



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

2020 Том 24 № 4

Специальная тема номера:
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ИНДИИ И КИТАЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4
<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
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
Миронов Владимир Васильевич, МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия
Морган Вильям Джон, Кардиффский университет, Кардифф, Великобритания
Норас Анджей Ян, Силезский университет, Катовице, Польша
Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль
Пеху 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
Цык 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. Ясько*

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 30.10.2020. Выход в свет 23.11.2020. Формат 70×100/16.

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

Усл. печ. л. 18,9. Тираж 500 экз. Заказ № 1043. 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. 4

Special Theme of the Issue:
HISTORY OF INDIAN AND CHINESE PHILOSOPHY

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4

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

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

Jonkus Dalius, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania

Kirabaev Nur, RUDN University, Moscow, Russia

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

Pollock Benjamin, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel

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

Zank Michael, Boston University, Boston, USA

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 ФИЛОСОФИИ ИНДИИ И КИТАЯ

- Степанянц М.Т.** Актуальность буддийской философии в межкультурном философствовании 537
- Шуман А.Н.** «Вопросы Милинды» в контексте истории индийской цивилизации 544
- Титлин Л.И.** Шантаракшита и Камалашила: жизнь и учение 570
- Островская Е.П.** Трактровка феноменов удрученности и умопомешательства в буддийских экзегетических источниках 590
- Косыхин В.Г., Малкина С.М.** О влиянии переводов религиозно-философских текстов буддизма на литературу и искусство средневекового Китая..... 601

ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО РЕНЕССАНСА

- Хахалова А.А.** Страсть русской души в контексте философии Н.А. Бердяева 609
- Черняев А.В.** Рецепция наследия В.С. Соловьева в русской религиозно-философской мысли: казус Г.В. Флоровского 620
- Goldberg D.V.** Groundlessness of L. Shestov as the Way of Going Beyond the Mind (**Голдберг Д.В.** Беспочвенность Л. Шестова как способ выйти за пределы разума) 631

ЭТИКА И ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

- Судаков А.К.** Этико-теология без постулатов: к предыстории философской теологии Канта 637
- Bojanić P.** Violence and “Counter-violence”. On Correct Rejection. A Sketch of a Possible Russian Ethics of War Considered through the Understanding of Violence in Tolstoy and in Petar II Petrović Njegoš (**Боянич П.** Насилие и *противонасилие*. О правильном отказе от насилия. Очерк возможной русской этики войны на основании понимания насилия Л. Толстым и Петаром Петровичем Ньегошем) 657

ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

- Naidysh V.M.** Hellenic Theology of Early Classical Period
(**Найдыш В.М.** Эллинская теология эпохи ранней классики) 669
- Круглова Т.А.** Концепция времени в советском неоклассицизме
(на примере архитектурного дискурса) 691
- Соболева М.Е.** Время и Просвещение 694

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

- Horacio Esteban Correa.** Jihad and Hijra Concepts Emergence in Face
of Globalization and Postmodernism
(**Хорасио Эстебан Корреа.** Становление концепций джихада и хиджры
в условиях глобализации и постмодернизма) 704
- Chistyakova O.V.** Ethnic Tourism as Knowing Other
(**Чистякова О.В.** Этнический туризм как познание Другого) 720

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Архиереев Н.Л., Ивлева М.Л., Балдо Дагцмаа.** Когнитивные
исследования в кантианской перспективе: на пути к новому дискурсу 730
- В память о Владимире Васильевиче Миронове** 738

CONTENTS

HISTORY OF INDIAN AND CHINESE PHILOSOPHY

Stepanyants M.T. Relevance of Buddhist Philosophy in Intercultural Philosophizing	537
Schumann A.N. The <i>Milindapañha</i> in the Context of History of Indian Civilization	544
Titlin L.I. Śāntarakṣita and Kamalaśīla: Life and Teaching	570
Ostrovskaya E.P. Interpretation of Dejectedness and Insanity in Buddhist Exegetical Treatises.....	590
Kosykhin V.G., Malkina S.M. On the Influence of Translations of Religious and Philosophical Texts of Buddhism on the Literature and Art of Medieval China	601

PHILOSOPHY OF RUSSIAN RELIGIOUS RENAISSANCE

Khakhalova A.A. Passion of the Russian Soul in the Context of Nikolai Berdyaev's Philosophy	609
Chernyaev A.V. Reception of V.S. Solovyov's Legacy in Russian Religious and Philosophical Thought: G.V. Florovsky's case	620
Goldberg D.V. Groundlessness of L. Shestov as the Way of Going Beyond the Mind.....	631

ETHICS AND CHRISTIAN THEOLOGY

Sudakov A.K. Ethico-Theology without Postulates: Questioning the Prehistory of Kant's Philosophical Theology	637
Bojanić P. Violence and "Counter-violence". On Correct <i>Rejection</i> . A Sketch of a Possible Russian Ethics of War Considered through the Understanding of Violence in Tolstoy and in Petar II Petrović Njegoš	657

ONTOLOGY AND GNOSEOLOGY

Naidysh V.M. Hellenic Theology of Early Classical Period	669
Kruglova T.A. The Concept of Time in Soviet Neoclassicism (On the Example of Architectural Discourse)	691

Soboleva M. Time and Enlightenment	694
---	-----

PERSON AND CULTURE IN THE ERA OF GLOBALIZATION

Horacio Esteban Correa. Jihad and Hijra Concepts Emergence in Face of Globalization and Postmodernism	704
--	-----

Chistyakova O.V. Ethnic Tourism as Knowing Other	720
---	-----

SCOLARLY LIFE

Arkhiereev N.L., Ivleva M.L., Baldo Dagtmaa. Cognitive Investigations in Kantian Perspective: Towards New Synthesis	730
--	-----

In memory of Vladimir Mironov	738
--	-----



История философии Индии и Китая History of Indian and Chinese Philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-537-543

Редакционная статья / Editorial article

Актуальность буддийской философии в межкультурном философствовании

М.Т. Степанянц

Институт философии РАН

Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Для цитирования: *Степанянц М.Т.* Актуальность буддийской философии в межкультурном философствовании // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 537—543. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-537-543

Relevance of Buddhist Philosophy in Intercultural Philosophizing

M.T. Stepanyants

RAS Institute of Philosophy

12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

For citation: Stepanyants M.T. Relevance of Buddhist Philosophy in Intercultural Philosophizing. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 537—543. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-537-543

Предлагая вводную статью к рубрике «История философии Индии и Китая», хотелось бы обратить внимание читателей на общие заключения, которые позволительно сделать на основании знакомства с четырьмя статьями, включенными в данную рубрику.

© Степанянц М.Т., 2020



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

Первое. Буддийская философия представлена в широком региональном диапазоне: Индия, Шри-Ланка, Тибет, Китай. Тем самым, ярко и убедительно высвечивается особый статус буддизма как **мировой** религии.

Второе. Тематическое разнообразие вошедших в рубрику исследований подтверждает правоту тех, кто считает буддизм не только религией, но и **всеохватывающей системой философствования**. Наиболее убедительно это иллюстрируется в статье, посвященной трактовке феноменов удрученности и умопомешательства в буддийских экзегетических источниках. Моральный аспект их интерпретаций в трактатах «Абхидхармакошабхашья» Васубандху (IV—V вв.) и «Спхутартха абхидхармакошавьякхья» Яшомитры (VIII в.) раскрывается Е.П. Островской с присущим ей высоким профессионализмом и тщательностью. Тем самым в очередной раз подтверждается оправданность признания особого вклада буддийских мыслителей в мировое этическое наследие.

В первом в России энциклопедическом изложении воззрений знаменитого тибетского мыслителя и просветителя Шантаракшиты (VIII в.) и его ближайшего ученика Камалашилы (также VIII в.) Л. И. Титлин знакомит читателя с сочинением Шантаракшиты — «Таттвасанграхой» («Собрания сущностей»). Трактат оценивается им как «буддийская философская энциклопедия», 26 разделов которой (в тибетском переводе содержится 31 раздел) последовательно опровергают представления ключевых философских школ Индии, а именно, мимансы, веданты, санкхьи, йоги, ньяи, вайшешики, локаяты, джайнизма и буддизма представителей других школ. Автор статьи показывает, что Шантаракшита, как представитель школы йогачарамадхьямака, писал в жанре синтеза учений йогачары-виджнянавады и мадхьямаки-шуньявады, в области эпистемологии являлся продолжателем теорий Дигнаги и Дхармакирти, в области онтологии — Нагарджуны.

Третье. Буддийской философии присущ высокий уровень полемичности. Буддисты вели постоянные споры и дискуссии внутри собственного сообщества. Они были открыты также для полемики со своими критиками из числа приверженцев других индийских школ и часто сами инициировали ее для того, чтобы подвергнуть их критике и доказать свою правоту. Буддисты не замыкались в культурных границах страны своего рождения. Они вступали в контакты и полемизировали с интеллектуалами автохтонных культур, как Запада, так и Востока. В этом отношении интерес представляют статьи А.Н. Шумана и профессоров Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (В.Г. Косыхин и С.М. Малкина).

А.Н. Шуману удается воссоздать исторический контекст ценнейшего и редчайшего документа Древней Индии — «Вопросы Милинды», представляющего собой диалог буддиста с греком. Для восстановления контекста книги суммируются базовые археологические данные об индо-греческом царстве, включая эпиграфику и нумизматику, а также упоминания об этом царстве

в «Махавамсе» — самой ранней хроники Шри-Ланки. Автор приходит к выводу, что «Вопросы Милинды», скорее всего, были созданы в интервале между началом I в. до н.э. и конца I в. н.э., т.е. в период господства синкретичной культуры Севера Индии, совмещавшей буддизм с отдельными элементами эллинизма.

Статья саратовских ученых высвечивает способность буддистов к сочетанию полемического настроения с адаптивностью. Так, в эпоху династии Тан (618—907), ставшую периодом великого расцвета китайской культуры, большую роль в трансформации общества сыграла деятельность «трех великих учителей эпохи Тан» Шубхакарасимхи, Ваджрабодхи и Амогхаваджры, переведивших с санскрита на китайский язык религиозные и философские тексты индийского буддизма. Автор статьи считает, что этому способствовала, по крайней мере, три фактора. Во-первых, относительная свобода перевода в связи со сложностью точно установленных соответствий между санскритскими и китайскими терминами. Во-вторых, требование соответствия нормам конфуцианской морали. В-третьих, адаптация индийского философского контекста к китайским культурным и мировоззренческим традициям, что привело к появлению новых школ религиозно-философской мысли, таких как Тяньтай, Цзинту или Чань.

Принимая во внимание приводимые выше заключения, можно утверждать, не для всех очевидную, **актуальность** буддийской философии для современного дискурса. Речь идет о межкультурном философствовании, направлении, возникшем в последние десятилетия XX века. Его часто рассматривают как «замену» сравнительного подхода синтетическим — «философией фьюжн» (слияния, синтеза). Примечательно, что такого рода оценка была инициирована и активно введена в научный оборот Марком Сидеритсом. Профессор Иллинойского университета, ныне работающий в Сеульском университете, известен своими трудами по буддизму махаяны. Американский буддолог определяет философию фьюжн как новый стиль философского мышления, который в поисках решений проблем опирается на ресурсы разных философских традиций. Объемное видение любой философской проблемы возможно лишь при рассмотрении ее как со стороны собственной традиции, так и всех возможных других традиций. По словам Сидеритса, метод фьюжн имеет целью использовать «элементы одной традиции с целью решения трудных вопросов другой» [1].

Предложенное М. Сидеритсом «полное вхождение» в другую культуру, т.е. «слияние» с ней, по его собственному определению, есть философская эмиграция. Но любая эмиграция означает «переселение» в пространство других границ. Это переход из привычного, чаще всего генетического, пространства на другую «территорию». Но ведь и оно имеет свои границы. А это означает, что «фьюжн» не освобождает от границ, а лишь подменяет одни другими.

Профессора Гавайского университета Ариндам Чакрабарти и Ральф Вебер — ответственные редакторы самого авторитетного компаративистского журнала «Философия Востока и Запада» — выступают за межкультурное (cross-cultural) философствование без границ, когда на смену «сравнения философий» приходит «философское сравнение» [2. Р. 235]. По их мнению, любые границы можно пересечь при необходимости, а потому границы — не предельные ограничения. Всё, что связано с возведением, обнаружением, подрывом границ между философскими традициями разных частей света, исторических эпох, дисциплин, различиями даже между противоположными убеждениями внутри одного исторического периода и направления, составляет предмет сравнительной философии, которая может обнаруживать эти границы [Ibid.]. Но настало время заниматься философией без заранее заданной структуры противопоставления и сравнения. Вместо этого следует ставить и решать проблемы, используя разные традиции. Такой подход поможет пересечь все границы — культурные, методологические или дисциплинарные, и составит более высокую стадию в развитии мировой философии [Ibid.]. Выход на новый уровень развития философии заключается в отказе от ориентации на конечную истинность какой-либо одной традиции и использовании богатства многообразия традиций.

Межкультурная философия предполагает и стремится к тому, чтобы взаимодействие не было лишь двусторонним и направленным на решение трудностей одной из региональных философий. Ее замысел существенно шире и значимее. Ее подход идет дальше признания множественности культурно укорененных философий и утверждения между ними взаимно уважительных отношений; дальше ведения диалога. Межкультурной философии присущи потенции открытия новых, ранее не ведомых разрешений универсально значимых проблем. К примеру, нахождение ответов на экологические вызовы, расширение границ философии и науки, создание новых сценариев построения глобального мира и т.д.

Буддийская философия обладает большими потенциями к тому, чтобы стать ведущим участником межкультурного диалога. Публикуемые в данном выпуске статьи приобщают к буддологическим знаниям то новое, что вполне может быть использовано в развитии межкультурного философствования.

Список литературы

- [1] *Siderits M.* Comparison or Confluence Philosophy // *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*. Ed. J. Ganeri. Oxford University Press, 2015.
- [2] *Chakrabarti A., Weber R.* (eds.). *Comparative Philosophy without Borders*. London: Bloomsbury, 2016.

Сведения об авторе:

Степанянц Мариэтта Тиграновна — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки, главный научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Россия (e-mail: marietta_35@mail.ru).

Offering an introductory article to the section “History of Indian and Chinese Philosophy”, I would like to draw the readers’ attention to the general conclusions, which we make after acquaintance with the four items included in this section.

The first. The Buddhist philosophy is represented in a comprehensive regional range: India, Sri Lanka, Tibet, and China. Thus, the special status of Buddhism as a **world religion** is brightly and convincingly highlighted.

The second. The thematic diversity of the presented studies confirms the rightness of those who consider Buddhism a religion and an **all-encompassing system of philosophy**. That is most convincingly illustrated in the article devoted to interpreting the phenomena of depression and insanity in Buddhist exegetical sources. E.P. Ostrovskaya reveals with her inherent high professionalism and thoroughness the moral aspect of their interpretations in the treatises *Abhidharmakośakārikā* by Vasubandhu (4th—5th centuries) and *Sphutartha. Abhidharmakośavyakhya* by Yashomitra (8th century). Ostrovskaya’s examination once again confirms the validity of recognition of the exceptional contribution of Buddhist thinkers to the world’s ethical heritage.

L.I. Titlin introduces the reader to the work of Śāntarakṣita “Tattvasaṃgraha” (“Collection of Essential Problems”) in the first Russian exhaustive presentation of the views of the famous Tibetan thinker and enlightener Śāntarakṣita (8th century) and his closest student Kamalaśīla (also 8th century). The author assesses the ancient text as a “Buddhist philosophical encyclopedia.” Its 26 sections (the Tibetan translation contains 31) consistently refute the ideas of the vital Indian schools, namely, Mīmāṃsā, Vedānta, Sāṃkhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika, Lokāyata, Jainism, and other Buddhism schools. L.I. Titlin points out that Śāntarakṣita, as a representative of the Yogācāra-Svatantrika-Madhyamaka school, synthesized the teachings of Yogācāra (Vijñānavāda) and Madhyamaka (Śūnyavāda). The researcher carried on epistemological theories of Dignāga and Dharmakīrti, and the ontological ideas of Nagarjuna.

The third. Buddhist philosophy favorably inclines to the discussion. Buddhists were continually arguing and polemizing within their community. They were also open to criticism from other Indian schools. Even further, Buddhists often initiated debates to criticize and prove their points; they were not confined within the cultural borders of their country of birth. They came into contact and polemized with intellectuals of autochthonous cultures, both Western and Eastern. In this regard, the articles of A.N. Shuman and professors of the Saratov Chernyshevsky State Research University (V.G. Kosykhin and S.M. Malkin) are of interest.

A.N. Schumann manages to recreate the historical context of the most valuable and rarest document of ancient India *Milindapañha* (*Questions of Milinda*). That is a dialogue between the Buddhist sage Nāgasena and the Indo-Greek king Menander I. To restore the context, Schumann summarizes essential archaeological data on the Indo-Greek Kingdom, including epigraphy and numismatics and references in the *Mahāvamsa*, the earliest chronicle of Sri Lanka. The author concludes that the *Questions of Milinda* were most likely recorded between the beginning of the 1st

century B.C. and the end of the 1st century A.D., i.e., during the reign of the syncretic culture of Northern India, which combined Buddhism with particular elements of Hellenism.

The article by Saratov researchers highlights the ability of Buddhists to combine polemical mood with adaptability. Thus, during the Tang Dynasty (618—907), which was a period of the Chinese culture's great flourishing, the work of the "three great masters of the Tang Dynasty" Śubhakarasiṃha, Vajrabodhi, and Amoghavajra, who translated religious and philosophical texts of Indian Buddhism from Sanskrit into Chinese, played a significant role in the transformation of society. The author of the article believes that at least three factors were of importance. First, the relative freedom of translation due to the complexity of precisely defined correspondence between Sanskrit and Chinese terms. Secondly, the requirement of conformance to Confucian morality. Third, the Indian philosophical context adapted to Chinese cultural and Weltanschauung traditions, which led to new schools of religious and philosophical thought, such as Tiantai, Jingtu, or Chan.

Considering the judgements above, we may argue that the relevance of Buddhist philosophy to contemporary discourse is not apparent. We are talking about intercultural philosophy, a trend emerging in the last decades of the twentieth century. It is quite often perceived as a "replacement" of the comparative approach with the synthetic *one-confluence philosophy* (fusion, synthesis). Noteworthy, that kind of assessment was initiated and actively put into academic circulation by Mark Siderits. A professor at the Illinois State University, now working at the Seoul National University, is known for his works on Mahayana Buddhism. The American Buddhist scholar defines *confluence philosophy* as a new style of philosophical reflection drawing on various traditions' resources to find solutions to arising difficulties. A voluminous vision of any philosophical question is possible only when approached by one's own and all possible traditions. According to Siderits, the fusion method aims to use "elements of one tradition to pass obstacles of the other" [1].

Siderits' proposed "full entry" into another culture, i.e., "confluence" with it, by his definition, is philosophical emigration. However, any migration means "relocation" to space within other boundaries. It is a transition from the familiar, most often genetic, area to another "territory." Nevertheless, it also has its borders. Furthermore, this means that *confluence* does not release frames, but only substitutes some for others.

The University of Hawaii professors Arindam Chakrabarti and Ralph Weber, responsible editors of the most authoritative comparativist journal *Philosophy East and West*, advocate for intercultural (cross-cultural) philosophy without borders, when the "comparison of philosophies" is replaced by a "comparative philosophy" [2. P. 235]. In their opinion, any borders can be crossed if necessary, and therefore, the edges are not the limits. Anything that involves erecting, discovering, or undermining boundaries between philosophical traditions of different parts of the

world, historical epochs, disciplines, and differences even among opposing beliefs within the same historical period and direction, is the subject of comparative philosophy which can unveil the borders [Ibid.]. Yet the time has come to engage in philosophy without a predetermined structure of opposition and comparison. Instead, one should set and solve problems using different traditions. This approach will help cross all boundaries — cultural, methodological, or disciplinary, and will constitute a higher stage in the world philosophy's progression [Ibid.]. Entering a new philosophy level is to abandon orientation on any particular tradition's ultimate truth and use the wealth of diversity of practices.

Intercultural philosophy presupposes and seeks to ensure that interaction is bilateral and aimed at solving one of the regional philosophies' difficulties. Its purpose is much broader and more significant. Its approach goes beyond recognizing the plurality of culturally rooted philosophies and establishing mutually respectful relations between them; it goes beyond dialogue. The intercultural perspective has the potential to discover new, previously unsuccessful solutions to universally significant problems. It is finding answers to environmental challenges, expanding philosophy and science boundaries, and creating new scenarios for building global peace.

Buddhist philosophy has excellent potential to become a leading participant in the intercultural dialogue. The articles published in this issue introduce to Buddhist knowledge something new that can be used to develop intercultural philosophy.

References

- [1] Siderits M. Comparison or Confluence Philosophy. *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*. Ed. J. Ganeri. Oxford University Press; 2015.
- [2] Chakrabarti A., Weber R. (eds.). *Comparative Philosophy without Borders*. London: Bloomsbury; 2016.

About the author:

Stepanyants Marietta T. — D.Sc. in Philosophy, Honoured Scholar of the Russian Federation, Chief Research Fellow, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia (e-mail: marietta_35@mail.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-544-569

Научная статья / Research Article

«Вопросы Милинды» в контексте истории индийской цивилизации

А.Н. Шуман

Университет информационных технологий и менеджмента в Жешуве
Poland, Rzeszow, 35—225, Sucharskiego Str., 2

В данной статье восстанавливается исторический контекст «Вопросов Милинды». Текст уникален тем, что принадлежит к числу очень немногих документов Древней Индии, в которых один из авторов считается греком (*yavana*) как участник диалога. Для восстановления контекста книги суммируются базовые археологические данные об индо-греческом царстве, включая эпиграфику, а также упоминания об этом царстве в «Махавамсе» — самой ранней хроники Шри-Ланки. Упоминания в «Махавамсе» сопоставляются с нумизматикой Цейлона. Из этого анализа делается вывод, что документ, скорее всего, был создан на гандхари в интервале: начало I в. до н.э. — конец I в. н.э., т.е. в период господства синкретичной культуры Севера Индии, совмещающей буддизм с отдельными элементами эллинизма. Затем трактат был сохранен в традиции Шри Ланки благодаря продолжению хороших политических контактов с Римской империей после 400 г. н.э., т.е. после гибели кушан и западных кшатрапов — последних династий, сохранявших до этого отдельные элементы эллинизма на Индийском субконтиненте. Затем рассматривается философское значение трактата и делается вывод, что в тексте мы можем обнаружить прямые ссылки на прото-ньяю с требованием обязательной верификации посылок через примеры. Однако логическое учение «Вопросов Милинды» намного более архаично, чем учение «Ньяя Сутры», поскольку неявно используется только два источника (*pramāṇa*) подлинного знания: *praccakḥha* («очевидность») и *aputāna* («вывод»), а вместо двух способы проверки, называемых *udāhāraṇa* и *upamā*, предлагается только один способ проверки, называемый *opamta*.

Ключевые слова: логика, ньяя, Менандр I, Гандхара, греко-буддизм, эллинизм, буддизм

История статьи:

Статья поступила 22.01.2020

Статья принята к публикации 20.04.2020

Для цитирования: Шуман А.Н. «Вопросы Милинды» в контексте истории индийской цивилизации // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 4. С. 544—569. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-544-569

© Шуман А.Н., 2020



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

The *Milindapañha* in the Context of History of Indian Civilization

A.N. Schumann

University of Information Technology and Management in Rzeszow
2, Sucharskiego Str., Rzeszow, 35—225, Poland

Abstract. This paper restores the historical context of *Milindapañha*. The text is unique, because it is one of the very few documents of Ancient India, in which one of the authors is considered a Greek (*yavana*) as a participant in the dialog. To reconstruct the context of the book, the basic archeological data about the Indo-Greek Kingdom, including epigraphics, are summed up, as well as there are analyzed some references to the kingdom given in the *Mahāvamsa*, the earliest chronicle of Sri Lanka. These mentions in the *Mahāvamsa* are matched with the numismatics of Ceylon. From this analysis it is concluded that the document of *Milindapañha* was most likely created in Gāndhārī in the interval from the beginning of the 1st century B.C. to the end of the 1st century A.D., i.e. during the period of the domination of the syncretic culture of the North of India, combining Buddhism with certain elements of Hellenism. The treatise of *Milindapañha* was then preserved in Sri Lanka's tradition by continuing good political contacts with the Roman Empire after 400 A.D., that is, after the collapse of the Kushan and the Western Kshatrapas, the last dynasties that had previously preserved elements of Hellenism in the Indian subcontinent. The philosophical meaning of the treatise is then considered and it is concluded that in the text we can find direct references to the proto-Nyāya with the requirement to verify premises by examples. But the logical teaching of *Milindapañha* is far more archaic than the teaching of *Nyāyasūtra*, because only two sources (*pramāṇa*) of true knowledge are implicitly used: *paccakkha* (“obvious”) and *anumāna* (“inference”), and instead of the two verification methods called *udāhārana* and *upamā*, only one verification method called *opamma* is offered.

Keywords: logic, nyāya, Menander I, Gandhāra, Greco-Buddhism, Hellenism, Buddhism

Article history:

The article was submitted on 22.01.2020

The article was accepted on 20.04.2020

For citation: Schumann A.N. The *Milindapañha* in the Context of History of Indian Civilization. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 544—569. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-544-569

1. Введение

«Вопросы Милинды» (*Milindapañha*) — самый неоднозначный текст палийского канона Бирмы. Дело в том, что текст считается неканоническим для буддизма тхеравады Таиланда и Шри-Ланки, хотя в древности и аутентичности текста никто не сомневается. Перевод части палийского текста «Вопросов Милинды» входит также в китайский канон буддизма. Но и для буддизма тхеравады, и для китайской версии махаяны текст особого интереса никогда не вызывал. Интерес к документу был разогрет в первую очередь западными исследователями.

Первое критическое издание «Вопросов Милинды» на языке оригинала (пали) было осуществлено в 1880 г. В. Тренкнером [1]. После этой публикации текст почти сразу перевели на английский. Так, издание двухтомника английского перевода под авторством Томаса Уильяма Рис-Дэвидса приходится уже на 1890 и 1894 гг. [2]. В 1963 и 1964 гг. Изалин Блю Хорнер, выдающаяся исследовательница буддизма, предприняла вторую попытку перевода на английский язык [3]. На русском языке текст впервые был издан в 1989 г., перевел Андрей Всеволодович Парибок — российский философ, специалист по языкам Древней Индии и практик традиции дзогчен [4]. Русский перевод совмещает литературную изящность и философскую точность в передаче палийского первоисточника и местами отличается в понимании оригинального текста от переводов на английский Рис-Дэвидса и Хорнер.

«Вопросы Милинды» — это, прежде всего, философский трактат в форме диалога, в котором учение буддизма освещается через рассмотрение базовых буддийских терминов (так называемых «дхарм» или «дхамм») в их отношении друг к другу. Сам текст интересен тем, что в нем дается феноменология и классификация дхарм, характерная скорее для раннего буддизма — до появления «абхидхармы» (выяснения дхарм) школы вайбхашика. Логические отношения между дхармами в трактате иллюстрируются многочисленными понятными примерами и живыми метафорами.

В данной статье я бы хотел воссоздать исторический контекст этого уникального памятника. А уникален труд тем, что принадлежит к числу очень немногих документов Древней Индии, в которых один из авторов считается греком (*yavana*) самими адептами индийской или буддийской традиции. Ведь данный текст представлен как диалог между монахом Нагасеной и греческим царем Милиндой — Менандром I Спасителем (Μένανδρος Α' ὁ Σωτήρ, правившим Севером Индии с 165/155 по 130 гг. до н.э.). Таким образом, Менандр понимается как соавтор трактата.

Помимо «Вопросов Милинды» другим таким редким текстом, в котором грек считается автором или хотя бы соавтором, является «Джатака грека» (*Yavanajātaka*) — один из самых ранних астрологических трактатов («джйотиш») в Индии, реконструированный Дэвидом Эдвином Пингри на основании самых ранних сборников по индийской астрологии [5]. Согласно традиции «Джатака грека» стала переводом на санскрит в последующем утраченного астрологического сочинения, написанного изначально на греческом. Этот перевод выполнил Яванешвара («Господин греков»), живший в Царстве Западных Кшатрапов во II в. н.э.

К слову, нужно заметить, что в астрологической терминологии санскрита благодаря «Джатаке грека» имеется довольно много заимствованных слов из греческого: (i) угловой знак: *kendra* (санскрит), κέντρον (греческий), *qanṭrōn* (сирийский); (ii) Солнце: *heli* (санскрит), ἥλιος (греческий); (iii) диаметр: *jāmitra* (санскрит), διάμετρον (греческий), *jaṭra* (сирийский), (iv) Юпитер: *juau* (санскрит), Ζεύς (греческий); (v) Марс: *āra* (санскрит),

Ἄρης (греческий) и т.д. Более технические термины: (i) последующий дом: *rapaphara* (санскрит), ἐλαφορά (греческий); (ii) падающий дом: *apoklima* (санскрит), ἀλόκλιμα (греческий); (iii) Луна в свободном уходе (термин Птолемея): *ketadruma* (санскрит), κενδρομία (греческий); (iv) приложение: *sunaphā* (санскрит), συναφή (греческий); (vi) сегмент в 10° эклиптики: *drekāṇa* (санскрит), δεκανοί (греческий) и т.д.

В классической литературе на санскрите греки (*yavana*) не редко упоминаются, но упоминаются всякий раз в отрицательном значении как пример безбожников, которые не чтят Веды и не почтительны к брахманам — именно в таком значении упоминаются греки в «Югапуране» — тексте, который идет в одном корпусе астрологических книг с «Джатакой грека». Данный негативный образ грека, приравнивающий его к варвару (*mleccha*), используется даже в современной индийской поэзии. Так, в поэме XVII в. «Чайтанья-чаритамрита, Ади», дающей жизнеописание Шри Чайтаньи Махапрабху, основоположника традиции гаудия-вайшнавизма, говорится о греках так:

*vande svairādbhuteham tam
caitanyam yat-prasādataḥ
yavanāḥ sumanāyante
kṛṣṇa-nāma-prajalpakāḥ* [6].

Позвольте мне почтительно преклониться Шри Чайтанье Махапрабху, по милости которого даже нечистые **греки** начинают петь имя Кришны и превращаются в добропорядочных людей (17.1).

На фоне такого отрицательного отношения к грекам практически во всей индийской литературе, начиная с «Махабхараты», довольно уникальным представляются «Вопросы Милинды» как философский трактат, в котором о греках говорится подчеркнуто почтительно, и греческий царь видится еще и соавтором важного произведения. Но по-настоящему уникальным «Вопросы Милинды» делает даже не это, а его исторический контекст, который будет восстановлен в данной статье.

2. Исторические свидетельства о царстве Менандра

О греческом царстве в Индии европейцы знали еще с античных времен. По многочисленным греческим источникам известно, что Александр Македонский (Ἀλέξανδρος ὁ Μέγας, 356—323 до н.э.) осуществил успешный военный поход в Индию и подчинил себе Север Индии — территории, которые контролировались до него ахеменидами (персами) около 100 лет. С этого момента начинается масштабное знакомство греков с индийской культурой.

Одним из первых греческих авторов, который описал Индию, становится Мегасфен (Μεγασθένης, ок. 350—290 до н.э.). Сам он проживал в Арахозии (территория юго-восточной части современного Афганистана) и состоял в качестве дипломата на службе у Селевка I Победоносного (Σέλευκος Α' Νικάτωρ, 358—281 до н.э.) — диадоха, в прошлом полководца и личного

телохранителя Александра Македонского. Селевк после смерти Александра основал эллинистическую Империю Селевкидов, включающую в себя часть территории Малой Азии, Сирию, Финикию, Палестину, Ирак, Иран, часть Афганистана и Пакистана. Для налаживания дипломатических контактов с Чандрагуптой Маурья (*Σανδρόκοττος*, правил с 321 по 297 гг. до н.э.), который основал Империю Маурья, охватывающую почти всю Индию, Селевк организовал греческое посольство в Паталипутре, миссию которого и возглавил Мегасфен. Последний стал автором известного сочинения «Индика» на греческом языке, которое впервые познакомило европейских читателей с индийской культурой.

Мегасфен утверждает, что много веков назад Дионис и Геракл предприняли опасные путешествия в Индию и именно эти божественные герои в итоге обучили индийцев цивилизации, а теперь они почитаются индийцами как местные боги. Заметим, что рассказ Мегасфена о путешествии Диониса и Геракла в Индию резко критикуется Страбоном (*Στράβων*, 64/63 до н.э. — ок. 24 н.э.), одним из наиболее известных греческих географов и историков. Согласно Страбону эта история не более, чем греческий миф, сфабрикованный свитой Александра Македонского, без всяких фактических свидетельств. Между тем Страбон рассматривает жителей Согдианы и Бактрии как полукцивилизованных кочевников и замечает, что вся последующая цивилизация в Индии сформировалась благодаря грекам, и подчеркивает их особенную роль в создании Греко-Бактрийского Царства в Индии (одним из царем которого и был Менандр) как оплота индийской цивилизации в настоящее время.

В результате археологических раскопок в Индии было обнаружено два города, служивших столицами греческой империи в Индии: Ай-Ханум (скорее всего, это Александрия Бактрийская) и Таксила. Место раскопок Ай-Ханум находится в провинции Тохар в Афганистане. Раскопки начаты в 1964 г. Обнаружен укрепленный город. В нем располагался классический греческий театр в 84 м в диаметре и 35 рядами сидений для простых зрителей и тремя ложами для правителей, что позволяло вмещать 4000—6000 людей одновременно. В городе также был построен гимназий 100 на 100 метров, один из крупнейших в античном мире. На одной из колонн гимназия выгравировано посвящение Гермесу и Гераклу на греческом. Город просуществовал с III по II в. до н.э. Затем город был оставлен, следов разрушения нет. По многим косвенным данным, Ай-Ханум можно идентифицировать с первой столицей Греко-Бактрийского царства, упомянутого в античных источниках.

Со II в. до н.э. греки переносят столицу своего государства в Таксилу (ныне провинция Пенджаб, Пакистан). Предположительно, это произошло в правление Менандра. В то время как Ай-Ханум — классический греческий город без внешних культурных влияний, Таксила уже очень синкретична. Большинство архитектурных объектов в ее округе — и вовсе буддийские храмы или ступы, но с эллинистическими элементами, например Ступа Джинан Вали Дхери (рис. 1), а также Великая Ступа Таксилы (рис. 2).



Рис. 1. Общий вид на главную ступу Джинан Вали Дхери («Курган Джиннов») около Таксилы. Часть монастырского комплекса не позднее V в н.э.

Стены объектов декорированы псевдоколоннами в эллинистическом стиле.

Фотографию сделал пакистанский археолог др. Садид Ариф, размещена с его разрешения / **Fig. 1.** The general view of the main stūpa of Jinnan Wali Dheri ('the mound of Jinns') near Taxila. It is a part of the monastery complex dated not later than to the 5th century A.D.

The walls of the objects are decorated with pseudo-columns in the Hellenistic style.

Photo by courtesy of dr. Sadeed Arif, the Pakistani archaeologist



Рис. 2. Общий вид на Великую Ступу Таксилы. Это одна из древнейших буддийских ступ в мире, примерно II в. до н.э. — время правления Менандра I Спасителя.

Фотографию сделал пакистанский археолог др. Садид Ариф, размещена с его разрешения / **Fig. 2.** The general view of Dharmarajika Stūpa (the Great Stūpa of Taxila). This is one of the oldest Buddhist stūpas in the world, about the 2nd century B.C. — the time when Menander I the Savior ruled. Photo by courtesy of dr. Sadeed Arif, the Pakistani archaeologist

Заметим, что рядом с Великой Ступой Таксилы находят много монет греческих царей Индии II в. до н.э., что предположительно датирует ее временем жизни Менандра.

Менандр I Спаситель управлял довольно значительными территориями: Арахозия, Гандхара, Пенджаб, Матхура (современные Афганистан, Пакистан и ряд северных регионов Индии) [7]. Следует заметить, что греческие кланы и династии управляли Бактрией с самого начала успешной кампании в Индии Александра Македонского — т.е. с 326 г. до н.э. Вначале они управляли страной как сатрапы царей Империи Селевкидов. Затем около 250 г. до н.э. Диодот I Спаситель (Διόδωτος Α' ὁ Σωτήρ, ок. 285 — ок. 239 гг. до н.э.), губернатор Селевкидов провинции Бактрии, провозглашает независимость своего государства, и греки начинают управлять страной как полноценные цари. С этого времени греки активно наращивают свое влияние на Севере Индии, подчиняя себе все новые территории. Примерно с 130 г. до н.э. греческие кланы в основном оставляют Бактрию, свою родину, и поселяются, главным образом, в Гандхаре, где была новая столица их империи — Таксила. В конце своей славной истории в Индии греческие династии контролируют только Восточный Пенджаб и, возможно, Стратон III (Στράτων Γ') становится последним государем, правящим в Индии с ок. 25 г. до н.э. по 10 г. н.э. или даже чуть позже. Таким образом, время Менандра стало точкой кульминации греческой власти в Индии — власти, которая продлилась примерно 336 лет.

Самый ранний индийский источник, в котором упоминаются греки — «Эдикты» Ашоки, императора Маурья. Стоит отметить, что эти «Эдикты» были изданы на трех языках: (а) пракрит, близкий палийскому языку, как священный язык «дхаммы» (буддийской религии), (б) арамейский, поскольку этот язык еще сохранял статус языка международного общения на Севере Индии после 100 лет владычества там ахеменидов, для которых арамейский был главным государственным языком среди ряда официальных языков империи, (в) греческий, так как этот язык быстро отвоевал себе позиции международного языка Севера Индии. Отмечу, что эдикты на пракрите были написаны разным шрифтом. На Севере Индии — шрифтом кхароштхи (модификация арамейского письма), южнее — шрифтом брахми (также возник под влиянием семитских алфавитов). Брахми в последующем вытеснил кхароштхи и стал прообразом всех базовых шрифтов Индии и Тибета.

В этих «Эдиктах» утверждается, что греки приняли буддизм («любимые богами постановления дхаммы») вместе со многими другими неиндоарийскими народами, такими как камбоджи (ираноязычный народ, который в последующем перешел на индоарийский язык и теперь составляет особую касту в северных штатах Индии) и народ Андхра-Прадеш (дравидийский народ).

Империя под управлением Менандра занимала огромные территории. Возможно, эта империя включала в себя даже территории нынешнего индийского штата Уттар-Прадеш (это уже долина Ганги — довольно далеко от Гандхары). Там в округе Фатехпур, вблизи селения Рех обнаружена надпись,

возможно упоминающая Менандра. Датируется она со II в. до н.э. по I в. н.э. Составлена шрифтом брахми:

mahārājasa rājarājasa
mahāntasa trātārasa dhāmmī
kasa Jayāntasa ca Apra
[jitasa] Minānada[de?]rasa

Царя Царей, Великого Спасителя, Праведного, Победоносного и Непобедимого [Менандра] [8. P. 7—8].

Пракритский текст надписи однозначно отражает титулатуру греческих царей Индии из греческого языка:

ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ
ΜΕΓΑΛΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ
ΔΙΚΑΙΟΥ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΚΑΙ ΑΝΙΚΗΤΟΥ
ΜΕΝΑΝΔΡΟΥ

Аполлодот II явно был под сильным впечатлением от достижений своего предшественника — Менандра I Спасителя, поэтому продолжил использовать образ Афины Алкидемы на своих монетах — главной покровительницы Менандра. И он сумел снова упрочить Греко-Индийское Царство и вернуть ему его былое величие. Так, вполне вероятно, что Матхура управлялась сатрапами Аполлодота II, как когда-то — сатрапами Менандра. Там обнаружена надпись, упоминающая *Yavanarajya* («Царство Греков») в 116 г. «греческой эры» (*yonana vasaē*). Таким образом, это может соответствовать 70—69 гг. до н.э. — времени жизни Аполлодота II. Текст выполнен шрифтом брахми:

Yavanarajyasya ṣoḍaśottare varṣaśate 100 10 6 hemata māse 4 divase
30 etaye purvaye

brāhmaṇasya maitreyasa gotrasya ghoṣadatta putrasya sārthavāhasya
vīrabalasya mātūrāhogāṇiya udarāṇi

puṣkariṇi saha putreṇa vīrabalena vadhuye bhāgureye pautrehi ca śuradattena
ṣabhadvena viradattena ca puṇyam vardhatu [9. P. 255—256].

В этот день, год 116, **Царства Греков**, в четвертый месяц зимы на тридцатый день.

[Этот] колодец Ахогани, матери купца Вирабала, который является сыном Гхошадатты, брамина из клана Майтрейи, с ее сыном Вирабалой, невесткой Бхагури и внуками Шурадатта, Ршабхадева и Вираддата.

Пусть возрастут заслуги!

В I—II вв. н.э. Север Индии, а также Афганистан и Пакистан занимают кушане — индо-скифский народ, который разговаривал на одном из древнеиранских языков (так называемый бактрийский язык), а их прежним домом (изначальными территориями расселения) был Север Китая. Кушане почти сразу отказываются вообще от серебряных монет и чеканят только медные,

бронзовые и золотые монеты, и только круглой формы. Они продолжают эллинизацию региона, начатую греками, что отражено в том числе и на их монетах. Монеты кушан на аверсе всегда содержат надписи на греческом или на бактрийском языке (но всегда греческим письмом), а на реверсе — надписи либо на гандхари письмом кхароштли, либо на бактрийском греческим письмом. Среди греческих богов наиболее часто на монетах кушан встречаются Геракл (НРКІЛО или НРКЛІО), Гелиос (НЛІОС) и Серапис (САРАПО). Вместе с тем кушане исповедуют буддизм и активно его патронируют даже за пределами своей империи.

С I по IV в. н.э. весь Северо-запад Индии (Гуджарат, Малва, Махараштра, Раджастан и Мадхья-Прадеш) контролируется государством Западные Кшатрапы, в котором правит, скорее всего, один из кланов индо-скифов (так называемые «сака», *śaka*) в качестве сатрапов кушан. И вот кшатрапы чеканят реально много серебряных монет, следуя стандартам монет Менандра. На аверсе этих монет — голова правителя, повернутая вправо и с надписью вокруг на греческом языке в самых ранних вариантах и с надписью на пракрите, но греко-латинскими буквами, в последующем. На монетах Нахапаны (*Nahapāna*, правил с конца I по начало II вв. н.э.), а это ранние монеты кшатрапов, на реверсе чаще изображена ваджра (пучок молний, явно заимствованный из образа Афины Алкидемы), и стрела как символ скифов. Интересно, что вокруг ваджры и стрелы идут одновременно две дублирующиеся надписи на пракрите: одна — шрифтом кхароштли, вторая — шрифтом брахми. Нахапана, как и все другие правители Западных Кшатрапов, был выдающимся патроном буддизма, о чем свидетельствуют, например, надписи в 10-й пещере Насика [10. Р. 82—83] — буддийского монастыря, обнаруженного вблизи селения Насик, провинция Махараштра, Индия. Поэтому символ молний (ваджры) на его монетах имеет, скорее всего, чисто буддийский смысл. На реверсе монет следующих правителей Западных Кшатрапов почти всегда — в центре гора Меру, изображенная в виде трех арок как у Маурья и Шунга, возвышающихся над рекой, с полумесяцем слева и с солнцем справа, а вокруг — надпись на пракрите только шрифтом брахми.

В конце IV — в начале V в. н.э. под натиском Империи Гупта гибнут две главные индо-скифские династии, патронирующие буддизм: кушане и западные кшатрапы. С этого времени начинается сильнейший спад буддизма махаяны на территориях нынешней Индии, Пакистана и Афганистана. Сами гупты — однозначно приверженцы индуизма, как и цари Шунга. Например, судя по надписям, именно таковым был Кумарагупта I (*Kumaragupta*, правящий Империей Гупта ок. 415—455 гг. н.э.) [11. Р. 130]. Но, тем не менее, серебряные монеты они долгое время чеканят по образцу именно серебряных монет Западных Кшатрапов (а значит Менандра). Таким образом, стандарт серебряных монет Менандра непрерывно просуществовал вплоть до Империи Гупта (V в. н.э.), т.е. не менее 600 лет.

