммер и др.), так и российских (Н.В. Мотрошилова,

¹ Из монографий о С.Л. Франке, вышедших за последние годы, можно отметить работы Т. Оболевич, О.А. Назаровой, П. Элена, В.К. Кантора, А.А. Гапоненкова и др. В данной рецензии проводится анализ двух недавно вышедших монографий А.С. Цыганкова и Т. Оболевич. См.: Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.; Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.

² К таковым относятся, в первую очередь, работы О.А. Назаровой, Т. Оболевич, Г.Е. Аляева, Т.Н. Резвых, К.М. Антонова, А.А. Гапоненкова, А.С. Цыганкова и др. Одним из перспективных проектов, относящихся к области исследования диалога русской и западной философии, можно также назвать активно ведущееся в данный момент изучение и подготовку к изданию обширной и многолетней переписки С.Л. Франка со швейцарским психиатром и одним из основоположников экзистенциальной психологии Л. Бинсвангером (1881—1966). Подробнее об этом см.: Гапоненков А.А., Цыганков А.С. «Симфоническое философствование» (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 85. С. 88—107; Цыганков А.С., Оболевич Т. История семьи и творчества С.Л. Франка в переписке Л. Бинсвангера и Т.С. Франк // Философия. Журнал высшей школы экономики. 2018. № 2. С. 134—155 и т.д. Показателем пристального внимания к исследованию наследия С.Л. Франка можно считать в том числе и новые энциклопедические статьи о нем, вышедшие за последнее время. См., к примеру: Аляев Г.Е., Цыганков А.С. Семен Людвигович Франк // Электронная философская энциклопедия. 2019. Т. 3. Институт философии РАН. URL: <https://www.elenph.org/library/collection/elphilenc/document/HASHe6908ebf6a9b5cf27fe1>

А.А. Гусейнов, В.К. Кантор и др.) ученых³; и второй, русскоязычный проект издания собрания сочинений мыслителя, реализация которого осуществляется на данный момент на базе Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. На сегодняшний день из печати вышли первые два тома этого собрания сочинений, и, судя по ним, можно с надеждой утверждать, что во многом этот проект уже обещает быть более фундаментальным и масштабным, нежели немецкий, за счет привлечения ранее не публиковавшихся материалов мыслителя (к которым можно отнести проекты ранних статей, черновики более поздних произведений, переписку, архивные материалы и т.д.)⁴.

Показательный пример совместного российско-западного исследования творчества Франка являют собой и обе рецензируемые книги, вышедшие одна за другой в 2019 и 2020 гг. соответственно. Оба этих труда можно с полным правом назвать закономерным итогом многолетних совместных «франковедческих» исследований А.С. Цыганкова и Т. Оболевич⁵.

В плане содержания и структурного построения текста эта «преemptивность» в лучшем смысле слова просматривается, если мы обратимся, к примеру, к более ранней книге Т. Оболевич «Семен Франк. Штрихи к портрету философа» [1]⁶. И там, и здесь книги по своей структуре разделены на две основных части: непосредственно исследовательскую часть и впервые публикуемые ранее неизвестные тексты философа (по большей части относящиеся к его архивному либо эпистолярному наследию). Более того, если пристально сравнить все эти книги, то можно прийти к заключению о том, что их вполне можно рассматривать в качестве продолжающих и взаимодополняющих друг друга частей единой серии. Подтверждение этого можно

³ См.: Frank Simon L. Werke in acht Bänden (Bearbeitet von Peter Schulz, Peter Ehlen, Nikolaus Lobkowitz und Leonid Luks). Freiburg; München, 2008—2013. Подробнее об этом см.: Антонов К.М., Болдарева В.Н. С.Л. Франк между Россией и Европой (по материалам научной конференции) // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 170—176; Мотрошилова Н.В. О немецком издании сочинений С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей / Сост. К.М. Антонов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 38—49.

⁴ См.: Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 1: 1896—1902 / Под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. 720 с.; Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 2: 1903—1907 / Под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 768 с.

Более подробно о русскоязычном проекте собрания сочинений С.Л. Франка см.: Ермичев А.А. К выходу в свет первого и второго томов полного собрания сочинений С.Л. Франка // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. Вып. 3. С. 398—402.