Греческие кланы (пали: *yona*; санскрит: *yavana*) сохраняли свое исключительное влияние на Севере Индии более 300 лет. И они не прекратили

данное свое влияние даже с момента, когда перестали быть царскими династиями. На царствовании греков сменили индо-скифы, или саки (*śaka*), ираноязычные кланы, которые поддержали эллинизацию Индии, начатую греками — вначале саки использовали греческий язык в качестве официального языка своих государств и продолжали поклоняться ряду греческих богов: судя по их монетам [12], это, в первую очередь, были Геракл, Зевс, Афина, Аполлон, Ника. Сперва саки оккупировали Согдиану и Греко-Бактрию, затем — Арахозию, Гандхару, Синдх, Кашмир, Пенджаб, Харьяну, Уттар-Прадеш, Гуджарат и Махараштру. Были очень разные индо-скифские кланы — более и менее эллинизированные. С конца I в. н.э. самыми эллинизированными и в то же время самыми влиятельными за всю историю Индии оказались только два клана: (а) западные кшатрапы (ок. 35—400 гг. н.э.) и (б) кушане (бактрийский: *Kuṣāno*; санскрит: *kuṣāna*) (ок. 35—375 гг. н.э.). К концу своего правления кушане контролировали только Восточный Пенджаб — также как греки контролировали этот же самый регион на исходе своей власти 350 лет назад.

Таким образом, дата 400 г. н.э. стала концом всех эллинистических династий в Индии. Западные кшатрапы и кушане в Восточном Пенджабе окончательно пали, а их территории были захвачены Империей Гуптов. Немного позже кидариты и эфталиты вытеснили гуптов с Севера Индии. Замечу, что эфталиты были, в основном, зороастрийцами в классическом понимании, как это понимание сложилось в Империи Сасанидов, где и разработали систему зороастризма как свою государственную религию. Определенно, эфталиты не были ни индуистами, ни буддистами.

Греческий язык использовался не менее 400 лет в качестве официального языка на территориях нынешнего Афганистана, Пакистана и северных штатов Индии — главным образом, для указов, торговли и налоговых сборов.

После того, как греки перенесли свою столицу из Александрии Бактрийской (Ай-Ханум) в Таксилу они стали использовать одновременно два официальных языка: (а) греческий для эдиктов, торговли и налогов, а также для иных административных целей и (б) гандхари шрифтом кхароштхи чисто для религиозных надобностей: литургия, гимны и философия [7]. Это двуязычие хорошо отражено на индо-греческих монетах, включая монеты Менандра. На аверсе стандарт — портрет царя, царский атрибут или греческий бог с надписью вокруг на греческом. На реверсе — греческий бог или царский атрибут с надписью вокруг на гандхари шрифтом кхароштхи [13].

Итак, согласно данным археологии можно заключить, что царь Менандр, некоторые его предшественники и абсолютно все последующие греческие цари Индии действительно исповедовали буддизм, сохраняя при этом культы греческих богов. Сам диалог Менандра и Нагасены, зафиксированный в литературном сочинении «Вопросы Милинды» на языке пали, вполне мог состояться на языке гандхари, которым Менандр бесспорно владел.

Бактрийские греки были хорошо образованы и вполне могли поддерживать высокий уровень абстракции в философском диспуте. Так, в Ай-Ханум

был найден исключительной важности фрагмент философского диалога, составленный на пергаменте. Дело в том, что текст имеет в целом несколько буддийский характер, хоть и написан на греческом [14]:

col. II.

1 [— — —] / [— — — οὐ μόνον] / [— — — τῶν ιδεῶν φάμ]εγ /
[— — — τὰ] αἰσθητὰ

5 ἀλλὰ [κ]αὶ τὰς ιδέας αὐ- / τὰς ἀλλήλων — φαμέγ / γὰρ εἶπεν — οὐκοῦν [ὡς]
/ [αὐ]τὸ αἴτιον τῶ[ν α]ὐ- / [τῶ]ν ου[. . .] μετίσχει

10 τῶν ὄντων τ[ᾶ]ς ιδέας / ὅπερ καὶ τ[ο]ῦ μετέχειν / τᾶλλ[α .]ε τ[ο]ύτ[ων]
αἴτια / [.]νο[.]ω[.] / [αἴ]τιον [.] . . . —

15 [.]ς ἐτέρ[αις] καθ' ἐ- / [κ]άστην [ιδέα]ις εἰ μ[.] / [.]] πρὸς τ[.] / [.]
[.]α[.]]λα / [.]]νειδ[.]ων

20 [.]]ἐκά]στην [.] / [.]]ω[.]] / [.]]ότητος / [.]]πο
[.] / [.]]αἰσ]θητῶν

25 [.]]α[.] εἰδῶν / [.]]νους

col. III.

1 [— — —] / [— — —] / [— — —] ὄ[στ]ε / διὰ [τούτων τ]ῶν [αὐ]τῶν

5 αἰτιῶ[ν — — —]ον α- / ναγκαῖον εἶ[ναι] τὸ τῆς / μεθέξεως αἴ[τι]ον ἀκί- /
νητον γὰρ ἕκαστον / τῶν εἰδῶν διὰ ταῦτά

10 τε καὶ τὸ τῆγ γένεσιν / εἶναι καὶ τὴν φθορὰν / αἴδιον τὴν τῶν αἰσθη- /
τῶν ἀναγκαῖον — εἶπεν — / ἀλλὰ μὴγ καὶ κυριώ-

15 τατόγ γε καὶ πρῶτον / τῶν αἰτίων δόξειεν / ἄν τοῦ[το] δικαίως [—] /
τοῦτο μὲγ γὰρ [αἴτι]ον / πᾶσι καὶ πάσαις ταῖς

20 ιδέαις [.] ἀ[λλ]ήλων / [.] . . .]ω[.] . . .]ω[.] / [.]ε οὐθὲν οὐθενὸς τ[.] /
[.] . .]ει[.]αρ[.]] / [.]] αὐτῶ[.] — — —

25 [.]ε[.]εἰν τῶ [.] . — — —] / [.] . .]ων κ[.] — — —] / [.] . .] . . — — —] / [.] . — — —]

col. IV.

1 [.]εε[.] — — —] / τ[.] . .]αλλ[.]λ[.] — — —] / [.] . .]μερ[.]νω[.] . — — —] /
[.]νε[.]ταξ[.]με[.] . — — —]

5 γονωστε κα[.] .]ε[.] . . .] / μανθάνεις γὰρ [— — —] / πάνυ γε εἶπε[ν — — —]
/ μὴν εἰ γε [.] . . .]με[.] - / τέχει τῶ[.] — — —]

10 ἔσται πρω[.] — — —] / μὴ μετέχοι [— — —] / ἄλλω [.] . — — —] /
λ[.] . — — —] / εἶπ[εν — — —]

15 τ[— — —]

Документ содержит немало абстрактных понятий, таких как «идея» (ιδέαις), «причина» (αἰτία), «каждый индивидуально» (καὺ' ἐκάστην), «равенства» (ἰσότητος), «первая причина [всех] причин» (πρῶτον τῶν αἰτίων) и т.д. Вместе с тем есть чисто буддийские описания: γένεσιν εἶναι καὶ τὴν φθορὰν αἴδιον τὴν τῶν αἰσθητῶν ἀναγκαῖον, «вечное образование и разрушение всех мыслящих существ», которое отсылает к буддийской идее колеса перевоплощений (*saṃsāra*). Есть также словосочетание «пустота пустоты»

(οὐθέν οὐθένος), которое намекает на понятие *śūnyatā* («пустота [предметности]») буддийской школы мадхьямака. Как видим, в тексте совершенно не исключено буддийское влияние. В таком случае перед нами самый ранний обнаруженный фрагмент греко-буддизма, датируемый II в. до н.э.

После исхода греков из Ай-Ханум, уже в надписях Гандхары мы встречаем множество примеров сильного влияния греков на культуру местных. Например, можно утверждать, что в Гандхаре астрономия и астрология стали развиваться под заметным греческим влиянием. Так, в буддийских надписях на гандхари с I по III вв. н.э. мы находим упоминания следующих восьми греко-македонских названий месяцев [15]: Ἀρτεμίσιος, Δαίσιος, Πάνημος, Λόσιος, Γορπιαῖος, Ἀελλαῖος, Αὐδυναῖος, and Ξανδικός. Это означает, что буддисты Гандхары использовали греческий календарь, а в те времена календарь включал в себя также базовые знания и астрономии, и астрологии. Принятие календаря какого-то народа всегда означало также принятие соответствующих астрономических расчетов и астрологических способов предсказания этого же народа. Поэтому упоминание греко-македонских месяцев в надписях буддистов на гандхари — сильный аргумент в пользу того, что местные буддисты какое-то время (по крайней мере, до III в. н.э.) использовали греческую астрономию и астрологию.

Но наиболее существенно греки повлияли на социальную и политическую организацию общин Бактрии и Гандхары. Это влияние прослеживается довольно хорошо в надписях на гандхари — мы находим некоторое число слов, заимствованных из греческого для обозначения разных высоких социальных статусов: (а) *stratega* «генерал / командир» (στρατηγός); (б) *meridarkha* «меридарх / губернатор» (εριδαρχη) и т.д.

Как я уже говорил, западные кшатрапы и кушане продолжили эллинизацию Индии. Однако они перестали использовать греческий язык официально с конца I — начала II в. н.э., но не перестали использовать греческий алфавит: западные кшатрапы для своего пракрита, а кушане — для бактрийского языка. В 1993 г. в Рабатаке, недалеко от Сурх Котала, Афганистан, найдена надпись на бактрийском языке греческим письмом, предположительно датированная 127 г. н.э. Данная надпись содержит важнейший эдикт о смене официального языка в Империи Кушан — с греческого языка на бактрийский («арийский»). Этот переломный указ в жизни Гандхары и всего государства в целом принадлежит Канишке Великому (*Kanishka*, Κανηρκε, правившему империей не ранее 90 г. н.э., но и не позднее 140 г. н.э.) [16]:

[— — —]νο βωγο στοργο Κανηρκε κοβανο ραφτογο λαδειγο χοαζαοαργο
 βαγο
 εζνογο κιδι ασ[ο] Νανα οδο ασο οισποανο μι βαγανο ι Ραοδανι αβορδο κιδι
 ιωγο χηονο
 νοβαστο σαγωνδι βαγανο σινδαδο οτηια ι **ιωναγγο** οασο οζοαστο ταδηια
αριαο ωσ-

ταδο αβο ιωγο χρονο αβο [ι] **Ιυνδο** φροαγδαζο αβο βατριαγγε βαορε αγιτα
κοο-
αδηανο οδο ι ωζοπο οδο [ι Ζ]αγηδο οδο ι Κωζαμβο οδο ι Παλαβοτρο οιδρα
αδα αβο ι Ζιριτ-
αμβο

Первый год Канишки, Великого Избавителя, Праведника, Справедливого, Самодержца, Бога, достойного поклонения, который получил царство от Наны и от всех богов, который учредил первый год [правления], как то пожелали сами боги.

И именно он приостановил использование **греческого языка** [в качестве государственного], заменив его **арийским языком** [А.Ш.: под арийским имеется в виду бактрийский язык].

В первый год это было объявлено по [всей] **Индии**, по всему царству правящего класса, включая город Кооадеано [κοοαδηανο, *Kaundinya*] и город Озопо [ωζοπο, *Ozene*] и город Загеда [Ζαγηδο, *Saketa*] и город Козамбо [Κωζαμβο, *Kausambi*] и город Палаботро [Παλαβοτρο, *Pataliputra*] и вплоть до города Зиритамбо [Ζιριταμβο, *Sri-Campa*].

После данного указа бактрийский язык становится официальным языком Севера Индии, Пакистана и Афганистана на многие столетия. Даже во времена эфталитов (белых гуннов) встречаются еще надписи на бактрийском греческим письмом. В основном на этом языке находят документы, связанные с указами, свидетельствами купли и продажи, налоговыми декларациями — все то делопроизводство, которое раньше велось на греческом. В частности, среди найденных рукописей имеются [17]: (а) судебные решения, касающиеся продажи сельскохозяйственных земель, а также совершения преступления и обязательств по разрешению конфликтов, (б) контракты о продаже земли, написанные в двух экземплярах, с верхней и нижней копиями, обычно на одной странице, (в) налоговые отчисления, представленные продавцами, привезшими товар. Все эти документы выполнены на коже способом, каким ранее правовые документы оформляли греки. Присутствуют также отдельные фрагменты религиозных текстов на бактрийском языке буддийского назначения, датируемые V в. н.э.

После победы над всеми индо-скифами гупты решают еще и стереть о них добрую память — отныне все упоминания греков (*yavana*), а также индо-скифов (*śaka*) на санскрите становятся резко негативными. Греки и индо-скифы объявляются ауткастами (английское *outcaste*) — неприкасаемыми, которые не просто лишились статуса правителей и администраторов (варны кшатриев, *kṣatriya*), но и вообще опустились до уровня самых низких людей:

śanakais tu kriyālopād imāḥ kṣatriyajātayaḥ / vṛṣalatvaṁ gatā loke
brāhmaṇādarśanena ca // 44. paṇḍrakāś coḍadavidāḥ kāmbojā **yavanāḥ**
śakāḥ / pāradāḥ pahlavāś cīnāḥ kirātā daradās tathā //

(*Mānavadharmasāstra* 10, 43—44)

Однако из-за пренебрежения к ритуалам и к посещению брахманов эти люди из рожденных правителями дошли до уровня самых низких людей — Пумдраки [*Puṇḍraka*], Чоды [*Coḍa*], Дравиды [*Draviḍa*], Камбоджи [*Kāmbhoja*], Греки [*Yavana*], Индо-Скифы [*Śaka*], Парады [*Pārada*], Пахлавы [*Pahlava*], Чины [*Cīna*], Кираты [*Kirāta*] и Дарады [*Darada*]¹.

Из этого следует, что «Вопросы Милинды» не могли быть написаны позже 400 г. н.э. — в атмосфере ненависти по отношению к грекам и сакам. Но и само по себе странно, как это сочинение вообще могло дойти до наших дней. Ведь в текстах махаяны на санскрите нет упоминания о греках, а упоминания кушан единичны, при всем том, что махаяна появляется в Гандхаре с I в. до н.э. по I в. н.э., т.е. во время царствования там эллинистических династий, кушане же со II по IV вв. н.э. очень сильно способствовали распространению буддизма махаяны — как никто другой за всю историю буддизма. Из этого исторического контекста ясно, что «Вопросы Милинды» могли быть написаны только в период 130 г. до н.э. по 120 г. н.э. — между временем жизни Менандра и Канишки Великого, в период, когда еще греческий язык считался официальным языком Севера Индии. Затем данный текст был утрачен в буддизме махаяны в период после 400 г. н.э., когда буддийские сочинения махаяны подверглись заметной политической редакции. Текст чудом сохранился у буддистов Цейлона только потому, что политическое противостояние гуптов и индо-скифов их не затронуло.

До 400 г. н.э. греки считались престижной кастой из варны кшатриев, ассоциируемой с хранителями и спонсорами буддизма. Слова *yavana* или *yona* часто встречаются среди имен спонсоров и жертвователей в пещерах-монастырях Джуннар, Карла, Насик, Джунагатх (это территория, контролируемая Западными Кшатрапами). Пример такой надписи в пещере Карла [19]:

dhenukākātā **yavanasa** sihadhayāna thaṁbho dānaṁ

(Этот) столп — дар Грека Сихадхая [*Sihadhaya*] из Денукакаты [*dhenukākāṭa*].

Еще один пример из этой же пещеры [20]:

1. umēhanākātā **yavanasa** 2. viṭasa[m*]gatānaṁ dānaṁ thabho

(Этот) столп — дар Грека Витасангаты [*Viṭasaṁgata*] из Умеханакаты [*umēhanākāṭa*].

Пещера Насик [19]:

1. sidhaṁ otarāhasa dātāmitiyakasa **yoṇakasa** Dhaṁmadevaputasa
Īdrāgnidatasa dhaṁmātmanā 2. imaṁ leṇaṁ pavate tiraṁṅhumhi khānitaṁ
abhaṁtaraṁ ca leṇasa cetiyagharo poḍhiyo ca māṭāpi 3. taro udisa ima

¹ Стоит заметить, что здесь перечислены неиндоарийские народы, которые до 400 г. н.э. исповедовали главным образом буддизм, см: [18].

leṇa kāritaṃ savabudha-pujāya cātudīśasa bhikhūsaṃghasa niyātitāṃ sa
4. ha putena Dhammarakhitena

Успех! (Дар от) Индрагнидатты [*Indrāgnidatta*], сына Дхаммадевы [*Dhammadeva*], Грека, северянина из Даттамитри [*Dattāmitrī*]. Благодаря ему, вдохновленному истинной религией, эта пещера была раскопана на горе Тирамху [*tiraṅhu*], а внутри пещеры (устроены) *caityagrha* и цистерны. Данная пещера, созданная ради его отца и матери, существует для того, чтобы вместе со своим сыном Дхаммарахитой [*Dhammarakhita*] почтить всех Будд, устроивших вселенскую общину монахов [*bhikhūsaṃghasa*].

Стоит обратить внимание на то, что греческие меценаты в этих надписях обозначаются двумя разными словами: либо *yoṇakasa* (множественное число пракрита), либо *yavanasa* (множественное число скорее санскритской формы). Иными словами, в этих буддийских пещерах греческие спонсоры обозначаются множественным числом по отношению к одному дарителю. Говоря совсем проще, в тексте указывается только один человек, но называется он «греки», множественным числом. Есть еще только один класс меценатов, который в надписях упоминается тоже только множественным числом в случаях, когда речь идет о конкретном человеке. Это религиозные лидеры, *therasa*. Из этого делается вывод, что данное нарушение правил грамматики делалось специально для того, чтобы подчеркнуть особенное уважение к данному человеку как представителю очень престижной группы людей — либо *therasa* (духовный учитель), либо *yoṇakasa* / *yavanasa* (грек). После 400 г. н.э. подобные демонстрации уважения к грекам были уже полностью исключены. Поэтому мы можем предположить, что слово *yavanasa* (или *yoṇakasa*) использовалось в надписях для обозначения принадлежности к очень престижной касте, а не столько как обозначение этнического происхождения.

В самом тексте «Вопросов Милинды» предполагается, что *yonaka* (т.е. *yoṇakasa* или *yavanasa*) является даже не кастой, а высшей варной (*varṇa*). Это утверждение следует из следующего порядка перечисления варн в тексте книги: Греки, *yavana* (*yonaka*), Кшатрии, *kṣatriya* (*khattiya*), Брахманы, *brāhmaṇa* (*brāhmaṇa*), Вайшьи, *vaiśya* (*gahapati*). Здесь предполагается, что быть греком почетнее, чем быть просто кшатрием, быть кшатрием — почтеннее, чем быть просто брахманом, а быть брахманом — почетнее, чем быть домовладельцем, вайшьей:

yonakasukhumāliniyopi khattiyasukhumāliniyopi
brāhmaṇasukhumāliniyopi gahapatīsukhumāliniyopi
(*Milindapañha* 3.4.6).

Такая интерпретация данного стиха «Вопросов Милинды» вполне согласуется с рядом исторических данных. Греки начинают терять контроль над территориями Севера Индии с I в. до н.э. и полностью утрачивают власть в начале I в. н.э. Их постепенно сменяют индо-скифы в качестве царей региона

уже с I в. до н.э. А в I в. н.э. все правящие династии Севера Индии — только индо-скифские. Но при этом они еще 100 лет, до II в. н.э., чеканят монеты полностью в стандарте греческих монет: на аверсе все надписи на греческом, на реверсе — на гандхари, а на изображениях мы видим только греческих богов. Лишь со II в. н.э. постепенно складывается два новых стандарта монет: стандарт Западных Кшатрапов и стандарт Кушан. Оба стандарта вместе с тем остаются в целом вполне эллинистическими. Из этого напрашивается вывод, что царская власть сама по себе, действительно, непременно ассоциировалась на Севере Индии с понятиями *yoṇakasa* или *yavanasa* на протяжении многих и многих столетий.

Таким образом, «Вопросы Милинды» являются, действительно, уникальным памятником по истории буддизма II в. до н.э. — I в. н.э., поэтому документ сразу вызвал такой заметный интерес у европейских исследователей — ведь перед нами очень редкое текстологическое свидетельство самих индо-ариев о присутствии в их регионе греческих царских династий. Согласно археологии, это присутствие продлилось около 336 лет. Но об этом присутствии нет никаких сведений в текстах на санскрите, как и о присутствии 100 лет ахеменидов еще до похода Александра Македонского, а также о присутствии индо-скифов с I в. до н.э. по 400 г. н.э. Фактически нет никаких текстологических данных на санскрите по истории Севера Индии в течение более 800 лет. Лишь короткие упоминания, сделанные в период Империи Гупта, о том, что персы, включая ахеменидов и индо-парфян (*pahlava*), а также греки (*yavana*) и индо-скифы (*śaka*) стали ауткастами.

Исторический контекст «Вопросов Милинды», восстанавливаемый археологией, хорошо согласуется с данным текстом. Из этого следует вывод, что документ является по факту аутентичным. Литературно он, конечно же, мог редактироваться и редактировался, но сам текст был однозначно создан в строгих временных рамках — с 130 г. до н.э. по 100 г. н.э.

3. Палийские свидетельства о царстве Менандра

Заметная особенность индийской культуры — огромный разрыв между описаниями классических текстов на санскрите и данными археологии. С одной стороны, имеется множество псевдоисторических описаний, таких как «Махабхарата», которые прямо не подтверждены археологически. С другой стороны, научные исторические данные, полученные в результате археологических раскопок и последующей реконструкции событий на их базе, не имеют никаких параллелей в классической литературе на санскрите. Например, совершенно не ясно, почему в изображениях школы Гандхары Будда Шакьямуни часто сопровождается Купидонами (Амурами) — греко-римскими богами любви в образе (полу) голых малышей с крылышками (рис. 3).

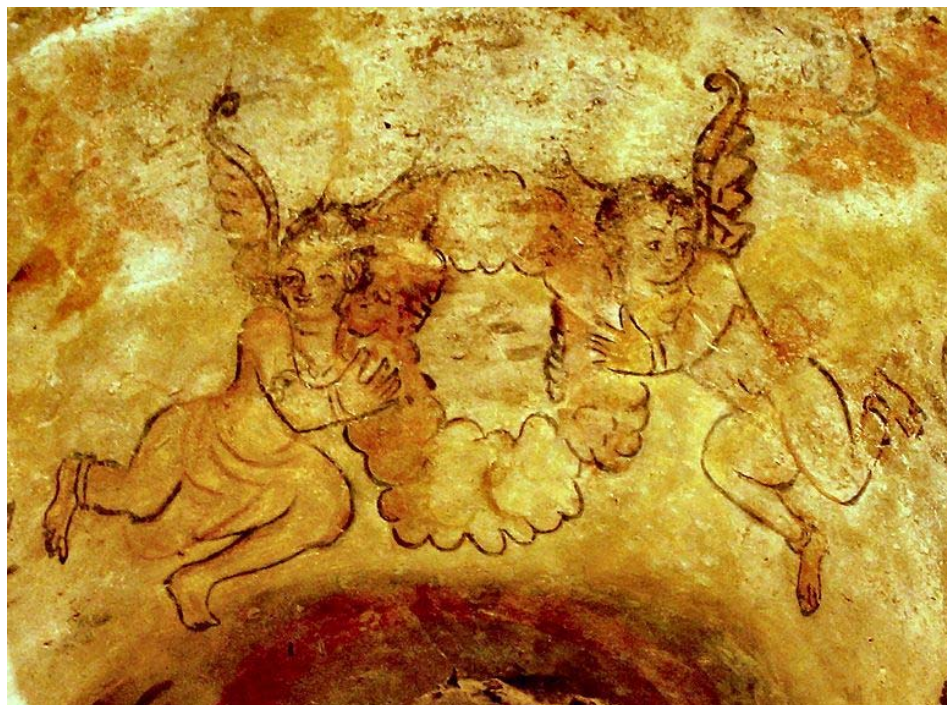


Рис. 3. Крылатые Купидоны, несущие победный венок над Буддой Шакьямуни.

Культура: Гандхара. *Дата:* III в. н.э. *Техника:* живопись.

Музейный номер: MG21810 Музей Гиме, Франция. *Место обнаружения:* Тапа Калан, Хадда, Афганистан. Изображение взято со страницы /

Fig. 3. Winged Cupids holding the victorious wreath over Buddha Śākyamuni.

Culture: Gandhāra. Date: the 3rd century A.D. Technique: painting. Museum number: MG21810, the Guimet Museum, France. Location: Tapa-e-Top-e-Kalân of Hadda, Afghanistan. The image was taken from the web page

URL: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:CupidsAndBuddha.JPG>

Тем не менее, в случае буддийской традиции на палийском языке феномен греко-буддизма Гандхары подтверждается именно текстологически и подтверждается разными документами. Это доказывает аутентичность «Вопросов Милинды» — в том смысле, что текст действительно создан в Гандхаре. На санскрите практически нет утверждений о греках в контексте принятия ими буддизма. В противоположность этому в «Махавамсе» («Великой хронике Шри-Ланки»), составленном на пали предположительно в V—VI вв. н.э., о греках (*yona*) говорится множество раз и всякий раз почтительно как о правоверных буддистах. В частности, в данной хронике Цейлона дается история буддизма времен правления Ашоки (это ок. 268 г. до н.э. — 232 г. н.э.). Ашока (*Aśoka*) — великий император Империи Маурья, внук Чандрагупты Маурья и, вероятно, греко-македонянки, дочери Селевка (она была выслана Селевком в качестве невесты для Чандрагупты в Паталипутру для заключения династического брака между царями Империи Селевкидов и Империи Маурья), поэтому греко-македонские корни Ашоки вполне вероятны. В хронике говорится, что Ашока поддержал Моггалипутту-Тиссу (*Moggaliputta-Tissa*,

ок. 327 г. до н.э. — 247 г. н.э.), своего советника и духовного наставника, в организации Третьего Буддийского Собора и для этого разослал монахов в разные страны, среди которых упоминаются такие страны, как *Yona* (Греко-Бактрия), *Kasmīra* (Кашмир) и *Gandhāra* (Гандхара) — именно в этих трех регионах и правили греки во II в. до н.э., в частности был царем Менандр, во времена же Ашоки греки располагались главным образом в *Yona*.

Есть еще одно важное свидетельство в «Махавамсе» о греках, исповедующих буддизм, и их огромном духовном влиянии на буддийские общины. Это история о том, как один сингальский царь Шри-Ланки, называемый Дуттхагамами (*Duṭṭhagāmaṇī*) или Гамами Абхайя (*Gāmaṇī Abhaya*), который правил с 101 г. до н.э. по 77 г. до н.э. или с 161 г. до н.э. по 137 г. н.э. (и тогда он был современником Менандра), решил однажды установить Великую Ступу (пали: *thūpa*), которая теперь известна как Руванвелесея Дагоба (II или I вв. до н.э.), и для того, чтобы отпраздновать праздник, посвященный открытию этой Ступы, он пригласил много сотен тысяч представителей буддийских общин из разных стран, включая *Kasmīra* (Кашмир), *Alasanda* (греческий город Александрия, столица Греко-Бактрии, скорее всего это место раскопок Ай-Ханум), *Pallavabhogga* (Вильгельм Гейгер считает, что это Персия, но это, скорее всего, Маргиана, регион в сегодняшнем Афганистане и Туркменистане).

Итак, в этом повествовании мы знакомимся с историей о прибытии тридцати тысяч монахов из Греко-Бактрии во главе с учителем «Греком Махадхаммараккхитой» для участия в церемонии открытия Великой Ступы на Цейлоне. Мы должны принять во внимание, что Дуттхагамами, царь Шри-Ланки, организовавший данный фестиваль, был, возможно, современником Менандра, царя Греко-Бактрийского Царства, которое в период его правления разрослось до Греко-Индийской Империи. Благодаря монетам и иным археологическим данным мы знаем, что Менандр, как и большинство эллинизированной элиты Греко-Бактрии, к тому времени определенно начал исповедовать буддизм, сохраняя и пропагандируя также отдельные культы греческих богов — в первую очередь Зевса, Афины, Аполлона, Геракла, Диониса, Тюхе.

Если мы доверяем «Махавамсе», то греки Греко-Бактрии, исповедующие буддизм, наверняка могли оказывать влияние на буддистов Шри-Ланки (вибхаджйавадинов) уже с III в. до н.э. — со времени правления Ашоки. Поэтому «Вопросы Милинды» могут, действительно, быть итогом такого культурного взаимовлияния с Гандхарой — во времена Менандра, как мы видим, греки активно общались с буддийскими монахами Цейлона.

Есть еще один важный исторический контекст Цейлона в IV—V вв. н.э. — в это время сохраняется отдельная эллинизация острова, несмотря на гибель ведущих эллинистических династий Севера Индии (кушан и западных кшатрапов). Фактически после 400 г. н.э. из всех индийских царств только на Цейлоне наблюдается продолжение хороших контактов с греко-римским

миром на политическом уровне. Это выражается в ряде археологических свидетельств, в частности в факте того, что в IV—V вв. н.э. местные монеты чеканятся как копии римских монет (прежде всего как копии монет начиная с Константина Великого) и на острове находят огромное число римских монет этого времени [21]. Так, на аверсе местных монет, копирующих римские, изображена голова римского императора с диадемой, а на реверсе — римский легионер или христианский крест (рис. 4).



Рис. 4. Перед нами две цейлонские имитации римских монет IV в. н.э. На аверсе обеих монет изображена голова императора, повернутая вправо, с диадемой из жемчуга. На реверсе монеты вверху изображен римский легионер, колющий копьем упавшего всадника. Этот распространенный сюжет на римских монетах часто сопровождался надписью FEL TEMP REPARATIO.

На реверсе монеты внизу изображен христианский крест /

Fig. 4. The two Ceylon imitations of Roman coins of the 4th century A.D. The averse of both coins depicts the emperor's head to right, pearl-diademed. On the reverse of the coin at the top there is depicted the Roman soldier spearing the fallen horseman. This popular plot on the Roman coins was often accompanied by the inscription FEL TEMP REPARATIO. The reverse of the coin below shows the Christian cross

Видимо, само продолжение политических, культурных и торговых контактов Цейлона и Римской Империи позволило сохранить документ «Вопросов Милинды» как значимый текст для местного буддизма.

Итак, исторический контекст «Вопросов Милинды» показывает значимость этого произведения как очень редкого прямого текстологического документа, свидетельствующего о взаимовлиянии эллинистической и индийских культур. Рассмотрим теперь философское значение текста.

4. Философское значение «Вопросов Милинды»

По своему содержанию «Вопросы Милинды» — философский трактат, созданный в виде диалога, что типично как для греческих философских произведений, так и для других текстов Палийского Канона. Текст направлен на выяснение логических отношений между «дхармами» (пали: *dhamma*) — т.е. между различными аспектами нашей мыслительной активности. Это выяснение делается вполне популярным способом, понятным также для читателя, который еще не принял буддизм и не начал соответствующие медитативные практики. Таким образом, «Вопросы Милинды» адресованы скорее небуддистам. И здесь возникает по-настоящему важный аспект, достойный упоминания. Задача автора «Вопросов Милинды» — быть максимально убедительным для человека, который еще не вошел в буддийскую общину. И основным инструментом такого убеждения становится логика.

«Вопросы Милинды» настолько безупречны с позиции логики, что сам трактат вполне может служить пособием по формальной логике — по тому, как следует правильно использовать силлогизмы. Эти силлогизмы обязательно четырехступенчатые:

Является ли *A B*? (вопрос или тезис);
A (не) является *B*, потому что... (аргументация или вывод, *anumāna*);
 Пример для вывода (2) следующий: ... (пример, *opamma*);
 Принятие или неприятие (1) на основании (2).

Такая структура силлогизма применяется даже к определениям:

“Почтенный Нагасена, что является собственным признаком *A*?” “*Bhante nāgasena kiṃlakkaṇā A?*” *Ti*.

“Собственным признаком *A*, Государь, является *B*.” “*B -alakkhaṇā mahārāja A*” *ti*.

“Дай мне пример.” “*Opammaṃ karohī*” *ti*. Далее следует пример Нагасены.

Принятие определения, данного Нагасеной. “*Kallo'si bhante nāgasenā*” *ti*.

И здесь хочется задаться правомерным вопросом, откуда такая логическая идеальность и изысканность всех рассуждений в тексте. Могла ли повлиять на текст индийская школа логики (школа *ньяя*)? Ответ строго отрицательный, никак не могла. Дело в том, что нет ни одного контекстного употребления слова *ньяя* (пали: *ñāya*) в Палийском Каноне вообще, которое

бы соответствовало значению «школа логики» (*nyāyadarśana*) или просто «логика» (*nyāya*). В большинстве контекстов мы имеем значения «буддийский метод» или «метод, отличающий буддистов от небуддистов». Например, «благородный [А.Ш.: буддийский] метод [*ariya ṅāya*]» или «метод учение [*ṅāya dhamma*]». Именно в таком значении «метода, отличающего буддистов от небуддистов» слово *ṅāya* используется во всех контекстах книги «Вопросы Милинды»:

Почтенный Нагасена, есть изречение Блаженного: «Будь то мирянин или подвижник, я равно хвалю их истинное делание, о монахи. Мирянин ли, подвижник ли — истинно делающий человек, о монахи, благодаря своему истинному деланию успешно обретет **метод, дхарму, благо**» (пер. А.В. Парибка).

Современные датировки «Ньяя Сутры», базового сочинения индийской школы логики, относят его ко времени не ранее II в. н.э. А к этому времени все сочинения Палийского Канона, включая «Вопросы Милинды», были скорее всего уже написаны. Поэтому скорее наоборот, «Вопросы Милинды» могли повлиять на формирование традиции индийской школы логики вокруг философского трактата «Ньяя Сутры». Данный тезис подтверждается тем обстоятельством, что «Вопросы Милинды» содержат очевидные отсылки к учению об источниках знания (*pramāṇa*), но в более архаичной форме, чем источники знания даны в самой «Ньяя Сутре». Вместе с тем *pramāṇa* полностью отсутствует в другом важном логическом сочинении Палийского Канона — в «Катхаваттху» (*Kathāvatthu*). Если в «Вопросах Милинды» есть требование давать примеры и иллюстрации для каждого вывода, то в «Катхаваттху» (как и в других сочинениях Палийского Канона) такого прямого требования нет, и таких примеров почти никогда не дают, поэтому не видят принципиального отличия вывода и чувственного восприятия.

Важнейшее допущение «Вопросов Милинды» — наличие только двух видов знания в соответствии с двумя источниками знания (*pramāṇa*): (а) знание, которое дано в чувственных наблюдениях (пали: *paccaḅbha*, санскрит: *pratyakṣa*), эмпирическое знание, а также (б) знание, которое дается через логический вывод (*anumāṇa*), теоретическое знание. Вместе с тем (в) теоретическое знание всегда следует иллюстрировать примером (*opamma*). Рассмотрим рассуждение Нагасены и Милинды, в котором они через пример выясняют, что мы не можем в наших рассуждениях ограничиваться только эмпирическим знанием:

Царь молвил: «Почтенный Нагасена, ты видел Просветленного?» — «Нет, государь». — «А твои учителя видели Просветленного?» — «Нет, государь». — «Стало быть, почтенный, нет Просветленного». — «Скажи, государь, видел ли ты слияние всех рек?» — «Нет, почтенный». — «А твои предки видели слияние всех рек?» — «Нет, почтенный». — «Стало быть, государь, нет слияния всех рек?» — «Есть, почтенный. Хоть ни я не видел слияния всех рек, ни мои предки, но есть

все же слияние всех рек». — «Вот так же, государь, хоть ни я не видел Блаженного, ни мои учителя не видели Блаженного, но есть все же Блаженный». — «Прекрасно, почтенный Нагасена» (пер. А.В. Парибка).

В этом фрагменте Менандр утверждает, что Будды не существует, потому что он не был дан в чувственных наблюдениях ни самому Нагасене, ни его непосредственным учителям, т.е. существование Будды не соответствует требованию *pratyakṣa* («подлежащее» в смысле Аристотеля или «очевидное» в смысле стоиков). Однако Нагасена иллюстрирует примером, что есть знание, которое получается путем выводов в смысле *anumāna* — силлогизмов, корректных логически. Например, как он говорит в последующем, если кто-то видит красивый город, хорошо спланированный, то он точно знает, насколько великим был его основатель, только путем вывода, хотя при этом он никогда не видел этого основателя. Следовательно, знание о существовании Будды дается путем вывода (*anumāna*), а не восприятия (*pratyakṣa*). И Нагасена обращается к этому термину, *anumāna*, чтобы доказать существование Будды. Так в трактате обосновывается значимость логических выводов.

Стоит отметить, что согласно Дигнаге (*Dignāga*, ок. 480 — ок. 540 гг. н.э.) — одному из самых выдающихся буддийских логиков, получивших посвящение в Гандхаре, где буддийская логика и развивалась — существуют только два подлинных источника всякого знания: *pratyakṣa* («очевидность», чувственное восприятие) и *anumāna* («вывод»). Такое же допущение мы видим и в «Вопросах Милинды». Например, существование Будды выводится, и нам не следует прибегать к *śabda* («авторитету»), а тем более к восприятию. В противоположность такому пониманию источников знания у Дингаги (как и у автора «Вопросов Милинды»), в «Катхаваттху» аргумент к авторитету (*śabda*) используется довольно часто, а среди логических выводов реально много логических ошибок [22; 23]. Итак, автор «Вопросов Милинды» обеспокоен проблемой существования Будды, и демонстрирует на его примере, что есть только два источника нашего знания: восприятие и вывод. Будда не дан нашему восприятию, но он выводится логически.

В «Катхаваттху» посылки, вовлеченные в рассуждения, не очевидны (как в общем смысле, так и в смысле слова *pratyakṣa* — специального термина индийской логики), т.е. их семантика остается неясной для нас. Как в логике ньяи, так и в буддийской логике есть требование — иллюстрировать рассуждение примерами. Это требование обязательно предоставлять иллюстрации для импликаций, из которых будет делаться сам вывод, называется *udāhāraṇa*. Сравнение между аксиомой, *upanayaṇa* (наблюдаемым явлением), и приведенным примером называется *upamā*. В свою очередь, сравнение позволяет нам обобщить причину или условие наблюдаемого явления, которое называется *hetu*, и сделать вывод, который называется *nigamāna*, посредством которого мы применили условие к наблюдаемому явлению для объяснения последнего.

Такое рассуждение сильно отличается от всех силлогизмов «Катхаваттху», потому что оно предполагает процедуру семантической

проверки путем *udāhāraṇa* и *upatā*, т.е. иллюстрацией и примером соответственно. Заметим, что термин *udāhāraṇa* как требование привести пример в доказательствах встречается в «Вопросах Милинды» среди стандартных терминов *paṇa* и *hetu*, обозначающих логические рассуждения:

Ye paṇa te, mahārāja, bhikkhū navaṅgaṃ buddhavacanaṃ atthato ca byañjanato ca **naḃato** ca **kāraṇato** ca **hetuto** ca **udāharaṇato** ca vācenti anuvācenti bhāsanti anubhāsanti, evarūpā kho, mahārāja, bhikkhū bhagavato dhammanagare ‘dhammāpaṇikā’ti vuccanti (*Milindapaṇha* 5.4.1).

Те же из монахов, государь, кто в согласии со смыслом и с выражением, с **методами** и с **обоснованиями**, **причинами** и **примерами**, содержащимися в Девятичастных Течениях Просветленного, рассказывают их и пересказывают, излагают и перелагают, — такие монахи, государь, называются у Блаженного во граде Учения торговцами Учения (пер. А.В. Парибка).

Однако вместо *udāhāraṇa* и *upatā* автор «Вопросов Милинды» использует другой термин, обозначающий требование дать иллюстрацию или примеры — *opamma*:

Abhidhammavinayogāḥhā,
suttajālasamattitā;
Nāgasenakathā citrā,
opammehi naḃehi ca.
Tattha ñāṇaṃ paṇidhāya,
hāsayitvāna mānaṃ;
Suṇātha nipuṇe paṇhe,
kaṅkhāṭṭhānavidālaneti
(*Milindapaṇha* 1.1.1)

В абхидхарму и устав углубляясь, нити сутр в сеть речей вплетая,
Уснащал он свои ответы **пояснениями** и **примерами**.
Размышляя об этом усердно, возвеселитесь же помыслами,
Вопросам искусным внимлите — и сомнениям места не будет
(пер. А.В. Парибка)

«Вопросы Милинды» — единственная книга всего Палийского Канона, в которой мы можем обнаружить прямые ссылки на прото-ньяю с требованием обязательной верификации посылок через примеры. Однако логическое учение «Вопросов Милинды» намного более архаично, чем учение «Ньяя Сутры», поскольку неявно используется только два источника (*pramāṇa*) подлинного знания: *rasakkha* («очевидность») и *anumāna* («вывод»), а вместо двух способы проверки, называемых *udāhāraṇa* и *upatā*, предлагается только один способ проверки, называемый *opamma*. Существование Будды становится основным примером для *anumāna*, что удивительно, поскольку ожидаемо его постулирование через авторитет, но никак не через логический вывод.

5. Заключение

«Вопросы Милинды» — уникальный памятник философской мысли Античной Индии. Документ, скорее всего, был создан на гандхари в интервале: начало I в. до н.э. — конец I в. н.э., т.е. в период господства синкретичной культуры Севера Индии, совмещающей буддизм с отдельными элементами эллинизма. Затем трактат был сохранен в традиции Шри Ланки благодаря продолжению хороших политических контактов с Римской империей после 400 г. н.э., т.е. после гибели кушан и западных кшатрапов — последних династий, сохранявших до этого отдельные элементы эллинизма на Индийском субконтиненте.

Список литературы

- [1] *Trenckner V.* (Ed.). *The Milindapanho, being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nagasena.* London: Williams and Norgate, 1880.
- [2] *Rhys Davids T.W.* (Tr.). *Questions of King Milinda, Sacred Books of the East.* Vols. XXXV & XXXVI. Clarendon/Oxford, 1890—1894.
- [3] *Horner I.B.* (Tr.). *Milinda's Questions, 2 volumes,* Bristol: Pali Text Society, 1963—1964.
- [4] *Папибок А.В.* (Пер.). *Вопросы Милинды.* Серия: Памятники письменности Востока. *Bibliotheca Buddhica.* М.: Наука, 1989.
- [5] *Pingree D.* *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja. 2 vols.* Harvard Oriental Series 48. 1978.
- [6] *Śrī Caitanya-caritāmṛta.* Published by Sri Chaitanya Matha. Kolkata, 1992.
- [7] *Tarn W.W.* *The Greeks in Bactria and India.* Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- [8] *Sharma G.R.* *Reh Inscription of Menander and The Indo-Greek Invasion of the Ganga Valley,* Abinash Prakashan. Allahabad University, 1980.
- [9] *Quintanilla S.R.* *History of Early Stone Sculpture at Mathura: Ca. 150 BCE — 100 CE.* Brill, 2007.
- [10] *Hultzsch E.* (Ed.). *Epigraphia Indica.* Vol. 8. Calcutta, 1905—1906.
- [11] *Thomas F.W.* (Ed.). *Epigraphia Indica.* 1920. Vol. 15.
- [12] *Bopearachchi O.* *Indo-Greek, Indo-Scythian and Indo-Parthian Coins in the Smithsonian Institution.* Washington D.C., 1993.
- [13] *Sear D.* *Greek Coins and Their Values.* Vol. 2. Asia and Africa. London, 1979.
- [14] *Rapin C.* *La Trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoum. L'apogée et la chute du royaume grec de Bactriane (Fouilles d'Aï Khanoum VIII, Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan 33),* Paris, De Boccard. Chapitre XII sur les textes littéraires, 1992. p. 115—130. Sur le papyrus philosophique: p. 115—121, dessins pl. 52, photographie couleur pl. 125. Bibliographie sur les textes littéraires d'Aï Khanoum: p. 387.
- [15] *Salomon R.* *The Macedonian Month Xandikos in Gandhāran Inscriptions // Studia Orientalia.* 2011. Vol. 110. P. 165—170.
- [16] *Sims-Williams N., Cribb J.* *A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great // Silk Road Art and Archaeology.* 1996. Vol. 4. P. 75—142.
- [17] *Sims-Williams N.* *Bactrian Documents from Northern Afghanistan I: Legal and Economic Documents.* Oxford: Oxford University Press, 2001.
- [18] *Levman B.G.* *Cultural Remnants of the Indigenous Peoples in the Buddhist Scriptures // Buddhist Studies Review.* 2013. Vol. 30. No. 2. P. 145—180.