⁵ Александр Сергеевич Цыганков — старший научный сотрудник Института философии РАН; Тереза Оболевич — ординарный профессор философского факультета Папского университета им. Иоанна Павла II, г. Краков (Польша).

⁶ Отдельного внимания также заслуживает недавно вышедший труд исследовательницы на эту тему. См.: Оболевич Т. Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020. 304 с.

найти и в словах самих авторов из предисловия к пока наиболее свежей из всех перечисленных книге «Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы)»: «Книга, которую читатель держит в руках, продолжает проект изучения малоизвестных страниц жизни и творчества Франка периода эмиграции» [2; 3].

Если же перейти непосредственно к обзору рецензируемых здесь книг, то можно отметить, что обе они представляют собой результат долгой и кропотливой работы, связанной с детальной реконструкцией эмигрантского периода жизни и творчества С.Л. Франка (и косвенно — с реконструкцией культуры русской пореволюционной эмиграции в целом). К сожалению, можно также отметить, что подобная тематика в рамках историко-философских исследований русской мысли на данный момент представлена слабо. Во многом это связано с труднодоступностью для российских исследователей зарубежных архивных материалов, которые в большинстве случаев являются исчерпывающим источником информации, позволяющим восстановить те или иные нюансы личной и творческой биографии русских мыслителей в эмиграции. Этим можно объяснить отсутствие полноценного исследования эмигрантского периода жизни и деятельности Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, Л. Шестова и многих других русских мыслителей. В этой связи радует факт появления подобного исследования творческого пути С.Л. Франка, связанного, в частности, с его немецкой эмиграцией в 1922—1937 гг., а также с поездками в Голландию в 1930—1934 гг. и плодотворным сотрудничеством с голландскими мыслителями и издателями, чему посвящены непосредственно сами рецензируемые книги⁷.

Первая из представленных здесь книг, «Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы)», призвана раскрыть и прояснить «избранные страницы немецкого периода жизни и творчества Семена Людвиговича Франка» [4; 5]. В число этих «избранных страниц» входит биографическое «родство» предков и членов мыслителя с немецкой культурой, обзор чего представлен читателю в Предисловии [4—6] его личный интерес к немецкой философии и идеям отдельных ее представителей (Г. Зиммеля, Ф. Ницше, Ф. Шлейермахера, В. Виндельбанда, М. Шелера, Ф. Баадера, И.В. фон Гёте, Ф. Розенцвейга, Г. Когена, Э. Кассирера, М. Бубера и др.); доэмигрантские поездки в Германию и стажировка в немецких университетах (в Берлин (1899—1901), Штутгарт и Мюнхен (1903—1904), Марбург и Хершинге-ам-Аммерз (1913—1914)); и, наконец, собственно пребывание

⁷ Стоит также отметить исследования О.А. Назаровой, связанные с реконструкцией эмигрантского периода жизни и творчества С.Л. Франка: Назарова О.А. Швейцарские публикации Семена Людвиговича Франка // Вопросы философии. 2007. № 1. С. 145—157; Назарова О.А. Неизвестные публикации Семена Людвиговича Франка в журнале «Liebet einander» // Философские науки. 2007. № 2. С. 5—9; Назарова О.А. Немецкие публикации С.Л. Франка о старчестве // Соловьевские исследования. 2012. № 4 (36). С. 139—143; Назарова О.А. «Великий разрыв»: опыт характеристики творчества С. Л. Франка в изгнании (1922—1950) // Русское зарубежье. 2013. № 2. С. 69—115 и т.д.

Франка в Германии в течение 15 лет после эмиграции из России (чему посвящена вторая часть рецензируемого исследования). В целом, такой всесторонний анализ позволяет получить практически исчерпывающее представление как о важности влияния на эволюцию взглядов Франка идей немецких философов (из которых, безусловно, «первое место» занимает фигура Николая Кузанского, — одного из немногих мыслителей, влияние которого на себя признавал сам Франк, считая его «единственным учителем философии» [5. С. 184]); так и о непосредственных моментах личной биографии мыслителя, напрямую связанных с Германией и «немецким влиянием» на становление его учения и основных идей, что впоследствии привело к формированию в среде исследователей истории русской философии мнения о Франке как о «самом немецком из русских философов» [7. С. 198]. Авторами рисуется широкая панорама «немецкого периода» творческой биографии Франка, тесно связанного с именами таких выдающихся персоналий, как: П.Ф. Андерсон, Г.Г. Кульман, А. Эйнштейн [3], Ф. Либ, П. Эренфест, М. Фасмер, Л. Бинсвангер, Д. Лаури, А. Либерт, Г. Якоби, Н.Н. Бубнов, Ф. Хайлер [6], П. Тиллих и др.; а также деятельностью таких организаций, как: Американская молодежная христианская ассоциация (УМСА), Религиозно-философская академия и Русский научный институт в Берлине, Славянский институт Берлинского университета Фридриха Вильгельма, Кантовское общество (Kant-Gesellschaft) и т.д.

Во второй части книги опубликованы ранее неизвестные тексты русского философа, напрямую связанные с «берлинским» периодом его творческой биографии. К ним относятся: блок «билингвальных» статей (написанных Франком в 1930-е гг. и представленных в книге одновременно в немецком оригинале и русском переводе), исходные экземпляры которых хранятся в Бахметевском архиве Колумбийского университета США: «О смысле страдания в русской литературе», «Мировоззрение русских писателей», «Русская религиозность», «Русский религиозный социалист» (о Н.А. Бердяеве), «Русский христианский гуманист» (о Тихоне Задонском); а также статьи, которые были изначально написаны на русском языке: «Государство и церковь в восточном православии» и «О смысле страдания». Кроме этого, представлена переписка Франка с М.М. Федоровым (1929—1931; 1933), оригинал которой находится в Архиве Дома Русского зарубежья им. А. Солженицына. В качестве отдельного Приложения представлена билингвальная публикация беседы П.Ф. Андерсона с Франком (1923; оригинал — на английском языке и русскоязычный перевод), раскрывающая детали высылки философа из России; а также Письма М. Фасмера в Прусское министерство науки, искусства и народного образования (1930—1932 гг.), оригиналы которых хранятся в архиве Берлинского университета им. Гумбольдта. В завершение данного блока опубликованы документы С.Л. Франка, связанные с Советом академической помощи и другими организациями (1934—1945 гг.; анкеты, автобиографии, curriculum vitae, списки

научных работ, рекомендательные письма и т.д.). Следует отметить, что публикация каждого из вышеназванных текстов предваряется отдельной вступительной статьей и сопровождается подробным комментарием, что является дополнительным свидетельством высокого академического уровня рецензируемой здесь книги в целом.

Вторая из рецензируемых здесь работ, «Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы)», во многом наследует и продолжает развивать идеи, заложенные в первой книге, посвященной анализу немецкого периода творчества Франка. Здесь интерес авторов концентрируется на реконструкции сотрудничества Франка с различными голландскими организациями, университетами и учеными, благодаря которым свет увидел также ряд публикаций русского мыслителя, написанных как на нидерландском, так и на немецком языках. Центральное место в данном исследовании занимает фигура Бруно Беккера (1885—1968), голландского филолога и историка немецкого происхождения, главного организатора лекционных поездок Франка в Голландию в 1930—1934 гг., фотография русского мыслителя с которым, помимо прочего, помещена на обложку рецензируемого труда. Первая часть книги, по уже сложившейся у авторов традиции, посвящается анализу «голландского влияния» в раннем творчестве Франка (сюда относится его знакомство с физиком-теоретиком П. Эренфестом и его семьей), а также детальному анализу его поездок, лекционных курсов и докладов, прочитанных в данной стране уже после эмиграции (в ходе которых были задействованы такие города, как: Лейден, Утрехт, Роттердам, Гаага, Амстердам, Дельфт, Амерсфорт и т.д.). Заканчивается первая часть анализом последней предпринятой Франком в 1934 г. поездки в Голландию, в ходе которой состоялось его знакомство с уже упоминавшимся выше швейцарским психиатром Л. Бинсвангером. В самом конце рецензируемой монографии информация обо всех поездках С.Л. Франка в Голландию систематизирована и представлена в виде таблицы [2. С. 314].