- [19] Senart É. The Inscriptions in the caves at Nasik // *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India*. 1905—1906. Vol. 8. P. 59—96.
- [20] Vats M.S. Unpublished votive inscriptions in the Chaitya Cave at Karle // *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India*. 1925—1926. Vol. 18. P. 325—329.
- [21] Walburg R. Coins and Token from Ancient Ceylon: Ancient Ruhuna. Sri Lanka-German Archaeological Project in the Southern Province. Vol. 2 (Forschungen zur Archäologie Ausereuropäischer Kulturen). Reichert Verlag, 2008.
- [22] Schumann A. On a Logical Reconstruction of the Kathavatthu // 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018). 2018. P. 1509—1512.
- [23] Schumann A. On the Origin of Indian Logic from the Viewpoint of the Pāli Canon // *Logica Universalis*. 2019. Vol. 13. P. 347—393.

References

- [1] Trenckner V. (Ed.). *The Milindapanho, being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nagasena*. London: Williams and Norgate, 1880.
- [2] Rhys Davids TW. (Tr.). *Questions of King Milinda*, Sacred Books of the East. Vols. XXXV & XXXVI. Clarendon/Oxford, 1890—1894.
- [3] Horner IB. (Tr.). *Milinda's Questions*. 2 volumes. Bristol: Pali Text Society, 1963—1964.
- [4] Paribok AV. (Tr.). *Voprosy Milindy*. Seriya: Pamyatniki pis'mennosti Vostoka. Bibliotheca Buddhica. Moscow: Nauka, 1989. (In Russian).
- [5] Pingree D. *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*. 2 vols. Harvard Oriental Series 48. 1978.
- [6] *Śrī Caitanya-caritāmṛta*. Published by Sri Chaitanya Matha. Kolkata, 1992.
- [7] Tarn WW. *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- [8] Sharma GR. *Reh Inscription of Menander and The Indo-Greek Invasion of the Ganga Valley*. Publ. by Abinash Prakashan. Allahabad University, 1980.
- [9] Quintanilla SR. *History of Early Stone Sculpture at Mathura: Ca. 150 BCE — 100 CE*. Brill, 2007.
- [10] Hultzsch E. (Ed.). *Epigraphia Indica*. Vol. 8. Calcutta, 1905—1906.
- [11] Thomas FW. (Ed.). *Epigraphia Indica*. 1920. Vol. 15.
- [12] Boppearachchi O. *Indo-Greek, Indo-Scythian and Indo-Parthian Coins in the Smithsonian Institution*. Washington D.C., 1993.
- [13] Sear D. *Greek Coins and Their Values*. Vol. 2. Asia and Africa. London, 1979.
- [14] Rapin C. *La Trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoum. L'apogée et la chute du royaume grec de Bactriane* (Fouilles d'Aï Khanoum VIII, Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan 33), Paris, De Boccard. Chapitre XII sur les textes littéraires, 1992. p. 115—130. Sur le papyrus philosophique: p. 115—121, dessins pl. 52, photographie couleur pl. 125. Bibliographie sur les textes littéraires d'Aï Khanoum: p. 387. (In French).
- [15] Salomon R. The Macedonian Month Xandikos in Gandhāran Inscriptions. *Studia Orientalia*. 2011. Vol. 110. P. 165—170.
- [16] Sims-Williams N, Cribb J. A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great. In: *Silk Road Art and Archaeology*. Vol. 4. 1996. P. 75—142.
- [17] Sims-Williams N. *Bactrian Documents from Northern Afghanistan I: Legal and Economic Documents*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- [18] Levman BG. Cultural Remnants of the Indigenous Peoples in the Buddhist Scriptures. *Buddhist Studies Review*. Vol. 30. No. 2. 2013. P. 145—180.

- [19] Senart É. The Inscriptions in the caves at Nasik. In: *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India*. Vol. 8. 1905—1906. P. 59—96.
- [20] Vats MS. Unpublished votive inscriptions in the Chaitya Cave at Karle. In: *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India*. Vol. 18. 1925—1926. P. 325—329.
- [21] Walburg R. Coins and Token from Ancient Ceylon: Ancient Ruhuna. *Sri Lanka-German Archaeological Project in the Southern Province*. Vol. 2 (Forschungen zur Archäologie Ausereuropaischer Kulturen). Reichert Verlag, 2008.
- [22] Schumann A. On a Logical Reconstruction of the Kathavatthu. *3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018)*. 2018. P. 1509—1512.
- [23] Schumann A. On the Origin of Indian Logic from the Viewpoint of the Pāli Canon. *Logica Universalis*. Vol. 13. 2019. P. 347—393.

Сведения об авторе:

Шуман Андрей Николаевич — кандидат философских наук, доцент; заведующий кафедрой когнитивистики и математического моделирования, Университет информационных технологий и менеджмента в Жешуве, Жешув, Польша (e-mail: andrei.shumann@gmail.com).

About the author:

Schumann Andrew N. — PhD (philosophy), docent; head of the department of cognitive science and mathematical modelling, University of Information Technology and Management in Rzeszow, Rzeszow, Poland (e-mail: andrei.shumann@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-570-589

Научная статья / Research Article

Шантаракшита и Камалашила: жизнь и учение

Л.И. Титлин

Институт философии РАН
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., 12, стр. 1

В статье подробно рассматривается биография и учение Шантаракшиты (VIII в.), знаменитого буддийского ученого и просветителя, ведущего деятеля по распространению буддизма в Тибете и его ближайшего ученика Камалашилы (также VIII в.). Шантаракшита — автор нескольких трактатов, в т.ч. «Собрания сущностей» — «Таттвасанграхи», монументального сочинения, которое может быть по праву названо «буддийской философской энциклопедией», состоящего из 26 разделов (в тибетском переводе содержится 31 раздел), в которых подвергнуты разбору и последовательному опровержению и представлению всех ключевых философских школ Индии, а именно: мимансы, веданты, санкхьи, йоги, ньяи, вайшешики, локаяты, джайнизма и буддизма представителей других школ. Камалашила — непосредственный ученик Шантаракшиты, автор развернутого «пословного» комментария к «Таттвасанграхе» учителя. В статье также освещается история открытия и изучения «Таттвасанграхи». Новизна исследования заключается в подробном энциклопедическом изложении философии Шантаракшиты и его непосредственного ученика Камалашилы. Особым вкладом автора в исследование темы является демонстрация того, что Шантаракшита, как представитель школы йогачара-мадхьямака, творил в жанре синтеза учений йогачары (виджнянавады) и мадхьямаки (шуньявады), в области эпистемологии являлся продолжателем теорий Дигнаги и Дхармакирти.

Ключевые слова: Шантаракшита, Камалашила, «Таттвасанграха», йогачара, мадхьямака, «я», субъект, истина, эпистемология

История статьи:

Статья поступила 15.01.2020

Статья принята к публикации 03.04.2020

Для цитирования: Титлин Л.И. Шантаракшита и Камалашила: жизнь и учение // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 570—589. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-570-589

© Титлин Л.И., 2020



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

Śāntarakṣita and Kamalaśīla: Life and Teaching

L.I. Titlin

RAS Institute of Philosophy

12 build 1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

Abstract. The article details the biography and teachings of Śāntarakṣita (8th century), a famous Buddhist scholar and enlightener, a leading figure in the spread of Buddhism in Tibet and his closest student Kamalaśīla (also 8th century). Śāntarakṣita is the author of several treatises, including “Compendium of Entities” — “Tattvasaṃgraha”, a monumental work that can rightfully be called the “Buddhist Philosophical Encyclopedia”, consisting of 26 sections (the Tibetan translation contains 31 sections), in which all key philosophical schools of India, namely: Mīmāṃsā, Vedānta, Sāṃkhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika, Lokāyata, Jainism and Buddhism of other sects) are analyzed and subsequently refuted. Kamalaśīla is a direct student of Śāntarakṣita, the author of a “word-to-word” commentary on the teacher's “Tattvasaṃgraha”. The article also dwells on the history of the discovery and study of the “Tattvasaṃgraha”. The novelty of the study lies in a full-length encyclopedic presentation of the philosophy of Śāntarakṣita and his immediate student Kamalaśīla. A special contribution of the author to the study of the topic is the demonstration that Śāntarakṣita, as a representative of the Yogācāra-Madhyamaka school, worked in the genre of synthesis of the teachings of Yogācāra (Vijñānavāda) and Madhyamaka (Śūnyavāda), and in the field of epistemology he continued the theories of Dignāga and Dharmakīrti.

Keywords: Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Tattvasaṃgraha, Yogācāra, Madhyamaka, “self”, subject, truth, epistemology

Article history:

The article was submitted on 15.01.2020

The article was accepted on 03.04.2020

For citation: Titlin L.I. Śāntarakṣita and Kamalaśīla: Life and Teaching. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 570—589. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-570-589

Введение

В настоящей работе автор ставит своей целью исследовать творческий путь и философию двух видных деятелей буддизма — Шантаракшиты (VIII в.) и его непосредственного ученика Камалашилы. Для достижения данной цели автор полагает необходимым выполнение ряда задач: первая — описать биографию Шантаракшиты в связи с его творчеством по имеющимся источникам, вторая — выполнить обзор главнейших его сочинений, в том числе остановившись на истории открытия и обнаружения его ключевого произведения — «Таттвасаṃграхи», третья и самая главная — рассмотреть ключевые моменты его философии, такие как эпистемология, онтология, учение о не-«я», наконец, сделать выводы и подвести итоги.

Для выполнения поставленных в исследовании задач автор считает целесообразным использовать в качестве методологической основы обработку и анализ имеющихся научных источников и научной литературы по проблеме.

В статье используются ставшие уже классический для истории философии методы критического сравнительного анализа исторических фактов. Новизна исследования заключается в наиболее полном в России энциклопедическом изложении философии Шантаракшита и его непосредственного ученика Камалашилы. Актуальность исследования состоит в необходимости предоставления широкому читателю информации о малоизученных в России философах Шантаракшите и его последователе Камалашиле. Это необходимо сделать по двум причинам: Шантаракшита является одним из наиболее значимых буддийских философов, оказавших в том числе огромное влияние на философию Тибета. В свою очередь, адекватное уяснение его философии невозможно без рассмотрения фигуры Камалашилы, его выдающегося комментатора и последователя. Особым вкладом автора в исследование темы является демонстрация того, что Шантаракшита, как представитель школы йогачара-мадхьямака, творил в жанре синтеза учений йогачары-виджнянавады и мадхьямаки-шуньявады, в области эпистемологии являлся продолжателем теорий Дигнаги и Дхармакирти, в области онтологии — Нагарджуны.

Для понимания философии Шантаракшита вначале кратко рассмотрим биографию его самого и его главного ученика Камалашилы.

Биография Шантаракшита

Шантаракшита (вариант имени — Шантиракшита — защитник мира, умиротворенности (санскр. Śāntarākṣita, тибет. Шивацо) (годы жизни согласно различным исследователям 705—726 (Б. Бхаттачарья [1, р. 14]) 750/770—770/810 [2, р. 169], 680—840 [3], 725—784 [4]. Э. Фраувальльнер датирует его жизнь 725—788 гг. [5], датировка принята современными учеными, в частности, Дж. Блюменталем). Один из крупнейших буддийских философов, представляет собой конечную и наиболее значительную точку развития индийской махаяны перед исчезновением буддизма в Индии в конце XII — начале XIII в. Происходил из западно-бенгальских кшатриев [6]. Сыграл определяющую роль в утверждении буддизма в Тибете. Шантаракшита, наряду со своими учениками Камалашилой и Харибхадрой и предшественниками Арьей Вимуктсеной, Шригуптой, Индрабхути и Анангаваджрой, считается наиболее известным представителем синкретической школы йогачара-мадхьямака¹ (в позднейших тибетских текстах известная как йогачара-сва-тантрика-мадхьямака), объединившей традиции мадхьямаки Нагарджуны, йогачары Асанги и логики Дхармакирти и находившейся в оппозиции саутантрика-мадхьямаке Бхававивеки. Настоятель знаменитого буддийского университета Наланда. Сыграл большую роль во внедрении в Тибете буддизма. При участии Шантаракшита было основано несколько буддийских монастырей в Тибете, в частности, монастырь Самье. Его философские взгляды доминировали в Тибете вплоть до XV в., когда они были заменены, по большей

¹ Подробнее о мадхьямаке см. [7; 8], подробнее о йогачаре — [9].

части, прасангика-мадхьямакой в интерпретации Цонкапы. В конце XIX в. учение Шантаракшиты переживает свой ренессанс в трудах Мипхама Гьяцо, который пытался снова распространить его учение в ходе движения Риме, используя его для критики прасангика-мадхьямаки Цонкапы.

Биография Шантаракшиты основывается, в основном, на тибетских агиографических источниках. Она содержится в тибетской хронике «Голубые анналы» (ок. 1476, переведены Ю.Н. Рерихом [10]) и была суммирована Мипхамом Гьяцо, который опирался на Будона Ринчендуба (1290—1364) и Таранатху (1575—1634). Детали жизни Шантаракшиты также были изложены Р. Б. С. Ч. Дасом в его статье «Индийские пандиты в Тибете», опубликованной в «Журнале общества буддийских текстов» [11]. Наиболее полное изложение биографии Шантаракшиты и Камалашилы содержится в книге В.Г. Лысенко и Н.А. Канаевой [12]. В отличие от других великих буддийских ученых Шантаракшита не был известен в Китае, и нет сведений, что его работы были переведены на китайский язык, или что Шантаракшита был как-то связан с этой страной. Бхаттачарья пишет, что Шантаракшита родился в царской семье в Захоре, который исследователь идентифицирует с Сабхаром в Бенгалии. Согласно О. Ханде родился в Ревалсаре [13. Р. 304], на территории современного штата Химачал-Прадеш.

Шантаракшита прибыл в Тибет из Непала ок. 763 г. (но не ранее 767 г., согласно Бхаттачарье — в 743 г.) по приглашению царя Трисон Децена (ок. 740—798), переданного через главного министра Ба Сал-нана. Согласно некоторым сообщениям первое путешествие Шантаракшиты в Тибет не было удачным, и он вернулся назад в Непал, где провел 6 лет, а затем снова отправился в Тибет. Во время своего пребывания в столице Тибета учитель за четыре месяца изложил учение о десяти добродетелях (*daśa kuśāla*), восемнадцати дхату и двенадцати звеньях причинно-зависимого происхождения (пратитья-самутпада). По легенде боги и полубоги Тибета возмутились вторжением в их страну буддизма, заставили реки переполниться, поразили ударом молнии Марпо Ри, красный холм в Лхасе, на котором позже была построена Потала, а также вызвали болезни и мор. Когда сам Трисон Децен принял буддизм, главный министр, видимо, бывший лидером антибуддийской оппозиции, приказал закрыть все буддийские монастыри, открытые предшественником Шантаракшиты Буддхаракшитой, выслать из страны всех буддийских монахов и отправить все изваяния Будды на границу с Непалом, откуда и пришел буддизм. Обосновавшись в Тибете, философ возглавил школу по переводу с санскрита на тибетский буддийских сочинений и строительство монастырей. На помощь Шантаракшите был приглашен знаменитый Падмасамбхава, который, продемонстрировав свое магическое искусство, посрамил тибетских демонов и обратил их в буддизм, сделав дхармапалами, защитниками Учения. Сообщается также, что Падмасамбхава был женат на сестре Шантаракшиты. Затем, в 787 (или 749 г.) Падмасамбхава и Шантаракшита основывают в Тибете монастырь Самье по образцу Одантапури-вихары

в Магадхе. Он провел там 13 лет, вплоть до конца жизни. По другим сообщениям, Шантаракшита оставлял Тибет на время из-за неприязни со стороны бонцев и дурного влияния местных ветров. Через 13 лет в монастырь были приглашены двенадцать сарвастивадинских монахов из Магадхи. Затем, чтобы выяснить, смогут ли тибетцы быть хорошими монахами, в монастырь впервые были приняты семь юношей-тибетцев.

Таким путем буддизм, под эгидой царя Трисонг Децена, значительно распространился в Тибете. Бодхисаттва-учитель предсказал, что, хотя учение тиртхиков (т.е. учащихся о существовании атмана) не проникнет в Тибет, все же в этом регионе возникнет разделение в буддийском учении, что вызовет религиозные споры. В то время тибетцы будут вынуждены призвать его ученика Камалашилу из Индии, чтобы разрешить сомнения в ходе дискуссии о пробуждении с китайской школой чань. Он принесет победу учению, представляющему настоящую Дхарму, т.е. учение о постепенном достижении пробуждения, в отличие от чаньской идеи мгновенного просветления. Шантаракшита погиб от несчастного случая: по некоторым свидетельствам, он умер от серьезной травмы, которую получил от удара пони.

Стиль Шантаракшиты отличается чрезвычайной логической точностью и выверенностью: практически в каждой шлоке он строит предложение таким образом, что меньший термин, больший термин, средний термин и иллюстративный пример следуют друг за другом в четкой логической последовательности.

После краткого изложения биографии Шантаракшиты перейдем к его непосредственному ученику и комментатору — Камалашиле.

Камалашила

Камалашила (санскр. Kamalaśīla, имя (Kamalaśīla, санскр. «добродетельный, как цветок розового лотоса»), буддийский философ, ученик и младший современник Шантаракшиты. Годы жизни согласно разным исследователям: 700—750 (Накамура), 713—794 (Бхаттачарья). Сведения о его жизни содержатся в тех же тибетских трактатах, которые сообщают о Шантаракшите. Камалашила родился в Восточной Индии, жил в Магадхе, учился и преподавал тантру в Наланде. Был непосредственным учеником Шантаракшиты до того, как тот уехал в Тибет в 743 г. [1].

Прибыв из Индии в Тибет по приглашению тибетского царя Трисонг Децена уже после смерти Шантаракшиты, Камалашила распространял буддизм, преподавая учения праджня-парамиты. Участвовал в дискуссии в Самье (792—794/7) о пути к нирване с китайским монахом Хошаном Махаяной, лидером буддийского учения чань-цзун (дхьяна). Если согласно концепции чань просветление (бодхи) достигается в ходе мгновенного прозрения, то Камалашила в духе учения тантры и более традиционного буддизма считал, что путь к нирване длительный и состоит из 8 ступеней, предполагая активную интеллектуальную вовлеченность, медитацию

и сосредоточение. Существует предположение, что Шантаракшита не мог справиться с Хошаном и Камалашила был вызван специально для этого. Сообщается, что после победы Камалашилы в диспуте побежденные с оружием в руках напали на победителей и Камалашила был убит тибетским еретиком Бонпосом [14]; факт убийства ставится под сомнение [12].

Уже до первого посещения Шантаракшитой Тибета Камалашила приобрел славу ученого и искусного спорщика. В составе «Тенгьюра» сохранилось 18 сочинений Камалашилы (большинство на тибетском, некоторые на санскрите) — комментарии к махаянским сутрам, сочинениям Шантаракшиты, Дхармакирти и Шантидевы. Главные из них — «Таттвасанграхпанджика» — пословный комментарий на «Таттвасанграху» Шантаракшиты, «Бхавана-крама» («Ступени созерцания»), «Мадхьямака-алока» («Рассмотрение мадхьямаки»), а также пословный комментарий «Панджика» на «Мадхьямака-аланкару» Шантаракшиты. Автор ряда работ, в которых рассматриваются учения ньяи и тантры.

«Бхавана-крама» — трактат, состоящий из трех частей, написанный Камалашилой в Тибете, посвящен постепенному духовному совершенствованию (в противовес идеям чань-буддизма) в русле учения мадхьямаки. Фрагменты трактата на санскрите изучались и были изданы Е.Е. Обермиллером [15] и Дж. Туччи [16].

Многотомный комментарий Камалашилы к «Таттвасанграхе» является памятником его выдающейся учености. В нем он проясняет чрезвычайно сложные для понимания карики Шантаракшиты. Кроме того, в «Таттвасанграхе» не упоминается никаких имен, а только излагаются различные мнения, Камалашила же приводит имена авторов и дает обширные цитаты из их работ. В некоторых местах, где Шантаракшита считает нецелесообразным дальнейшее опровержение теорий оппонентов, Камалашила углубляет дискуссию, предвосхищая самые незначительные возражения с их стороны и умело их опровергая.

Камалашилу относят к школе сватантрика-мадхьямака, в ряде моментов отличавшейся от йогачара-мадхьямаки Шантаракшиты и критиковавшей некоторые идеи йогачары [6. С. 355], а также чань-буддизма. В то же время Камалашила использовал идеи и методы как мадхьямаки, так и йогачары для отстаивания новой, объединенной махаяны.

Теперь перейдем к краткому обзору сочинений Шантаракшиты.

Сочинения

Шантаракшите приписывают 11 сочинений, которые включены в тибетский буддийский канон текстов, не принадлежащих Шакьямуни («Тенгьюр»); в оригинале на санскрите сохранилось только три. Среди главнейших его сочинений — «Мадхьямака-аланкара» («Украшение срединного пути», не сохранилась на санскрите), «Парама-артха-винишчая» (букв. «Исследование высшей истины», не сохранилась до наших дней) «Ваданья-вритти-

випанчита-артха» («Комментарий на «Наставления о диспутах», разъясняющий их смысл»), главное сочинение Шантаракшиты по праманаваде, комментарий на «Вада-ньяю» Дхармакирти, а также самое масштабное его сочинение — «Таттвасанграха».

«Мадхьямака-аланкара»

«Мадхьямака-аланкара» (далее МА) с автокомментарием («Мадхьямака-аланкара-вритти», МАВ). Короткий стихотворный текст, содержащий первое ясное изложение синтеза мадхьямаки, йогачары и праманавады. В Тибете считается основополагающим («корневым») текстом йогачара-сватантрика-мадхьямаки. Существует два перевода на тибетский: перевод Еше Де и Шилендрабодхи. В МА Шантаракшита излагает свое учение о двух истинах, а именно о конвенциональной истине, представление о которой он взял из йогачары, и конечной истине мадхьямаки при помощи буддийской логики. В этом тексте Шантаракшита предлагает ученикам синтезировать учение мадхьямаки начиная с Нагарджуны и Арьядевы и учение о срединности йогачаринов Асанги и Васубандху. Все это дополняется логическим подходом к валидному познанию саутрантиков Дигнаги и Дхармакирти. В МА Шантаракшита обосновывает концепцию самоосознавания (*svasamvedana*), согласно которой сознание сознает, что оно воспринимает что-либо (объект, ментальное состояние) и по своей природе является самоосознающим, а также идею о том, что сознание не полностью отличается от своих объектов.

«Таттвасанграха»

«Таттвасанграха», далее ТС (полное название «Таттвасанграха-карика» — «Собрание сущностных проблем», или «Компендиум категорий»), по своему охвату рассматриваемых вопросов может быть с полным правом быть названа буддийской философской энциклопедией. Сочинение состоит из 26 книг (в тибетском переводе их 31) и может быть условно разделено на три отдела: онтология (гл. 1—15), эпистемология (гл. 16—20) и сотериология (гл. 21—26). В нем последовательно разбираются, а затем опровергаются учения главных индийских философских школ (ньяи, вайшешики, мимансы, веданты, санкхьи, йоги, локаяты, джайнизма и некоторых школ буддизма). В трактате рассматриваются 20 философских категорий, в числе которых — духовная субстанция (*puruṣa*), материя (*prakṛti*), душа, субъект (*ātman*), собственная природа, сущность (*svabhāva*), воспринимающие способности (*indriya*), действие (*karman*), качество (*guṇa*), универсалии, общее, род (*sāmānya*), особенное, вид (*viśeṣa*), чувственное восприятие (*pratyakṣa*), логический вывод (*anumāna*) и др.

Большая ценность ТС состоит в том, что из нее можно почерпнуть ценные сведения об основных положениях всех главнейших философских школ Индии, причем изложение происходит в форме полемики с точки зрения буддиста направления йогачара-мадхьямака. В свою очередь ценность

комментария Камалашилы для историка философии заключается в том, что он четко относит философские положения, никак не маркированные, к определенным школам и философам, а также цитирует их сочинения. Шантаракшита в своем полемическом сочинении рассматривает важнейшие философские проблемы, дискутировавшиеся на протяжении почти трех веков, вплоть до найяика Уддйотакары (ок. VI—VII в.). Широкое разнообразие опровергаемых систем и цитируемых источников делают текст одним из важнейших исследований энциклопедического масштаба в санскритской философской литературе.

На английский язык ТС с комментарием Камалашилы переводилась Г. Джха [17]. Отдельные части трактата были переведены на немецкий, японский и китайский языки. На французский язык И. Ратье [18] была переведена глава «Мимансака-парикальпита-атма-парикша» («Дискуссия с мимансаками об атмане»). На русский язык переводились три главы: В.Г. Лысенко «Прагьякша-лакшана-парикша» («Исследование признаков непосредственного восприятия») и Н.А. Канаевой «Анумана-парикша» («Исследование вывода», два издания: [19], [12]), В.П. Андросовым «Ишвара-парикша» («Исследование Бога (Ишвары)») [20]. Раздел учения об атмане — «Атмавада» — исследовалась Л.И. Титлиным.

Весьма интересна и история обнаружения и издания «Таттвасанграха-панджики».

Обнаружение манускрипта «Таттвасанграхи» и его издание

Ученые в течение длительного времени полагали, что санскритский оригинал ТС больше не существует. Так думал в том числе С.Ч. Видьябхушана [21. Р. 324]. Тем не менее, было выяснено, что еще в 1873 г. известный немецкий санскритолог И.Г. Бюлер обнаружил в хранилище монастыря в Джайсалмере (Раджастхан, Индия) ее неполную санскритскую рукопись. Манускрипт состоял из 183 пальмовых листьев, написанных шрифтом XII или XIII вв. Бюлер опубликовал отчет о тексте в «Журнале общества буддийских текстов» [22]. Хотя Бюлер и ошибся с названием текста, назвав его «Таркасанграха», он верно процитировал его начало.

Как сообщает Бхаттачарья [1], впервые на то, что название произведения — не «Таркасанграха», а ТС, было указано М.С.Ч. Видьябхушаной, процитировавшим его тибетский перевод в качестве доказательства. Но Видьябхушана считал, что это небольшое собрание из 183 листов составляет весь текст вместе с объемным комментарием Камалашилы, хотя он нигде не мог найти след комментария, кроме сомнительного названия «Камалашила-тарка» (букв. «Исследование Камалашилы») на обложке манускрипта. В реальности этот конкретный манускрипт не содержал полный текст «Таттвасанграхи», а тем более комментариев, который во много раз больше, чем текст самого произведения. Видьябхушана поставил открытие коммента-

рия в заслугу Бюлеру, но его утверждение, как представляется, лишено оснований. Ш.Р. Бхандаркар упоминал «Таттвасанграха-панджику» Камалашилы, но то, как он описывал манускрипт, говорит о том, что он был совершенно не осведомлен о его значении. М.Н. Дживеди в своем «Каталоге манускриптов» говорил о двух книгах: «Камалашила» и «Камалашила-вритти» («Комментарий Камалашилы»), однако он не смог установить их связь и не был осведомлен о важности этих работ.

Открытие комментария Камалашилы является результатом поисков, устроенных махараджей Саяджи Рао Гаеквадом, который назначил К.Д. Даляля, подготовленного библиотекаря и ученого, осмотреть и исследовать знаменитое джайнское хранилище в Раджастхане. Даляль, после кропотливых трудов, обнаружил ряд важных и уникальных манускриптов в Джайсалмере, среди которых был текст «Таттвасанграхи» и комментарий к ней («Таттвасанграха-панджика», далее ТСП). Он сразу осознал значимость своей находки, но не смог получить ни манускрипт, ни его копии от джайнов. В конечном итоге манускрипт был получен из хранилища Вади Паршванатха в Паттане (Кашмир). Именно этот текст был напечатан впервые в Бароде в 1926 г. Э. Кришнамачарьей [1]. Впоследствии текст издавался С.Д. Шастри [23]. Существует три тибетских перевода ТСП, в т.ч. перевод кашмирского пандита Кумары Шри Бхадры, выполненный в монастыре Самье, а также переводы Еше Де и Шилендрабодхи.

ТС была написана прежде МА, т.к. в ней автор цитирует первую. По мнению Бхаттачарьи, это произошло до 743 г., с точки зрения Фрауваальнера и Г. Крассера — ок. 760 г. [24; 25].

Учение и влияние

Шантаракшита является одним из ключевых мыслителей в истории индийской и тибетской буддийской философии. Его вклад в буддийскую мысль особенно примечателен в силу того, что он является одним из поздних индийских толкователей мадхьямаки Нагарджуны (ок. I—II вв.). Центральное утверждение мадхьямаки — все явления пусты (шунья) и лишены какой-либо внутренней природы, неизменной сущности или абсолютного способа существования. Это и было главной идеей Шантаракшиты. Фактически Шантаракшита пытался объединить антиэссенциализм Нагарджуны с логико-эпистемологической мыслью Дигнаги (ок. VI в.) и Дхармакирти (ок. VII в.), а также с аспектами йогачары (читтаматры). Его инновационная интеграция трех систем является примером уникального способа мышления. Синтез этих трех основных направлений индийской буддийской философии был, возможно, его самым важным вкладом в буддийскую философскую традицию. Этот синтез, который также был продолжен его учениками, в свою очередь значимыми мыслителями, такими как Камалашила и, в меньшей степени, Харибхадра, может быть охарактеризован как последнее крупное развитие индийской буддийской философии. Шантаракшита был ученым

с широким и глубоким знанием индийских философских традиций. Он призывает читателя активно взаимодействовать с множеством небуддийских и буддийских философских позиций, которые составляют, по его мнению, своего рода иерархию философских взглядов, которая достигает кульминации в философии мадхьямаки.

Тем не менее, вклад Шантаракшиты в буддийскую философию не закончился в Индии. Его можно считать одной из самых влиятельных фигур в ходе раннего распространения буддизма в Тибете. Фактически Шантаракшита, а затем и его ученик Камалашила, научили тибетцев философии и буддизму. Он познакомил тибетцев с множеством индийских философских взглядов, буддистских и небуддистских, и научил их изучать и критически анализировать эти идеи. Его философия повлияла на целый спектр тибетской философской литературы, начиная с самых ранних философских доксографий, таких как «Различение взглядов» Еше Де, до комментариев и трактатов выдающихся тибетских ученых, таких как Чхаба Чхокьи Сенге (1109—1169), Сакья Пандита (1182—1251), Цонкапа (1357—1419) и Мипхам Гьяцо (1846—1912).

Шантаракшита наиболее известен как один из великих индийских комментаторов мадхьямаки. Его мысль в этом отношении имеет несколько особенностей, которые делают его уникальным, включая его интеграцию йогачары, интеграцию буддийских логико-эпистемологических разработок и его динамическое взаимодействие с другими буддийскими и небуддийскими взглядами. Его взгляд на мадхьямаку наиболее четко и лаконично сформулирован в МА и МАВ.

Учение о не-«я» у Шантаракшиты

Полемизируя с ватсипутриями (пудгалавадинами) в МА, утверждал пустотность субъекта.

Оппоненты Шантаракшиты пудгалавадины утверждают, что существует субъект-пудгала, не отличный от скандх и не тождественный с ними и невыразимый (*avaktavya*) в отношении вечности (немоментарности) и невечности (моментарности). Шантаракшита, используя аргумент о «ни единичности, ни множественности», доказывает, что пудгала не имеет собственной природы и вообще не существует, поскольку он не обладает ни единичной, ни множественной природой (а, по логике Шантаракшиты, любой феномен может быть описан либо как единичный, либо как множественный) по причине невыразимости в отношении моментарности и немоментарности. Вот как об этом говорит сам Шантаракшита в МАВ: «Относительно этого предмета, пудгалы, который признается нашими оппонентами: корень доказательства, демонстрирующей отсутствие у него единичной или множественной природы легко поддается установлению. Если бы пудгала был моментарным, то он обладал бы множественной природой, потому что в каждый новый момент времени его природа была бы отличной. Если бы он был немоментарным, его природа была бы единична, потому что его единичная природа была бы устойчивой и вечной. Поскольку [оппоненты] не утверждают ни того, ни другого,

не составляет труда установить пустотность [пудгалы] в отношении единичной или множественной природы»².

Основное ядро полемики Шантаракшиты против действительного наличия вечного и неизменного субъекта мы обнаруживаем в главе «Атмапарикша» («Исследование атмана») ТСП.

В полемике с ньяя-вайшешикой Шантаракшита утверждает, что субъект не может пониматься как вместилище качеств, ибо он нематериален, однако может пониматься как их причина, что и представляет собой точку зрения буддистов. К тому же, если бы восприятия имели одну единственную причину, то они все возникали бы одновременно, и в актуальном опыте не было бы последовательности различных восприятий, которые возникают постепенно и в разное время.

Кроме того, Шантаракшита отмечал, что сам термин «атман» не обязательно указывает на какой-либо реальный денотат (как, например, мы можем употреблять выражение «лотос, растущий на небе», однако это вовсе не говорит о том, что он существует в реальности). Атман представляет собой лишь условный, конвенциональный термин, который применяется сознанию, сознанию и т.д. — т.е. к пяти скандхам (пяти группам дхарм, составляющим субъекта, а именно: материя чувственности, ощущения, представления, кармические факторы, восприятия, или сознания).

Опровергал представление ньяя-вайшешиков о том, что атман является причиной дыхания. Кроме того, утверждал, что атман не может быть объектом «я»-сознания. Полемика Шантаракшиты с ньяя-вайшешикой исследованы И. Ратье [18] и Л. Титлиным [27; 28].

В полемике с мимансаками опровергал реальное существование «я», представление о котором (аханкара) сопровождает все наши восприятия и высказывания, а также субстанциальность, интеллектуальность и бытийственность атмана. Полемика с мимансаками исследовалась Л. Титлиным [29; 30].

В споре с представителями санкхьи Шантаракшита указывал на противоречия между неизменным (т.е. с точки зрения индийских философов вечным) атманом и его свойством быть сознающим субъектом, и бессознательной Пракрити, которая, всё же дает атману плоды деятельности и познания, претворяясь в форму интеллекта-буддхи. Шантаракшита и Камалашила в этой дискуссии отталкиваются от непосредственных данных опыта, которые свидетельствуют, что наше познание изменчиво и преходяще, и невозможно обнаружить внутри нас неизменный и вечный субъект. Даже если бы он и существовал, то, будучи вечным (в индийской философской терминологии, т.е. неизменным), он не смог бы вкушать плоды познания, которое преходяще. Итак, Шантаракшита делает вывод, что представление о вечном и неизменном атмане как о реалии является лишь психической иллюзией, которая не может быть подтверждена опытом в реальности и логически противоречит фактам. Полемике Шантаракшиты и Камалашилы с санкхьяиками исследовал Л. Титлин [31; 32].

² МАВ, переведено по изданию [26].

В дискуссии с джайнами утверждал, что никакая вещь не может обладать взаимопротиворечивыми свойствами (такими как тождественность и нетождественность, свойства, приписываемые атману джайнами) и что атман по сути тождественен состояниям сознания, то есть «проявлениям», поэтому носит «нетождественный» (в терминологии джайнов) характер.

В полемике с адвайтой заявляет, что адвайтисты допускают лишь небольшую ошибку, а именно утверждение, что сознание вечно, в то время как в познаниях цвета, звука и т.п. ясно предстает разнообразие. Если бы все эти познания были единичны и самотождественны, тогда цвет, звук, вкус и т.п. постигались бы одновременно, так как в вечной сущности не может быть различных состояний. Камалашила комментирует, что ошибка представляется небольшой, потому что в целом утверждение, что весь мир — это сознание — вполне согласуется с учением йогачаринов.

Что касается пудгалавады, то, по мнению Шантаракшиты, учение о пудгале в этом философском направлении полно противоречий, которые он и пытается выявить. Главное противоречие логическое. «Ортодоксальные буддисты» придерживаются бинарной логики, то есть закона исключенного третьего и закона непротиворечия. Поэтому пудгала, с их точки зрения, не может быть ни вечным, ни не вечным, ни тождественным скандхам, ни отличным, т.е. невыразимым, как утверждают пудгалавадины. Шантаракшита и Камалашила не отказывают ватсипутриям в праве называть пудгалу невыразимым, ведь каждый волен говорить как хочет, они лишь пытаются выяснить, насколько он реален. Бинарная логика буддистов, а также определенные доктринальные положения (о том, например, что все реальные вещи моментарны) приводит к тому, что Шантаракшита отказывает пудгале в реальном существовании вообще и предлагает рассматривать его как конвенциональный термин, единицу языка описания. В силу этого оказывается, что он не может иметь и никаких свойств, таких как быть субъектом опыта, перерождений и прочего [33].

Теория двух истин по Шантаракшите

Шантаракшита развивал теорию двух истин, разработанную в мадхьямаке, которая использовалась для описания срединного пути между двумя крайностями: утверждения абсолютного существования всех феноменов (*śāśvatavāda*, этернализм) и их несуществования (*ucchedavāda*, нигилизм). Мадхьямака утверждает, что феномены определенным образом лишены существования с точки зрения высшей истины (*paramārthasatya*), пусты, лишены собственной природы (*svabhāva*) или сущности, лишены своего «я» (*ātman*), но существуют другим образом с точки зрения конвенциональной истины (*saṃvṛtisatya*). Теория срединного пути (*madhyamā-pratipad*) была призвана избежать, с одной стороны, нигилизма, а с другой стороны, этернализма. Так, все феномены, в конечном итоге, не существуют, но условно, в обыденной человеческой практике, можно сказать, что они есть. Шантаракшита знаменит тем, что использовал для объяснения этой теории

(изложению которой посвящена большая часть МА) аргумент о «ни единичности, ни множественности».

Аргумент заключается в том, что любые феномены теоретически могут иметь либо единичную, либо множественную природу, однако фактически не имеют ни той, ни другой. Шантаракшита в МА последовательно рассматривает примеры феноменов, которые широко использовались в полемике конца VIII в., и начинает свой трактат с обсуждения Пракрити (*prakṛti*), или фундаментальной Природы, вечной, беспричинной производящей первоосновы мира, которая, как утверждают санкхьяики, обладает единичной природой. Шантаракшита опровергает их, приводя аргумент о том, что производящие феномены не могут быть единичными, коль скоро они производят следствия, которые различны, то есть множественны, что невозможно, поскольку разные части феномена должны производить разные следствия. Феномену необходимы части, которые будут вызывать изменения в следствии, например, когда из семени возникает росток.

Шантаракшита критикует также и буддистов (представителей саутрантики и йогачары), утверждающих, что сознание единично и одновременно может воспринимать многообразный окружающий мир. Шантаракшита придерживается точки зрения, что такое сознание должно быть множественным, обладая отдельными частями, воспринимающими отдельные объекты.

Рассмотрев все примеры, приводимые оппонентами относительно истинно единичных вещей, Шантаракшита переходит к множественным, утверждая, что они не могут быть подлинно множественными, поскольку все множественное должно состоять из подлинно единичных. Поскольку третье не дано, все феномены лишены истинной природы, заключает Шантаракшита.

Антиэссенциалистская позиция мадхьямаки была призвана защитить адептов буддизма от крайности этернализма и привязанности к непостоянным (*anitya*) по своей природе феноменам.

Теория конвенциональной истины была направлена на то, чтобы избежать крайности нигилизма. В МА Шантаракшита определяет феномены, существующие конвенционально (*saṃvṛtisat*) как те, которые производимы, то есть возникают от невечных причин и условий в ходе взаимозависимого происхождения (*pratitya-samutpada*), разрушимы, постигаются умом, невечны, имеют способность производить следствия и могут быть условно приняты только без проведения анализа в поисках сущности с точки зрения высшей истины. Кроме того, вслед за йогачаринами, он говорит, что конвенциональные феномены являются только-лишь-сознанием (*citta-mātra*). Конвенциональные феномены постигаются концептуальным мышлением и устанавливаются в ходе языковой конвенции.

Концепт пустотности феноменов мадхьямаки, или их лишенности «я» (*dharmā-nairātmya*), в йогачара-мадхьямаке описывается через неотличность феноменов от воспринимающего сознания. Это контрастирует с традиционным описанием мадхьямакой феноменов как лишенных «я» по своей сути.

В 92-й карике МА Шантаракшита пишет, что, опираясь на систему только-лишь-сознания (йогачару-виджнянаваду), необходимо постичь, что предметы внешнего мира не существуют. А опираясь на теорию пустотности (мадхьямаку-шуньяваду) — что никакого «я» не существует, даже в этом сознании.

Уникальный вклад Шантаракшиты в теорию двух истин состоит не только в том, что он использует концепцию только-лишь-сознания для прояснения высшей истины, но главное в том, что он показывает, что ничто не существует само по себе, даже сознание. Такая позиция имеет не только чисто философское содержание, но еще и обладает сотериологической направленностью: корень страдания, согласно Шантаракшите, лежит в привязанности к преходящим феноменам.

Эпистемологическая теория Шантаракшиты

Шантаракшита является первым значимым комментатором знаменитого логика и эпистемолога Дхармакирти и пытался интегрировать в мадхьямаку индийский логико-эпистемологический дискурс (*pramāṇavāda*). Эпистемологические и логические идеи в учении Шантаракшиты прослеживаются прежде всего в «Таттвасанграхе» [12], «а также в его комментарии «Випанчита-артха» на «Вада-ньяйю» Дхармакирти.

Как и другие буддисты, Шантаракшита и его ученик Камалашила признавали два инструмента достоверного познания (прамана) — непосредственное восприятие (пратьякша) и логический вывод (анумана). Непосредственное восприятие при этом характеризуется «свободой от мысленных конструкций» (кальпана-аподха) и отсутствием заблуждения (абхранта) [12. С. 63]. В отличие от небуддистов, согласно Шантаракшите и Камалашילה инструмент достоверного познания, который служит для того, чтобы удостоверить когнитивное событие как момент несомненного познания, не отличается от самого когнитивного события [34. Р. 75]. Шантаракшита определяет познание как постижение чего-то нового, не известного прежде.

Перед Шантаракшитой стояли проблемы: как может быть сделан верный вывод (анумана) о мире, если он состоит из слов и общих понятий, которые, согласно буддийской теории, имеют только косвенное отношение к вещам? Как связать невыразимый мир партикулярий с языком и прийти к правильному выводу?

Отвечая на эти вопросы, Шантаракшита вслед за Дигнагой и Дхармакирти придерживался мягкой формы коннотационализма, согласно которой слова не описывают реальные партикулярии (*svalakṣaṇa*), а относятся только к общим признакам (*sāmānyalakṣaṇa*), партикулярии же постигают непосредственное восприятие. В то же время он не стоял на позиции номинализма, согласно которой язык соотносится с вещами произвольно. Таким образом, верное познание возможно благодаря непосредственному восприятию, исходя из которого строится логический вывод на основании признаков, общих для классов вещей и отношений.

Чтобы объяснить связь между непосредственным восприятием и языком, Шантаракшита в полемике с представителем мимансы Кумарилой Бхаттой (VII—VIII вв.) и найяиком Уддйотакарой (VI—VII вв.) обосновывает учение об исключении, или двойном отрицании (*ароһа*). Согласно теории исключений, впервые разработанной Дигнагой, слова языка относятся не к универсалиям, как считали, в частности, найяики, а функционируют благодаря исключению всех других возможных смыслов. Например, называя объект «коровой», мы исключаем, или отрицаем в отношении него все другие возможные понятия, например, понятия «осел», «лошадь» и т.д.

В ответ на критику Кумарилой теории исключения, Шантаракшита перечисляет три главных типа исключений, или отрицаний: неимплицативные (отрицание существования небесного лотоса не ведет к отрицанию существования других небесных растений) и два вида имплицативных: исключения объектов (относятся к партикуляриям) и исключения ментального (относятся к репрезентациям). Пример имплицативного исключения, приводимый Шантаракшитой: ко мне придет или тетя, или дядя. Если тетя не придет, из этого безусловно следует, что придет дядя.

Согласно Шантаракшите, наш опыт в объединении сходных репрезентаций приводит к созданию концептуальных конструкций. Ментальные репрезентации являются исключениями, потому что они исключают другие репрезентации. Эти репрезентации ложно трактуются как реальные объекты, в то время как реальны только партикулярии. В то время как для Дхармакирти репрезентации являются основой для исключений и понятий, для Шантаракшиты сами репрезентации суть исключения.

Шантаракшита выделяет следующие стадии в процессе познания: непосредственное восприятие, приводимое в действие объектом, концептуализация и вербализация (вызывают перцептивное суждение по типу «это горшок»), логический вывод («из горшка можно пить»), носящий каузальный характер (вызывает действие — я использую горшок для питья) [12. С. 46].