Вторая часть рецензируемой книги посвящена непосредственному анализу «голландского текста» Франка, а также реконструкции его «неосуществленных» творческих планов, связанных с этой страной. В Приложении, уже по устоявшейся в более ранних трудах авторов традиции, мы можем увидеть ранее неопубликованные тексты, относящиеся к «голландскому периоду» творчества философа, оригинальные версии которых были обнаружены авторами в архивах и библиотеках Англии, Бельгии, Голландии, Германии, Израиля, России, США и Чехии. К таковым относятся: две лекции, прочитанные Франком в Голландии в 1932—1934 гг., представленные в виде немецкоязычного оригинала и перевода на русский язык: «Духовный кризис нашего времени» и «Антиномия между свободой и равенством»; статьи: «Дух большевизма. Роковая дилемма европейского человечества» (1931), «Православная церковь в России» (1935), «Александр Пушкин (к столетию смерти, 11 февраля 1937 г.)» (1937), «Достоевский и кризис гуманизма» (1933),

«Бунин» (1936) (более подробно о подготовке Франком к изданию на голландском языке текстов И.А. Бунина в 1934 г., в частности, работы «Дело корнета Елагина» [8]). Также в книге представлена переписка Франка с Б. Беккером и П. Эренфестом. При этом, к сожалению, в отличие от первой рецензируемой книги, тексты статей (в отличие от конспектов лекций и переписки) представлены здесь лишь в русском переводе, без оригинального нидерландского (либо же немецкого) текста. Но данный незначительный недочет, скорее всего, следует списать на ограниченный объем монографии.

Отдельным плюсом как первой, так и второй рецензируемых здесь книг является наличие развернутого списка литературы, включающего в себя перечень архивных, газетных и прочих источников, к которым обращались авторы во время своей работы.

В завершение представленного краткого обзора остается лишь сожалеть, что наравне со столь обстоятельными исследованиями, посвященными немецкому и голландскому «эпизодам» творческой биографии С.Л. Франка, для читателя остаются по-прежнему нераскрытыми еще ряд моментов, связанных с влиянием на становление и развитие взглядов мыслителя других западных стран: Италии (где Франк провел короткое время в 1903 г. (посетив города Локарно, Лугано и Венецию) [4], а затем был приглашен вместе с другими представителями русской эмиграции в 1923 г. (Н.А. Бердяевым, М.А. Осоргиным, Б.П. Вышеславцевым и др.) выступать с публичными лекциями в Риме [9. С. 229]), Франции (где Франк жил после отъезда из Германии в 1937 г. до 1945 г.) и Великобритании, где русский мыслитель провел последние пять лет своей жизни. И здесь следует отметить, что поздний период эмигрантской биографии русского мыслителя представляет особенный интерес для современного франковедения, поскольку именно с ним связана история создания таких знаковых его произведений, как «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939) «Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии» (1941), «С нами Бог» (1946), «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1949) и т.д. Единственным и главным источником информации об интеллектуальных связях Франка с этими странами по-прежнему остается биография мыслителя, написанная британским исследователем Ф. Буббайером в 1995 г. И даже самим Буббайером в предисловии к русскоязычному изданию этой книги, увидевшему свет в 2001 г., было отмечено, что вышеназванные работы, равным образом как «деятельность Франка в эмиграции» в целом, еще «требуют систематического анализа» [10; 2]. Но, будем надеяться, что такого рода исследования в скором времени появятся, и количество «лакун» в изучении русской эмигрантской культуры и философской традиции будет год от года только сокращаться.

Список литературы

- [1] Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. Пути русского богословия на Запад в XX веке / Пер. с чешск. С. Гаген, Ю. Янчаркова. М.: Из-во ББИ, 2016. 337 с.
- [2] Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.
- [3] Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: ББИ, 2017. 202 с.
- [4] Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.
- [5] Оболевич Т., Цыганков А.С. С.Л. Франк в Голландии: контуры творческого и жизненного пути // Философский журнал. 2019. № 4. С. 143—160.
- [6] Цыганков А.С., Оболевич Т. «Германия уже стала для меня моей второй родиной»: жизненный и творческий путь С.Л. Франка в переписке с Ф. Хайлером et circum // Историко-философский ежегодник 2018. С. 293—313.
- [7] Аляев Г.Е. О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю) // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной европейской культуры / Ред. В. Порус. М.: Изд-во: ББИ, 2009. С. 197—211.
- [8] Оболевич Т., Цыганков А.С. Свидетели «великого перелома»: переписка С.Л. Франка и А. Эйнштейна // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 111—116.
- [9] Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183—559.
- [10] Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа, 1877—1950 / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.