Шантаракшита знаменит также тем, что развивал учение о самоосознании (*свасамведана*), засвидетельствованное уже в работах Дигнаги, который определял его как непосредственное постижение самого восприятия как такового. Самоосознание представляет собой форму непосредственного восприятия, свободную от ментального конструирования, не зависящую от органов чувств и дающую прямой доступ к внутренним состояниям индивида и процессам мысленного конструирования. Для доказательства существования самоосознания Шантаракшита и Камалашила приводят феномены удовольствия и страдания. Шантаракшита считал самоосознание основой субъективности и именно тем, что отличает специфически наш опыт сознания от сознаний других людей. Шантаракшита и Камалашила сравнивают самоосознание со светом, который проявляет сам себя и считают его сущностью самого сознания [12. С. 51—53]. Как говорит сам Шантаракшита, «сознание (*citta*) является светящимся (*prabhāsvara*), и его природа видения реальности устанавливается естественным образом, поскольку загрязнения считаются

привходящими» (ТС 3434, цит. по [34. Р. 213]. В ТС 2020—2021 Шантаракшита отмечает, что самоосознание постигается само по себе и не является объектом (иначе бы последовал регресс в дурную бесконечность).

В ТСП 1220—1222, комментируя определение ментального конструирования у Дигнаги как процесса соотношения имени с соответствующим объектом посредством рода (джати), Шантаракшита и Камалашила подчеркивают, что признаем мы или нет реальное существование родов (универсалий, — а буддисты его отрицали), мы неизбежно пользуемся ими в обыденной практике (в том числе при назывании имен собственных, когда в качестве рода — в специфическом смысле — выступает совокупность моментов жизни, например, человека). В полемике с вайбхашиками Шантаракшита отвергал простоту, единичность и вечность необусловленных (*asaṃskṛta*) дхарм и моментов сознания, с вайбхашиками и саутрантиками — единичность и простоту партикулярный, единичность грубых сущностей (объектов внешнего мира). [26. Р. 66].

В полемике с Шубхагуптой, придерживавшимся точки зрения саутрантики по вопросу о реальном существовании объектов внешнего мира, занимал позицию виджнянавады, согласно которой объекты сознания в реальности не существуют вне сознания (ТСП, гл. XXIII).

Согласно Шантаракшите, сознание по своей природе недualmente и единственный его объект — это оно само [34. Р. 235], с точки зрения же конечной реальности — лишено всякого объекта вообще [34. Р. 175].

Заключение и выводы

В статье был рассмотрен творческий путь философа Шантаракшиты и его непосредственного ученика Камалашилы, описана их биография, основные произведения Шантаракшиты — «Таттвасанграха» (особое место уделено описанию обнаружения и издания этого текста), «Мадхьямакаланкара», уделено внимание эпистемологии и онтологии Шантаракшиты, его учению у двух истинах. Таким образом, все поставленные автором цели успешно достигнуты.

В результате исследования можно сделать следующие выводы. Шантаракшита является крупным буддийским философом, и его философия занимает уникальное место в истории мировой философии. Прежде всего, это выражается в его синтезе философий мадхьямаки и йогачары, в ходе которого он фактически становится основателем нового философского направления — йогачары-мадхьямаки, позже описанной в тибетских источниках как йогачара-сватантрика-мадхьямака. Особенностью данной философской школы является синтез онтологии мадхьямаки-шуньявады (учение о пустотности всех феноменов), эпистемологии йогачары и логико-эпистемологических воззрений Дигнаги и Дхармакирти.

Шантаракшита рассматривает учение йогачаринов о только-лишь-сознании как правильное описание конвенциональной истины, согласно которой конвенциональные феномены не существуют вне сознания. В качестве же

высшей точки зрения принимается учение мадхьямаки о пустотности всех феноменов, в том числе и самого сознания.

Понимание философии Шантаракшиты оказывается невозможно и без рассмотрения творческого пути его непосредственного ученика и главного комментатора Камалашилы, написавшим комментарий к его главному произведению — «Таттвасанграхе».

Список литературы

- [1] *Śāntarākṣita*. Tattvasaṅgraha, with the comment. Pañjikā of Shrī Kamalaśīla // Gaekwad's Oriental series / Ed. E. Kṛṣṇāmācārya. With a Foreword by V. Bhattacharyya. In 2 vols. Baroda, 1926.
- [2] *Joshi L.N.* Studies in the Buddhistic Culture of India (During the 7th and 8th centuries A. D.). Delhi, 1977.
- [3] *Nakamura H.* Indian Buddhism. A Survey with bibliographical notes. Tokyo, 1980.
- [4] *Kawamura L.S.* Buddhism, Mādhyamika: India and Tibet // Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, L.: Routledge, 1998.
- [5] *Frauwallner E.* Landmarks in the History of Indian Logic. 1961 // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens 5. P. 141—143.
- [6] *Андросов В.П.* Шантаракшита // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 799—800.
- [7] *Игнатович А.Н.* Мадхьямака // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 422—425.
- [8] *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 237 с.
- [9] *Чаттерджи А.К.* Идеализм йогачары. Пер. Д. Устьянцев. Шечен, 2004. 268 с.
- [10] *Roerich G.N.* The Blue annals. In 2 pts. Calcutta, 1949—1953.
- [11] *Das S.Ch.* Indian Pandits in Tibet // Journal of the Buddhist Text Society of India I. 1893. P. 7—31.
- [12] *Лысенко В.Г., Канаева Н.А.* Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания. М.: Институт философии РАН, 2014. 295 с.
- [13] *Hāṇḍā O.* Buddhist Western Himalaya: A politico-religious history, Indus Publishing, 2001.
- [14] *Tucci G.* Buddhist logic before Dignāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras) // Journal of the Royal Asiatic Society. 1929. No.3. P.451—488.
- [15] *Камалашила.* Бхаванакрама (Трактат о созерцании) / Факсимиле с предисл. Е.Е. Обермиллера. М., 1963.
- [16] *Kamalashila.* First Bhavanakrama / Ed. In Sanskrit // Tucci G. Minor Buddhist Texts. Pt 2. Rome, 1958.
- [17] *Jha G. (Tr.).* The Tattvasaṅgraha of Shantaraksita With the Commentary of Kamalashila. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986. 739 p.
- [18] *Ratié I.* Une critique bouddhique du Soi selon la Mimamsa: Présentation, édition critique et traduction de la Mimamsakaparikalpitatmapariksa de Śāntaraksita. Series: Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. Austrian Academy of Sciences Press, 2014. 371 p.
- [19] *Канаева Н.А., Заболотных Э.Л.* Проблема выводного знания в Индии. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников. М.: Вост. лит-ра, 2002. 324 с.

- [20] Андросов В.П. Концепция ниришвара в древнеиндийской философско-религиозной традиции (по материалам «Таттвасанграхи» Шантаракшиты). М., 1982. (рук.)
- [21] *Vidyabhuṣaṇa S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools.* Delhi etc., 1978. (1st ed. — 1921).
- [22] *Journal of the Buddhist Text Society of India.* Vol. 1. Part II. Calcutta, 1893. P. X.
- [23] *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla.* Critically Edited by Swāmi Dvārikādas Śāstrī: in 2 vols. Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.
- [24] *Frauwallner E. Landmarks in the History of Indian Logic.* 1961. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* 5. P. 157.
- [25] *Krasser H. Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis.* *Laghupramāṇyaparīkṣā.* Teil. 1: Tibetischer Text und Sanskritmaterialien: Teil. 2: Übersetzung. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991. P. 143.
- [26] *Blumenthal J. Śāntarakṣita, Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen. The ornament of the middle way: a study of the Madhyamaka thought of Śāntarakṣita: including translations of Śāntarakṣita's Mādhyamakālaṃkāra (The ornament of the middle way) and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering "The ornament of the middle way").* Snow Lion Publications, 2004. P. 66.
- [27] *Титлин Л.И. Существование и свойства субъекта как предмет полемики между буддистами и ньяя-вайшешиками в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты // Ценности и смыслы.* № 4 (50). М., 2017. С. 67—76.
- [28] *Титлин Л.И. Polemika с ньяя-вайшешикой по вопросу о существовании субъекта в «Таттва-санграхе» Шантаракшиты // Философская мысль.* 2017. № 10. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/polemika-s-nyaya-vaysheshikoy-po-voprosu-osuschestvovanii-subekta-v-tattva-sangrahe-shantarakshity> (дата обращения: 01.12.2019).
- [29] *Титлин Л.И. Polemika Шантаракшиты и Камалашилы с мимансаками о существовании и свойствах атмана в «Таттвасанграха-панджике» (перевод фрагмента) // Logos et Praxis.* 2018. Т. 17. №1. С. 49—69.
- [30] *Titlin L. The Polemics of Shantarakshita and Kamalashila with the Mimamsakas on the Existence and Properties of Atman in "Tattvasamgraha-panjika" // Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018). Advances in Social Science, Education and Humanities Research.* Atlantis Press, 2018. P. 17—21.
- [31] *Титлин Л.И. Дискуссия буддистов с санхьяяками об атмане (перевод фрагмента из «Таттвасанграхапанджики») // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования.* 2018. № 2. С. 170—183.
- [32] *Титлин Л.И. Понятие субъекта в санхье и дискуссия между буддистами и санхьяяками в разделе «Атмапарикша» «Таттвасанграхи» Шантаракшиты о существовании и свойствах атмана // Философская мысль.* 2019. № 9. С. 14—25.
- [33] *Titlin L. The Philosophical Polemics with the Vatsiputriyas About the Self (Pudgala) in "Tattvasamgraha" of Shantarakshita with the Commentary "Panjika" of Kamalashila // 4th International Conference on Arts, Design and Contemporary Education (ICADCE 2018). Advances in Social Science, Education and Humanities Research.* Vol. 232. Atlantis Press, 2018. P. 80—85.
- [34] *McClintock S. Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority.* Somerville, Mass.: Wisdom: 2010.

References

- [1] Śāntarakṣita. *Tattvasaṅgraha*, with the comment. *Pañjikā of Śhrī Kamalaśīla*. Gaekwad's Oriental series. Ed. E. Kṛṣṇāmācārya. With a Foreword by B. Bhattacharyya. In 2 vols. Baroda; 1926.
- [2] Joshi LN. *Studies in the Buddhistic Culture of India* (During the 7th and 8th centuries A. D.). Delhi; 1977.
- [3] Nakamura H. *Indian Buddhism*. A Survey with bibliographical notes. Tokyo; 1980.
- [4] Kawamura LS. Buddhism, Mādhyamika: India and Tibet. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0. L.: Routledge; 1998.
- [5] Frauwallner E. Landmarks in the History of Indian Logic. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens*. 1961; 5: 141—143.
- [6] Androsov VP. Shantarakshita. In: *Filosofiya buddizma: entsiklopediya*. Ed. MT Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literature; 2011. P. 799—800. (In Russian).
- [7] Ignatovich AN. Madhyamaka. In: *Filosofiya buddizma: entsiklopediya*. Ed. MT Stepanyants; Institut filosofii RAN. Moscow: Vostochnaya literature; 2011. P. 422—425. (In Russian).
- [8] Lepekhov SYu. *Filosofiya madkh'yamikov i genezis buddiiskoi tsivilizatsii*. Ulan-Ude; 1999. 237 p. (In Russian).
- [9] Chatterjee AK. *Yogacara Idealism*. South Asia Books; 1987.
- [10] Roerich GN. *The Blue annals*. In 2 pts. Calcutta; 1949—1953.
- [11] Das Sch. Indian Pandits in Tibet. *Journal of the Buddhist Text Society of India*. 1893; I: 7—31.
- [12] Lysenko VG, Kanaeva NA. *Shantarakshita i Kamalashila ob instrumentakh dostovernogo poznaniya*. Moscow: Institut filosofii RAN; 2014. 295 p. (In Russian).
- [13] Hāṇḍā O. *Buddhist Western Himalaya: A politico-religious history*. Indus Publishing; 2001. P. 304.
- [14] Tucci G. Buddhist logic before Dignāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras). *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1929; (3): 451—488.
- [15] Kamalashila. *Bhavanakrama (Traktat o sozercanii)*. Moscow; 1963. (In Russian).
- [16] Kamalashila. First Bhavanakrama. Ed. In Sanskrit. In: Tucci G. *Minor Buddhist Texts*. Pt 2. Rome; 1958.
- [17] Jha G. (Tr.). *The Tattvasaṅgraha of Shantarakṣita with the Commentary of Kamalashila*. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986. 739 p.
- [18] Ratié I. *Une critique bouddhique du Soi selon la Mimamsa: Présentation, édition critique et traduction de la Mimamsakaparikalpitatmapariksa de Śāntarakṣita*. Series: Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. Austrian Academy of Sciences Press; 2014. 371 p.
- [19] Kanaeva NA, Zabolotnykh EL. *Problema vyvodnogo znaniya v Indii. Logiko-epistemologicheskie vozzreniya Dignagi i ego ideinykh preemnikov*. Moscow: Vostochnaya literature; 2002. 324 p. (In Russian).
- [20] Androsov VP. *Kontsepsiya nirishvara v drevneindiiskoi filosofsko-religioznoi traditsii (po materialam «Tattvasaṅgrakhi» Shantarakshity)*. Moscow; 1982. (In Russian).
- [21] Vidyabhuṣaṇa SC. *A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. Delhi etc.; 1978. (1st ed. — 1921). P. 324.
- [22] Journal of the Buddhist Text Society of India. Vol 1. Part II. Calcutta; 1893. P. X.
- [23] *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*. Critically Edited by Swāmi Dvārikādas Śāstrī: in 2 vols. Varanasi: Bauddha Bharati; 1968.

- [24] Frauwallner E. Landmarks in the History of Indian Logic. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens*. 1961; 5: 157.
- [25] Krasser H. *Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis. Laghupramānyaparīkṣā*. Teil. 1: Tibetischer Text und Sanskritmaterialien: Teil. 2: Übersetzung. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 1991. P. 143.
- [26] Blumenthal J. *Śāntaraḥṣita, Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen. The ornament of the middle way: a study of the Madhyamaka thought of Śāntaraḥṣita: including translations of Śāntaraḥṣita's Mādhyamakālaṃkāra (The ornament of the middle way) and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering "The ornament of the middle way")*. Snow Lion Publications; 2004. P. 66.
- [27] Titlin LI. Sushchestvovanie i svoistva sub'ekta kak predmet polemiki mezhdubuddistami i n'yaya-vaisheshikami v "Tattvasangrakhe" Shantarakshity. *Tsennosti i smysly*. 2017; 50 (4): 67—76. (In Russian).
- [28] Titlin LI. Polemika s n'yaya-vaisheshikoi po voprosu o sushchestvovanii sub'ekta v "Tattva-sangrakhe" Shantarakshity. *Philosophical Thought*. 2017; (10): 139—163. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/polemika-s-nyaya-vaysheshikoy-po-voprosu-osushchestvovanii-subekta-v-tattva-sangrahe-shantarakshity>. (In Russian).
- [29] Titlin LI. Polemika Shantarakshity i Kamalashily s mimansakami o sushchestvovanii i svoistvakh atmana v "Tattvasangrakha-pandzhike" (perevod fragmenta). *Logos et Praxis*. 2018; 17 (1): 49—69. (In Russian).
- [30] Titlin L. The Polemics of Shantarakshita and Kamalashila with the Mimamsakas on the Existence and Properties of Atman in "Tattvasamgraha-panjika". *Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018). Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Atlantis Press, 2018. P. 17—21.
- [31] Titlin LI. Diskussiya buddistov s sankkh'yaikami ob atmane (perevod fragmenta iz "Tattvasangrakhapandzhiki"). *Gumanitarii: aktual'nye problemy gumanitarnoi nauki i obrazovaniya*. 2018; (2): 170—183. (In Russian).
- [32] Titlin LI. Ponyatie subjekta v sankkh'e i diskussiya mezhdubuddistami i sankkh'yaikami v razdele «Atmapariksha» «Tattvasangrakhi» Shanatarakshity o sushchestvovanii i svoistvakh atmana. *Philosophical Thought*. 2019; (9): 14—25. (In Russian).
- [33] Titlin L. The Philosophical Polemics with the Vatsiputriyas About the Self (Pudgala) in "Tattvasamgraha" of Shantarakshita with the Commentary "Panjika" of Kamalashila. *4th International Conference on Arts, Design and Contemporary Education (ICADCE 2018). Advances in Social Science, Education and Humanities Research, volume 232*. Atlantis Press, 2018. P. 80—85.
- [34] McClintock S. *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntaraḥṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*. Somerville, Mass.: Wisdom; 2010.

Сведения об авторе:

Титлин Лев Игоревич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора восточных философий, Институт философии РАН, Москва, Россия (e-mail: titlus@gmail.com).

About the author:

Titlin Lev I. — PhD (philosophy), Senior Research Fellow at the Department of Oriental Studies, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia (e-mail: titlus@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-590-600

Научная статья / Research Article

Трактовка феноменов удрученности и умопомешательства в буддийских экзегетических источниках

Е.П. Островская

Институт восточных рукописей РАН
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Статья посвящена рассмотрению морального аспекта интерпретаций феноменов удрученности (*daurmanasya*) и умопомешательства (*cittavikšepa-unmāda*) в трактатах «Абхидхармакошабхашья» Васубандху (IV—V вв.) и «Спхутартха абхидхармакошавьякхья» Яшомитры (VIII в.). Показано, что буддийская трактовка этих феноменов ментального страдания базируется на каноническом постулате: только телесное страдание является кармической ретрибуцией (*vipāka-phala*). Феномен удрученности трактуется буддийскими экзегетами как специфическое свойство воображения (*kalpanā*), проявляющееся в момент мыслительного конструирования нежелательных прожективных ситуаций. Удрученность может быть благой (*kuśala*) или неблагой (*akuśala*) в зависимости от моральной позиции личности. Благоя удрученность есть сожаление (*kaukṣṭya*) о несовершенном добром деле или о содеянном прегрешении. Неблагоя удрученность — ее противоположность. Умопомешательство трактуется как разрушение предикативной (*abhinirūpana*) и мнестической (*anusmaraḥ*) функций сознания. Это ментальное страдание бывает кармически обусловленным в тех случаях, когда в прошлом совершались действия, представляющие собой покушение на чужое сознание. Кармической ретрибуцией в этих случаях является телесное страдание — нарушение равновесия великих элементов, а умопомешательство возникает как следствие этого нарушения.

Ключевые слова: буддизм, буддийские раннесредневековые экзегетические трактаты, Васубандху, «Абхидхармакошабхашья», Яшомитра, «Спхутартха абхидхармакошавьякхья», трактовка феноменов удрученности и умопомешательства

История статьи:

Статья поступила 07.07.2020

Статья принята к публикации 11.08.2020

Для цитирования: Островская Е.П. Трактовка феноменов удрученности и умопомешательства в буддийских экзегетических источниках // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 4. С. 594—600. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-590-600

© Островская Е.П., 2020



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

Interpretation of Dejectedness and Insanity in Buddhist Exegetical Treatises

E.P. Ostrovskaya

Institute of Oriental Manuscripts RAS
18, Dvortsovaya emb., St. Petersburg, 191186, Russian Federation

Abstract. The subject of the paper is the moral aspect of interpretations of dejectedness (*daurmanasya*) and insanity (*cittavikṣepa-unmāda*) in the treatises *Abhidharmakośa-bhāṣya* by Vasubandhu (4—5th centuries) and *Sphuṭārtha-abhidharmakośa-vyākhyā* by Yaśomitra (8th century). Buddhist interpretation of these phenomena is based on the canonical postulate that only corporeal suffering is a karmic retribution (*vipāka-phala*). Dejectedness is treated by Buddhist exegetics as a peculiar trait of imagination (*kalpanā*) manifesting in the moment of mental construction of evil projective situations. Dejectedness can be good (*kuśala*) and evil (*akuśala*) dependent on personal moral position. Good dejectedness is repentance (*kaukrītya*) for an undone good deed or sin done. Opposite to it is evil dejectedness. Insanity is treated as destruction of predicative (*abhinirūpana*) and mnestic (*anusmaraṇa*) functions of consciousness. This mental suffering is determined by karma in cases when attempts to destroy other's consciousness had place in the past. Karmic retribution in these cases is corporeal suffering, or disbalance of gross elements, and insanity is the consequence of this disbalance.

Keywords: Buddhism, early medieval Buddhist exegetic treatises, Vasubandhu, *Abhidharmakośa-bhāṣya*, *Sphuṭārtha-abhidharmakośa-vyākhyā*, interpretation of dejectedness and insanity

Article history:

The article was submitted on 07.07.2020

The article was accepted on 11.08.2020

For citation: Ostrovskaya E.P. Interpretation of dejectedness and insanity in Buddhist exegetical treatises. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 590—600. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-590-600

В контексте изучения буддийских этических представлений, получивших теоретическое обоснование в санскритских раннесредневековых экзегетических источниках — компендиуме Васубандху (IV—V вв.) «Абхидхармакошабхашья»¹ [1] и комментаторском сочинении Яшомитры (VIII в.)

¹ “Abhidharmakośabhāṣya” — «Энциклопедия высшего учения и комментарий». Базовый текст компендиума, составленный в стихотворной форме, представляет собой конспективное изложение системы воззрений кашмирских вайбхашиков, строгих последователей экзегетической традиции древней сарвастивады. Прозаический комментарий, составленный в жанре *bhāṣya* («коллоквиум»), содержит критику ряда основоположений этой системы с позиций саутрантики и обсуждение проблем, выступавших узловыми пунктами дискуссий между буддийскими школами на экзегетическом этапе развития буддийской философской мысли. О канонической и постканонической литературе в традиции сарвастивады см.: [5. С. 83—116]. Описание переводов «Абхидхармакошабхашья» на китайский и тибетский языки и научных изданий текста см.: [4. С. XX—XXII]. Обзор научной дискуссии об авторстве и датировке компендиума см.: [5. С. 39—41].

«Спхутартха абхидхармакошавьякхья»² [2], закономерный интерес вызывает моральный аспект истолкования феноменов ментального страдания — переживания удрученности (*daurmanasya*) и состояния умопомешательства (*cittavikšepa-unmāda*). Настоящая статья посвящена экспликации трактовок этих явлений, остававшихся прежде вне фокуса внимания исследователей. Решение поставленной задачи осуществлено посредством метода проблемно-тематического анализа указанных источников, направленного на выявление концептуальных связей буддийских этических представлений с религиозной антропологией³ и теорией познания.

Прежде всего необходимо сказать, что буддийский подход к анализу ментальных страданий базируется на религиозно-антропологическом постулате, согласно которому только телесное страдание является ретрибуцией — плодом созревания (*virāka*) кармического следствия неблагого (*akuśala*), т.е. аморального, действия [3. С. 564]. Соответственно этому ментальное страдание определяется как *avirāka* — то, что не есть ретрибуция по своей природе. Термин *daurmanasya* в буддийских экзегетических источниках обозначает переживание неудовлетворенности собственными действиями. В буддийской религиозной антропологии способность испытывать неудовлетворенность (*daurmanasya-indriya*) причисляется к перечню 19 способностей, свойственных эмпирической личности — обычному человеку (*ṛcthagjana*), не отрешившемуся от аффектов. Но в отличие от прочих способностей и, в частности, от способности испытывать физическое неприятное чувство (*duḥkha-vedanā*) она определяется как то, что [возникает] не благодаря созреванию [кармы]» [4. С. 564]. Чувствование удрученности, неудовлетворенности, способность чувствовать неудовлетворенность свойственна обычному человеку не вследствие каких-либо поступков, совершенных в прошлой жизни, а потому что ментальное сознание наделено воображением (*kalpana*) и может конструировать неприятные прожективные коллизии и припоминать события, вызывающие негативные переживания. В моменты подобных размышлений и актуализируется *daurmanasyendriya* как специфическое свойство воображения. Но как только содержание мыслей изменяется, неприятное ментальное чувство исчезает [3. С. 641]. Яшомитра поясняет значение термина *daurmanasya* как чувство беспокойности, сопровождающее мысленное представление о чем-то крайне нежелательном [2. С. 107].

Важно отметить, что Васубандху говорит о двух видах *daurmanasya* — благом и неблагом [3. С. 443]. Неприятное ментальное чувство может быть благим (*kuśala*) или неблагим (*akuśala*) в религиозно-этическом отношении [3. С. 461]. У обычного человека, возложившего на себя обеты

² “Sphutārtha abhidharmakośavyākhyā” — «Смыслопроясняющее истолкование энциклопедии высшего учения»; комментарий написан с позиций саутрантики.

³ В буддизме религиозная антропология охватывает учения о составе человека как живого существа, о структуре человеческой деятельности, благом и неблагом действии, о кармической закономерности.

воздержания от безнравственных действий (убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, потребления опьяняющих веществ) и стремящегося к возделыванию корней благого (*kuśāla-mūla*) — неалчности, невраждебности, неупорствования в заблуждении, удрученность возникает, когда он в воображении воссоздает ситуацию упущенной возможности совершить благой поступок или вспоминает о содеянном прегрешении. Признание именно такого поведения неудовлетворительным сопровождается благим сожалением (*kuśāla kaukṣṭya*) — угрызениями совести (*vipratīśāra*) и жадой покаяния. А у того, кто попустительствует греху, корни неблагого (*akuśāla-mūla*) — алчность, враждебность, тупое упорствование в заблуждении — самопроизвольно укрепляются и усиливаются, обуславливая возникновение неблагой неудовлетворенности и неблагого сожаления при размышлениях о нереализованном шансе воплотить греховный умысел или о случайно содеянном добром поступке [2. С. 133]. Мышление наглого и бесстыдного грешника, погрязшего в невежестве, продуцирует извращенные (*viparyāsa*) представления о неудовлетворительных действиях.

Васубандху констатирует, что *daugmanasya* не возникает у благородных личностей (*ārya pudgala*) — религиозных подвижников, поскольку они обуздали собственное воображение еще на подготовительном этапе «обучения Дхарме», т.е. до начала практического освоения методов устранения аффектов, и бесповоротно укрепились в нравственных добродетелях (*śīla*).

Другой тип ментального страдания, а именно умопомешательство, трактуется как расстройство мыслительных функций — предидирующей (*abhiniṅgāda*) и мнестической (*anusmaraḍa*) концептуализаций (*vikalpa*) мыслительного объекта (*ālambana*), свойственных ментальной модальности сознания (*manovijñāna*). Рассуждая об умопомешательстве, Васубандху подчеркивает, что «сознание в пяти [сенсорных] модальностях не расстраивается в силу [их] свойства быть неконцептуализирующими» (*naḥi pañcasu vijñānakāyeṣu cittam kṣīpyate | avikalpakatvāt*) [4. С. 564]. Согласно гносеологическим представлениям о функциональных уровнях концептуализации объекта в акте восприятия [3. С. 228—232] сознание в каждой из своих сенсорных модальностей способно осуществить только один, простейший вид «концептуализации в соответствии с собственной природой» (*svabhāva-vikalpa*) — воспринять наличие той парциальной чувственной характеристики (*viśaya*), которая соответствует данной модальности и задействованному органу чувств. Сенсорные модальности сознания обозначаются термином *avikalpa* («неконцептуализирующая»), поскольку не порождают когниции. Как поясняет Яшомитра, зрительное сознание опознает цвет, например, синий, но не предидирует: «это — синее» [2. С. 64]. Умопомешательство на уровне сенсорного сознания невозможно, поскольку ни при каких условиях перцептивная область его активности не может измениться.

Полное расстройство ментального сознания имеет место, когда оно, будучи лишенным памяти, становится рассеянным и неуправляемым

[4. С. 565]. Важно отметить, что согласно буддийским представлениям сознание, пребывающее в эмпирическом (неизменном) состоянии, определяется как несконцентрированное (*asamāhita*). Тем не менее, в этом состоянии оно адекватно мыслит, если обе его функции сохранены. Предицирующая концептуализация, как поясняет Васубандху, есть по сущностной природе эмпирическая *prañā* — различающее постижение, приводящее к пониманию. Мнестическая концептуализация обеспечивает процессы смыслообразования и мышления релевантными сведениями, известными из накопленного познавательного и операционального опыта. Ее сущностная природа есть *smṛti* — память, памятование.

Васубандху перечисляет действия, чреватые для тех, кто их совершает, умопомешательством, порожденным созревaniem кармы, но не являющимся кармической ретрибуцией. Как следует из текста, все действия такого рода имеют целью повреждение чужой психики. Они совершаются либо охотниками по отношению к промысловым животным, либо злонамеренными индивидами по отношению к другим людям [4. С. 564]. Васубандху указывает три разновидности безнравственных действий, направленных на человеческое сознание. Это осуществление магического ритуала, нацеленного на разрушение мыслительных функций жертвы, использование любых методов, вызывающих у жертвы потерю памяти, и принуждение трезвенника к потреблению опьяняющих напитков.

Что касается животных, то речь идет об оленях и прочих представителях семейства оленевых. Практиковавшаяся в древней и раннесредневековой Индии групповая охота на них была наследственным профессиональным занятием и велась с применением жестоких приемов, особо порицаемых буддийскими просветителями⁴. Организаторы облавы поджигали джунгли, чтобы обезумевшие от страха животные в панике покинули чащобу и оказались во власти загонщиков, направляющих их в какое-либо удобное для массового истребления место — узкий овраг, глубокую лощину или лишенное растительности каменистое ущелье. Там лучники поражали добычу стрелами, а забойщики добывали тесаками и дубинками.

Этот вид охоты как способ жизнеобеспечения считался буддистами сугубо аморальным не только потому, что типологически относился к наиболее греховному из 10 неблагих путей деятельности (*akuśala-karma-patha*) — умышленному убийству, но и по причине оголтелой алчности — стремления охотников к избыточной добыче и их злобной враждебности к беззащитным живым существам, введенным в состояние безумия.

Трансцендентные следствия участия в групповой охоте трактовались буддийским экзегетам в соответствии с представлениями о коллективной

⁴ Охотники на оленей наряду с забойщиками домашней живности, птицеловами, рыбаками, погонщиками слонов, тюремщиками и палачами причислялись буддийскими просветителями к категории «распущенных» (*asaṅgarika*), поскольку их профессиональные занятия, связанные с причинением страданий живым существам, несовместимы с соблюдением нравственности [4. С. 545].

карме [5. С. 425—426]. Разъясняя эти представления, Васубандху указывает, что все участники охоты несмотря на разделение выполняемых ими функций несут одинаковую кармическую ответственность, поскольку действуют в согласии с общим замыслом [4. С. 578]. Яшомитра подчеркивает, что ввиду общности цели они побуждают друг друга к действию, и это делается не на словесном уровне (*na vācā*), но в силу одного лишь факта их коллективного объединения ради совершения убийства [2. С. 404]. Одним из плодов созревания (*virāka*) коллективной кармы становится, как полагали буддийские экзегеты, неблагоприятная форма нового рождения — каждому охотнику предстоит в трансцендентном будущем родиться бессловесным обитателем джунглей и испытать все превратности животного существования. Таков кармический результат групповой охоты как пути отнятия чужой жизни. Другой плод созревания продуцируют действия, предпринимаемые охотниками с целью введения промысловых животных в паническое безумие, поскольку эти действия являются одновременно и подготовкой убийства, и путем деятельности.

В данной связи необходимо пояснить, что концепция структуры деятельности, изложенная в экзегетических источниках, базировалась на выделении трех стадий реализации целеполагания — подготовительной (*prayoga*), корневой (*maula*) и завершающей (*ṛccha*). Акт осуществления намерения, называемый «корневым действием» (*mūla-karma*), есть именно то, что продуцирует плод созревания, т.е. кармическую ретрибуцию. Такое действие совершается, когда подготовка обеспечивает соответствующие условия, и поэтому подготовительная и корневая стадии рассматриваются в единой смысловой совокупности [2. С. 401]. Однако Васубандху подчеркивает то обстоятельство, что на стадиях подготовки и завершения одного пути деятельности могут в полном объеме реализовываться и другие пути, согласующиеся с общим замыслом⁵, но продуцирующие свою собственную кармическую ретрибуцию [4. С. 574].

Задаваясь вопросом, к какому из 10 неблагих путей деятельности следует отнести введение промысловых животных в безумие, мы с очевидностью заключаем, что это путь злобы (*vyāpāda*)⁶. Определяя этот неблагой путь,

⁵ Это положение иллюстрируется описанием подготовки умышленного убийства, по ходу которой реализуются все 10 неблагих путей деятельности. Так, некто, задавшись целью уничтожить своего врага, сначала выкрадывает у того домашнее животное и совершает кровавое жертвоприношение, надеясь тем самым обеспечить успех своего умысла. Затем он соблазняет жен врага, чтобы заручиться их пособничеством в организации убийства. Прибегая к клевете, лжи, оскорблениям и лицемерию, он ссорит врага с друзьями, способными предотвратить убийство. Он алчет заполучить богатство врага, когда тот будет повержен, и питает жгучую ненависть к нему. Готовя убийство, злодей окончательно погрязает в ложных воззрениях — отвергает онтологическую противоположность добра и зла и веру реальность кармического воздаяния [4. С. 574].

⁶ Вероятно, в среде индийских буддистов издавна господствовала убежденность в исключительно злобном отношении охотников на оленей к промысловым животным. Об этом свидетельствует, в частности, приведенное Васубандху в третьем (космологическом) разделе

Васубандху указывает на его аффективную обусловленность ненавистью к другим живым существам и характеризует тип проявленного корневого действия как причинение им вреда [4. С. 585]. В данном случае плодом созревания этой кармы, согласно Васубандху, станет в будущем (т.е. в одном из грядущих рождений) нарушение равновесия великих элементов (*mahābhūta*), образующих в человеческом организме «ветер» (*vāta*), «желчь» (*pitta*) и «слизь» (*śleṣman*) — три фактора регуляции жизнедеятельности⁷ [4. С. 565]. Это нарушение и приводит к кармически обусловленному ментальному недугу — расстройству сознания [4. С. 565].

Но такая трактовка нуждалась в дополнительном пояснении, поскольку в связи с ней вставал вопрос: если и нарушение равновесия великих элементов и расстройство сознания порождены созреванием кармы, то почему утверждается, что ментальное страдание не бывает плодом созревания?

На этот вопрос Васубандху отвечает следующим образом: «Мы не говорим, что расстройство сознания возникает в качестве плода созревания. [Мы утверждаем, что] плодом созревания становится нарушение равновесия великих элементов, а возникшее в результате этого состояние как раз и есть то, что порождено созреванием кармы» [4. С. 565]. Яшомитра уточняет: «Здесь под состоянием, порожденным созреванием, имеется в виду состояние сознания, возникшее из-за нарушения равновесия великих элементов» [2. С. 396].

Ключом к пониманию смысла этих рассуждений служит классификация следствий пути деятельности [4. С. 595—597], опирающаяся на теорию многомерной кармической причинности [3. С. 515—528]. Ретрибуция, будучи плодом созревания (*vipāka-phala*), возникает в силу наличия причины

трактата сравнение взаимной ненависти нравственно деградировавших людей «последних времен» со злобой охотника, заметившего в лесу оленуху [4. С. 288].

⁷ В индийской медицинской традиции эти факторы обозначались термином *доша* (букв. ошибка, изъян; болезненное состояние), интерпретируемым как то, что в случае своего нарушения становится причиной недуга. Их названия — «ветер», «желчь», «слизь» — имели три смысловых уровня: буквальный, относительный и абсолютный. Так, «ветер» в буквальном смысле — это вдыхаемый и выдыхаемый воздух, в относительном — энергетический статус организма (степень обеспеченности энергозатратных функций), в абсолютном — система регуляции жизнедеятельности в аспекте моторики (дыхания, глотания, продвижения пищи по желудочно-кишечному тракту, отхождения кала, мочи; двигательных функций конечностей), а также речевой функции, активности мышления и памяти. «Желчь» в буквальном смысле — секрет, вырабатываемый печенью, в относительном — совокупность физиологических функций, отвечающих за выработку и накопление энергии, в абсолютном — система, управляющая процессами переваривания пищи, теплообмена, энергообеспечения мышечных тканей, а также упорством в достижении целей, усердием в познавательной деятельности, ясностью зрения. «Слизь» в буквальном смысле — коллоидная компонента в составе секрета желез, внутрисуставной и тканевой жидкости, мокроты и нечистот, в относительном — совокупность гуморальных связей, обеспечивающих целостное функционирование организма, в абсолютном — система, отвечающая за стабильность внутренней среды организма и за его выживание в условиях дефицита потребления пищи и воды. О воззрениях индийских средневековых медицинских школ см.: [8. С. 325—339].

созревания (*vipāka-hetu*) — совершенного действия, имеющего определенную моральную характеристику. Но созревший плод отличен (*visadṣṣa*) от процесса созревания (*rāka*) и причины, инициировавшей этот процесс, — ретрибуция не может иметь никакой моральной определенности, она в моральном отношении неопределенна (*avyākṣta*). И вполне очевидно, что нарушение равновесия великих элементов не является ни благим, ни неблагим, так как становится следствием реализации безличной закономерности. Но процесс созревания сопровождается актуализацией и других причин, в частности, универсальной причины⁸ (*sarvatraga-hetu*) и гомогенной причины (*sabhāga-hetu*), совокупно порождающих естественно вытекающее следствие (*niṣyanda-phala*). Как поясняет Васубандху, этот плод кармической закономерности не существует изолированно от плода созревания, но получает свое наименование ввиду специфического сходства причины и следствия [4. С. 596]. Яшомитра приводит примеры, поясняющие особенности этого подобия: естественно вытекающим кармическим следствием воровства становится бедность, а совершенного убийства — короткая продолжительность жизни [2. С. 419].

Что касается перечисленных Васубандху трех видов покушений на человеческое сознание, то они как фактор, приводящий злодея к умопомешательству, рассматриваются так же, как и в случае с промысловыми животными. С точки зрения буддийской этики все эти действия абсолютно неприемлемы, поскольку посягают на мышление и память — то, что служит опорами понимания Учения Будды, самоконтроля и соблюдения нравственной дисциплины, изложенной в «Пратимокша-сутре». Что касается принуждения к потреблению алкогольных напитков и одурманивающих веществ, то данное действие является подстрекательством к нарушению обета воздержания от алкоголя и прочих психотропных ядов, вызывающих пьяную эйфорию. Это действие, как и любое другое принуждение кого-либо к совершению безнравственных поступков, неизбежно чревато так называемой «черной» кармой, каковой и становится в данном случае умопомешательство. Согласно буддийскому учению о кармической закономерности подобные действия начинают продуцировать свое трансцендентное следствие в тот момент, когда принуждаемый совершает безнравственный поступок. Именно в момент полной завершенности чужого вынужденного аморального акта подстрекатель становится кармически сопричастным к нему.

Но в чем именно состоит безнравственность опьянения и каков смысл обета воздержания от потребления алкогольных напитков и прочих одурманивающих веществ? Ответ на этот вопрос дается в приводимой Васубандху дискуссии между знатоками Винаи (*vinayadhara*) и теоретиками Абхидхармы

⁸ Универсальная причина (*sarvatraga* — букв. распространяющаяся повсюду, всепроникающая) — наличие дхарм, относящихся к разряду фундаментальных аффектов (*kleśamahābhūmika dharma*), охватывающих и поддерживающих любые аффективно загрязненные ментальные явления [3. С. 512—513].

(*abhidharmika*) о том, является ли потребление спиртного⁹ грехом по своей сущностной природе — *prakṛtisāvadya*. Важно отметить, что в буддийских текстах термином *prakṛtisāvadya* обозначается то, что порицаемо как имеющее природу зла, например, убийство. Хотя спиртные напитки оказывают опьяняющее воздействие, сами по себе они, как подчеркивали теоретики Абидхармы, не обладают природой зла, и в дозах, не вызывающих опьянения, применяются как лекарство.

Однако когда некто знает, какая доза спиртного вызывает опьянение, и потребляет алкогольные напитки именно в таком количестве, его сознание бывает загрязнено аффектами уже в момент решения напиться. Тот, кто потребляет спиртное ради алкогольной эйфории, не способен блюсти нравственные заповеди, изложенные в «Пратимокша-сутре», так как пребывает в грехе небрежения (*pratīkṣeraḍasāvadya*). Комментатор Яшомитра поясняет, что *pratīkṣeraḍa-sāvadya* (букв. «порицаемое как небрежение») — это нарушение нравственной дисциплины, совершаемое вследствие пренебрежения наставлениями (*śāsana*) Будды Бхагавана [2. С. 279]. Васубандху раскрывает смысл обета воздержания от опьяняющих напитков: это отказ от греха небрежения, т.е. этически продуманное решение сохранять трезвое памятование о должном [4. С. 540].

Но строгие хранители традиций Винаи трактовали потребление спиртного в качестве *prakṛtisāvadya* на основании своей интерпретации фрагмента одного из канонических текстов, отождествленного Л. де ла Валле Пуссенном как «Упали-сутра» [6. С. 84, прим. 1). Васубандху воспроизводит их аргументацию, содержащую цитату: «[В ответ на адресованный Учителю вопрос:] «Каким образом, досточтимый, можно оказать помощь больному?» — Бхагаван изрек: «Любым, за исключением порицаемого по природе». Он не разрешал больным из рода Шакьев принимать [ради исцеления] опьяняющие напитки и сказал в этой связи: «Те, о монахи, кто признает меня своим Учителем, не должны принимать спиртного даже на кончике травинки куша» [4. С. 541].

Кашмирские вайбхашики, считавшие себя наиболее компетентными теоретиками Абхидхармы, не разделяли позицию знатоков Винаи. Они полагали допустимым для больных принимать спиртное, когда нет иного средства исцеления, и относили потребление опьяняющих напитков к разряду действий, порицаемых конвенциально (*prajñaptisāvadya*) — в силу того, что невозможно заранее определить дозу, не вызывающую алкогольное отравление сознания. Этим они и объясняли введение по соглашению запрета на опьяняющие напитки.

Однако Васубандху подчеркивает, что благородные личности (*ārya pudgala*), т.е. буддийские святые, воздерживаются от опьяняющих напитков ради благопристойности и потому, что даже малая капля спиртного

⁹ Об изготовлении спиртных напитков древней Индии см.: [6].

повреждает память. Потребление опьяняющих напитков, говорит он, расценивается как дурной поступок (*duṣcarita*), поскольку становится причиной небрежения (*pramādashāna*). Яшомитра в данной связи поясняет, что небрежение как ментальное явление (*caitasika*) «непрепятствует всему дурному, провоцируемому опьянением, и не бывает причиной благого» [2. С. 380].

Следует отметить, что семантика термина *pramādashāna* несет значения и «опьянение», и «небрежность». Оба они используются Яшомитрой для исключения трактовки пьянства в качестве греха по природе: «Священные тексты квалифицируют потребление опьяняющих напитков как дурной поступок, оттого что спиртное — причина небрежения. И именно обет воздержания от опьяняющих напитков содержит следующие слова: «Отвергая небрежение, которое причиняют опьяняющие напитки — сура и майрея, я отрекаюсь от опьянения...». Что касается [обетов воздержания от] других прегрешений, то в тех случаях дело обстоит иначе, ибо не говорится, например: “Я отвергаю небрежность, которой является убийство”. И поистине это верно, так как другие прегрешения порицаемы по природе» [2].

Таким образом, тот, кто принуждает трезвенника к потреблению опьяняющих напитков, на деле подстрекает его к греху небрежения. И когда трезвенник подчинится этому аморальному нажиму, опьянеет и, утратив память о должном, впадет в грех небрежения, подстрекатель станет кармически сопричастным этому прегрешению. Как грешник, оказавший разрушительное воздействие на чужую психику — сознание и память, он в своем кармическом будущем впадет в недуг умопомешательства.

Список литературы

- [1] L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Poul Geutner, 1923—1931.
- [2] Sphucārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932—1936.
- [3] *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II. Издание подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- [4] *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV. Издание подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- [5] *Dhammajoti Bhikkhu K.L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong; 2009.
- [6] *Acharya K.T.* Alcoholic fermentation and its products in Ancient India // *Indian Journal of History of Science*. 1991. 26(2). P. 123—129.
- [7] *Kritzer R.* Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa. Tokyo, 2005.
- [8] *Bayer A.* The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya. SPhB MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010.
- [9] *Dasgupta S.A.* History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambridge, 1961.

References

- [1] *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Poul Geutner; 1923—1931. (In French).
- [2] *Sphucārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā; 1932—1936.
- [3] Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha)*. Razdely I i II. Izdanie podgot. E.P. Ostrovskaya i V.I. Rudoj. Moscow: Lodomir; 1998. (In Russian).
- [4] Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha)*. Razdely III i IV. Izdanie podgot. E.P. Ostrovskaya i V.I. Rudoj. M.: Lodomir. 2001. (In Russian).
- [5] Dhammajoti Bhikkhu KL. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong. 2009.
- [6] Achaya KT. Alcoholic fermentation and its products in Ancient India. *Indian Journal of History of Science*. 1991; 26(2): 123—129.
- [7] Kritzer R. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo; 2005.
- [8] Bayer A. *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. SPhB MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies; 2010.
- [9] Dasgupta SA. *History of Indian Philosophy*. Vol. II. Cambridge; 1961.

Сведения об авторе:

Островская Елена Петровна — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН (e-mail: ost-alex@yandex.ru).

About the author:

Ostrovskaya Helena Petrovna — D. Sci. in Philosophy, professor, chief researcher, section of South Asian studies, dept. of Central and South Asian studies, Institute of Oriental Manuscripts RAS (e-mail: ost-alex@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-601-608

Научная статья / Research Article

О влиянии переводов религиозно-философских текстов буддизма на литературу и искусство средневекового Китая

В.Г. Косыхин, С.М. Малкина

Саратовский национальный исследовательский государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского
Российская Федерация, 410012, Саратов, ул. Астраханская, 83

Эпоха династии Тан (618—907) стала периодом великого расцвета всех сторон жизни китайской культуры, когда перемены охватили самые разные сферы философии, искусства и литературы. Статья рассматривает роль, которую сыграли в этой культурной трансформации переводы с санскрита на китайский язык религиозных и философских текстов индийского буддизма. Демонстрируется специфика китайского подхода к переводу индийских текстов, когда, на первоначальном этапе, многие произведения переводились в достаточно свободном стиле из-за нехватки точно установленных соответствий между санскритскими и китайскими философскими терминами. Авторы выявляют два дополнительных фактора, которые оказывали влияние на характер переводов. Во-первых, это требование соответствия нормам общественной, главным образом конфуцианской, морали. Во-вторых, адаптация индийского философского контекста к китайским культурным и мировоззренческим традициям, что привело к появлению новых, не известных в самой Индии школ религиозно-философской мысли, таких как Тяньтай, Цзинту или Чань, каждая из которых по-своему повлияла на искусство Средневекового Китая. Особое внимание уделяется деятельности легендарного переводчика, Сюань-цзана, чье путешествие в Индию дало огромный импульс для развития китайской философии последующих столетий, а так же тому вкладу в китайскую культуру и искусство, который внесла переводческая деятельность «трех великих учителей эпохи Тан» Шубхакарасимхи, Ваджрабодхи и Амогхаваджры.

Ключевые слова: особенности перевода религиозно-философских текстов в Китае, буддийские школы китайской философии, Сюань-цзан, культура и искусство, тантрический буддизм

История статьи:

Статья поступила 18.02.2020

Статья принята к публикации 27.05.2020

© Косыхин В.Г., Малкина С.М., 2020



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

Для цитирования: Косыхин В.Г., Малкина С.М. О влиянии переводов религиозно-философских текстов буддизма на литературу и искусство средневекового Китая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 601—608. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-601-608

On the Influence of Translations of Religious and Philosophical Texts of Buddhism on the Literature and Art of Medieval China

V.G. Kosykhin, S.M. Malkina

Saratov State University

83, Astrakhanskaya Street, Saratov, 410012, Russian Federation

Abstract. The era of the Tang dynasty (618—907) was a period of great flourishing of all aspects of Chinese culture, when changes covered the most diverse spheres of philosophy, art and literature. The article examines the role played in this cultural transformation by translations from Sanskrit into Chinese of the religious and philosophical texts of Indian Buddhism. The specificity of the Chinese approach to the translation of Indian texts is demonstrated, when, at the initial stage, many works were translated in a rather free style due to the lack of precisely established correspondences between Sanskrit and Chinese philosophical terms. The authors identify two additional factors that influenced the nature of the translations. Firstly, this is the requirement of compliance with the norms of public, mainly Confucian, morality. Secondly, the adaptation of the Indian philosophical context to the Chinese cultural and worldview traditions, which led to the emergence of new schools of religious and philosophical thought that were not known in India itself, such as Tiantai, Jingtu or Chan, each of which in its own way influenced the art of the Medieval China. Special attention is paid to the activities of the legendary translator, Xuanzang, whose travel to India gave a huge impetus to the development of Chinese philosophy in subsequent centuries, as well as to the contribution to Chinese culture and art, which was made by the translation activities of the “three great teachers of the Tang era” Shubhakarasiṃha, Vajrabodhi and Amoghavajra.

Keywords: peculiarities of translation of religious and philosophical texts in China, Buddhist schools of Chinese philosophy, Xuanzang, culture and art, Tantric Buddhism

Article history:

The article was submitted on 18.02.2020

The article was accepted on 27.05.2020

For citation: Kosykhin V.G., Malkina S.M. On the Influence of Translations of Religious and Philosophical Texts of Buddhism on the Literature and Art of Medieval China. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 601—608. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-601-608

Среди множества форм коммуникации между культурами перевод религиозных и философских текстов играет, пожалуй, ключевую роль, поскольку позволяет в концентрированной форме транслировать ценности и опыт осмысления мира от одной культуры к другой. Двумя наиболее известными примерами такого культурного воздействия посредством перевода является

перевод шумерских текстов на аккадский язык во втором тысячелетии до н.э. и перевод Библии на греческий (Септуагинта) и латинский (Вульгата) языки. Подобные процессы происходили и в Юго-Восточной Азии, когда распространение буддизма за пределы Индии вызвало интенсивную работу по переводу религиозно-философских текстов на языки национальных культур Китая, Кореи, Японии, Тибета. В данной статье мы рассмотрим сложное культурное взаимодействие между средневековой Индией послегуптовского периода и Китаем династии Тан на примере переводческой деятельности Сюань-цзана (602—664), Шубхакарасимхи (637—735), Ваджрабодхи (671—741) и Амогхаваджры (705—774), которая оказала существенное влияние на интеллектуальное и духовное развитие Китая последующих столетий, в том числе на художественную литературу и живопись. По материалам путевых заметок Сюань-цзана о его паломничестве в Индию за буддийскими текстами было создано культовое произведение китайской литературы роман У Чэньэня «Путешествие на Запад», а перевод «Ваджрашешкхара-сутры» Амогхаваджры оказал существенное воздействие на религиозную живопись Китая.

Буддизм распространяется в Китае в середине II века н.э., когда усилиями Локакшемы (Чжи Лоуцзячэня) и Ань Шигао были переведены на китайский язык несколько десятков буддийских сутр, в числе которых была знаменитая «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра» [1. Р. 42]. В IV—V вв. н.э. большой объем текстов был переведен Сангхадевой и Кумарадживой. Тем самым были заложены основания для формирования уже во время династии Тан китайского буддийского канона «Да Цзан Цзин», известного также как Китайская Трипитака. Специфика китайского подхода к переводу индийских текстов до Сюань-цзана была хорошо сформулирована Льюисом Ланкастером, который отмечает, что китайские переводчики «давали переводимым текстам названия, соответствующие их специфическим особенностям», как правило, доктринального характера [2. Р. 34]. При этом некоторые произведения переводились не полностью, в них пропускались выражения и целые разделы из-за опасений неверной трактовки сложных санскритских терминов.

На характер переводов оказывали влияние еще два обстоятельства. Во-первых, требование соответствия нормам общественной, главным образом конфуцианской, морали. Это требование, правда, корректировалось в зависимости от степени влияния буддизма на политику императорского двора. Например, в эпоху Средней Тан широкое проникновение идей тантрического буддизма привело к временному ослаблению конфуцианской цензуры в отношении канонических границ дозволенного в рамках литературы, живописи, скульптуры и архитектуры. Во-вторых, адаптация индийского философского контекста к китайским культурным и мировоззренческим традициям, что вызвало к жизни появление новых, неизвестных в самой Индии, но обретших огромную популярность в Китае философских школ буддизма, таких как Тяньтай, Цзинту или Чань, каждая из которых по-своему

повлияла на искусство Средневекового Китая. Школа Тяньтай, основанная Чжи в VI в. н.э., способствовала распространению иконографии «Лotosовой сутры», основного доктринального источника своих идей [3. Р. 311]. Столетием позже школа Цзинту, с ее шестнадцатью способами созерцания чистой земли Будды Амитабхи, в которой должны переродиться верующие по окончании жизненного срока, обогатило китайскую живопись многообразными картинами жизни в этом буддийском раю, благо сама «Сутра созерцания Амитаюса (Амитабхи)» содержала его детальные описания, предназначенные для визуального созерцания [4. Р. 17—18]. В свою очередь, школа Чань, опиравшаяся на практики медитативного созерцания просветленной природы Будды в собственном сознании и окружающем мире, многие представители которой выражали опыт медитации в поэтических образах, повлияла на поэзию эпохи Тан (Ван Вэй, Су Ши, Лу Юй) и монохромную живопись тушью (Ся Гуй, Лян Кай, Му Ци) [5. С. 39—40].

Несмотря на большое количество переведенных буддийских текстов внутри китайской буддийской интеллектуальной элиты, которой сочувствовали императоры молодой династии Тан, зрело ощущение нехватки, как хороших переводов сутр, так и комментаторских трактатов, способных разъяснить сложные места буддийской доктрины. Именно это чувство подвигло танского монаха Сюань-цзана предпринять полное опасностей путешествие в далекую Индию. В концовке посвященного странствиям Сюань-цзана романа У Чэнъэня «Путешествие на Запад» (оконченного в 1570 г. и ставшего классическим произведением китайской литературы) это хорошо выражено в сцене ежегодного подъема Танского императора в специально выстроенную им «Башню для ожидания священных книг». Именно с этой башни император в романе наблюдал окончание четырнадцатилетнего паломничества Сюань-цзана (в действительности это путешествие заняло шестнадцать лет с 629 по 645 гг. н.э.), который в романе возвращается в Танскую столицу с Запада, спускаясь с небес.

В реальности дело обстояло несколько иначе. Не получив разрешения императора на путешествие, Сюань-цзан предпринял его на свой страх и риск, нарушив запрет императора на пересечение границы [6. Р. 62]. Почти год он добирался до Индии, проходя через горы, пустыни и различные государства. В своих странствиях по Индии он посещал многочисленные монастыри, а двухлетнее пребывание в крупнейшем монастырском университете Наланды позволило ему изучить санскрит, а также собрать и перевезти в Китай множество текстов сутр и трактатов для последующего перевода. В 652 г. в Чаньани по указу императора была сооружена пятиярусная ступа, известная под названием Пагода Диких Гусей, для хранения рукописей и изображений, привезенных Сюань-цзаном из Индии. Именно она стала прототипом «Башни для ожидания священных книг» в романе У Чэнъэня.

В тексте «Путешествия на Запад» говорится, что путешественники после многочисленных приключений в пути, где они побеждали духов, оборотней и враждебные препятствия, получили аудиенцию у самого Будды, который

предоставил им возможность забрать из Драгоценной палаты Жемчужной башни 5048 свитков, это равнялось числу дней, проведенных героями в пути.

Интересна и помощь, которую в романе постоянно оказывала Сюань-цзану и его спутникам богиня Гуаньинь во время путешествия на Запад. В каком-то смысле сам образ этой богини связан с особенностями перевода буддийских текстов на китайский язык. В последних главах «Лотосовой сутры» описывается сострадательный бодхисаттва Авалокитешвара, в трудную минуту приходящий на помощь верующим [7. Р. 295]. Культ Авалокитешвары был широко распространен в Индии, Непале и Тибете. Однако в популярной китайской версии «Лотосовой сутры» Авалокитешвара описывается как страдающая людям богиня Гуаньинь, манифестирующая себя в тридцати двух различных формах. Это нашло свое отражение и в особенностях изображения сцен из «Лотосовой сутры» в китайской живописи, связанной с такими направлениями китайского буддизма, как школы Тяньтай и Цзинту. Благодаря синкретическим религиозным практикам, широко распространенным эпоху династии Мин, когда был написан роман «Путешествие на Запад», культ богини Гуаньинь становится чрезвычайно популярным не только в Китае, но и в Корее, Японии, Вьетнаме [8. Р. 74—75].

Сам Сюань-цзан предпринял в VII веке путешествие в Индию, чтобы исправить ошибки и неточности в имеющихся текстах как раз накануне составления китайского буддийского канона «Да Цзян Цзин». Вполне возможно, что, вводя образ богини Гуаньинь, покровительствующей обретению и переводу священных текстов, автор романа не только изображал популярный в его эпоху культ Гуаньинь, но и создавал определенный иронический подтекст, весьма характерный для китайской литературы того времени [9. Р. 15].

Спустя столетие после Сюань-цзана в VIII в. н.э. переводческая деятельность Шубхакарасимхи, Ваджрабодхи и Амогхаваджры, «трех великих учителей эпохи Тан», способствовала не только проникновению в Китай новых форм буддизма Ваджраяны, но и оказала существенное, хотя и весьма специфическое влияние на формирование живописи, скульптуры и архитектуры эпохи Тан [10. Р. 120]. Дело в том, что переводимые тексты буддизма Ваджраяны содержали в себе достаточно сложные представления об организации религиозных и магических ритуалов, включающих в себя изображение и созерцание круга божеств (мандалы), символические жесты рук (мудры) и заклинания (дхарани и мантры). К этому времени Ваджраяна широко распространилась в Индии, особенно в ее крупнейшем монастыре-университете Наланде. Именно в Наланде, согласно написанной Цзань-нином биографии Шубхакарасимхи, произошла его встреча с Дхармагуптой, хорошо знавшим Сюань-цзяна и порекомендовавшим Шубхакарасимхе распространить тантрические доктрины в Китае.

Когда Шубхакарасимха, будучи в преклонном возрасте, после долгих странствий в 716 г. н.э. добрался, наконец, до имперской столицы Чанъани,

его принял сам император Сюань-цзун (712—756), согласно биографии Шубхакарасимхи незадолго до этого увидевший индийского монаха-переводчика во сне и даровавший ему по прибытии звание «Наставник государства» (го-ши). Впрочем, этот пророческий сон вполне мог быть всего лишь формой церемониальной вежливости, характерной для императорского двора эпохи Тан. С 717 по 735 г. развернулась активная переводческая деятельность Шубхакарасимхи в специально выделенном императором для этих целей монастыре, где Шубхакарасимха вместе с многочисленными китайскими монахами-помощниками перевел 17 достаточно крупных по объему тантрических текстов, в числе которых была и знаменитая «Махавайрочанасутра» [11. Р. 18]. Ее ритуалы стали широко использоваться при дворе императора, а архитектура и внутренний декор императорского дворца и домов придворных испытали сильное влияние принципов построения мандалы (божественного дворца) Махавайрочаны. Впоследствии Шубхакарасимха получил, правда, уже посмертно, почетный титул Придворного Управляющего Государственным Церемониалом [12. С. 37].

Схожий процесс, кстати, происходил и при проникновении тантрического буддизма в Тибет, когда спустя 50 лет тибетский царь Трисонг Децен повелит построить первый буддийский монастырь в Тибете, он будет выстроен по образцу мандалы Махавайрочаны, с применением ряда элементов китайской архитектуры и декора.

Несколько иное направление тантрического буддизма, связанное с циклом текстов «Ваджрашекхара-сутры», представлял Ваджрабодхи, бывший, как и Шубхакарасимха, ученым из университета Наланды. В 720 г. вместе со своим учеником Амогхаваджрой он прибыл в Чаньянь ко двору императора Сюань-цзуна. Прославившись своими переводами тантрических текстов, ритуалами и чудесами, он уже при жизни пользовался легендарной славой, в том числе и как живописец, а после смерти по указу императора он, как и Шубхакарасимха, получил звание «Наставник государства» (го-ши). Ваджрабодхи представил более полную интегральную систему тантрической философии, основанную, в основном, на текстах и ритуалах «Сарва-татхагата-таттва-самграха-сутры». Амогхаваджра развивал учение своего учителя, вместе со своими китайскими помощниками он перевел 77 произведений по философии и практике тантризма на китайский язык. Именно переводческая деятельность Амогхаваджры оказала сильное воздействие на культуру и искусство эпохи Тан. Дело в том, что Амогхаваджра был мастером магических формул-заклинаний (дхарани), повторение которых должно было способствовать достижению успеха в самых разных видах деятельности [13. Р. 138]. Эти формулы-заклинания должны были воспроизводиться максимально точно, чтобы не вызвать гнева богов, поэтому Амогхаваджра разработал совершенно новую систему передачи звуков санскрита китайскими иероглифами. Одна из формул-заклинаний Амогхаваджры настолько впечатлила императора Дай-цзуна, что он в 776 г. отдал распоряжение

вырезать ее на столбах по всей стране максимально художественными средствами, что дало новый импульс к развитию каллиграфического искусства в Китае.

Подводя итоги, следует отметить, что проникновение буддизма в Китай повлекло за собой существенную трансформацию не только религиозной и общекультурной картины жизни в средневековом Китае, но и китайского искусства в целом. Школы китайской философии буддизма махаяны, а в эпоху Средней Тан и буддизма ваджраяны разрабатывали собственные литературные, иконографические, архитектурные и скульптурные образцы, ориентированные на синтез индийской и китайской культурных традиций. Этот своеобразный религиозно-философский синкретизм оказывал огромное влияние и на не связанные непосредственно с буддизмом направления средневекового искусства Китая. Особую роль в этом процессе сыграла деятельность индийских и китайских монахов-переводчиков религиозно-философских текстов буддизма, позволившая обогатить традиционное китайское искусство новыми смыслами и вывести его за пределы, казалось бы, уже окончательно сложившихся к тому времени привычных канонических рамок конфуцианства и даосизма.

Список литературы

- [1] *Poceski M.* Buddhism in Chinese History. Mario Poceski, ed. The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. P. 40—62.
- [2] *Lancaster L.R.* The Oldest Mahāyāna sūtra: Its Significance for the Study of Buddhist Development // *The Eastern Buddhist*. New series. Vol. VIII. № 1. 1975. P. 30—41.
- [3] *Ch'en, Kenneth K.S.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1964.
- [4] *Ling Haicheng.* Buddhism in China. Bei Jing, Chinese Intercontinental Press, 2007.
- [5] *Торчинов Е.А.* Буддийская философия в Китае // Философия китайского буддизма / Пер. с кит. Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика, 2001. С. 3—40.
- [6] *Cao Shibang.* Fact versus Fiction: From Record of the Western Regions to Journey to the West. In Wang Chichhung (ed.). *Dust in the Wind: Retracing Dharma Master Xuanzang's Western Pilgrimage*. Taipei, Rhythms Monthly, 2006.
- [7] *The Lotus Sutra: Revised Edition (Bdk English Tripitaka)*. Berkeley, BDK America, 2007.
- [8] *Kuan Ming.* Popular Deities of Chinese Buddhism. Petaling Jaya, Kuan Yin Contemplative Order, 1985.
- [9] *Shi Changyu.* Introduction. In trans. W.J.F. Jenner, *Journey to the West*. Vol. 1. Seventh Edition. Beijing: Foreign Languages Press, 2001. P. 1—22.
- [10] *Fang Li-Tian.* China's Buddhist Culture. Singapore: Gale Asia, 2009.
- [11] *Hodge S.* Introduction // *The Maha-Vairocana-Abhisambodhi Tantra: With Buddhaguhya's Commentary*. New-York: Routledge, 2015.
- [12] *Чжоу Илян.* Тантрический буддизм. Кн. 1. Тантризм в Китае. М.: Медков С.Б., 2016.
- [13] *Goble G.* The Politics of Esoteric Buddhism: Amoghavajra and the Tang State. // *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*. Singapore: ISEAS — Yusof Ishak Institute, 2016. P. 123—140.

References

- [1] Poceski M. Buddhism in Chinese History. In: *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*. Oxford: Wiley—Blackwell; 2014. P. 40—62.
- [2] Lancaster LR. The Oldest Mahāyāna sūtra: Its Significance for the Study of Buddhist Development. *The Eastern Buddhist. New series*. 1975; VIII (1): 30—41.
- [3] Ch'en Kenneth K.S. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press; 1964.
- [4] Ling Haicheng. *Buddhism in China*. Bei Jing: Chinese Intercontinental Press; 2007.
- [5] Torchinov EA. Buddijskaya filosofija v Kitae. In: *Filosofija kitajskogo buddisma*. St Petersburg: Azbuka-klassika; 2001. P. 3—40. (In Russian).
- [6] Cao Shibang. Fact versus Fiction: From Record of the Western Regions to Journey to the West. In Wang Chichhung (ed.). *Dust in the Wind: Retracing Dharma Master Xuanzang's Western Pilgrimage*. Taipei: Rhythms Monthly; 2006.
- [7] *The Lotus Sutra: Revised Edition (Bdk English Tripitaka)*. Berkeley: BDK America; 2007.
- [8] Kuan Ming. *Popular Deities of Chinese Buddhism*. Petaling Jaya: Kuan Yin Contemplative Order; 1985.
- [9] Shi Changyu. Introduction. In trans. WJF Jenner. *Journey to the West*. Vol. 1. Seventh Edition. Beijing: Foreign Languages Press; 2001. P. 1—22.
- [10] Fang Li-Tian. *China's Buddhist Culture*. Singapore: Gale Asia; 2009.
- [11] Hodge Stephen. Introduction. In: *The Maha-Vairocana-Abhisambodhi Tantra: With Buddhaguhya's Commentary*. New-York: Routledge; 2015.
- [12] Chzhou Iljan. *Tantricheskij buddizm. Book I. Tantrizm v Kitaje*. Moscow: Medkov S.B.; 2016. (In Russian).
- [13] Goble G. The Politics of Esoteric Buddhism: Amoghavajra and the Tang State. In: *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*. Singapore: ISEAS — Yusof Ishak Institute; 2016. P. 123—140.

Сведения об авторах:

Косыхин Виталий Георгиевич — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и методологии науки Саратовского национального исследовательского государственного университета (e-mail: kosyhinvg@gmail.com).

Малкина Светлана Михайловна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета (e-mail: malkinasm@gmail.com).

About the authors:

Kosykhin Vitaly G. — D.Sc. in Philosophy, Head of Department of Philosophy and Methodology of Science, Saratov State University (e-mail: kosyhinvg@gmail.com).

Malkina Svetlana M. — D.Sc. in Philosophy, Professor at Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University (e-mail: malkinasm@gmail.com).



Философия русского религиозного ренессанса Philosophy of Russian Religious Renaissance

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-609-619

Научная статья / Research Article

Страсть русской души в контексте философии Николая Бердяева

А.А. Хахалова

Социологический институт РАН

Филиал Федерального Научно-исследовательского социологического центра
Российской академии наук

Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14

В статье осуществляется сравнительный анализ двух интеллектуальных традиций — психоанализа и русской философии. В результате показано родство основных методологических принципов этих двух направлений мысли двадцатого века. Вначале задается психоаналитический образ русского типа познания — это экзистенциально нагруженный опыт вопрошания правды, осуществляемый человеком из народа. В культуре этот образ представлен в виде агента правды, пребывающего, как правило, в нужде. Далее продемонстрировано отношение к этому образу в творчестве и личном пути познания Н.А. Бердяева. В этой части статьи делается психоаналитическое исследование творчества русского философа. В частности, отмечается истеричность письма Н. Бердяева, которая выражается в чрезмерной эмоциональности текста и пророческой акцентировке, которая задает тон на протяжении всего его творчества. Вторая часть статьи посвящена анализу интуитивно-символического метода работы с сознанием в психоанализе З. Фрейда и философии Бердяева. Здесь автор уделяет внимание практической стороне психоаналитической сессии — ситуации кабинета — и тому, как в этой ситуации возникает эмоционально и телесно окрашенный смысл речи пациента. Эта феноменологическая реконструкция позволяет провести параллель с тем, что из себя представляет символ в традиции русской религиозной мысли, где также отмечается опытно переживаемый, страстный характер работы по добыванию смысла символического высказывания. В так представленной перспективе автор проводит герменевтическую реконструкцию преемственности метода этих двух традиций от мистического христианского богословия, в котором познание Бога понимается как страстно проживаемый опыт

© Хахалова А.А., 2020



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

общения с Другим, который занимает статус возлюбленного. Данная статья представляет собой начальный этап более детального исследования взаимоотношений психоанализа и русской философии.

Ключевые слова: символ, интуиция, психоанализ, плоть, национальное самосознание

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX—XXI вв.».

История статьи:

Статья поступила 05.02.2020

Статья принята к публикации 18.06.2020

Для цитирования: Хахалова А.А. Страсть русской души в контексте философии Николая Бердяева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 601—619. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-601-619

Passion of the Russian Soul in the Context of Nikolai Berdyaev's Philosophy

A.A. Khakhalova

Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences
25/14, St. 7th Krasnoarmeyskaya, St. Petersburg, 190005, Russian Federation

Abstract. The paper compares two intellectual traditions, that is, psychoanalysis and Russian philosophy. As a result, it demonstrates the kinship of the main methodological principles of both of these two trends of thinking in twentieth century. First, a psychoanalytic image of the Russian type of cognition is set — this is an existentially loaded experience of asking the truth, carried out by a person from the people. In culture, this image is presented as an agent of truth, usually in need. The following demonstrates the attitude to this image in the work and personal way of knowing N.A. Berdyaev. In this part of the article, a psychoanalytic study of the work of the Russian philosopher is done. In particular, the neurotic nature of N. Berdyaev's letter, which is expressed in the excessive emotionality of the text and the prophetic emphasis, which sets the tone throughout his work, is noted. The main part of the article is devoted to the analysis of the intuitive-symbolic method of working with consciousness in the psychoanalysis of Freud and the philosophy of Berdyaev. Here the author emphasizes the practical side of the psychoanalysis and to how an emotionally and bodily tinted meaning arises in that context. This phenomenological reconstruction allows us to draw a parallel with what constitutes a symbol in the tradition of Russian religious thought, which also notes the experienced nature of the work of obtaining the meaning of a symbolic utterance. In this perspective, the author conducts a hermeneutic reconstruction of the continuity of the method of these two traditions from mystical Christian theology, in which the knowledge of God is understood as a passionately lived experience of communication with the Other, which occupies the status of a lover. This article represents the initial stage of a more detailed study of the relationship between psychoanalysis and Russian philosophy.

Keywords: symbol, intuition, psychoanalysis, flesh, national self-consciousness

Funding and Acknowledgement of Sources. This study is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 18-18-00134.

Article history:

The article was submitted on 05.02.2020

The article was accepted on 18.06.2020

For citation: Khakhalova A.A. Passion of the Russian Soul in the Context of Nikolai Berdyaev's Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 609—619. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-609-619

Русский народ, подобно народу еврейскому, — народ мессианский. В лучшей своей части он ищет Царства Божьего, ищет правды и уповает, что не только день Божьего суда, но и день торжествующей Божьей правды наступит после катастроф, испытаний и страданий. Это есть своеобразный русский хилиазм. Он был и в дехристианизированном русском сознании.

Н. Бердяев [1. С. 165].

Введение

Н.А. Бердяев является одним из сказителей русской правды — особый стиль разыскания истины, характерный для нашей культуры. Сказитель участвует в процессе творения национального самосознания, тем самым проявляет силу сказа через определенное практическое измерение — ведь за правдой ходят намеренно и на огромное расстояния. Герой подобного, по-своему, отчаянного хабитуса оказывается сам типизированным и размеченным этим же национальным воображаемым. Примеряя на себя роль искателя правды, мыслитель становится аватаром народного архетипа — «мужика», не знающего о своей субъективности / о своем желании, а значит, находящемся по ту сторону страха смерти, на пути наслаждения. Так произошло с русской философией, в которой оформляется традиция богоискательства, в рамках которой почти никто не остался в стороне от соблазнительного шанса — с помощью критической диагностики собственного историко-культурного прошлого и материалистически отягощенного настоящего занять место пророка судьбоносного будущего своей страны, будь то духовный расцвет и избавление от интеллектуалистских демонов Запада или наоборот, неминуемая кончина и катастрофа.

Целью данной статьи является раскрытие философии Бердяева в контексте исследования связей между психоаналитическим методом и русской философской традицией. Методом является психоаналитическая реконструкция фигуры автора и герменевтика метода в психоанализе и русской философии. В качестве материала используется философия Н. Бердяева, на основе которого делаются выводы о сходстве между этими двумя традициями, их связь с мистическим богословием, а также создается психоаналитический образ русского философа.

Истериическое письмо русского философа

Бердяев принадлежит к традиции эмигрантских русских мыслителей, поскольку именно в этот свой период он становится признанным не только русскоязычной публикой, но и европейским философским сообществом. В его текстах переживается драма расставания с родиной и утешение «русской идеей». Под последним можно понимать то аффективно-эмоциональное настроение, которое незаметно ведет тему рассуждений автора. Так, вдохновляясь марксистской идеологией, Бердяев пишет в ряде своих статей о социальности и коммюнитарности русского духа, по-своему преломляя идею соборности православной церкви¹.

С другой стороны, обнаруживая явные недостатки в современном ему гражданско-культурном состоянии своей страны, Бердяев обрушивается с острой критикой прошлого русского народа, в котором он видит родство с предстоящей ей Византийской организацией властных отношений. Этим объясняется, например, образ начальника-самодура, по смыслу родственный представлению о богоизбранном царе, чья «харизма» не остается непроницаемой для простонародного ума [2. С. 38].

По-другому Бердяев говорит о будущем своей страны. Здесь можно почувствовать, как нетерпеливо рука автора выводит строки о «новом человеке», который идет на смену старому. Нетерпеливо, потому что не поспекает за лихой игрой мысли, рисующей реальность Третьего Завета, о котором Бердяев размышляет в «Философии свободного духа». В этой реальности мессией становится каждый, кто достигает состояние творца и богочеловека, личность раскрывается в «свободном творении нового в бытии» [3. Глава 4] — вот последнее слово Бердяева как искателя правды о человеке. Это слово, впрочем, оказывается в русской философии этого периода расхожим моментом ее сближения с христианской теологией. Так, Вл. Лосский пишет: Эта особенность в представлении о назначении человека проявляет связь Бердяева и христианской теологии, где Бог-Творец творит весь мир *ex nihilo*. «Но творение «из ничего» означает как раз акт, производящий нечто вне Бога, сотворение сюжета абсолютно нового, не обоснованного ни Божественной природой, ни какой-либо материей, ни возможность. какого-либо бытия вне Бога. Можно сказать, что актом творения «из ничего» Бог предоставляет возможность появиться чему-то вне Его Самого, что Он ставит само это «вне»,

¹ В частности, Бердяев так говорит о субъективности: «[с]убъективность совсем не означает непременно произвола и не связана с тем, что любят называть «индивидуализмом». Субъективность может быть коммюнитарна, внутренне коммюнитарна. То, что Хомяков называет «соборностью» и что с трудом может быть рационально выражено, не есть «объективная», коллективная реальность, она есть внутренняя качественность. Когда я нахожусь в экзистенциальной субъективности, я совсем не нахожусь в состоянии изоляции, совсем не «индивидуалист» [2. С. 38]. Здесь Бердяев оказывается близок к экстерналистической концепции субъективности, характерной для постфрейдовского психоанализа. феноменологии и современной философии сознания.

само это «небытие» рядом со Своей полнотой. Бог «дает место» абсолютно новому сюжету, бесконечно отдаленному от Него не «местом, но природою», как говорит св. Иоанн Дамаскин» [4. С. 154].

Говоря о новом человеке, Бердяев указывает на особого рода преемственность с Ф. Ницше, который являет, с одной стороны, собой завершение германской диалектики божественного и человеческого, с другой, предтечей «нового откровения о человеке» [3. Глава 2]². Это новое откровение оказывается органичным продолжением развития европейской мысли, и прописывается оно русскими философами. Речь идет о новом ренессансе, рождении нового человека и смерти старого Адама — именно подобный эсхатологический образ принимает на себя Россия этого периода [5].

Подобное отношение вызывает к себе Фрейд со стороны Бердяева. Фрейд так же, как и Ницше, участвует в процессе деструкции ханжеского европейского ума, забывшего о живом теле субъекта. При этом Бердяев делает акцент на том, что они не осуществили переход к положительному строительству нового человека, не осуществили поступок рыцаря веры, оставив человека с правдой о своей низкой природе и лишив его надежды на собственное божественное возрождение [3. Глава 11].

В творчестве русского философа несложно усмотреть завороченность собственными идеями и идеалами, в которую впадает мыслитель, когда примеряет на себя маску пророка. Письмо может даже больше, чем речь, поскольку долговечнее, способствует подобной трансформации, которая в той или иной степени присуща каждому, кто владеет словом. Смысл — это эффект речи. В русской традиции речь всегда больше, чем отвлеченный философский трактат. Автор пишет «из себя» навстречу Другому, преодолевая порог отчуждения — что неудивительно, учитывая, что именно недостаток в границах отличает нас от Запада, в котором произошли такие события, как «реформация», «Дж. Локк», «И. Кант» и т.д. При этом это не означает, что русские тексты более коммуникативны и диалогичны, поскольку Другим в данном случае оказывается собственное воображаемое. Ведь для того, чтобы выйти навстречу реальному другому, нужно уже испытывать самостоятельную опытную сноровку, переживать чувство самости и чувство других, т.е. уже обладать опытом границы между собой и другими. Русский писатель пишет Тому, Кто признает в нем самом аватар Правды. По иронии письма Тот Другой (читатель) — это паства, паства (этого) автора. Подобная раскадровка особенно ощущается при чтении (просмотре) текстов Николая Бердяева. Зачастую русскому религиозному автору необходимо стать мессией своей нации и всего мира — и это программа минимум, условие вдохновения, без которого не произойдет событие письма. Согласно психоаналитическим стадиям развития мы знаем, что ощущение границы необходимо для того, чтобы субъект встал на путь своего желания. Лакан пояснил, что тот, кто

² О родстве идей Ницше и Бердяева см. [10].

преследует свое желание, является субъектом и первая граница на этом пути обозначается комплексом кастрации [6. Глава 15]. Именно переживание страха кастрации позволяет умерить иллюзорное всемогущество того, кто мнит. По-настоящему, удовольствие возможно только в ситуации кастрированного субъекта. Русская философия в данном случае занимает то же концептуальное место в европейской философии, что и женщина в представлениях мужчин XIX-го века. Именно этому образу приписывается импульсивность, эмоциональная нестабильность, амбивалентность — те же черты, которые в свое время сформировали представление о России в глазах европейцев. О. Шпенглер указывает на незрелый характер молодой нации, склонной к амбивалентности. «У народов Западной Европы все гораздо более детерминировано и оформлено, все разделено на категории и конечно. Не так у русского народа, как менее детерминированного, как более обращенного к бесконечности и не желающего знать распределения по категориям. В России не было резких социальных граней, не было выраженных классов. Россия никогда не была в западном смысле страной аристократической, как не стала буржуазной. Два противоположных начала легли в основу формаций русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие...» [2. С. 30]. Характер письма Бердяева не является исключением. Бердяев пишет как истерик, субъект, не знающий о своем желании. Как выражается сам автор «я не выдерживаю стиля, пишу смешанно и слишком свободно» [1. С. 319]. Смещение является одним из процессов, происходящих с импульсами влечения в бессознательном. Можно добавить, что «слишком свободно» отсылает к импульсам влечения к свободе, или, что одно и то же, к смерти, поскольку идея абсолютной, бесосновной, ничем не обусловленной, свободы, о которой пишет Бердяев, возможна только по ту сторону смерти субъекта, в сфере наслаждения [7. Глава 15]. В его текстах подвергаются обличению бюрократический характер правления и государственность Церкви³ и рационализм Запада⁴. С ницшеанской восторженностью Бердяев пишет о таинстве коллективного духа⁵ и о грядущем эпохи свободы и творчества [8. Часть 1. Глава 4].

³ «Мы прежде должны стать свободными, т.е. почувствовать себя внутри церкви, и тогда только получим право говорить о зле церковной действительности. Рабы природной и государственной необходимости не могут даже говорить о церкви и не смеют судить о ее болезнях. Жизнь церкви раскрывается в нашем внутреннем религиозном опыте... Все то, что навязывает нам церковь как авторитет, который принуждает и насилует, есть лишь соблазн, лишь срыв религиозной жизни...» [10. С. 218—219].

⁴ На Западе интересовались главным образом вопросами церковной организации и в центре стоял вопрос о свободе и благодати, об искуплении и т. п. Если не считать гениального Бл. Августина, западная патристика не выдвинула ни одного крупного мыслителя [11. С. 221].

⁵ «Идея индивидуального спасения души, как и идея предопределения немногих к спасению, есть небесный, метафизический индивидуализм. Этому индивидуализму противостоит идея соборности, коллективности в самих путях спасения. В Церкви мы спасаемся миром, хором, со всеми нашими братьями. Мы стремимся ко всеобщему спасению, к спасению, т.е.

Впрочем, истеричность письма русского мыслителя соседствует с большой зрелостью и степенностью, что также указывает на нестабильный характер его стиля. Тем не менее, экзистенциальная позиция искателя правды и здесь оказывается первичной: «Я не пишу ни для исповедующего меня священника, ни для психоанализирующего меня врача или пишу для них, как для обыкновенных людей. Я не задаюсь целью обнаружить себя в сыром виде, обнажить себя, я задаюсь целью совершить акт экзистенциального философского познания о себе, осмыслить свой духовный путь» [1. С. 319].

Страсть в русской традиции

Известно, что дети Серебряного века восприняли идеи основателя психоанализа с большим энтузиазмом, что видно по количеству цитат и упоминаний главных имен этого учения в текстах отечественных мыслителей. Интеллектуалы Европы, и Фрейд в частности, также отвечали взаимным чувством к молодой душе России, несмотря на ее все ее недостатки. Так, Фрейд в письмах к Лу Андреас-Саломе говорит о романтизме русской души, судьба которой потом станет для него иллюзией одного будущего [9]. В этой симпатии Фрейд и многие другие усматривают сходство и родство некоторых базовых положений, которые задали форму постклассического мышления.

Действительно, есть некоторые общие черты между революцией, которую произвел психоанализ в европейском сознании, и русской мыслью рубежа веков, в которой очень остро ощущается смена парадигмального философского мышления. Фрейд, следуя герменевтическому повороту, усилил логику субъективного толкования символической реальности в своем учении о психическом аппарате. Эта логика проявляет себя в том, как субъект наделяет смыслом происходящее. Дело не только в том, что реальность становится субъективно прочитываемой — довольно расхожая истина о «новой онтологии», к которой психоанализ, конечно же, относится, — сама реальность становится символизируемой согласно способу бытия читающего символы (того, кто читает символы). Русская мысль в лице П.А. Флоренского, В.В. Розанова, Д.С. Мережковского, Вл. Лосского, Н.А. Бердяева и др. участвует в субъективно ориентированном герменевтическом повороте. В работах этих авторов текст приобретает смысл личностного повествования, почти автобиографического письма, отсюда и отношение к смыслу прочитанного становится неотделимым от экзистенциально нагруженного присутствия самого автора в тексте. «Вживание в предмет познания, во всяком случае, носит более эмоциональный, чем интеллектуальный характер. Интуитивизм у Бергсона, у М. Шелера носит не интеллектуальный характер, так же как у Шеллинга, я не говорю уже о Ницше» [10. С. 183]. Здесь же оформляется

преображению, всего космоса. Дух соборности в православии гораздо более выражен, чем в католичестве, хотя и не в казенной церковности. Православие решительно антииндивидуалистично» [11. С. 225].

традиция символически-интуитивного познания реальности, так как каждый из авторов создает свою науку о самом себе в мире и свое искусство толкования — а именно эта особенность отличает психоанализ от разного типа эзотерического (по-своему догматического) знания. Нет ничего в психической реальности, что было бы оформлено в отрыве от агентивности того, кто в ней находится. В свою очередь, агент схватывается через свою телесно-аффективную динамику и свое телесное ориентирование в окружении.

Уже в постклассическом повороте онтологии получает свое развитие тема страстного, чувственного начала бытия, телесно-аффективной природы познания, которую начинают обсуждать в XIX веке. В этом контексте русские мыслители встраиваются в традицию, начатую Кьеркегором, для которого письмо — это исповедь личной экзистенции, а истина — это прочувственный, или прожитый, смысл. В духе Шопенгауэра Бердяев пишет о воли к истине и смыслу: «Мир есть страсть и страстная эмоция. В мире есть диалектика страсти. Охлаждение страсти создает обыденность. Познание не есть бесстрастное дублирование действительности. Значительность философии определяется страстной напряженностью философа-человека, присутствующего за познанием, напряженностью воли к истине и смыслу» [10. С. 138—139]. При этом для самого Бердяева эта страсть обладает религиозной составляющей. Говоря об истинном положении дел, которое открывается в познании, он начинает его онтологизировать в качестве отдельной независимой реальности, в которой является Богочеловек. «Страстность, эмоциональная напряженность определяются встречей с реальностью, с первожизнью... История имеет смысл потому лишь, что в ней явился смысл, Логос, воплотился Богочеловек... Тема о том, что во вторичном называют «бытием», есть тема о встрече и взаимодействии первичной страстной воли, первичного творческого акта, первичной свободы и Логоса, Смысла. Это есть просветление свободы, воли, алкания, страсти Логосом-Смыслом, обретение духовности, духовной освобожденности» [10. С. 140—142]. Экзальтация религиозным чувством, которую мы ощущаем в тексте, характеризует Бердяева как страстного мыслителя, который не остается в стороне от благ мистического опыта, от символического Отца. Эту же логику можно проследить и в мысли отца психоанализа, который также стремится возвести бессознательное в ранг божества, чья речь остается сокрытой от невежественного ума, не посвященного в искусство толкования сновидений. Неудивительно, что в период кризиса европейского рационализма, в котором оба мыслителя обретают свой голос, истина помещается вне освещенной части сцены, на второй экран, экран до-сознательного внимания. «Страсть в космической жизни носит иррациональный, подсознательный характер и должна быть преобразена в сверхрациональную, сверхсознательную» [10. С. 140—142]. В этом движении из света во тьму оба мыслителя оказываются близки философской и богословской мистической традиции.

В христианском мистицизме страдательный залог был хорошо известен: категория опыта-переживания была фундаментальной в иерархии

познавательных структур, применимых к Богу, а поскольку все земное есть символ Творца, то все в обыденном, материальном мире отсылает как знак к своему второму, внутреннему смыслу — Бог прочитывается во всем, как деятель в действующем, как сокровенное бытие в сущем. Претерпевать Божье действие значит испытывать страсть (*παθειν*): «страдание, радость, трагический конфликт — источник познания» [1. С. 136]. Так оформляется традиция герменевтики и апофатики. То, что в опыте подлежит толкованию, граничит в том, что всегда ускользает от артикулирующей интенции.

Не только русская философия заявляет о своей преемственности мистических традиций прошлого [11]. Психоанализ оказывается более чем органично связанным с религиозными практиками. Дело не только в организационных правилах сеанса, погружающих человека в особое состояние, характерное для сосредоточенной медитации или другой эзотерической практики, и не в том, что многие отщепенцы от Фрейдова поля известны своим алхимическим настроем (К.-Г. Юнг). Сама практика толкования в ситуации кабинета заставляет ее участников задействовать личностные пласты своего бытия, преломляя их по-иному в свете особого чувства символичности и знаковости происходящего. Эти аспекты характерны для мистической традиции богословия, в которой ни что не избегает смыслового удвоения — ни внутреннее течение мыслей и чувств, ни внешний поток событий. Более того, сама дистинкция внутреннего и внешнего, как многие другие классические пары оппозиций, становится неустойчивой, всякий раз проговариваемой истиной.

Заключение

В статье показано родство психоанализа и русской философии на примере творчества Николая Бердяева. Экзистенциально нагруженный опыт вопрошания правды человека из народа проанализирован с точки зрения психоанализа. Николай Бердяев в своем творчестве и личном пути познания предстает таким искателем правды. Мы представили герменевтику интуитивно-символического метода русского мыслителя, опираясь на византийскую традицию в богословии, где возникает тема апофасиса. Отношения человека с Богом являются главным измерением познания в этой традиции. Мы показали эмоциональную, телесно-аффективную природу этих отношений. Так, логика этих отношений может быть прослежена в психоаналитической сессии, где также существует страстное измерение отношений — перенос.

Список литературы

- [1] *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. 446 с.
- [2] *Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 259 с.
- [3] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. 358 с.