References

- [1] Nobl I, Bauerova K, Nobl T, Parushev P. *Puti russkogo bogosloviya na Zapad v XX veke* [The Ways of Russian Theology to the West in 20th Century] Moscow: Iz-vo BBI, 2016. 337 p.
- [2] Tsygankov AS, Obolevich T. *Gollandskii epizod v filosofskoi biografii S.L. Franka (novye materialy)* [Dutch episode in the philosophical biography of S.L. Frank (new materials)]. Moscow: IPh RAS, 2020. 336 p.
- [3] Obolevich T. *Semen Frank. Shtrikhi k portretu filosofa* [Simon Frank. Strokes to the Portrait of the Philosopher]. Moscow: BBI, 2017. 202 p.
- [4] Tsygankov AS, Obolevich T. *Nemetskii period filosofskoi biografii S.L. Franka (novye materialy)* [The German Period of Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)]. Moscow: IPh RAS, 2019. 272 p.
- [5] Obolevich T, Tsygankov AS. *S.L. Frank v Gollandii: kontury tvorcheskogo I zhiznennogo puti* [S.L. Frank in Holland: a contour of the philosopher's intellectual and life path in the 1930s] In: The Philosophy Journal. 2019; (4): 143—160.
- [6] Tsygankov AS, Obolevich T. «*Germaniya uzhe stala dlya menya moei vtoroi rodinoy*»: *zhiznennyi I tvorcheskii put' S.L. Franka v perepiske s F. Khailerom et circum* ["Germany has already become my second homeland for me": the life and creativity of S.L. Frank in correspondence with F. Heiler et circum] In: Istoriko-filosofskii ezhegodnik. 2018. P. 293—313.
- [7] Alyaev GE. *O filosofskom metode S. Franka (fenomenologiya ne po Gusserlyu)* [On the philosophical method of S. Frank (phenomenology not according to Husserl)]. In: *Ideinoe nasledie S.L. Franka v kontekste sovremennoi evropeiskoi kul'tury* [Ideological heritage of S.L. Frank in the context of modern European culture] Ed. by V. Porus. Moscow: Izd-vo: BBI, 2009. P. 197—211.

- [8] Obolevich T, Tsygankov AS. *Svideteli «velikogo pereloma»: perepiska S.L. Franka i A. Einsteina* [The Witnesses of “The Great Break”: S.L. Frank and A. Einstein’s Correspondence] In: *Voprosy filosofii*. 2018; (11): 111—116.
- [9] Frank SL. *Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [The Incomprehensible. An ontological introduction to the philosophy of religion]. In: Frank S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1990. P. 183—559.
- [10] Boobbyer Ph. *S.L. Frank: Zhizn' i tvorchestvo russkogo filozofa, 1877—1950* [S.L. Frank: The life and work of a Russian philosopher, 1877—1950]. Moscow: ROSSPEN, 2001. 328 p.

Сведения об авторе:

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

About the author:

Berdnikova Alexandra Y. — Ph.D. in Philosophy, Research assistant of the Department of the History of Russian Philosophy, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia (e-mail: alexser015@yandex.ru).

АБОНЕМЕНТ

на газету
журнал

18231

(индекс издания)

Вестник РУДН.

Серия: Философия

(наименование издания)

Количество
комплектов

На 2020 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

Куда

(почтовый индекс)

(адрес)

Кому

(фамилия, инициалы)

Линия отреза

ДОСТАВОЧНАЯ

18231

КАРТОЧКА

(индекс издания)

ПВ	место	литер

газету

на журнал

Вестник РУДН.

Серия: Философия

(наименование издания)

Стои- мость	подписки	руб.	Количество комплектов
	каталожная	руб.	
	пере- адресовки	руб.	

На 2020 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

почтовый индекс					
код улицы					
дом	корпус	квартира			

город

село

область

район

улица

фамилия, инициалы