- [4] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Мистическое богословие. Издание Христианской благотворительной-просветительской ассоциации «Путь к истине». Киев, 1991. 392 с.
- [5] Синеокая Ю.В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение // Фридрих Ницше и философия в России : сборник статей / Синеокая Ю.В. (ред.). СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1999. С. 7—34
- [6] Лакан Ж. Перенос. Семинары: Книга VIII (1960/61). Пер. с фр. А. Черноглазов. Ред. перевода — О. Никифоров (ч. I, IV). М.: Гнозис; Логос, 2019. 431 с.
- [7] Лакан Ж. Этика психоанализа. Семинары: Книга VII (1959/60). Пер. с фр. О. Игнатъева. Ред. перевода — О. Никифоров. М.: Гнозис; Логос, 2006. 416 с.
- [8] Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
- [9] Sigmund Freud and Lou Andreas-Salome letters. Norton Paperback, 1985.
- [10] Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1947. 221 с.
- [11] Хахалова А.А. Мотивы византийского богословия в творчестве Н.А. Бердяева // Сборник материалов по международной конференции «Современная онтология IX: сознание и бессознательное». 24—28 июня 2019. С. 271—282.
- [12] Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Путь, 1911. 281 с.
- [13] Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. 155 с.

References

- [1] Berdyaev NA. *Self-Knowledge: An Essay in Autobiography*. Moscow: Kniga; 1991. 446 p. (In Russian).
- [2] Berdyaev NA. *The Russian Idea*. St Petersburg: Azbuka-klassika; 2008. 259 p. (In Russian).
- [3] Berdyaev NA. *The meaning of the creative activity*. Moscow; 1916. 358 P. (In Russian).
- [4] Lossky VN. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Kiev; 1991. 392 p. (In Russian).
- [5] Sineokaya YuV. The Reception of Nietzsche's ideas in Russia: the main steps, tendencies, meaning. In: *Friedrich Nietzsche and philosophy in Russia: Collection of articles*. St Petersburg; 1999. P. 7—34. (In Russian).
- [6] Lacan J. *Transference. The Seminar. Book VIII*. (1960/61). Tr. A Chernoglazov. Ed. O Nikiforov (part I, IV). Moscow: "Gnozis", "Logos"; 2019. 431 p. (In Russian).
- [7] Lacan J. *The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar. Book VII* (1959/60). Trans. by O. Ignat'eva. Ed. O. Nikiforov. Moscow: "Gnozis", "Logos"; 2006. 416 p. (In Russian).
- [8] Berdyaev NA. *Filosofiya svobodnogo duha*. Moscow: Respublika, 1994. 480 p. (In Russian).
- [9] *Sigmund Freud and Lou Andreas-Salome letters*. Norton Paperback. 1985.
- [10] Berdyaev NA. *The Beginning and the End*. Paris: YMCA-Press; 1947. 221 p. (In Russian).
- [11] Khakhalova AA. The Motifs of Byzantine Theology in the works of N. Berdyaev. *Collection of the materials of international conference. Contemporary ontology IX: mind and the unconscious*. June, 24—28. 2019. P. 271—282. (In Russian).
- [12] Berdyaev NA. *The Philosophy of Freedom*. Moscow: Put', 1911. 281 p. (In Russian).
- [13] Berdyaev NA. *Truth and Revelation*. St Petersburg: Izd-vo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta. 1996. 155 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Хахалова Анна Алексеевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: khakhalova@mail.ru).

About the author:

Khakhalova Anna A. — PhD (philosophy), Senior Research Fellow, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, St Petersburg, Russia (e-mail: khakhalova@mail.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-620-630

Научная статья / Research Article

Рецепция наследия В.С. Соловьева в русской религиозно-философской мысли: казус Г.В. Флоровского

А.В. Черняев

Институт философии РАН

Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Общественный интерес к наследию русской религиозной философии и прежде всего к наследию В.С. Соловьева достиг своего пика на рубеже 1990-х гг., после чего пошел на спад. В качестве косвенных свидетельств этого можно отметить оставшуюся нереализованной идею установки памятника философу, замедление темпов работы над выпуском полного собрания его сочинений, сокращение числа посвященных ему работ. Симптоматичным оказался год столетия со дня смерти Соловьева (2000), когда авторитетные представители философского сообщества России С.С. Хоружий и П.П. Гайденко выступили с неоднозначной оценкой идейного наследия Соловьева и его значения для последующего развития отечественной социально-философской и религиозно-богословской мысли. Обосновывается тезис, согласно которому генеалогия критической интерпретации соловьевского наследия восходит к трудам философа и богослова Г.В. Флоровского, авторитет которого в мировой русистике, а также в постсоветской России, где значительная часть философско-богословского и научно-гуманитарного сообщества оказалась под влиянием возрождаемого православия, трудно переоценить. В связи с этим привлекается к рассмотрению идейная эволюция Флоровского, которая дает ключ к интерпретации им философии Соловьева. Анализ показал, что критическое переосмысление наследия Соловьева Флоровским имело как теоретико-богословский, доктринальный характер, так и было обусловлено определенными социально-психологическими факторами, связанными с поколенческим конфликтом между представителями и наследниками русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. Демонстрируется, что рецепция Соловьева Флоровским оказалась весьма значимой, влиятельной и архетипичной для русской религиозной и философской мысли, как в самой России, так и за ее пределами.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, Г.В. Флоровский, Русский религиозный ренессанс, рецепция наследия В.С. Соловьева

История статьи:

Статья поступила 22.05.2020

Статья принята к публикации 10.08.2020

© Черняев А.В., 2020



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

Для цитирования: Черняев А.В. Рецепция наследия В.С. Соловьева в русской религиозно-философской мысли: казус Г.В. Флоровского // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 4. С. 620—630. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-620-630

Reception of V.S. Solovyov's Legacy in Russian Religious and Philosophical Thought: G.V. Florovsky's Case

A.V. Chernyaev

RAS Institute of Philosophy

12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

Abstract. Public interest in the legacy of Russian religious philosophy, and above all in the legacy of V. S. Solovyov, reached its peak at the turn of the 1990s, after which it declined. As indirect evidence of this, we can note the remaining unrealized idea of installing a monument to the philosopher, slowing down the pace of work on the release of a complete collection of his works, and reducing the number of works dedicated to him. The year of the centenary since the death of Solovyov (2000) was symptomatic, when the authoritative representatives of the Russian philosophical community, S.S. Khoruzhiy and P.P. Gaidenko made an ambiguous assessment of Solovyov's ideological heritage and its significance for the subsequent development of Russian socio-philosophical and religious-theological thought. In the article the statement that the genealogy of the critical interpretation of Solovyov's legacy goes back to the works of the philosopher and theologian G.V. Florovsky is substantiated. Florovsky influence in Russian studies, as well as in post-Soviet Russia in general is difficult to overestimate. In this regard, the author draws attention to the ideological evolution of Florovsky, which gives the key to his interpretation of Solovyov's philosophy. The analysis showed that Florovsky's critical reinterpretation of Solovyov's legacy had both a theoretical, theological, and doctrinal character, and was caused by certain socio-psychological factors related to the generational conflict between representatives and heirs of the Russian religious and philosophical Renaissance of the early XX century. It is demonstrated that the reception of Solovyov by Florovsky was very significant, influential and archetypal for Russian religious and philosophical thought, both in Russia and abroad.

Keywords: V.S. Solovyov, G.V. Florovsky, Russian religious Renaissance

Article history:

The article was submitted on 22.05.2020

The article was accepted on 10.08.2020

For citation: Chernyaev A.V. Reception of V.S. Solovyov's Legacy in Russian Religious and Philosophical Thought: G.V. Florovsky's Case. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 620—630. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-620-630

В период кризиса советской социально-политической системы и официальной коммунистической идеологии воскрес интерес к наследию русских религиозных философов, и в первую очередь — к В.С. Соловьеву. Резонанс вокруг имени Соловьева был столь велик, что к столетию со дня его смерти

было решено поставить памятник философу в Москве, на создание которого был объявлен сбор средств; еще одним памятником должно было стать Полное собрание сочинений Соловьева, подготовка которого началась тогда же, в 1990-е гг. Однако памятник до сих пор так и не установлен, а издание Полного собрания сочинений за четверть века продвинулось лишь на четыре тома. Что касается самого творческого наследия Соловьева, то сегодня приходится констатировать, что оно не смогло стать достаточно мощным источником вдохновения и провозвестием новых путей для философской и религиозной мысли в современной России. Прилив оказался временным и достаточно быстро сменился отливом. И в XXI в. мы снова задаемся вопросом: не настал ли тот час, когда осуществляется предвидение А.А. Блока, выраженное в статье «Рыцарь-монах», что философское наследие Соловьева «утратит свою жизненную ценность и станет архивным материалом для диссертаций историков философии»? [1. С. 331.] Актуальна ли для современности постановка проблемы, заданная названием другой статьи этого поэта: «Владимир Соловьев и наши дни»?

В августе 2000 г. в Институте философии РАН состоялась крупнейшая международная конференция «В.С. Соловьев и его философское наследие». С.С. Хоружий, который выступил с первым докладом «Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя», развивал в нем мысль, что наследие Соловьева устарело и утратило свою актуальность: «Вспомним три большие концепции, составившие ядро соловьевской мысли: Богочеловечество — Всеединство — София, — и мы будем должны признать, что все они, имея природу “больших нарративов” ушедшей эссенциалистской метафизики, остались в стороне от современных путей как Восточнохристианского дискурса, так и западной философии — и ныне творчески бездейственны» [2. С. 25]. Согласно итоговой деконструирующей метафоре докладчика, Владимир Соловьев — «Царь-Пушка русской философии» [2. С. 26], которая никогда не стреляла¹.

Столь критическая оценка наследия Соловьева, высказанная в программном докладе на юбилейной конференции в его честь, для многих прозвучала неожиданно, но по-своему закономерна, ибо за ней стоит не только позиция Хоружего, но и влиятельное направление русской религиозной мысли, на которое он опирается и которое сегодня представляет. В своих работах Хоружий делит русскую религиозную философию на два главных направления, первое из которых связано с метафизикой всеединства В.С. Соловьева, а второе — с «патристическим поворотом» Г.В. Флоровского (и В.Н. Лосского) [4. С. 8 и др.]. Богословскую программу Флоровского Хоружий определяет

¹ Практически одновременно, в 2001 г. вышла книга П.П. Гайдено «Владимир Соловьев и философия Серебряного века», в которой отдавалось должное трудам Соловьева как яркому и масштабному явлению в духовной жизни России его времени, оказавшего огромное влияние на творчество его последователей, однако их значение резко проблематизировано в связи с увлеченностью «утопически-революционаристскими настроениями и мессианскими ожиданиями», ответственность за которые фактически возлагается на Соловьева [3. С. 12].

как «бесконечную патристику», предполагающую расширение герменевтического горизонта русской мысли за пределы философских направлений XIX в. Согласно Хоружему, попытка наследников Соловьева — П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова — внедрить софиологию в православное богословие должна быть признана неудачной, а единственным приемлемым основанием православного мышления может служить восточнохристианский дискурс патристического богословия. В этом направлении Хоружий развивает собственную концепцию «синергичной антропологии» — открытой индетерминистской системы, опирающейся прежде всего на неразрывный мыслительный и мистико-аскетический опыт Восточной Церкви, а также на доктрину неопатристического синтеза Флоровского. Хоружий выступает во многом в роли продолжателя концепции Флоровского, в рамках которой философско-богословский проект неопатристического синтеза является альтернативой соловьевского вектора, логическим продолжением критической переоценки истории русской религиозной мысли. Таким образом, чтобы осветить истоки прохладного отношения к наследию Соловьева в современной религиозно-философской мысли — как русской, так и зарубежной — необходимо выполнить реконструкцию ключевых этапов идейной эволюции Флоровского, результатом которой стала вышеуказанная парадигма.

Без преувеличения, вся научная деятельность Флоровского прошла под знаком Соловьева. Примечательно, что первая публикация 18-летнего студента-первокурсника Флоровского, вышедшая в Одессе, была посвящена Соловьеву (библиографический обзор «Новые книги о Владимире Соловьеве», 1912) [5], а последняя соловьевоведческая статья (“Some forgotten articles of Vladimir Soloviev”) [6. P. 163—180] была написана им в Принстоне в 1966 г., уже после окончания профессорской карьеры; таким образом, первая и последняя работы о Соловьеве предстают в качестве своеобразного символического «обрамления» всей академической биографии Флоровского. В историографии господствует представление, согласно которому Флоровский радикально пересмотрел свое отношение к Соловьеву и в 1920-е гг. сменил его с юношеского восторга на резкую критику, нашедшую наиболее полное выражение в «Путиях русского богословия» (1937) [7]. Такое представление нуждается в корректировке. С одной стороны, действительно, в текстах Флоровского эмигрантского периода явственно преобладает критическое настроение в адрес Соловьева по сравнению с текстами, написанными до эмиграции; в то же время, нельзя сказать, что в этот ранний период Флоровский не догадывался о том, за что он будет критиковать Соловьева впоследствии. Следует также отметить, что в американский период Флоровский снова меняет тональность и выступает в большей мере как объективный исследователь, чем доктринальный критик наследия Соловьева.

Наилучшим доказательством этого может служить тот факт, что Флоровский начал не с апологии, а именно с критики Соловьева. Впервые он заводит речь о Соловьеве в письме Флоренскому 1911 г., в котором 17-летний

гимназист выказал «свои самые интимные и задушевные переживания», а также поделился своим взглядом на философию Соловьева: «Главной бедой наших богословов из светских, — глубокоуважаемого мною Владимира Сергеевича Соловьева, — “веховцев” и др. — является их оторванность от церковного сознания, лишаящая их твердых начал и заставляющая метаться в разные стороны» [8. С. 54]. По сути дела, здесь в нескольких строках презентирована программа истории русской религиозной мысли, которая будет реализована автором через четверть века в монографии «Пути русского богословия». А год спустя, в вышеупомянутом библиографическом обзоре, словно споря с самим собой, Флоровский берется защищать доктринальную ортодоксию Соловьева, особенно против тех исследователей, которые вели речь о его католических симпатиях: «беспристрастное исследование не оставляет сомнений в том, что в глубине души Соловьев был именно православным, но не католиком, что дух его философии — дух исконного греко-восточного православия, а идеи его философии — идея Богочеловечества, идея церкви, идея “цельного знания”, “свободного всеединства” внушены святоотеческой мыслью; эти идеи, раскрытые в эпоху вселенских соборов на страницах писаний отцов греческой церкви» [5. С. 2]. Таким образом, уже в первом своем печатном выступлении Флоровский использует критерий, который в дальнейшем провозгласит решающим: идея истинна, если она подтверждается патристическим авторитетом; как выразится Флоровский много лет спустя, «святоотеческое учение есть постоянная категория христианской веры, неизменное и высшее мерило, или критерий, правой веры» [9. С. 267].

Итак, уже в юности Флоровский руководствовался данным критерием и имел достаточное представление о тех сторонах наследия Соловьева, которые могут быть проблематизированы в свете указанного критерия. Поэтому правильнее вести речь не об эволюции, а скорее об определенных колебаниях Флоровского в отношении к Соловьеву. «На заре туманной юности» эти колебания были связаны с дилеммой “*Academia vel Universitas*”, с выбором, поступать ли в духовную академию или университет и, соответственно, какой деятельности посвятить жизнь: церковно-богословской или научно-философской. Можно предположить, что имя Соловьева служило неким символом философского призвания, и отношение к нему зависело от того, к какому выбору Флоровский склонялся. Критика Соловьева высказана одновременно с решимостью избрать церковно-богословский путь, однако, в последний момент решение оказалось изменено, и Флоровский стал студентом университета. В корреляции с этим событием происходит пересмотр и его отношения к Соловьеву, о котором будет написана комплиментарная работа «Новые книги», а в переписке будет сделано признание: «Владимир Соловьев был моим первым учителем религиозной философии: знакомство с его творениями оплодотворяюще воздействовало на мою мысль, и в его творениях я нашел углубление и систематизацию того, что в неясной и спутанной форме бродило в моей незрелой голове. Я увлекся и его идеями, и его светлым

обликом и принялся за серьезное научное историческое и критико-философское изучение его мышления» [8. С. 58].

Впоследствии К. Мочульский в своей работе о Соловьеве с целью отвести от него подозрения в неправославии сошлется на публикацию Флоровского 1912 г., что вызовет гневную отповедь последнего: «Некоторые новейшие авторы оказали мне честь, цитируя мою давнюю библиографическую статью, извлеченную из провинциальной периодики ради подкрепления моим авторитетом мысли о полном соответствии между Соловьевым и “подлинным духом Восточного Православия”... Я пользуюсь здесь случаем, чтобы формально отречься от совершенно некомпетентной оценки времен моей студенческой юности» [10. С. 143]. Ясное дело, что Флоровский, как всегда, сгустил краски, квалифицируя свои юношеские суждения о Соловьеве в качестве «полностью некомпетентных». Несмотря на уже отмеченные колебания по отношению к провозвестнику философии всеединства, Соловьев был и оставался для Флоровского приковывающей огромное внимание фигурой уже с гимназической поры; так, в одном из писем Глубоковскому он делится мечтой посвятить себя «ученому служению у Престола Всевышнего» [11. С. 171], таким образом воспринимая научную деятельность в контексте соловьевской теургии, как разновидность священнодействия... Все это не удивительно, ибо юность Флоровского совпала с высшим расцветом духовно-интеллектуального движения, вошедшего в историю под названием русский религиозно-философский ренессанс.

Идеи Соловьева, равно как и сама его личность, были важнейшим источником вдохновения и для религиозно-философских, и для литературно-художественных кругов ренессанса [3]. Для философов Соловьев был первопроходцем в деле критики позитивизма, редукционизма и секуляризма, который расчистил площадку и заложил основу для построения системы религиозной метафизики; панрелигиозный подход Соловьева стимулировал онтологический поворот в русской религиозной мысли. П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, братья С.Н. и Е.Н. Трубецкие творчески развивали соловьевскую метафизику всеединства. В свою очередь, «писателей и поэтов Серебряного века привлекала сама личность Соловьева, его загадочное мистическое alter ego. За рационалистической ясностью его философии угадывалась едва уловимая тень гностика, последователя Каббалы и Якова Беме, посетителя полуподпольных спиритических сеансов, подозрительно знакомого с областью демонического» [12. С. 43] ... Именно эти грани образа Соловьева в первую очередь вызывали интерес к нему со стороны таких авторов, как А.А. Блок, Андрей Белый, Д.С. Мережковский, В.И. Иванов.

После 1917 г. русский религиозно-философский ренессанс получает продолжение в условиях эмиграции, которые стимулируют его представителей к приложению усилий для осознания собственной национально-культурной и духовной идентичности — подобно тому, как Вавилонское пленение

способствовало лучшему осознанию еврейской идентичности. Наряду с «отцами» ренессанса, в эмиграции впервые громко заявляет о себе поколение его «детей» — эту тургеневскую дихотомию в данном контексте в качестве методологического приема удачно ввел П.Л. Гаврилюк. Между «отцами» (поколение «веховцев») и «детьми» (поколение евразийцев), естественно, начинается напряжение и раскол сразу по нескольким направлениям. «Дети» все больше дистанцируются от «отцов», фактически возлагая на них ответственность за постигшую Россию революционную катастрофу. Развиваемые старшим поколением представителей «ренессанса» проникнутые историческим оптимизмом универсалистские концепции уже не кажутся убедительными поколению «детей», на пороге вступления в зрелую жизнь столкнувшемуся с крушением всего миропорядка. Наконец, если «отцы» на заседаниях религиозно-философских обществ критиковали историческую Церковь, искали пути ее модернизации и реформации, то «дети» оказались прихожанами не господствующей, а страдающей Церкви, которая нуждалась уже не в модернизации, а в поддержке и верном служении [12. С. 85—117].

Указанные социально-психологические факторы во многом определили и направления идеологического размежевания «детей» с «отцами», наиболее ярко проявившееся в евразийстве. И хотя Флоровский достаточно быстро расстался с этим движением, период сотрудничества с евразийцами оказался для него весьма результативным, ибо целый ряд ключевых историософских тезисов евразийства он воспроизвел впоследствии, только уже на ином, богословском языке. Прежде всего, это отрицательная оценка Запада и западных влияний в русской культуре как деструктивных, приведших страну к революции; восточных же элементов, включая византийское наследие — как позитивных и благотворных. Провозглашенный евразийцами «Исход к Востоку» выражал их претензию на роль пророков, выводящих русскую эмиграцию из «вавилонского» западного пленения. Вместо исхода на земную родину, Флоровский призвал к духовному возвращению в благодатную страну святых отцов. Но для этого оказалось необходимым отбросить сомнительное наследство русской религиозной и философской мысли, которая, как показывает Флоровский, состоит из череды фальстартов и тупиков, представляет собой не что иное, как ряд рецептов пагубных западных влияний, панораму которых Флоровский изобразил в серии статей, впоследствии составивших книгу «Пути русского богословия»; причем в качестве последнего и самого опасного из этих влияний здесь предстает философия Соловьева.

Его наследие снова привлекает внимание Флоровского в первой половине 1920-х гг., когда Флоровский готовит и читает курс о философии Соловьева в Русском Институте (Прага, 1922—1923), собирает материал для написания книги о Соловьеве и планирует защищать на ее основе докторскую диссертацию. Как сообщал Флоровский в письме своей супруге, «Покойный П.И. завещал мне написать докт. дисс. о Соловьеве и я чувствую, что не могу ее не написать и что, пока я ее не напишу, никакого толка не будет: надо

оттолкнуться, чтобы прыгнуть. Этот план встречает всеобщее несочувствие, а его надо исполнить. Это не будет книга о Соловьеве, не будет пересказ или толкование чужого. Так, как я это продумал, это будет именно свое, но только изложенное в противоположность такому чужому, которое было долгое время моим собственным и через которое я с усилием перешел к своему собственному» [13. С. 291]. Примечательно, что Булгаков, с которым у Флоровского в этот период были доверительные отношения, пытался переубедить своего подопечного от реализации этого замысла, передавая его почти в тех же выражениях: «Не сочувствую решительно Вашему решению писать о Соловьеве, которого Вы не любите и даже философски не уважаете, нуждаетесь же в нем как в трамплине» [14. С. 200].

Отдельная книга действительно не была написана, но об интенсивных занятиях Флоровского Соловьевым в тот период свидетельствует ряд статей и курс лекций в Русском Институте, опубликованный П.Л. Гаврилюком в 2015 г. Здесь Флоровский констатирует центральное значение Соловьева в истории русской мысли как систематизатора ее исканий первого периода (XIX в.) и одновременно «начинателя нового ряда мыслителей», хотя «восторженные оценки» в его адрес считает преувеличенными. Основная мысль, которую проводит Флоровский, заключается в том, что предпринятая Соловьевым попытка создания синтезирующего учения на основе науки, философии и религии, является проявлением «метафизического утопизма», который влечет за собой также и утопизм социальный. Флоровский рассматривает Соловьева как утописта, использующего религиозную философию в качестве орудия достижения своих целей. По мнению исследователя, умонастроение Соловьева сформировалось эпохой великих реформ, современником которой казалось, что они находятся между периодом начинаний и великих свершений, что настала пора осуществления Царства Божия на земле «в обыденном порядке», условием чего должно явиться усвоение людьми «истинного христианства» не только по вере, но теперь и в разумной, осознанной форме. Иллюстрацией такой идеологии может служить увлекавший Соловьева спиритизм, который «дает начало метафизике, построенной на принципе необходимости, которая распространяет законы механики на мир духовный» [15. С. 315]. В этом же социально-утопическом, а отнюдь не религиозном контексте, как указывает Флоровский, необходимо рассматривать и соловьевский проект соединения церквей.

Одно из последних упоминаний Соловьева в текстах Флоровского относится к 1962 г.: «Идеи Владимира Соловьева — это эпизод в истории немецкого идеализма; их можно вполне понять только в контексте того, что обычно называют *Spatidealismus* [поздний идеализм] — довольно малоизвестная фаза развития идеалистической религиозной философии, пик которой приходится на 60-е и 70-е гг. прошлого века» [12. С. 336; 16. Р. 470]. Оценка, содержащаяся в этой сентенции, едва ли не более уничижительная, чем то, что Флоровский писал о Соловьеве в 1930-е гг., ибо теперь констатируется фактически

маргинальность идей Соловьева, которые рассматриваются всего лишь как некое провинциальное эхо позднего немецкого идеализма в период его разложения.

Рецепция Соловьева Флоровским оказалась очень значимой, влиятельной и архетипичной для русской мысли, в особенности в самой России, где его линию продолжили С.С. Хоружий и П.П. Гайденко. Критическое переосмысление наследия Соловьева имело как доктринальный характер, так и было обусловлено определенными социально-психологическими факторами, связанными с поколенческим конфликтом между представителями и наследниками русского религиозно-философского ренессанса, его «отцами» и «детьми». Этот конфликт очень хорошо выразил Флоровский в письме своей жене Ксении Ивановне 20 августа 1937 г. — в год выхода в свет книги «Пути русского богословия», когда автор размышлял о необходимости покинуть профессорскую корпорацию Свято-Сергиевского богословского института: «Внешним образом наши отношения были очень дружественными, но в последний день вдруг мне стало ясно, как безнадежно бы разошлись и что “все кончено”, и что “они” будут меня безнадежно обходить, оттеснять и забывать, точно меня и вовсе не существует» [12. С. 22—23]. Очевидно, что «они» — это «отцы» религиозно-философского ренессанса, который проходил под знаком Соловьева и для которых Соловьев — священная, канонизированная фигура, против чего бунтует — и не безуспешно — Флоровский. Вместе с тем, хотелось бы отметить, что неопатристический синтез самого Флоровского был бы невозможен без Соловьева, который послужил для него тем самым «трамплином», благодаря которому он смог «прыгнуть» и развернуть альтернативную программу. Поэтому, как бы ни оценивать наследие Соловьева, даже через гиперкритическую оптику Флоровского, приходится признать его монументальность и значительность в истории русской мысли.

Список литературы

- [1] Блок А.А. Рыцарь-монах // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 329—334.
- [2] Хоружий С.С. Наследие Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28—30 августа 2000 г. М.: Феноменология — Герменевтика, 2001. С. 1—28.
- [3] Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
- [4] Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1993. 445 с.
- [5] Флоровский Г. Новые книги о Владимире Соловьеве (библиографическая заметка). Одесса, 1912. С. 237—255.
- [6] Florovsky G. Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1966. Vol. XXXII. № 1. P. 163—180.
- [7] Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. 574 с.

- [8] Письма Г.В. Флоровского к П.А. Флоренскому (1911—1914) / Публикация С.М. Половинкина // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003. М., 2004. С. 51—68.
- [9] *Флоровский Г.В.* Этнос православной Церкви // *Флоровский Г.В.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 463—479.
- [10] *Флоровский Г.В.* Вера и разум в философии Соловьева // Россия XXI. С. 138—143.
- [11] [Глубоковский Н.Н., Флоровский Г.В. Переписка] // Сосуд избранный. Сборник документов по истории Русской Православной Церкви / Сост. М.Д. Склярова. СПб.: Борей, 1994. 453 с.
- [12] *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух и Литера, 2017. 536 с.
- [13] *Гаврилюк П.Л.* Парадигмальный сдвиг в историософии Флоровского: Об истории создания курса лекций «Философия Вл. Соловьева» // Историко-философский ежегодник 2015. М., 2015. С. 284—302.
- [14] *Булгаков С.Н.* Письма к Г.В. Флоровскому (1923—1938) / Публикация Е. Евтуховой // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001—2002 гг. М., 2002. С. 174—224.
- [15] *Флоровский Г.В.* Философия Вл. Соловьева. Лекции, читанные приват-доцентом Г.В. Флоровским в «Русском Институте», Прага 1922—1923 гг. // Историко-философский ежегодник 2015. М., 2015. С. 303—326.
- [16] *Florovsky G.* Review of Matthew Spinka, *Christian Thought from Erasmus to Berdyaev* // *Church History*, 31 (1962) P. 470—471.

References

- [1] Blok AA. Rytsar'-monakh [Knight-Monk] In: *Kniga o Vladimire Solov'eva* [Book about Vladimir Solovyov]. Moscow: Sovetskii pisatel'; 1991. P. 329—334. (In Russian)
- [2] Khoruzhii SS. Nasledie Solov'eva sto let spustia [Solovyov's heritage a hundred years later] In: *Solov'evskii sbornik. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii "V.S. Solov'ev i ego filosofskoe nasledie"*. Moskva. 28—30 avgusta 2000 g. [Solov'ev's collection. Proceedings of the international conference "V. S. Solovyov and his philosophical heritage". Moscow. August 28—30, 2000] Moscow: "Fenomenologiya — Germenevtika"; 2001. P. 1—28 (In Russian)
- [3] Gaidenko PP. *Vladimir Solov'ev i filozofia Serebriannogo veka* [Vladimir Solovyov and philosophy of the Silver age]. Moscow: Progress-Traditsiia; 2001. 472 p. (In Russian)
- [4] Khoruzhii SS. *Posle pereryva. Puti russkoi filozofii* [After the break. Ways of Russian philosophy]. St. Petersburg: Aleteia, 1993. 445 p. (In Russian).
- [5] Florovskii G. *Novye knigi o Vladimire Solov'eva (bibliograficheskaia zametka)* [New books about Vladimir Solovyov (bibliographic note)]. Odessa, 1912. 237—255 p. (In Russian).
- [6] Florovsky G. Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev. *Orientalia Christiana Periodica*. Roma. 1966; XXXII (1): 163—180. (In English).
- [7] Florovskii G. *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Paris; 1937. 574 p. (In Russian).
- [8] Pis'ma GV. Florovskogo k P.A. Florenskomu (1911—1914) [Letters of G. V. Florovsky to P. A. Florensky (1911—1914)] Publikation by S.M. Polovinkin. In: *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 2003* [Research on the history of Russian thought: Yearbook for 2003]. Moscow; 2004. P. 51—68. (In Russian).

- [9] Florovskii G.V. Etos pravoslavnoi Tserkvi [Ethos of the Orthodox Church] In: Florovskii G.V. *Izbrannye bogoslovskie stat'i* [Selected theological articles]. Moscow: «Probel»; 2000. P. 463—479 (In Russian).
- [10] Florovskii G.V. Vera i razum v filosofii Solov'eva [Faith and reason in Solovyov's philosophy]. In: *Rossia XXI*. P. 138—143. (In Russian).
- [11] [Glubokovskii NN., Florovskii G.V. Perepiska] In: *Sosud izbrannyi. Sbornik dokumentov po istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [The chosen vessel. Collection of documents on the history of the Russian Orthodox Church], compiled by M.D. Skliarov. St. Petersburg: «Borei»; 1994. 453 p. (In Russian).
- [12] Gavriliuk P. Georgii Florovskii i religiozno-filosofskii renessans [George Florovsky and the religious and philosophical Renaissance]. Kiev: Dukh i Litera; 2017. 536 p. (In Russian).
- [13] Gavriliuk P. Paradigmal'nyi sdvig v istoriosofii Florovskogo: Ob istorii sozdaniia kursa lektsii “Filosofia V. Solov'eva” [Paradigm shift in Florovsky's historiosophy: On the history of creation of the course of lectures “Philosophy of V. Solovyov”]. In: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2015*. Moscow; 2015. P. 284—302. (In Russian).
- [14] Bulgakov S.N. Pisma k G.V. Florovskomu (1923—1938) [Letters to G. V. Florovsky (1923—1938)], publication by E. Evtukhova. In: *Issledovaniia po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2001—2002 gg* [Research on the history of Russian thought: Yearbook for 2001—2002]. Moscow; 2002. P. 174—224. (In Russian).
- [15] Florovskii G.V. Filosofia V. Solov'eva. Lektsii, chitanye privat-dotsentom G.V. Florovskim v “Russkom Institute”, Praga 1922—1923 gg. [Solovyov's Philosophy. Lectures given by private Professor G. V. Florovsky at the “Russian Institute”, Prague 1922—1923]. In: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2015*. Moscow; 2015. P. 303—326. (In Russian).
- [16] Florovsky G. *Review of Matthew Spinka, Christian Thought from Erasmus to Berdyaev. Church History*. 1962; 31:470—471. (In English).

Сведения об авторе:

Черняев Анатолий Владимирович — кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе, Института философии РАН, Москва, Россия (e-mail: chernyaev@iph.ras.ru).

About the author:

Chernyaev Anatoly V. — Ph.D. in Philosophy, Deputy Director for Research, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, 109240, Russia (e-mail: chernyaev@iph.ras.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-631-636

Research Article / Научная статья

Groundlessness of L. Shestov as the Way of Going Beyond the Mind

D.V. Goldberg

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

Abstract. The article is devoted to identifying the specifics of Russian philosophy through the analysis of F. M. Dostoevsky and L.N. Shestov's texts. The stylistic features of the two philosophers have been considered, their ways of philosophizing and denying of the cult of reason have been examined. The analysis is carried out using additional literature of French existentialism (were used such philosophers who wrote in similar styles as philosophical essays). To date, there are many researches in which study features of Russian philosophy. It is noted, that one of them are imagery, inseparable connection between philosophy and faith and criticism of rationalism. The excessive cult of reason leads to such problems in the history as the creation of the hydrogen bomb, the environmental crisis and so on. The revolt against reason and the state of groundlessness are a response to the processes of modern rationalization and technocratization, an attempt to go beyond the limits of the usual paradigm, to get out of the closed subjectivity. Thus, it's necessary to define the limits of the reason and develop a new way of philosophizing, for this reason it is proposed to consider the concept of groundlessness in the philosophy of L.N. Shestov, which makes the attempt to construct a philosophy, avoiding strict logic and excessive rationality.

Keywords: groundlessness, reason cult, presence, existence, transcendence, transcending, L.N. Shestov, F.M. Dostoevsky

Article history:

The article was submitted on 15.05.2019

The article was accepted on 25.02.2020

For citation: Goldberg D.V. Groundlessness of L. Shestov as the Way of Going Beyond the Mind. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 631—636. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-631-636

Introduction

There is a point of view according to which it is difficult to speak about the existence of the Russian philosophy [1]. However, it is important to analyze the key

© Goldberg D.V., 2019



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

specifics of this unique philosophical tradition. Russian philosophy rests on visual, creative thinking rather than strict analytics. For instance, prominent Russian writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky expressed his religious, ontological and ethical reflections not in the form of classical philosophical texts, but in novels that reveal various philosophical problems (amongst others by means of the polyphony principle) [2]. Although one should not deny the influence of the European philosophical tradition on the development and history of Russian philosophy, and we can trace similar stages in the formation of the Russian thought and various philosophical schools, this article offers to consider employment of visual and creative thinking by Russian philosophers as a tool to break out of the rigid boundaries of strict analytics and comprehension of the surrounding reality, major philosophical questions and philosophical problems in general. As it is impossible to capture all material on this subject in one article, we will focus on the philosophy of F. Dostoevsky and L. Shestov. This choice is justified by the following reasons: F. Dostoevsky, as it has been already mentioned, is a prominent representative of Russian culture, who puts the ontological ideas in the form of a novel (i.e. prefers expressing his thoughts in an artistic way). L. Shestov, in turn, is also known for his specific narrative style (in the form of short notes that are not always consecutive and connected between each other).

Features of Russian philosophy in the context of F.M. Dostoevsky and L.N. Shestov

What is the essence of Dostoevsky's genius? He managed to convey peculiarities of Russian temper, to make the characters of his novels embody various philosophical paradigms, and, last but not least, let these characters live in line with the philosophical ideas they are meant to represent. Although some plots of Dostoevsky's novels were called autobiographical, his genius lies in the fact that his novels' characters cogitative activity stretch further away from their everyday routine. Geniuses are capable of going beyond their own individual being, to abstract from subjective experience and experiment mentally, transposing the idea into the sphere of real life. Its common knowledge that fiction (or in this case, philosophical ideas in a novel frame) is a special genre with other ways of reasoning and immersing the reader in the life of other people. For example, by means of living out their philosophical views — through the analogies, metaphors, hyperboles and other literary and stylistic devices. Imminent German philosopher Martin Heidegger had similar views; he considered it was important to study language and care of its purity. He believed that poetic philosophizing is the most suitable way of appealing to the truth and being [3]. Though analogy, for example, does not serve as the proof in strict logic. But it is impossible to describe some themes in a strict logical language. Otherwise we will get inexpressive scheme, deprived of randomness and such abstract ideal concepts as soul (there is no consensus view regarding the definition, but intuitively everyone understands what it is all about): “The philosophy and logic should have nothing in common; the

philosophy is the art, that try to break through a logical chain of conclusions and which is taking out the person to the shoreless sea of imagination, fantasy, where everything is equally possible and impossible” [4. P. 42].

One might wonder why Dostoevsky and Shestov were chosen for this inquiry? Both of them tried to break out of the strict framework of logic, to outdo that critical barrier in readers’ mind and plunge them into “the presence (here being)” or “Dasein” (in Heidegger terms), as well as to urge them to quit caring about superficial daily routine and question their being instead. It is difficult to express such meanings strictly (though Heidegger tried to use strict concepts in his works), but when one describes a state of mind or puts thought in the form of a story, everyone intuitively catches what is called “love of wisdom” [5]. Also, we face a problem of universals, where the definitions are too wide, general and do not reach the completeness, disregarding even subjectivity and other human factors. But when the reader plunges into reading, where they enter a condition of a character, do not they refuse their own experience, their own limits? Is not it an attempt to question? Thus, for example, Lev Shestov refused to put his philosophical work into the strict consecutive system of expansion of his views — “The apotheosis of groundlessness” was written in the form of short statements which were not connected directly between each other, but were penetrated by one general idea — an attempt to deprive the reason of the ground, to push out the person from the habitual environment, to destroy limits of subjective thinking which seeks to choose the convenient world view describing and explaining various phenomena. This way the philosopher tries to find ways of going beyond his own limits.

Criticism of the cult of reason

The influence of the Western tradition on Russian philosophy has been mentioned earlier. That, in particular, happened also to the Enlightenment and an excessive cult of reason. It would be appropriate to mention modern Russian philosopher, the expert in the philosophy of science and ontology, A.N. Pavlenko. He has quite a different view on the ideas of the Enlightenment and humanism. The essence of humanism used to be the human himself. That would be ridiculous for those living during the antique period to perceive such a humanistic view. In the antique world, it was cosmism that dominated. Cosmism considers space as the supreme value. That is where we see a huge gap between eras — in Antiquity people bow before the greatness of Space, Universe, and God. However, after the development of humanistic ideas, there happened a revolution and the human placed himself in the center of the universe.

It is during the Renaissance when the new type of humanism appears. Humanism tries to make the person humane. The main ethical categories — morals, freedom, the good and the evil, they all rely on the reason of a human. The reason has to fight against. The main idea of such humanism is the perception of a human as the highest natural being. Each individual by nature is endowed with reason and represents a certain unique personality that possesses freedom, an ability to define

their own destiny, to make independent decisions, to direct his life, pick his own destiny, and to build himself up. Destiny, in this case, is not an abstract or mystical term with indistinct sense, but a certain living plan which the person realizes or not — he chooses and designs it himself. God has some abstract nature here, as the unique and creative human being is now placed in the center of the universe. He has the reason, knowledge of laws of nature, and therefore leans on them instead of relying on the will of God. Initially, the harmony of soul and body is present in him; he is almost perfect. So, similar ideas became a basis of the humanism of the Enlightenment. The person becomes a natural element (still central) endowed with reason, and the content of the reason is scientific knowledge (natural science).

Shestov's act of faith, and the act of love, in the context of Dostoevsky, is capable of pulling out the person from his routine existence in passions. It allows making the spiritual jump, to go beyond limits of oneself, to make spiritual regeneration. The western trends came to Russia quickly and Russians perceived all achievements of science as a miracle and identified them with happiness and development and upcoming prosperity. But in fact, the rationality suffers a defeat in some spheres of life, as it is not capable of describing everything. The reason which makes sparks scientific revolutions is also capable of generating awful things (e.g. ecological crisis caused by excessive development of science). The invention of hydrogen bomb, technocratization of society and many other things generated by reason — lead to the degradation of morality. The original revolt (as Camus understood it) can be made against reason, against the desire to systematize everything. Shestov briefly mentions a famous phrase from a fairy tale: "The emperor has no clothes" — just like the scream of a person who passed borders of some paradigm, looked at the world with a fresh view. Only due to act of faith and love mankind can leave such overcome absurdity of the existence.

Conclusion

Lev Shestov appealed to clean creativity. Studying the past (e.g. history of philosophy) is certainly important for a deeper understanding of specific thinkers, but it is not necessary for further development of philosophy. "Any creation is the creation from nothing" [6. P. 62] — here the philosopher speaks about the emergence of those ideas which are not thoroughly framed in a concrete thought or a statement when you are in the state of here — being. When it is framed and seems stable and strong, it will begin to get a form of proved — at this moment it is necessary to break and deny it. Otherwise, each thinker can get obsessed with it and fail to move further. Should we transfer a similar way of reasoning to the natural-science sphere, then, for example, A.N. Pavlenko speaks about a stage of empirical weightlessness of the theory. In the physical-cosmological sphere of science changes between the theory and experience begin to happen, the theory starts to advance experience, and subsequently and to stimulate empirical researches. As for Shestov, it is possible to draw a conclusion that the condition of "groundlessness", an exit from habitual explanations (the world, the person, etc.), refusal of the

previous outlooks contributes to the maximum development of thought. German philosopher Martin Heidegger called this state “presence”. The person, being engaged in daily affairs. But there are moments when a person questions life when he drops out of his daily routine and “is present”. At this moment his consciousness goes beyond his own framework and tries to touch life, to merge with it. However, it is impossible to be in this state constantly, after a while the person will return to his ordinary being, but at those rare moments of “presence”, the individual can be full of the new ideas (it is similar to of Plato’s world of Eidos).

Summing up, we tried to define Lev Shestov’s way of thinking. The philosopher suggests refusing scientific, cultural, historical and other frameworks; it is some kind of an attempt to deprive reason of its standing point, to destroy habitual track of thinking and to go beyond limits. All previous knowledge and desire to choose one paradigm and develop this paradigm only creates subjective “blinkers” that thwarts the development of philosophical thought. Every time when the individual wants to be guided by one theory, he should refuse and continue to search, be free and open, as well as constantly aspire to a state of “groundlessness”.

References

- [1] Dostoevsky FM. *Crime and Punishment*. Moscow: AST; 2013. 540 p. (In Russian).
- [2] Bakhtin M. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. St Petersburg: ABC; 2015. 416 p. (In Russian).
- [3] Nizhnikov SA, Grebeshev IV. *History of Russian philosophy*. Moscow: RUDN; 2016. 626 p. (In Russian).
- [4] Pavlenko AN. *Lectures about Dostoevsky*. St Petersburg: Aletejja; 2016. 272 p. (In Russian).
- [5] Camus A. *The Stranger*. Moscow: AST; 2016. 384 p. (In Russian).
- [6] Pavlenko AN. The principle of observability, the stage of empirical weightlessness of theory and constructive empiricism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2011;(3):8—20. (In Russian).
- [7] Berdyaev NA. *Dostoevsky: An Interpretation*. Praga: YMCA-PRESS; 1923. 238 p. (In Russian).
- [8] Dolinin AS. *In creative laboratory of Dostoevsky*. Moscow: Sovetskiy pisatel; 1947. 178 p. (In Russian).
- [9] Dostoevsky FM. *Notes from Underground*. Moscow: AST, 2016. 352 p. (In Russian).
- [10] Kudryavtseva YG. *Rebellion or religion. About the world outlook of Dostoevsky*. Moscow: MSU, 1969. 170 p. (In Russian).
- [11] Sartre JP. *Man under siege*. Moscow: Vagrius; 2006. 320 p. (In Russian).
- [12] Heidegger M. *Being and Time*. Kharkov: Folio; 2003. 503 p. (In Russian).
- [13] Shestov LN. *Apotheosis of Groundlessness*. Moscow: RIPOL; 2018. 312 p. (In Russian).
- [14] Shestov LN. *Dostoevsky and Nietzsche*. Moscow: AST; 2007. 224 p. (In Russian).
- [15] Shestov LN. *Selected works*. Moscow: Renessans; 1993. 510 p. (In Russian).

About the author:

Goldberg Daria V. — Postgraduate, Department of Ethics, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: 1042180012@rudn.ru).

Беспочвенность Л. Шестова как способ выйти за пределы разума

Д.В. Голдберг

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

Статья посвящена выявлению специфики русской философии на примере Ф.М. Достоевского и Л.Н. Шестова. Рассматриваются стилистические особенности двух философов, анализируются их способы философствования и отрицание культа разума. Анализ осуществляется с использованием дополнительной литературы по французскому экзистенциализму (использовались тексты таких философов, которые писали в схожих для художественной литературы стилях, как философские эссе). На сегодняшний день существует множество исследований, которые посвящены особенностям русской философии. Выделяются ее специфические черты — образность, неразрывная связь между философией и верой, а также критика рационализма. Чрезмерный культ разума приводит к таким проблемам в истории, как создание водородной бомбы, экологический кризис и так далее. Бунт против разума и состояние беспочвенности являются ответной реакцией на процессы современной рационализации и технократизации, попытка выйти за пределы привычной парадигмы, выйти из замкнутой субъективности. Таким образом, необходимо обозначить границы разума и выработать новый способ философствования, в связи с чем предлагается рассмотрение идеи «беспочвенности» в философии Л.Н. Шестова, который делает попытку построить свою философию, избегая строгой логики и чрезмерной рациональности.

Ключевые слова: беспочвенность, бунт против культа разума, экзистировать, присутствие, выход за пределы, трансцендировать, Л.Н. Шестов, Ф.М. Достоевский

История статьи:

Статья поступила 15.05.2019

Статья принята к публикации 25.02.2020

Для цитирования: *Goldberg D.V. Groundlessness of L. Shestov as the Way of Going Beyond the Mind // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 631—636. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-631-636*

Сведения об авторе:

Голдберг Дарья Васильевна — аспирант кафедры этики, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: 1042180012@rudn.ru).



Этика и христианская теология Ethics and Christian Theology

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-637-656

Научная статья / Research Article

Этико-теология без постулатов: к предыстории философской теологии Канта

А.К. Судаков

Институт философии РАН
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., 12, стр. 1

Согласно господствующему представлению критика Кантом традиционной философской теологии в разделе «Критики чистого разума», посвященном идеалу, мотивировала отказ от трансцендентальной теологии в пользу построения, опирающегося на «постулаты разума». Рассмотрение систематики философско-теологических дисциплин у Канта выявляет, однако, подвижность границ трансцендентальной теологии. Это обстоятельство позволяет предположить, что под кантовской критикой рушится не всякая трансцендентальная теология, и потому исследовать рефлексию трансцендентального идеала как фундамент альтернативного варианта философской этико-теологии, не нуждающегося в «практических постулатах». Для такого построения в первой «Критике» еще нет оснований, поскольку кантовское учение о добродетели в это время еще сохраняет черты натурализма. Развитая впоследствии Кантом идея чистой априорной этики долга даст концептуальную основу для намечаемой уже в теории идеала разума конструкции, утверждающей реальность трансцендентально-практического идеала как прообраза нравственной воли, как человечности в ее всесторонне определенном нравственном совершенстве, как царства этических целей, и наконец, предвосхищая «прообразную» христологию поздней философии религии Канта — как божественного человека в нас. В сравнении с этой версией трансцендентально-философской теологии этико-теология «постулатов» законно определяется как вариант естественной теологии.

Ключевые слова: Кант, идея, всестороннее определение, трансцендентальный субстрат, практический идеал, постулат, философская теология, трансцендентальная теология, естественная теология, этико-теология, прообраз нравственного совершенства

© Судаков А.К., 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: Судаков А.К. Этико-теология без постулатов: к предыстории философской теологии Канта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 637—656. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-637-656

Ethico-Theology without Postulates: Questioning the Prehistory of Kant's Philosophical Theology

A.K. Sudakov

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

Abstract. According to the prevailing opinion of the Kantian scholars, Kant's critique of the traditional philosophical theology in the chapter of his *Critique of Pure Reason* dedicated to the ideal of reason motivated his rejection of transcendental theology in favor of a construction founded on "postulates of reason". An examination of Kant's systematics of philosophical-theological disciplines reveals nonetheless some changeability of the borderlines of transcendental theology. This means that Kant's critical arguments do not necessarily affect all kinds of transcendental theology, and allows us to investigate Kant's reflection of the transcendental ideal of reason as a foundation for an alternative version of philosophical ethico-theology which does not need "practical postulates". In the first Critique there is no ground for such a construction, because Kant's concept of virtue remains partly naturalistic at that time. The idea of a pure aprioristic ethics of duty as expounded by Kant later furnished the needed conceptual foundation for a concept already prepared in the theory of the ideal, asserting the reality of a transcendental-practical ideal as a prototype of moral will, as humanity in its comprehensively determined moral perfection, as the realm of ethical ends, and lastly, in an anticipation of the "prototypical" Christology of Kant's late treatise on religion, as the divine human person within us. Compared with this version of transcendental philosophical theology Kant's ethico-theology of "postulates" should be legitimately determined as a form of natural theology.

Keywords: Kant, idea, thoroughgoing determination, transcendental substratum, practical ideal, postulate, philosophical theology, transcendental theology, natural theology, ethico-theology, prototype of moral perfection

Article history:

The article was submitted on 18.02.2020

The article was accepted on 27.05.2020

For citation: Sudakov A.K. Ethico-Theology without Postulates: Questioning the Prehistory of Kant's Philosophical Theology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 637—656. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-637-656

Если на общеметодологическом уровне сведение проблемного поля философии религии к философскому учению о Боге, а этого последнего, в свою очередь — к удостоверению рациональных аргументов в пользу

основных учений религии и прежде всего — бытия Божия, можно считать точкой зрения немногих «радикалов», то, когда речь заходит о философской теологии в системе Канта, как в немалом числе специальных работ по этике и философии религии Канта, так и в большинстве учебных пособий по философии, снабженных историческим введением, мы найдем эту тему редуцированной к одному из двух сюжетов (или к ним обоим вместе): к *критике традиционных доказательств бытия Божия* и к учению о *постулатах практического разума*. Эти два момента представляются необходимо связанными: «После увольнения метафизической космологии от занимаемой должности понятие Бога относится преимущественно к области этики» [1. S. 247], а в этой области возникает идея философского Богопознания, основанного на понятии моральности. Эта философская *этико-теология*, или моральная теология, чаще всего отождествляется с учением о постулатах: «Кант говорит, что Бог — это постулат чистого практического разума» [1. S. 248]; в моральной теологии (в том числе уже в «Лекциях») философ имеет дело не с метафизическими доказательствами, а «с постулатом бытия Бога» [2. С. 344].

Итак, распространенную позицию интерпретаторов можно выразить в двух следующих тезисах: 1) критика традиционной спекулятивно-философской теологии приводит Канта к конструкции морально-философской теологии; 2) морально-теологическое построение кантианства есть (может пониматься только как) теория постулатов чистого практического разума, т.е. Бога и бессмертия. Между тем в предлагаемом исследовании мы постараемся показать, что, хотя в текстах критического Канта не находится никаких оснований оспаривать основательность тезиса 1), однако рассмотрение именно того раздела «Критики чистого разума», где Кант занимается философскими проблемами Богопознания (в его терминах — трансцендентальной теологии), не просто позволяет наметить некоторую альтернативу тезису 2), но именно эта альтернатива, этико-теология без постулатов, утверждается впоследствии, при построении Кантом его «философского учения о религии», в качестве философско-теологического элемента этой «религии разума». Эту альтернативную этико-теологию можно определить как философскую идею воплощенного (персонифицированного) *трансцендентально-практического идеала разума*, и в «постулатах» при наличии этой философской теологии не остается надобности, а потому, как отмечают кантоведы, Кант ни разу и не повторяет своего «морального аргумента» в тексте «Религии в пределах только разума» [3. P. 139]: «постулат» может доказать только *возможность бытия Бога*, Кант же в «Религии...» «выходит за пределы простой возможности Бога» [3. P. 139]. Недавно Kahn предложил трактовку эволюции кантовской этико-теологии, согласно которой в поздний период его творчества у Канта произошел «фундаментальный сдвиг во взглядах на бытие Божие» [4. P. 309], вследствие которого в трактате о религии пошатнулись систематические позиции постулата бессмертия [4. P. 323], а в «Метафизике нравов»

место практических постулатов занимает этико-теология, аргументирующая сознанием нравственных обязанностей как велений Бога [4. Р. 330—331]. За доказательством последнего тезиса исследователь обращается к «Этическому учению о методе». Вне зависимости от основательности дедукции *этой* альтернативы, этот взгляд показывает *принципиальную* возможность этико-теологических альтернатив.

Рациональная теология и этико-теология у критического Канта

Однако поначалу сама возможность утверждения трансцендентальной этико-теологии представляется Канту сомнительной. Религия, согласно его убеждению времени первой «Критики», есть воплощающее «высшие цели нашего существования» единство «морали» и «теологии» [5. С. 311 прим. В395], или же «применение теологии к морали» [6. С. 17]. А потому вера в существование Бога основывается и на «фундаменте» морали (как метафизики и как практики: «моральных принципов *a priori*» [6. С. 34] и «добрых умонастроений» [6. С. 17]), и на «фундаменте» теологии: принцип теологии «должен составлять основание религии» [5. С. 488. В656].

Что же такое, в этом контексте, теология? Она есть, по Канту, «знание о первоначальном существе» [5. С. 489. В659], а это знание может быть рациональным или эмпирическим. Рациональная теология подразделяется на *спекулятивную* и *моральную* теологию; первая «в своей основе имеет теоретическое знание» [6. С. 19], оперирует категориями теоретического разума¹, вторая же «имеет своим предметом практическое познание» (там же), оперирует категориями практического разума. В годы создания «Критики чистого разума» этические взгляды Канта еще не получили окончательной критико-философской чеканки; поэтому понятия практического разума представляются ему неразделимо связанными с содержаниями чувства удовольствия и неудовольствия, а потому достоинство чистых понятий рассудка признается только за понятиями теоретического разума. Вследствие же этого философ пока отказывает моральной теологии в спекулятивно-философском значении. Спекулятивная теология подразделяется на *трансцендентальную теологию*, «которая независимо от всякого опыта имеет свой источник только лишь в чистом рассудке и разуме» [6. С. 19] и которая, судя по всему, в «Лекциях» отождествлялась Кантом с *онтотеологией*, и *естественную теологию*, «где мы кладем в основу природу, и из нее извлекаем свойства и приписываем их Богу» [6. С. 19]. Трансцендентальная теология мыслит Бога как первоначальное существо (*ens originarium*), «как высшую из всех сущностей, как корень всех возможных вещей» [6. С. 20]. В «Критике чистого разума» философ допустил, что познание существования Бога может относиться к трансцендентальной теологии, если аргументирует свойствами «опыта

¹ Закономерно предположить, что она работает также при предпосылках, необходимо налагаемых теоретическим познанием, в том числе при присущих ему понятиях об опыте и опытной данности.

вообще» [5. С. 490. В660]; поэтому он включил *космотеологию* в состав трансцендентальной теологии. Однако если в этой дисциплине принимаются в соображение «природа мира вообще» [6. С. 20], «опыт вообще» [5. С. 490. В660], это необходимо вынуждает выйти за рамки чисто разумных понятий, которыми, по изначальному определению, оперирует трансцендентальная теология; постольку *такое* расширение ее сферы было непоследовательно по собственным канонам критической философии. Существеннее другое: сама принципиальная возможность *расширения объема понятия трансцендентальной теологии* как Богопознания из одних лишь трансцендентальных понятий разума, при условии, что обнаружится возможность допустить в трансцендентально-философское учение о Боге известный класс понятий и принципов, не ограниченных условиями фактической чувственной данности и историческими формами человеческой рациональности. «*Естественная теология* умозаключает о свойствах и существовании Творца мира из свойств, порядка и единства, наблюдаемых в нашем мире» [5. С. 490. В660]. Если исходные данные для постижения существования и свойств Бога как создателя мира составляют понятия о «природе мира вообще», мы имеем дело с *космотеологией*; если исследование этих предметов исходит из «состояния актуально данного мира» — то с *физикотеологией* [6. С. 20]. Кантовская систематика теологических дисциплин исходит из того, что в нашем мире действуют два рода причинности: природа и свобода. Бога как основание порядка *природы*, исток «актуально данного мира», исследует *физикотеология*, относительно которой Кант уже в «Лекциях» установил, что она «полностью опирается на трансцендентальную теологию» [6. С. 33]. Отношение Канта к физикотеологии, как отмечал Аллен Вуд, было «чрезвычайно сложным» и, будучи в одних отношениях «большой симпатией», в других проявлялось как «крайняя подозрительность» [7. Р. 132]; причем симпатия философа была мотивирована, по Вуду, тесной связью этого рода аргументов с моральной верой разумного деятеля, стремящегося к реализации высшего блага в мире [7. Р. 133]. Бога как «принцип всего нравственного порядка и совершенства» [5. С. 490. В660], как «создателя наших моральных законов» [6. С. 23], как «систему всех целей» [6. С. 21], «верховный принцип ... в царстве целей» [6. С. 23], как верховного законодателя свободы, рассматривает *моральная теология*. Таким образом, в систематике, излагаемой Кантом в его первой «Критике», этико-теология относится не к трансцендентальной, а к естественной теологии. По мнению Kahn, в «Критике способности суждения» Кант утверждает необходимую связь двух видов естественно-теологической аргументации: физико-теологии и постулата бытия Бога, причем физико-теологический аргумент дает эмпирическое свидетельство правильности постулата, представляющего, в свою очередь, необходимое дополнение физико-теологии [4. Р. 320].

И вот тут возникает не сразу заметная альтернатива: если закон природного порядка, с одной стороны, и закон нравственно-свободного порядка, с другой стороны, закон царства природы и закон царства целей, имеют

равное онтологическое достоинство, так что систематическое разумное познание того и другого порядка неизбежно опосредуется опытом непосредственной данности (в чувстве осязания или в чувстве удовольствия), то две дисциплины философской теологии, — *космотеология*, исследующая свойства и существование творца мира, и *этико-теология*, занимающаяся свойствами и существованием главы вселенского царства целей, — на равных правах и при равных *познавательных ограничениях*, относятся к естественной теологии. В этом случае критика спекулятивных аргументов в пользу существования Бога одинаково неизбежно подрывает фундамент *всей* естественной теологии, именно в качестве естественной, т.е. вследствие ее зависимости от *категорий природы*. Если же моральное законодательство разума не ограничено условиями чувственности, и если наше знание закона практического разума не зависит от чувств, а напротив, само способно воздействовать на чувственную природу и направлять ее к осуществлению целей добродетели и права, и если поэтому практический разум в своих основоположениях может притязать на примат в жизни человека, и постольку принципы свободы и нравственности могут претендовать на статус чистых форм разума, тогда этико-теология уже не относится к составу естественной философской теологии, но может быть включена в состав трансцендентальной теологии, поскольку, наравне с онтотеологией, хотя, возможно, и с неодинаковым успехом, пользуется для своего рационального Богопознания категориями чистого (в ее случае — практического) разума, наравне с предикаментами спекулятивной теологии, притязующими на трансцендентальный характер. В этом случае этико-теология *также является трансцендентальной*; в этом и *только* в этом случае критическое развенчание онтотеологии не низлагает вместе с ней и трансцендентальную этико-теологию, поскольку изначально относится к иному применению разума, в котором действует иное понятие опыта, иные критерии достоверности и т.д. В этом и только в этом случае *трансцендентальная этико-теология*, также будучи дисциплиной, в которой «мы мыслим себе Бога совершенно чисто» [6. С. 23], «собственно и есть теология, которая служит фундаментом религии» [6. С. 23], причем на этих условиях она служит фундаментом религии именно в качестве философской этико-теологии, в качестве *разумного убеждения*, а не просто в качестве *фактических догматических предпосылок* исторического верующего. А потому и сама религия может удостоверить свой статус религии разума не только *в своих основоположениях*, но также и *в своих основаниях*. Парадоксальность ситуации заключается, таким образом, в том, что после 1781 года аргументы естественной этико-теологии уже, строго говоря, ничего не доказывают, но в 1781 г. для трансцендентальной этико-теологии еще нет концептуальных предпосылок.

Как бы то ни было, в «Критике чистого разума» именно понятие о *трансцендентальной* теологии, как познании атрибутов и существования Бога средствами трансцендентальных понятий чистого разума, без содействия

опыта, т.е. как самодостаточно-разумного Богопознания, определяет для Канта сам тот отрезок критико-философского предприятия, на котором оно имеет дело с теологическим познанием. Если трансцендентальная теология мыслит *чистым разумом* о первоначальном существе, содержащем «высшее условие возможности всего, что может быть мыслимо» [5. С. 309. В391], Кант соотносит это предметное поле с третьей категорией диалектически «умствующих» умозаключений чистого спекулятивного разума: «от целостности условий для мышления о предметах вообще, поскольку они могут быть даны мне, к абсолютному синтетическому единству всех условий возможности вещей вообще» [5. С. 312—313. В398], определяемому как единичное существо. Такое существо есть «Бог в трансцендентальном смысле»; поэтому предмет трансцендентальной теологии есть *идеал чистого разума* [5. С. 458. В608]. Проблемы философской теологии рассматриваются Кантом в одноименном разделе его фундаментального труда.

От понятия к идеалу

Понятия, по Канту, представляют собой всеобщие и необходимые чистые формы рассудка; сами по себе они «пусты», не имеют «объективной реальности», т.е. не могут представлять предмета. Чтобы они стали объективно значимы, должны прибавиться данные чувственности, «материя явлений». Только в этом случае чистые понятия получают выражение *in concreto* [5. С. 451. В595]. Синтезируемый в понятиях опыт знания благодаря им получает «эмпирически возможное единство» [5. С. 451. В596].

Идея содержит единство, которого не имеет никакое эмпирически возможное единство; эмпирическое единство «стремится приблизиться» к единству идеи, никогда его не достигая; единство идеи — «систематическое единство» [5. С. 451. В596]. Идея не получает выражения *in concreto* ни в каком единичном опыте, и не может иметь объективной реальности понятий рассудка. Выражением идеи может быть названа разве что вся целокупность опыта; поскольку же эмпирическое единство никогда полностью не совпадает с систематическим единством в идее, целокупность действительного опыта определяется единством идеи только в бесконечном приближении.

Если систематическое единство разумного мышления регулятивно определяется посредством идеи, будучи единственной формой конкретности этой идеи, то предмет, всецело и *конститутивно* определенный «исключительно посредством идеи» [5. С. 451. В596] и потому представляющий собой идею разума *in concreto* и даже *in individuo*, Кант называет *идеалом*. Идеал есть всецело определенный посредством идеи разума предмет; идеал есть «вещь», данная познанию не через восприимчивость чувственности, но только посредством разумных определений. Единство идеала дано постольку не в бесконечном приближении: оно *есть*, а не только *должно быть*. Этот идеал — реальность. Более того, сущая реальность этой единой «вещи» удостоверяет перспективную реальность всех иных вещей, объединяемых в

синтетическое единство (познавательного, практического и эстетического) опыта согласно регулятивным правилам, выражаемым в идеях, и чистым формам, которые суть понятия рассудка. Если поэтому допустить мысль о таком идеале *in concreto*, то совершенно ясно, что также и в системе критического идеализма этот идеал есть такая необычная «единичная вещь», через которую «все начало быть» и без которой «ничто не начало быть, что начало быть» (Ин.1:3).

Смысл и онтология трансцендентального идеала

Всякая вещь подчинена, по Канту, трансцендентальному «основоположению *всестороннего определения*», согласно которому каждой вещи должен принадлежать только один из всех *возможных* взаимно противоположных предикатов. Это основоположение рассматривает вещь «в отношении ко всей сфере возможного как совокупности всех предикатов вещей вообще» [5. С. 454. В600], и оно гласит: «Все существующее всесторонне определено» [5. С. 454. В601]. Оно предполагает «материал для всякой возможности, который должен а priori содержать в себе Data (данные) для частной возможности всякой вещи» [5. С. 454. В601], а это предположение имеет трансцендентальный характер. Эту совокупность всего «материала (*des Stoffes*), откуда могут быть почерпнуты все возможные предикаты вещей» [5. С. 456. В603], Кант называет трансцендентальным субстратом. Идея совокупности всей реальности, представление трансцендентального субстрата, лежит в основании всестороннего определения вещей. Это обоснование Кант пытается представить в виде своего рода трансцендентального силлогизма, в котором идея всереальности образует большую посылку [5. С. 456—457. В605]. В ходе «умозаключения» эта идея должна быть ограничена через отрицание; однако проблема для спекулятивного разума состоит в том, что это ограничение неосуществимо без подразделения идеи всереальности, но частные виды реальности можно знать только на основании опыта, — а раз познание всей тотальности, с которой бы затем можно было сопоставлять отдельную вещь, выражая сопоставление в утверждениях и отрицаниях, не может быть завершено, подобное подразделение а priori проделать невозможно [5. С. 456—457. В605]. (Между тем невозможное для спекулятивного разума оказывается возможным для практического: «полноценное определение» конкретной максимы как частная норма нравов и всей совокупности нравственно одобряемых максим, как мораль или систематическая метафизика нравственности). Поэтому всестороннее определение вещи принципиально невыразимо для человеческого разума как конкретно-целостное понятие (как реальное определение) и может мыслиться основанным только на регулятивной идее разума, дающей «рассудку правило полного применения его» [5. С. 454. В601]. Трансцендентальный субстрат есть для человеческого познания только регулятивная идея, которая никогда не может стать конститутивной;

она дает разуму правило для бесконечной работы категориального определения, в результате которого идея трансцендентального субстрата получает философское прояснение.

Между тем эта работа категориального определения мыслится *бесконечной* именно потому, что предполагается зависимой от *эмпирического* знания вещей. Что же возможно утверждать совершенно а priori о совокупности всех возможных определений вещей, как трансцендентальном условии их всестороннего определения?

А priori можно утверждать, по крайней мере, что «понятие вещи в себе представляется всесторонне определенным» [5. С. 456. В604]). Идея «совокупности всего возможного» мыслится как понятие о «единичной вещи, которая всесторонне определена посредством чистой идеи» [5. С. 455. В602]. Идея «трансцендентального субстрата» мыслится in individuo как понятие единичного всереальнейшего существа [5. С. 456. В604], в котором всеобщее понятие вещи «определяется посредством самого себя и познается как представление об индивидууме» [5. С. 456. В604]. Эта идея in individuo есть *идеал чистого разума*. Трансцендентальный идеал как идея единичного всереального существа, заключающего в себе основание всех возможных определений вещей, лежит в основании возможности всестороннего определения всего существующего. Идеал есть для разума прообраз (Prototypon) всех вещей как копий (естура); вещи черпают из идеала материю возможности; они никогда не могут достигнуть его, и только приближаются к полноте его определенности [5. С. 457. В606]. (Морально-практический идеал есть тотальность возможности всех законосообразных и движимых подлинно нравственным мотивом действий (актов); моральные акты черпают в нем материю своей возможности, т.е. реально возможны благодаря ему. Морально-практический идеал лежит в основании возможности всестороннего определения воли нравственного деятеля, а потому — в основании возможности его этического совершенства).

Теперь необходимо встает вопрос об *онтологии* трансцендентального идеала, способе его существования. Сам идеал разума есть разумная конструкция, и «предмет идеала разума» также существует «только в разуме» [5. С. 457. В606]. Хотя разум с необходимостью мыслит свой чистый идеал как идею первоначального существа [5. С. 457—458. В606—607], отношение этого существа к совокупности всего обусловленного есть не отношение «предмета» ко множеству других «предметов», но только «отношение *идеи к понятиям*» [5. С. 458. В607]. О действительном существовании подобного рода существа разуму, решается заявлять Кант, ничего неизвестно. Тем не менее первоначальным существом «называется» именно *предмет* идеала разума, а не сам идеал. Постольку предмет трансцендентальной теологии определяется как *предмет* трансцендентального идеала. Философская теология, следовательно, занимается определением не «понятия о всереальности», а того, что *соответствует* этому понятию (каков бы ни был онтологический

статус этого соответствия). Утверждая, что разуму для его операции категориального определения и в частности всестороннего определения вещи достаточно «идеи бытия» первоначального существа, и совершенно не требуется представление о его «существовании», Кант отнюдь не устраняет проблемы *реального предмета идеи: во-первых*, предположение чистой самореферентности трансцендентального идеала превращает не только трансцендентальную теологию, не только философскую теологию как дисциплину философского познания, но и всякую философскую спекуляцию как таковую, в «вымысел» гораздо радикальнее, чем этого может желать реформатор, а не противник философии. *Во-вторых*, в данном фрагменте Кант сплошь и рядом говорит об *идеале разума* (который есть идея *in concreto* и *in individuo*) как о простой *идее* (которой конкретность и индивидуальность не обязательна), и соответственно, о «гипостазировании» именно идеи, *но не идеала*. Между тем понятие об идеале, как данном исключительно через разумные определения и постольку данному существенно *иным способом*, чем частные предметы опыта, могло навести на иное определение предмета трансцендентальной теологии. Это иное определение прояснится только при переходе в область этико-теологии, и еще неизвестно, не будет ли оно затем вновь отменено *этико-теологией постулатов*. Тем не менее Кант выдвигает философской теологии принципиальные упреки, рискующие положить конец самому предприятю философского учения о Боге. Впрочем, присмотревшись к ним, мы увидим в доводах кенигсбергского философа *третью* особенность, и она сможет объяснить, почему Кант, до конца отрефлексирав этическую часть своей системы, уже не может покушаться на разрушение проекта *всякой* трансцендентально-философской теологии.

Разоблачение трансцендентальной теологии — полное или частичное?

Разум принимает чистую идею (совокупности всех возможных определений вещей) как трансцендентальное условие основоположения всесторонней определяемости всех вещей, но только *как понятие*, и не требует, чтобы всереальность была дана объективно как особое «существо» [5. С. 458. В608]. Для сколь угодно продолжительной работы рационального синтеза понятий, для «всестороннего определения» вещей мира в научных и философских категориях не только не требуется подобного допущения совокупности всех возможностей *in concreto* и *in individuo*, но само это допущение, по Канту, появляется только вследствие некоторой неправомерной умственной операции, даже под влиянием некоторой иллюзии. Однако в таком случае трансцендентальная теология как учение о существовании и атрибутах предмета трансцендентального идеала выглядит предприятием хотя и многообещающим, но философски незаконным. Совокупность всех возможных определений вещей может иметь место только в разуме мыслящего существа, как его сложносоставное определение; иначе говоря, только как «наше понятие» или «наша идея».

Мышление предмета трансцендентального идеала как первоначального существа *in individuo* Кант считает себя (пока что) вправе разоблачить как следствие целых *трех незаконных мыслительных операций*. Идеал всереального существа «есть только представление»; однако разум превращает этот идеал в объект сознания, в представление о некоторой «вещи» (*res*), то есть *реализует* его [5. С. 460 прим. В611]. Затем разум *гипостазизирует* собственную идею, определяя целокупное явление как «единичную вещь» [5. С. 460. В610], и наконец, «вследствие естественного стремления разума к завершению единства» [5. С. 460 прим. В611], *олицетворяет* эту идею как единичную вещь, «стоящую во главе возможности всех вещей и доставляющую реальные условия для всестороннего определения их» [5. С. 460. В611]. Между тем «мы не имеем никакого права на это» [5. С. 459. В608], и такое применение идеи выходит «за границы ее назначения и допустимости» [5. С. 458. В608]. Такая объективация идеи есть опасный «вымысел» [5. С. 458—459. В608].

Кант берется даже показать, почему именно разум считает необходимым производить эти три незаконные процедуры. Согласно исходной и по-своему роковой предпосылке Канта, в философской рефлексии, приводящей к определению предмета трансцендентальной философской теологии, под «возможностью вещей» может подразумеваться только возможность их *как предметов чувственного восприятия*. Возможность вещей как предметов чувств есть отношение их к мышлению; а *rigorist* мышление может мыслить только *формы* опыта, *материя* же явления, «реальность», должна быть дана через чувственность, без этой данности вообще не может быть мыслима. Реальное мышление предмета предполагает «единый всеохватывающий опыт», в котором субстрат явлений был бы дан как «единая совокупность» [5. С. 459. В610]. Как предмет нам может быть дан только предмет чувств, только то, «что предполагает эту совокупность всей эмпирической реальности». Мышление предмета трансцендентального идеала исходит, стало быть, из *контрфактического* допущения возможности реально мыслить о предметах вообще, тогда как реально мыслить можно только о *предметах возможного опыта*. Разум забывает о своей ограниченности сферой чувственной данности и утверждает регулятивный принцип *для нашего опыта* как конститутивный принцип *для вещей вообще* [5. С. 460. В610]. К этому побуждает «естественная иллюзия». Мы мыслим о предметах чувств, в убеждении, что мыслим о предметах вообще; в результате разумное мышление, не в силах обойтись без *предмета* трансцендентального идеала, «реализует» этот идеал. «Гипостазирование» же Кант объясняет тем, что разум подменяет единство «эмпирического применения рассудка», то есть понятия о мире как рациональной конструкции, единством «эмпирического целого», то есть данного через органы чувств эмпирического представления, тогда как единство опыта «основывается не на самих явлениях..., а на объединении многообразия их посредством *рассудка*» [5. С. 460 прим. В611].

Итак, мы видим, что кантовская аргументация незаконности трансцендентального идеала как «умствующего умозаключения», располагающаяся на

более высоком уровне философской абстракции, чем критика отдельных «аргументов в пользу бытия Божия», в самом деле угрожает подрывом не отдельных «аргументов», но спекулятивной трансцендентальной теологии как философского предприятия. Более того, естественная этико-теология, которая была возможна при этических предпосылках, разделявшихся Кантом в пору создания первой «Критики» (на основе сознательно эмпирически ограниченных понятий о благе и добродетели), также развенчивается этой аргументацией как незаконное умозаключение. Эта аргументация зиждется на двух посылах: на признании *единообразия* опыта вообще, как мерил реальности философской мысли, и на априорном сведении всякого опыта к *опыту чувственной данности*. Между тем, как увидим далее, значительная часть главы «Критики чистого разума» об идеале не разделяет, во всяком случае, второй из этих посылок: Кант говорит здесь и о таком идеале, который соединяет под собою не представления данных вещей, а идеи *должных поступков*. В любой ненатуралистической этике поступок заведомо не вмещается в опыт пассивной данности; спустя несколько лет эта несводимость нравственной деятельности к уровню «данного в ощущении» выяснится вполне и радикально для самого Канта, и понятие опыта как *сугубо познавательного* опыта, опосредованного к тому же пассивно-чувственной данностью, будет ограничено понятием нравственного опыта (само)принуждения, т.е. опыта *действенности*. Однако предвосхищение этой новой реальности, и в том числе нового основания философии религии, мы находим в том же разделе «Критики чистого разума».

Практический идеал разума — и чего ему недостает

В самом деле, мы встречаем здесь не только набросок и методическую критику спекулятивной теории предмета трансцендентального идеала, но и рефлексию *морально-практических* идеалов. Причем эта рефлексия строится по той же трехчленной схеме «понятие-идея-идеал», которой (как мы видели, не вполне строго) следует трактат о спекулятивном идеале разума. Кроме того, именно здесь Кант антиципирует ключевое понятие своей поздней философии религии, что позволяет рассматривать этот фрагмент «Критики» как элемент (например, «метафизическое рассмотрение») *того же самого* философско-теологического сюжета.

Кант говорит здесь об *идеале человеческого совершенства*, но отталкивается при этом от *понятия* и *идеи* разума о человеке. Понятие человека (человечности/человечества, Menschheit) выражает фактические свойства природы человека (человечности). Идея человека выражает единство всех существенных свойств природы человека, распространенных «до полного совпадения с их целями» [5. С. 451. В596]; иными словами, *человек в идее* таков, каким он должен быть в полноте своего совершенства, всесторонне определенный совершенный человек (и человечество). Наконец, идея человека (человечества), «взятого в его совершенной [форме]» [5. С. 451. В596], заключающая

все необходимое «для всестороннего определения идеи» [5. С. 451. В596], т.е., идея совершенного человека (человечности), всецело определяемая только из самой себя, *самодовлеющая идея совершенства* — есть *идеал* совершенного человека.

В этих формулировках уже намечено *всестороннее определение идеи трансцендентальным идеалом* (а не эмпирическими представлениями, как в натурализме) в качестве возможного метода чистой практической философии. Это воодушевляет Канта на повторное применение той же самой категориальной схемы (понятие — идея — идеал) к этическому материалу. Однако философ колеблется: согласно его представлению этих лет, в основе моральных понятий — чувство удовольствия, и постольку эмпирический элемент, а потому моральные понятия не так чисты, как категории рассудка. Однако принцип, ограничивающий свободу произволения, вполне чист и происходит из «рациональной формы моральных понятий» [5. С. 452. В597]; правило разума, лежащее в основании морального (само)определения воли, чисто. А потому этические понятия могут быть даже образцом «чистых понятий разума» [5. С. 452. В597]. Даже если частные синтезы практического разума и не вполне чисты (вскоре Кант, впрочем, пересмотрит эту свою позицию и тем окончательно оправдывает подозреваемые сейчас в эмпирическом происхождении категории практического разума), правило разума, посредством которого совершается моральное самоопределение, вполне формально и постольку чисто. «Добродетель в ее чистоте есть идея разума»; идея же «дает *правила*» [5. С. 452. В597]. Добродетели или чистые практические идеи составляют в своем систематическом единстве систему регулятивных правил для нравственной жизни, систему этики, как «метафизики нравов». Вся система нравственных обязанностей, «которая познается чистым разумом аподиктически достоверно» [6. С. 35], как и все, «что мы усматриваем посредством разума, может мыслиться в некоем единстве» [6. С. 14]. Через несколько лет Кант окончательно удостоверится в том, что основание для этой практической метафизики следует искать «не в природе человека или в обстоятельствах в мире, в которые он поставлен, но а priori исключительно в понятиях чистого разума» [8. С. 47]. Единство же разумных основоположений морали, мыслимое *in concreto*, есть в этике, как и в области спекулятивной мысли, идеал разума. Поэтому *практический идеал* есть основание системы этических норм, правило определения добродетельного поведения в каждом случае жизни. Кант-моралист скажет поэтому: «сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и верховная норма их правильной оценки» [8. С. 49]. Этот практический идеал как система практических идей а priori есть конкретная идея моральности как системы разумных определений воли, как понятийная сторона трансцендентального идеала. Не будь в нем, кроме *идеи* реальности, *самой* практической реальности, он подлежал бы тем же суровым сомнениям, что и спекулятивный идеал разума.

Кант дает это понятие на историческом примере. Стоики выражали некогда свой этический идеал в идее *мудреца*; эта идея «вполне совпадает с идеей мудрости» (там же), иными словами, она есть понятие о добродетельном во всех измерениях человеке, как конститутивное понятие, представление морального идеала *in individuo*. Такой идеал мудреца есть идея цельной добродетели в качестве реального определения. Но стоический мудрец, говорит философ, есть идеал в том смысле, что существует только «в мышлении»; этот идеал не имеет «объективной реальности» [5. С. 452. В597]; его немислимо «реализовать... на примере» [5. С. 452. В598]. Идеал, реализованный в чистоте и полноте определений, дает полноту моральной идеи; однако эту полноту постоянно разрушают «естественные ограничения», несоответствующие цельному добру определения воли. Идеал добра есть чистое и цельное добро; будучи помещен в исторические обстоятельства (например, будучи описан в романе), стоический мудрец сильно теряет по сравнению с идеей из этического трактата: ему, как реальному человеку, «не чуждо ничто человеческое» — и в том числе слабость, хрупкость и нечистота моральной воли, которые Кант соединит впоследствии в своей феноменологии морального зла. Как идеал в условиях реального практического опыта, мудрец «проигрывает» и предстает «вымыслом»; не проигрывает он только в том случае, если, существуя в мышлении, свободен от антропологических ограничений. Пока что этическая позиция Канта не позволяет ему представить себе, как возможно это последнее, иначе как в форме краткой антиципации.

Как подчеркивает Кант, практические идеи разума — не вымыслы; они дают идею морального совершенства как прочный критерий оценки «степени и недостатков несовершенного» [5. С. 452. В597—598]. Идеи дают правила ориентировки. Идеал дает реальную основу «для всестороннего определения подражаний ему» [5. С. 452. В597], будучи прообразом *системы* практических идей или добродетелей. Идеал есть трансцендентальный субстрат реальной и целостной добродетели воли, а эта реальная добродетель, в отличие от идеала завершено-полного определения вещи в себе, отнюдь не вымысел. Кант понимает принципиальное отличие трансцендентально-спекулятивного идеала, задающего правило всестороннего определения мира природы как мира *вещей*, реальное понятие о котором предполагает отношение к опыту чувственной данности, от трансцендентально-практического идеала, заключающего в себе основу «возможности совершенства известных *актов*» [5. С. 452. В597] (курсив Канта. — *А.С.*). Правилем всех правил, первообразом для руководства человека, желающего следовать закону морального добра, является практический идеал. В идеале, как конститутивной практической идее, моральное действие, более того — целокупность моральных действий, «добрый образ жизни», *реален как всесторонне определенный* (моральными идеями разума в их гармоническом единстве). Поэтому практический идеал есть прообраз «для всестороннего определения подражаний ему», он есть *прообраз морального совершенства*. Трансцендентально-практический идеал

— прообраз морального совершенства, мыслимый *in concreto* как система идей добродетели (метафизика морали) и явленный *in concreto*, только едва ли в идее мудреца.

Как «правило и первообраз для подражания (*der Befolgung*) или оценки» [5. С. 453. В598], морально-практический идеал разума требует в своем основании «определенных понятий»; согласно этому представлению, идеал строится на категориях (практического) разума, а значит, сам существует в (практическом) разуме и есть, по существу, не более чем идея, т.е. не более чем правило определения. Но если он должен *давать* «правила, доступные объяснению и проверке» [5. С. 453. В599], то он сам уже не может быть *только* идеей, и во всяком случае его реальность превышает чисто ментальный уровень. Мысля идеал, разум «мыслит предмет, который должен быть всесторонне определенным согласно принципам» [5. С. 453. В599]. Понятие чистого идеала совершенства двоится — перед нами всесторонне определенный «предмет» и «мышление» всесторонне определенного «предмета». Другое дело, что понятие практического идеала не может раздваиваться по тем же самым причинам, по которым раздвоилось и было дискредитировано кантовской диалектикой понятие спекулятивного идеала разума: в этой целокупности перед нами уже не *система предметов чувственного опыта*, но *система актов нравственной воли*. Трансцендентальный субстрат, из которого разум черпает возможные определения этой воли, есть здесь не «вещь вообще» в совокупности ее спекулятивных определений, но человечность в ее всестороннем определении идеей практического разума. Поэтому всесторонняя определенность практического идеала есть неоспоримый факт, без которого у нас не было бы достаточного основания для морально-практической оценки и самооценки, как частного случая определения. Впоследствии именно эта идея «полноценного определения» максим воли чистой формой закона будет избрана Кантом в качестве путеводной нити для трехступенчатого представления базовых формулировок императива морали, и на этом уровне «целостности, или тотальности» системы объектов воли как целей норма морали предстанет как требование согласования всех проектов автономного законодательства воли «в возможное царство целей, как царство природы» [8. С. 191, 193]. Вспомним, что согласно «Лекциям о философском учении о религии» Бог этико-теологии есть, в частности, глава всеобщего царства целей; следовательно, этическую концепцию царства целей можно считать одним из элементов трансцендентальной этико-теологии Канта. В первой «Критике», однако, трансцендентальное достоинство этико-теологического построения еще не может быть удостоверено философскими средствами; важнейшей почвой такого удостоверения станет чистое представление о разумном законе безусловно доброй воли как единственном основании ее самоопределения. Поэтому здесь Кант пока что решается утверждать, что для «всесторонней определенности» «предмета» нет достаточных условий в человеческом опыте; следовательно, понятие практического идеала

«имеет трансцендентный характер» [5. С. 453. В599]; оно превосходит условия возможного опыта; иначе говоря, предмет этого понятия дан, но не так, как даны предметы опыта. Создается видимость, будто критическая философия религии не имеет законного права мыслить также и практический идеал разума. Будь это так, это означало бы, что критика, раскрывающая необходимую привязку всякого человеческого познания разумом к условиям возможного опыта, на равных основаниях разрушает этим своеобразным «цензурным барьером» как предприятие трансцендентальной онто- или космологии, так и затею трансцендентальной этико-теологии из принципов чистого разума, так как и для этого построения якобы не имеется *надежных исходных данных*. Тем не менее, как сразу же и выясняет Кант, этот приговор на деле не имеет силы: предмет практического идеала дан *особым образом*, и *надежные данные* для трансцендентальной этико-теологии идеала, причем данные особого и даже неожиданного характера, безусловно, имеются.

Первый набросок этико-теологии идеала

И выясняется это из размышления об онтологии (способе существования) трансцендентального идеала разума. Из введенных философом понятий о практическом идеале закономерно следовало бы, что единственный критерий нравственной пробы наших поступков — практический идеал разума как цельное представление морального совершенства, как полнота определения воли единственно идеей (морального закона). Неожиданно философская рефлексия, уклонившаяся, казалось бы, даже более необходимого в этическую область, резким движением возвращается в область философской теологии: единственный критерий нравственной пробы наших поступков — поведение «божественного человека в нас» [5. С. 452. В597]. Итак, именно идеал как прообраз есть «божественный человек в нас», и к тому же — не «идея» и не «понятие», одним словом, не сугубая мысль о «божественном человеке», но именно сам идеально совершенный человек «в нас». Это определение невозможно считать случайной «игрой ума»: дело в том, что именно то же самое определение: «божественный человек» [9. С. 132, 133], или «единственно богоугодный человек» [9. С. 128], «морально угодный богу человек» [9. С. 131], «божественномыслящий человек» [9. С. 129, 131], «богоугодный человек» [9. С. 132, 151], или просто «истинный человек» [9. С. 150, 153], будет у Канта ключевым при построении его позднейшей рационально-философской христологии. Примечательно, что этот же философский аналог богословской идеи Христа Богочеловека наименован там «прообразом» [9. С. 130, 132] или «первообразом» нравственного убеждения [9. С. 129, 131, 132, 190]. Он же есть в поздней философской теологии Канта также *идеал*: «идеал святости» [9. С. 129], «идеал морального совершенства» (там же), идеал «угодной богу человечности» (там же), причем Кант так же настойчиво подчеркивает, что первообраз человечности пребывает «только в разуме» [9. С. 131, 132]. В позднем трактате о религии мы встречаем и идею

человечества «в его полном моральном совершенстве» [9. С. 128], которую впервые находим у критического Канта все в том же трактате первой «Критики» об идеале разума. Таким образом, в поздней трансцендентально-этической теологии Канта сознательно и последовательно соединяются «атрибуты» божественной реальности, намеченные кенигсбергским философом в его рассуждении о трансцендентальном идеале чистого разума, которое мы постольку можем считать подлинной рабочей мастерской критической этико-теологии.

Другое дело, что эта *другая* кантианская этико-теология, логично возникающая из метафизических построений в «догматическом» употреблении спекулятивного разума, а не из итогов опровержений в его «полемическом» употреблении, уже не обязательно включает в себя «постулаты разума», или, во всяком случае, не сводится к их рефлексии. Идеал реален «в нас», он *действует* (ведет себя) в нас, т.е. он *реален в нас практически*, как действительность, с которой «мы сравниваем себя, оцениваем таким образом себя и улучшаемся» [5. С. 452. В597]. Совершенство *его* образа действий служит основанием возможности совершенства *нашего* образа действий. В таком представлении морально-практического идеала «предмет» идеала и сам идеал уже не могут расходиться; то и другое есть *всесторонне определенная (чистой идеей) система актов*; то и другое есть жизнь и действительность, и *недействительно, если не действительно*. Наша деятельность (самоопределения и самооценки) есть одновременно действительность «божественного человека в нас», и постольку, в отличие от идеала спекулятивной мысли, всегда также реальность, а не чисто регулятивная идея. В основе такой этико-теологии идеала — не спекулятивная конструкция, а опыт действительности Я. Постольку именно по линии этико-теологии «прообраза» мы видим наиболее естественный путь перевода понятия *благодати* на язык кантианской философии религии. Понятно, что мнения расходятся в данном случае уже о том, в какой мере мы можем говорить здесь о «переводе»: если для одних интерпретаторов философско-теологическая концепция Канта уже полностью сложилась в пору первых двух «Критик», так что в трактате о религии совершается не более чем (философски неоригинальный и религиозно неплодотворный) «моральный перевод Христианства», для других кантовская философия религии ценна именно как «эксперимент», конкретнее — как «исследование внешних границ человеческого познания в попытке обращения к вопросу о надежде» [10. Р. 115].

Этико-теология трансцендентального идеала как прообраза совершенной человечности «в нас» позволяет формулировать, во всяком случае как гипотезу, мысль о том, что «рациональная теология Канта поощряет веру в воплощение» [11. Р. 130], что можно говорить о чем-то подобном «прообразной теологии» в «Религии...» Канта [11. Р. 131]. «Прообразная теология — это рационально обоснованная теология нисхождения Божества, позволяющая нам осмысленно говорить и мыслить о Боге в конечных терминах

посредством трансцендентального исследования разумной веры» [11. Р. 131]. Такое определение недвусмысленно очерчивает систематическое место и характер подобного интеллектуального предприятия: это *рациональная* (рационально обоснованная) философская теология; это *трансцендентальная* теория; наконец, как имеющая своим ближайшим предметом моральную веру разума, она есть *этико-теология*. Поэтому, если только признают правомерность разговора о «прообразной теологии» в структуре философии религии Канта, то, при всех возможных разногласиях в конкретной трактовке сущности и исторических корней идеи «прообраза»², определенно ясно одно: здесь мы имеем дело с *трансцендентально-философской этико-теологией*.

Тем не менее систематика рациональных дисциплин в пору «Критики чистого разума», как мы уже отмечали выше, заставляет относить этико-теологию к рубрике естественной теологии, аргументирующей из «свойств, порядка и единства, наблюдаемых в нашем мире» [5. С. 490. В660]. Не подлежит сомнению, что этико-теология «постулатов», признаваемая многими авторами за единственный философско-теологический проект критического Канта, и есть *естественная* этико-теология в смысле данного определения: ибо двусоставное понятие высшего блага, в рамках которого она возникает и конструируется, включает понятие блаженства как «удовлетворения всех наших склонностей (и extensive в отношении многообразия их, и intensive в отношении степени их, и protensive в отношении продолжительности)» [5. С. 594. В834], что, бесспорно, апеллирует к свойствам нашего мира. Если же, как установил Кант в лекциях о философии религии, теоретическая физико-теология всецело опирается на спекулятивную трансцендентальную теологию, естественная этико-теология, например, в версии теории «постулатов практического разума», должна так же предполагать трансцендентальную этико-теологию. Чтобы эта последняя стала хотя бы мыслима как возможная, необходима та идея чистой практической метафизики, служащей основанием и предпосылкой для эмпирической антропологии, которую Кант сформулирует в «Основоположении к метафизике нравов». При наличии же трансцендентальной этико-теологии (например, в версии теологии «прообраза») естественная этико-теология (в версии теории «постулатов») становится тем, чем она только и может быть в категориальных рамках критической философии Канта: несамодостаточным способом философско-теологической аргументации для неспособных выйти за рамки «свойств, наблюдаемых в нашем мире». Трансцендентальная этико-теология может ничего не знать о таковых свойствах и апеллировать только к тому, что дано «в разуме» и «в нас».

² Jacobs считает возможным говорить о переходе Канта в трактате о религии к некоторому «трансцендентальному платонизму» [10. Р. 157], тогда как другие историки считают обращение Канта к христологической терминологии симптомом капитуляции философа Канта перед проблемой морального обращения и недостаточности «критических ресурсов» в этом отношении, так что Кант, по этой логике, конструирует христологию «не имея для этого сильного логического оправдания» [10. Р. 154].

Возможность такого философско-теологического построения представляется Канту «Критики чистого разума» сомнительной; однако в действительности именно в «Критике чистого разума» для такой трансцендентальной теологии уже подготовлена концептуальная почва, и более того: обнаружены все основные атрибуты божества как практического абсолюта, с которыми оно предстанет впоследствии перед читателем «Религии в пределах только разума». В годы создания первой «Критики» для этого построения еще недостает чистой метафизики нравов, как теоретического момента представленного *in concreto* морального идеала; его практический момент уже мелькнул на сцене, но только в виде неожиданной «заметки на полях» метафизического трактата. Более определенное представление об этом философско-религиозном проекте требует обстоятельного исследования смысла и содержания кантовского учения о «прообразе истинной человечности» в его христологическом и философско-историческом аспектах. К рассмотрению этой темы мы и планируем обратиться в дальнейшем.

Список литературы

- [1] *Höffe O.* Immanuel Kant. München: Beck, 1988.
- [2] *Крыштоп Л.Э.* Лекции Канта по теологии // Кант И. Лекции о философском учении о религии. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. С. 284—373.
- [3] *Palmquist St.R.* Does Kant Reduce Religion to Morality? // *Kant-Studien*. 1992. Vol. 83. № 2. P. 129—148.
- [4] *Kahn S.* Is the Final Chapter of the Metaphysics of Morals also the Final Chapter of the Practical Postulates? // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2015. Vol. 89. № 2. P.309—332. DOI: 10.5840/acpq201531750.
- [5] *Кант И.* Критика чистого разума. Перевод Н.О. Лосского с вариантами переводов на рус. и европ. языки. М.: Наука, 1998.
- [6] *Кант И.* Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлица) / Пер., прим. и послесловие Л.Э. Крыштоп; под ред. А.Н. Круглова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016.
- [7] *Wood A.W.* Kant's Rational Theology. Ithaca (N.Y.) & London: Cornell University Press, 1978.
- [8] *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения: в 4 т. на нем. и рус. языках. Подготовлены к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39—275.
- [9] *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78—278.
- [10] *Firestone Chris L., Jacobs N.* In Defense of Kant's Religion. Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press, 2008.
- [11] *Jacobs N.* Kant's Prototypical Theology. Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk // *Kant and the New Philosophy of Religion* / Eds. Chris L. Firestone & Stephen R Palmquist. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008. P. 124—140.
- [12] *Di Censo J.* The Concept of Urbild in Kant's Philosophy of Religion. *Kant-Studien*, 2013.

References

- [1] Höffe O. *Immanuel Kant*. München: Beck; 1988.
- [2] Kryshstop LE. Kant's Lectures on Theology. Kant I *Lectures on the philosophical doctrine of religion*. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitaciya»; 2016. P. 284—373. (In Russian).
- [3] Palmquist StR. Does Kant Reduce Religion to Morality? *Kant-Studien*. 1992;83(2): 129—148. (In Russian).
- [4] Kahn S. Is the Final Chapter of the Metaphysics of Morals also the Final Chapter of the Practical Postulates? *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2015;89(2):309—332. DOI: 10.5840/acpq201531750.
- [5] Kant I. *Critique of pure reason*. N.O. Lossky (Tr.) Moscow: Nauka; 1998. (In Russian).
- [6] Kant I. *Lectures on the philosophical doctrine of religion* (ed. K.H.L. Pölitz). Trans. by LE Kryshstop. Ed. AN Kruglov. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitaciya»; 2016. (In Russian).
- [7] Wood AW. *Kant's Rational Theology*. Ithaca (N.Y.) & London. Cornell University Press; 1978.
- [8] Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals. Kant I. *Works in Russian and German languages: in 4 vols*. N Motroshilova (Moscow), B Tuschling (Marburg) (Eds.). Vol. III. Moscow: Moskovskij filosofskij fond; 1997. P. 39—275. (In Russian).
- [9] Kant I. Religion within the Limits of Reason Alone. Kant I. *Traktaty i pis'ma*. Moscow: Nauka; 1980. P. 78—278. (In Russian).
- [10] Firestone ChL, Jacobs N. *In Defense of Kant's Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press; 2008.
- [11] Jacobs N. Kant's Prototypical Theology. Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk. *Kant and the New Philosophy of Religion*. Eds. Chris L. Firestone & Stephen R Palmquist. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press; 2008. P. 124—140.
- [12] Di Censo J. *The Concept of Urbild in Kant's Philosophy of Religion*. Kant-Studien; 2013.

Сведения об авторе:

Судаков Андрей Константинович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской Академии наук, Москва, Россия (e-mail: asudakow2015@yandex.ru).

About the author:

Sudakov Andrey K. — Dr. Sc., Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: asudakow2015@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-657-668

Research Article / Научная статья

Violence and “*Counter-Violence*”.
On Correct *Rejection*.
A Sketch of a Possible Russian Ethics of War Considered
through the Understanding of Violence in Tolstoy
and in Petar II Petrović Njegoš

P. Bojanić^{1,2}

¹ University of Belgrade

1, Studentski trg, Belgrade, 11000, Serbia

² Ural Federal University

19, Mira Str., Ekaterinburg, 620002, Russian Federation

Abstract. The article’s intention is to construct a possible *minimal response to violence*, that is, to describe what would be justified (necessary or legitimate) “*противонасилие*” (counter-violence). This argument is built on reviving several important philosophical texts in Russian of the first half of the twentieth century as well as on going beyond that historical moment. Starting with the reconstruction of Tolstoy’s criticism of any use of violence, it is then shown that, paradoxically, resistance to Tolstoy’s or ‘pseudo’—Tolstoy’s teachings ends up incorporating Tolstoy’s thematization of counter-violence into various theories, which sought to legitimate the use of force. In particular, Tolstoy’s discovery of a force, which, on the one hand, is not grounded in violence and, on the other hand, which is capable of countering violence, becomes fundamental in reasoning about the just use of force. The connection is made between Tolstoy and Petar II Petrović Njegoš, who also thematizes the use of force in Christian perspective. In his view, justice, “blessed by the Creator’s hand,” has the capacity to protect from violent force. Any living thing defends itself from what endangers it by means Creator bestowed it with. Living force and protective use of force are conceptually linked in Njegoš’s reasoning. Thus, only protective force can defeat aggressive force. This is shown to be Njegoš’s contribution to the Orthodox Christian discourse on violence. If a force can be counter-violent, the next step in our argument would be to search for a protocol that should have universal validity, that is, it has to be valid for all conflicting sides, The protocol of counter-violence requires that, firstly, it is a response to violence; secondly, it interrupts violence and forestalls any possible future violence (it is the ‘last’ violence); thirdly, it is subject to verification, it addresses those who are *a priori* against any response to violence (which usually refers to various forms of “Tolstoyism”).

Finally, it is shown that state power does not create law, but it is being right that makes law or gives life to social order, and thereby can authorize the use of force. This is the innovation

© Bojanić P., 2020



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

in the histories of justification of force, absent in the West. Aggressive violence can necessarily be opposed only in the way that implies the possibility of constituting law and order.

Keywords: violence, counter-violence, justification of violence, Russian ethics of war and violence, Orthodox ethics of war and violence, Tolstoy's ethics, Ilyin's ethics

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (grant #20-18-00240).

Article history:

The article was submitted on 18.07.2020

The article was accepted on 24.08.2020

For citation: Bojanić P. Violence and “Counter-Violence”. On Correct *Rejection*. A Sketch of a Possible Russian Ethics of War Considered through the Understanding of Violence in Tolstoy and in Petar II Petrović Njegoš. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 657—668. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-657-668

Introduction

Angeliki Laiou's text “The Just War of Eastern Christians the Holy War of the Crusaders” [1], which was supposed to be a contribution to Orthodox Christian understanding of war within an all-encompassing and general “ethics of war” (held in common by all religions of the world), advocates insufficiently for a real construction that would consider and justify the use of force potentially designated as Orthodox Christian or observant. Availing myself of the various arguments for justified violence made in Russian and other Slavic, but also Western languages, my intention, in this brief sketch of a future text or project, is to construct a possible minimal response to (a rejection of) violence, or indeed describe what would be justified (necessary or legitimate) “противонасилие” (counter-violence). For the use of force to be small, timely, and correct, its description would need to satisfy hypothetically two conditions: 1) the reflection on war and the force of Russian philosophers before and in the course of the Great War (a century ago now), would have to be recognized as truly the best model that Eastern Christianity uncovered in theory of violent acting. And 2) this model would necessarily have to be competitive and in harmony with already existing problems and arguments that comprise what in the Anglophone world is referred to as “the ethics of war” or “the ethics of (un)justly conducted war.”

I would like to justify my decision to provide an argument by reviving a few important philosophical texts in Russian from a hundred years ago, as well as by expanding the problem across that historical moment. If we are invested in the notion that humanities and social sciences have a responsibility to continuously question the kinds of violence and its justification, revising old arguments and construct new institutes and institutions within which myriads of researchers might together seek and defend the limit of use of violence that cannot rationally be altered — then the engagement of these philosophers at the beginning of the last century could be analogous to a construction of a new theory of war in the last thirty years in English and in Hebrew.

There are a few necessary conditions in producing an argument about war and use of military violence that are satisfied among these thinkers: a) generally the texts (and books) were produced simultaneously or immediately after one of the largest military conflicts to feature all great military powers; b) the war called ‘great’ was made such precisely by a convincing justification for the use of force and military actions by myriads of theorists (above all philosophers) of all states and in all languages, and celebrated (or resisted) by all important persons of that time; c) a confrontational or invested tone in elaborating thoughts on war or violence has meant that these texts are almost entirely devoid of so-called “religious phraseology,” which is to say, they are not pamphlets and so are stripped of facile calls to war or denials about the importance of war. Meticulous argumentation, detailed reconstruction of reasons for and against the use of violence in various situations, theories of justification of the ongoing war that invariably evolve into reflections about war as such (or war in general), are the product of conflicts unfolding on multiple levels, forcing the authors to a sensitive and very considered way of writing:

— during the war, philosophers (of all nations) follow carefully what their counterparts in other countries are doing and writing about war. As an ensemble of events (events are changes that in one way or another alter the state of affairs, relations, structure of various factors), the war increases the philosophers’ attention and sustains their vigilance.

— the conflict with the ‘Germanic spirit’ is an attempt to uncover the rationale of German militarism and connect German philosophy and culture in general with war, imperialism, and brutality. Similar attempts can be found, for example, in Durkheim or Bergson, some English authors, although a great number of Russian thinkers and philosophers provide rather original contributions in describing the ‘Germanic’ and its distinguishing characteristics in comparison to what is designated as “Russian.”

— debates and fierce polemics among all these Russian philosophers (their reading of each other during the war is otherwise an entirely unremarkable fact) follow closely their opposition to the arguments of philosophers from enemy countries. These go far beyond mere conflict between war advocates and objectors, various philosophical groupings or associations, cities (such as ‘peace-loving’ Saint Petersburg vs. ‘bellicose’ Moscow); the debates are meant to indicate problems, but also advance the war effort, and thus lead to victory;

— war and the use of violence lead to continuous reconsideration of the previous Russian tradition of thinking about these issues. At the same time, this represents an attempt to significantly reconstruct a new model of meaning and justification of war that would best suit what could be called an “Orthodox Christian” or “Eastern Christian” understanding of war;

— the Great War and its terrible destruction introduce an explicit thematization of an Orthodox Christian and require a new model of conducting war, which is supposed to be diametrically opposed to the Jesuit (for Ilyin) or Western Christian

understanding of just war. Russian or Orthodox Christian understanding of war a priori eliminates imperialism, the institution of aggressive war, as well as all forms of preventive use of violence;

— finally, the Great War and the seminal texts published at the time in Russian introduce another conflict that would split Russia and produce a great civil war. It seems to me that the thematization of justified and legitimate forms of violence conducted in times of war all become further complicated and mitigated in relation to an entirely new form of violence arising at the same time — revolutionary violence. The Great War that transforms and continues in the form of a civil war and revolution further shapes the search for a just use of force and stringent demand for correct response (rejection) of force, as well as an efficient end to violence.

Philosophical discourse of counter-violence

Let us return to the title, however, as there might be problems with the words ‘counter’ and ‘reject’ (oppose, rebuff, resist). Some of the words in the title, ‘violence’, ‘counter-violence’ (противонасилие), as well as non-violence (nenasiliye) are used only very rarely in the texts I have mentioned. There are a few reasons for this. The most basic is probably the attempt to circumvent a tradition heavily marked by the presence of Tolstoy and his theory of non-violence, which is not doing nasilovaniya (“coercions”; this is the word he uses). Tolstoy defines coercion as an action or gesture directed at one who does not wish it or does not choose to accept it. Both Ilyin and Frank accept Tolstoy’s understanding of violence as aggressive brute force, making it by definition unjustified. Thus, opposition to violence (attack) should exclusively bear the name of force, but be distinct from violence. If the aggressor attacks, occupies, defaces, then the force standing in its way (deployed by the righteous) is really preventing, cutting them off, pacifying. Thus, such force would, paradoxically, be non-violent, contain no coercion.

This is a reconstruction of Tolstoy’s key idea about discovery of a completely different and new force. Resistance to Tolstoy and his followers (chiefly by Ilyin and Frank, but they are far from being alone) results in very detailed and careful reading of Tolstoy’s original works. Paradoxically, this resistance to Tolstoy’s adherents or the *Zeitgeist* filled with various Tolstoy’s or ‘pseudo-Tolstoy’ positions, ends up incorporating a kind of ‘original’ Tolstoy into its own theory of (non-)opposition to violence: it includes the discovery of a force (which Tolstoy later claims to be love) that is supposed to delay violence. Better put, it would appear that Tolstoy’s positions from different periods are assembled together into a new thinking about war and force, and, as such, begin to regulate the ethics of just use of force.

I am not sure that it is possible to show coherently Tolstoy’s position; but it is possible to list a few of his insights implicitly present in the texts dealing with war and violence. First, Tolstoy introduces a seriousness in understanding war as an extreme violence, calling for a rigorous thematization of war (although he does then all too quickly conclude that “war’s purpose is murder”. In the third volume of

“*War and Peace*” we read: “War is not courtesy but the most horrible thing in life; and we ought to understand that and not play at war. We ought to accept this terrible necessity sternly and seriously” [2. P. 1456]. Further, he uses two original paths to question the accepted and trivial notion that society is grounded in war and violence: that violence cannot be a means of bringing people together (soyedineniya lyudey), that is, that violence alienates or is a false unifier, a “podobiye spravedlivosti,” and only semblance of society. There is no thematization of violence, before or after Tolstoy, that contains this specifically constructed connection between life and violence. Tolstoy’s attempt is to rid life of violence, or to uncover the force of life that is not or does not have to be grounded in violence. He puts forward two entirely original insights regarding state power (vlást) and its connection with violence (long before Michel Foucault): first, “the basis of authority is bodily violence” [3. P. 167], and second, “but ruling means using force, and using force means doing to him to whom force is used, what he does not like and what he who uses the force would certainly not like done to himself. Consequently, ruling means doing to others what we would not they should do unto us, that is, doing wrong” [3. P. 242]. Finally, Tolstoy’s final operation, which reverberates across subsequent views of “non-violence,” refers to the displacement of force (life force) from the outside world into the inner life of every individual: “(...) he who himself possesses sufficient power ...will not resort to violence” [4. P. 207].

The connection between force and life is also thematized by Petar II Petrović Njegoš, the Prince-Bishop of Montenegro. Poet and philosopher in addition to being a ruler, he attempted to essentially determine an Orthodox Christian understanding of force and violence. He only seldom used the word violence, yet even in his brief life (1813—1851), he managed to examine the meaning and importance of force and construct a fairly original justification and limit to justification of force. Why choose Njegoš here (aside from the partial biographical overlap with Tolstoy)? Because, essentially, he founded what corresponds to “Russian thought,” which we could (today) call “Serbian thought.” First, the historical moment when he lived — opposing the Ottoman Empire (and Serbian traitors) — the various influences of the literature he reads, along with his informal education, the significance of Romanticism and the Romantic concept of force, to which we can add the Russian influence and his Orthodox Christian ‘orientation’ in war and in thinking about injustice — all of this together tells us that Njegoš is truly our contemporary. His letters and verses are brimming with discussions of righteousness of force and power, giving him a special place in the histories of justifying violence. It seems to be that Njegoš, including the way his life unfolded, can help us, above all, in a kind of preliminary differentiation of Orthodox Christian from a Romantic understanding of force and violence. In a letter to Jeremija M. Gagić, of 20 December 1830, seventeen-year-old Njegoš mentions the proverb that ‘might makes right’, he speaks of enduring suffering, but also, albeit very shyly, mentions defense and the need for us as a group to defend. This is a good example. I would

like to insist that the Romantic understanding or justification of force always manipulates with various paradoxes through which force or violence “brings together unconnected entities” (law and force; violence and justice; “mace and law,” which is Njegoš’s favorite example). In all these examples, force and violence are placed with protocols that at first glance could never go with them. On the other hand, defense — more precisely, life as force and defense (the power to defend life) — could represent the basic form and introduction into the Orthodox Christian interpretation of violence and thus war. In his three main works, *Luča mikrokozma* [Ray of Microcosm] (1845), *Gorski vijenac* [Mountain Wreath] (1847), and *Šćepan mali* [Šćepan the Little] (1851), Njegoš constantly mixes these two registers, these two machines for justifying force. At the opening of *Luča* (Poem I), the poet imagines an “infinite force” (*besputna sila*) or “unholy force” (*nečastiva sila*) that can only be destroyed through the force of justice [5]. Justice, “blessed by the Creator’s hand,” has the capacity to protect from this exceptional force. Protection or the force of protection, the action that protects from violent force, is Njegoš’s invention of the Orthodox Christian version of victorious force. Only protective force can defeat aggressive force or violence. Two years later, in “Mountain Wreath,” he further develops this “protective or defensive action,” spoken in several verses by the Abbot Stefan. Speaking of eternal war of everything against everything, and about the “infernal discord” in the world, Abbot Stefan explains the connection between force and (living) life:

The world demands some kind of firm action (*dijejstvije*),
duty gives birth to new obligations,
and defense is closely tied up with life!
Nature provides everything with weapons
against a force that is oft unbridled,
against trouble and dissatisfaction.
Sharp spikes are there to protect the corn stalks,
and thorns defend a rose from being plucked.
Myriads of teeth has nature sharpened
and has pointed innumerable horns.
Various tree-barks, wings, and speed of feet,
and the array of seeming disorder,
always follow some definite order.
Over all this huge conglomeration
again a wise, mighty force reigns supreme.
It won't allow for evil to triumph.
It snuffs the spark, strikes the snake in the head. [5. P. 79].

“A wise force” is constituted as life, as that which lives defending itself immanently from that which endangers it. This is a novelty in constructing justifications of defensive forces. Njegoš sees the force of the Creator in giving life and then transferring that force onto all living things. Defense of life is the “action” of the Creator himself. A few years later, in *Šćepan mali*, a play, this becomes explicit in a dialogue on force between the Turkish master Beglerbeg and the

Orthodox Christian Teodosije Mrkojević. The Turk insists on the “strength of force” as such:

Force, applied strong enough,
Makes even marrow weep [5. P. 206].

But although Beglerbeg equates the might of force with Sultan’s, and then God’s, will (“the Sultan wills what God wills), Teodosije Mrkojević decisively separates God’s force from human (Sultan’s) force [5. P. 207]. Divine force is stronger than any possible force, as it is at the heart of everything created, animate and inanimate, but exclusively as defensive force and force that resists external force (violence).

What, then, is this counter-violent force, force against violence? How shall we describe it? And how can we justify it? Must the one who makes use of it do so entirely correctly, unblemished (Ilyin speaks on occasion of a “sinless act of injustice”)? Perhaps a more elaborate justification of use of force in response to violence, as well as the description of “the nature” of force (primarily its scope, not the technique of its conduct, although it is certainly not insignificant), would be made possible if we understood the particular situations of the actors in play: there is the violator, who is supposed to stop and abandon his action, the one who rejects the violence, who is also simultaneously supposed to hold themselves back before the aggressor.

Justification, if it is to be successful, converts force into counter-violent force. What is the connection between ‘justification of force’ (since only when justified does force not become violence) and counterposing or rejecting violence? Is the connection between the two always implicit?

Reason, justification, legitimacy of violence are not synonyms (that is, do not stand in synonymy: Hannah Arendt, for example, claims that violence [Gewalt] can be legitimate, but not justified; while Karsavin says that force can be necessary, but not justified). If we leave aside for a moment this difference between “justified force” and “justified” violence (by definition, violence is aggressive and attacking, so in the ‘Russian’ or ‘Orthodox Christian’ understanding cannot be either justified or necessary), proving that a force is counter-violent — which makes it unimportant whether justified or necessary — requires a protocol that should have universal validity, meaning be valid for all conflicting sides. In “Search for war’s meaning” (1914), Semyon Frank has the “daunting task” (as he calls it) to produce a “conceptual justification of war, in an objective and moral way:

To justify war means showing that it is led for the right reason, that it is conditioned by the necessity of defense of human life or reaching objective principles of human virtue. Objective virtues imply that these are values held by all. In this way, justifying war means finding the foundation that would be binding for all. (...) Justifying war is possible only by citing those reasons with which the enemy has to agree [6. P. 408].

The protocol of counter-violence (“противонасилие”), as “justified force” necessarily possesses some immutable characteristics: first, violence is often if not

always counter-violence, which is to say that violence is necessarily always already a response to violence. Anyone using force actually claims to be responding to violence that has already taken place, is taking place or is imminent. Second, the basic idea or characteristic of counter-violence is the force of interruption of all potential violence (making counter-violence the last violence) and achievement of something entirely new (in breaking with the old, the unjust, previous injustices, which allow and then often justify the use of the last injustice). Third, the protocol of justifying counter-violence necessarily contains a verification, debate, that is, an address to those who are a priori against (opposers to violence but also to counter-violent force), who stand against any response to violence (which usually refers to various forms of “Tolstoyism”).

How then is war or violence interrupted? Is there something in violence (or counter-violence) that can really interrupt violence as such? Analogously, or better, as a counter-analogy, is there a violence we never oppose, that is, which does not imply counter-violence? Would this even be ‘violence’ or is ‘violence’ only the kind of violence and amount of force that necessarily implies a response to itself, that is counter-violence? There is, for example, violence we suffer without opposition, certain that otherwise we would be subject to still worse violence. Or violence transformed and institutionalized (so-called institutional violence, invisible symbolic violence), such that it has become invisible, to which we never respond. Further, we never respond to ‘victorious’ violence, that is, the institution of victory can ‘erase’ the violence that led up to it or from which it resulted. There would also be counter-violence as preventive violence against violence that has not yet taken place, or counter-violence that repairs injustice and returns to balance. What I am particularly interested in is the temporal and regulative dimension of counter-violence: as mentioned, by definition, a successful counter-violence is or ought to be momentary and “quick,” as well as “contain its own opposite” (auto-regulation), or a “capacity” to self-limit and stop. In a word — it needs to abolish itself.

Within any epistemological reconstruction of military theater (not just Russian or Orthodox Christian), if pacifism or a call to peace (“peace at any cost,” as F. Rosenzweig says) appears among the enemy, the aggressor (and peace occurs when the attack ceases, when the violence stops), then this cessation of violence or call to peace can appear if and only if we are not inactive (Karsavin calls inaction a sin; inaction is a kind of negative social act). To better determine this kind of action or coercion, this minimal response to violence, as counter-violence, which comes from the Russian language and tradition of thinking about war, then it has to be urgent and swift. I or we ought to necessarily and immediately oppose the other or the others. This very position of “opposition” designates that it is necessary to accept and appease the violence of the other and urgently stop them (while preventive violence [preventive war, preventive counter-violence] is epistemologically incorrect since we do not know whether someone will actually attack [H. Putnam]). How can we suffer the violence of another? How can we stop the violence of another? What force can compel another to stop their violence?

Ivan Ilyin uses several verbs, such as *presechenie* (stopping), *zastavlenie* (urging), *ponuzhdenie* (compelling), *prinuzhdenie* (enforcing), to define the forms of this “placement of (myself or us) across the way,” “against” the other’s attack. A minimal response to violence as counter-violence would include several protocols. The first would be the differentiation of force and violence. In *The Essence of Legal Knowledge*, speaking of axioms of state power (*vlast*), Ilyin writes about spiritual rectitude (*duhovnaja pravota*) as a mysterious force, since state power is a (military or legal) force.

Power (*vlast*) is above all force. (...) The essence of life consists in acting (*dejstvii*), and specifically in effective acting; the capacity for such acting is living force (*zivaja sila*). (...) Unlike any physical force, state power is intentional force. (...) “The sword” therefore does not express the essence of state power. (...) [7. P. 121] State power is the force of the will. [7. P. 122] (...) The first axiom of state power is that it cannot belong to anyone who does not possess legal authority (*pravovogo polnomochiya*) [7. P. 123].

This is followed by a very important passage for us:

Moreover, legal consciousness demands that the power itself is perceived as having influence (force) inasmuch as it is authoritative and just rather than as the force instituting the law. The law is not born of force, but exclusively of the law and ultimately the natural law. This means that brute force that usurps power will institute positive law inasmuch as popular legal consciousness agrees (under whatever were its considerations) to recognize its authority [7. P. 123].

Yet, Ilyin still seems not to show clearly enough the ‘asymmetric synonymy’ of state power and force, which he wrote about in 1910 [8]. State power as force does not produce (give birth to) law, but only that state power which has a “living influence,” which is force “in its correct measure.” The one who stands in opposition actually represents this living influence, which, being right (as state power), makes law or gives order to social life. Further, neither violence nor “brute force” (a synonym for violence really) nor force create right. This is the innovation in the histories of justification of force or violence, absent in the West. Aggressive violence can necessarily be opposed only in a way that implies the possibility of constituting law and order. If we read Ilyin’s 1924 “*O soprotivlenii zlu siloyu*” in concert with Ilyin’s early and late texts on law, then it becomes clear that law is the basic regulative idea of the use of force. One opposes violence to the extent that the creation of right is thereby made possible. In that sense, force becomes but an “impulse of the development of law.”

The third protocol that gives rise to law in force and continuously reiterates the limit of “counter-violence” refers to the work of metaphors and metonymies (which I still think cannot be subsumed under ‘religious phraseology’). Sentences such as “his very sword will become a flaming prayer” or “may your sword be your prayer and your prayer be your sword” [9. P. 219], can certainly further impact the

regulation of rejecting violence and a swift cessation of force. This protocol is certainly in harmony with Tolstoy's approach of ultimate abnegation of a response to violence.

References

- [1] Laiou A, Morriison C, Dorin R. (Eds.). *Byzantium and the Other: Relations and Exchanges*. London: Routledge; 2012. DOI:10.4324/9781351219747
- [2] Tolstoy L. *War and Peace*. Transl. by L&A. Maude. NY: Planet Book; 2011.
- [3] Tolstoy LN. “*The Kingdom of God Is Within You*”: Christianity Not As A Mystic Religion But As A New Theory of Life. Transl. by C. Garnet. NY: The Cassell Pub. Co; 1894.
- [4] Tolstoy LN. The pathway of life. In: *Complete works*. Vol. 45. Moscow; 1956. Stable URL: <http://tolstoy.ru/online/90/45/> [Accessed 30 June 2020]. (In Russian).
- [5] Njegoš PP. *Collected Works*. Belgrade: Narodna kultura; 1936. (In Serbian).
- [6] Frank SL. О поисках смысла войны. *Russian philosophers about the war*. Moscow: Kuchkovo pole; 2005. P. 402—412. (In Russian).
- [7] Ilyin IA. Ch. 14. Axioms of power. In: Ilyin IA. *On the Essence of Conscience of Law*. Munich; 1956. P. 120—133. (In Russian).
- [8] Ilyin IA. Concepts of law and force (1910). *Collected Works*. Vol. 4. Moscow: Russkaya kniga; 1994. P. 1—45. (In Russian).
- [9] Ilyin IA. *Resistance to Evil By Force*. Berlin; 1924. (In Russian).
- [10] Berdyaev N. *Thoughts About The Nature Of War*. Moscow: Russkaya ideya; 1997.
- [11] Ivanov V. Legion and Sobornost'. In: Ivanov V. *Collected Works*. Bruxelles; 1979. Vol. 3. P. 253—261. Stable URL: http://www.v-ivanov.it/brussels/vol3/01text/02papers/3_140.htm [Accessed 30 June 2020]. (In Russian).
- [12] Ilyin IA. *Pro et Contra*. St Petersburg; 2004. (In Russian).
- [13] Bibikov PA. Phenomenology of war. *Vremya*. 1861;12:21—145. (In Russian).
- [14] Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 27. Vol. 4. Berlin: De Gruyter; 1975. (In German).
- [15] Kant I. AA XIX: Handschriftlicher Nachlaß. *Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*. Stable URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa19/564.html> [Accessed 30 June 2020] (In German).
- [16] Gusejnov AA. Ponyatiya nasiliya i nenasiliya. *Voprosy filosofii*. 1994;4:35—41.
- [17] Ballou A. *Catéchisme Non-Résistant*. 1844. Stable URL: https://fr.wikisource.org/wiki/Catéchisme_non-résistant [Accessed 30 June 2020]
- [18] Scheler M. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig: Verlag der weissen Bücher; 1915. (In German).
- [19] Kimelman R. Non-Violence in Talmud. *Judaism*. 1968;17(3):316—334.
- [20] Štedimlija SM. Njegoševa formula sile. *Nova Evropa*. 1933;12:545—554. (In Serbian).
- [21] Tolstoy LN. *A Confession. What I Believe?* Leningrad; 1991. (In Russian).
- [22] Karsavin LP. Cerkov', lichnost' i gosudarstvo [Church, personality and state]. In: Karsavin LP. *Works*. Moscow: Raritet; 1993. P. 403—442. (In Russian).
- [23] Lenin VI. *Theory of violence (collection)*. Moscow: Algoritm; 2007. (In Russian).

About the author:

Bojanic Petar — PhD, Full professor, Principal Research Fellow, Belgrade State University, Belgrade, Serbia; Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia (e-mail: bojanic@instifdt.bg.ac.rs, bojanicp@gmail.com).

**Насилие и *противонасилие*.
О правильном *отказе от насилия*
(Очерк возможной русской этики войны
на основании понимания насилия Л. Толстым
и Петаром Петровичем Ньегошем)**

П. Боянич

¹ Университет Белграда
Serbia, 11000, Belgrade, Studentski trg, 1

² Уральский федеральный университет
Российская Федерация, 620002, Екатеринбург, ул. Мира, 19

Цель статьи заключается в построении возможного *минимального ответа на насилие*, иными словами, в описании того, что было бы оправданным (необходимым или законным) *«противонасилием»*. Этот аргумент основан на реконструкции нескольких важных философских текстов на русском языке первой половины XX века, а также на расширении анализа проблемы за пределы этого исторического момента. После реконструкции критики Л. Толстым любого применения насилия показывается, что, как это ни парадоксально, противники учения Толстого включили разработанную Толстым идею *противонасилия* в свои теории, в которых стремились легитимизировать применение силы. В частности, открытие Толстым силы, которая, с одной стороны, не основана на насилии, а, с другой стороны, способна противостоять насилию, становится основополагающим в рассуждениях о справедливом применении силы. Далее выстраивается связь между Л. Толстым и Петаром П. Петровичем Ньегошем, который также тематизирует применение силы в христианской перспективе. По его мнению, справедливость, «благословенная рукой Творца», способна защитить от насильственной силы. Любое живое существо защищается от того, что ему угрожает теми средствами, которыми его одарил Творец. Живая сила и защитное применение силы концептуально связываются в рассуждениях Ньегоша. Таким образом, только защищающая сила может победить агрессивную силу. Это свидетельствует о вкладе Ньегоша в православный христианский дискурс о насилии. Если сила может быть *противонасильственной*, следующим шагом в нашем аргументе будет поиск протокола, который должен иметь универсальную силу, то есть он должен быть действительным для всех конфликтующих сторон. Протокол о борьбе с насилием требует, чтобы, во-первых, сила была ответом на насилие; во-вторых, прерывала насилие и предотвращала любое возможное насилие в будущем (это «последнее» насилие); в-третьих, применение силы подлежит проверке, обращено к тем, кто *априори* против любой ответ на насилие (что обычно относится к различным формам «толстовства»). Наконец, показано, что государственная власть не создает закон, а лишь правота создает закон, дает жизнь общественному порядку и тем самым может санкционировать применение силы. Это новшество в истории оправдания силы, отсутствующее на Западе. Агрессивному насилию может быть противопоставлена лишь та сила, которая предполагает возможность установления закона и порядка.

Ключевые слова: насилие, *противонасилие*, оправдание насилия, русская этика войны и насилия, православная этика войны и насилия, толстовство, этика Ильина

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №20-18-00240).

История статьи:

Статья поступила 18.07.2020

Статья принята к публикации 24.08.2020

Для цитирования: *Bojanić P. Violence and “Counter-Violence”. On Correct Rejection. A Sketch of a Possible Russian Ethics of War Considered through the Understanding of Violence in Tolstoy and in Petar II Petrović Njegoš // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 4. С. 657—668. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-657-668*

Сведения об авторе:

Боянич Петар — доктор философии, профессор, Университет Белграда, Белград, Сербия; Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия (e-mail: bojanic@instifdt.bg.ac.rs, bojanicp@gmail.com).



ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

Ontology and gnoseology

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-669-880

Research Article / Научная статья

Hellenic Theology of Early Classical Period

V.M. Naidysh

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

Abstract. The author analyzes the transformations of Hellenic theology's content and forms in the epoch of early antique classics (1st half of the 5th century B.C.). The general orientation of such transformations is the generalization of mythological gods' meanings into the abstract implications of the Absolute, which is not yet sacral in its full sense and not transcendent. Besides, this period is the end of the "decentralization of consciousness". Cognitive limitations to the development of abstract conceptual thinking and the rational component of consciousness are removed. This process's main points transform mythology into artistic and aesthetic creativity (folklore, mythopoetic epic, etc.), religious consciousness, and theology. Rationalism is always critical. Critical rationalism inevitably leads to historicism. Therefore, the formation of a historical attitude strengthens at the sight of the critical approach.

The world's mythological image is increasingly being questioned (first in parts, and then in general). Its content is being transferred to the past. Finally, the era of early classicism comes into play. It is a time when theology becomes a field of philosophical and theoretical reflection on myth and an area of its artistic and aesthetic experience. The most influential form of such an understanding of myth was the theater. The ancient theater served as a "spiritual and practical" form of ancient theology, a subject embodiment of theology in stage action.

Keywords: theology, culture, consciousness, theory, mythology, image, values, meaning, theater

Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR according to the research project №18-011-00186a.

Article history:

The article was submitted on 17.11.2019

The article was accepted on 20.08.2020

© Naidysh V.M., 2019



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

For citation: Naidysh V.M. Hellenic Theology of Early Classical Period. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 669—680. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-669-680

Contemporary researchers of the philosophy of religion, religious studies, and history of culture tend to blur the epistemological boundaries between religion and science, theology, and theoretical knowledge. That approach oversimplifies theology's description as a unique form of spiritual culture [1]. Such boundaries exist and are determined by the difference in forms of theorizing knowledge. It is a way of transition from the phenomenal to the fundamental level of existence, including in the system of religious consciousness. At the same time, there is a tendency in Patristics to contrast Christian theology with philosophical and theological interpretations of Hellenistic religion as a form of polytheistic myth, and in extreme cases, to see an etymological connection between them. This approach significantly deformed the principles of research into theology as a special form of theorizing knowledge. In our opinion, its historical roots date back to ancient Greek culture. It is translated into monotheistic religions' theological systems, primarily Christianity, only in the Hellenistic Roman period at the dawn of the common era [1].

The ground for overcoming the visually sensory mythological imagery was the decentralization of thinking (i.e., the subject's ability to correct the conditions of cognition) to consider the relativity of the "system of coordinates," from the standpoint of which the subject perceives the object). It ensured the overcoming of subjective boundaries of the "mental field," provided thinking with a trait of universality [2]. Historical stages and moments of this process are the transformations of mythology into forms of folklore creativity, mythopoetic epic, forms of religious consciousness, theology. The primary function of any theology is the interpretation of notional images of religious reverence. Theology emerges in the early traditions of critical-rationalistic interpretation of myth, when the motive and purpose of the activity, creative plan and its embodiment, figurative-poetic, and rational and conceptual ways of reflecting the world began to be realized as different states of consciousness. Early antique theologies arise in the form of theoretical reflection over the essence of the myth in the era of the ancient Greek archaic (8th—6th centuries B.C.) [3]. The first historical form of theology was allegorical myth theory. The further development of theological interpretations of mythological gods' images relates to an epoch of the ancient Greek classics (5th—4th centuries B.C., up to the beginning of the Hellenistic epoch).

The turn of the 6th—5th centuries B.C. is a pivotal point in the history of ancient Greek civilization. 5th century B.C. is the age of polis organization's heyday with its advantages, disadvantages, and contradictions. Antique slavery takes on a complete form. Commodity and monetary relations, trade relations, domestic and foreign markets develop. The contradiction between the authoritarian policy and the need to expand the political world's economic life scope is deepening. Patriarchal slavery paves the way for the classical one, aimed at commodity production and added value creation. The main political events of the 5th century

BC. were the Greco-Persian Wars and the Peloponnesian War. They largely determined the spiritual atmosphere of the classical era.

The breadth of ideas characterizes the classical epoch culture, greatness of style, high dramatism, assertion of rational and conceptual thinking, accompanied by categorical analytics, which allows reducing the plural to the singular, reproducing the extremes, expressing disharmony and others. Simultaneously, all the progressive, *disruptive* ideas of this epoch leave a palliative impression. They are quite often sketched yet incomplete, inconsistent, disjunct [4]. Here, rationality still gets along well with irrationality, the abstract and conceptual features with the visual and mythological ones. The general reason for such inconsistency of the classical epoch's consciousness is that the principle of slavery sets its borders, i.e., recognition as an absolute of living (in many respects instinctively organized) human body that consists of (and simultaneously constrains) the human spirit. As Aleksei Losev brilliantly demonstrated, in the slave-owning mode of personal production freedom (both slave and slave-owner), so freedom of thought here can manifest itself only in an abstract form — through the material-corporal being [5. P. 87—107]. The operational thinking system's formation has not yet been completed, it is still fragmented and mosaic [2].

In the classical age the content and forms of theology are changing. Several conditions cause this. First, transformations of meanings of mythological gods: images of mythological gods were gradually generalized in abstract implications of the Absolute but not yet sacral and not transcendent. Second, the “decentralization of consciousness” concludes, subjective limitations of the operational activity of thinking are being removed, and rational attitudes are being affirmed. That inevitably gives rise to a critical attitude towards mythology, followed by a historical attitude towards its subjects and images. Thirdly, theology becomes a sphere of theoretical reflection over myth and the artistic and aesthetic experience of myth. All these circumstances visibly manifested themselves already in the epoch of early classicism (1st half of the 5th century B.C.).

The early period of classicism was a time of complete domination of the policy over the person. Here everything private and personal retreats to the universal and obeys it. The style of the epoch is dominated by austerity — in cultural forms, severity, hardness prevails. The state ideology exalts heroism and patriotism, and the highest spiritual and moral ideal is glorious death. That was manifested during the Greco-Persian Wars of the first half of the 5th century B.C., which was a clash of the Eastern civilization, based on the suppression of an individual by a state, a single by the common, and the Western civilization, based on limitless human development. The Greeks clinched the victory at the price of unprecedented sacrifices. Nevertheless, it strengthened the political organization, the values of the Hellenic way of life, consolidated the Greek world, and stimulated the spiritual culture's growth. Ancient Greece entered the “Golden Age” of its history. Before the Peloponnesian War, the Greeks felt historical optimism, believing that all the bloody and tragic things are forever in the past. There are no obstacles that could not be overcome by a *polis* society.

At the same time, mythology is still strong in the described era. The victory over the Persians was interpreted as evidence of the power and justice of the Greek gods. After all, the gods, as organizers, managers, and guarantors of the cosmic world order, cannot be immoral [6]. They elevate man, turn him into a hero, and heroes into themselves, i.e., gods. But this comes at the price of a person's respect for the gods. Such respect is necessary for the organic unity of macrocosm and microcosm, nature, and man. In the epoch of early classicism (first half of the 5th century B.C.), the process of consciousness decentralization is approaching its finish line. The ability is formed to deliberately make corrections to the *subject's reference system* in the world's perception and thus coordinate the links between the thinking process's sensual and abstract components. For instance, this is reflected in a vase painting, which was the finest of the arts. Here, for the first time, a new "technique appears, the display of the body not in the way the viewer *knows* it, in all the integrity and interconnectedness of its body parts, but in the way it is seen in space... so that the image corresponds to *reality, to the optical perception* of an individual" [7. P. 35]. For this purpose, the subject must not correlate himself with his experiences' subjective world, but with objective, including socio-cultural conditions of cognition.

The processes of consciousness decentralization in early classicism raise generalization and symbolize mythological gods' meanings. Symbolization is disengagement. Images of mythological gods are increasingly rationalized and given abstract meanings. This tendency finds bright philosophical expression in the creativity of the Eleatics. The Eleatic school's beau-ideals are already strictly rationalistic: the essence (i.e., existence with its invariability, non-creation, unhollowness, and plasticity) is comprehended only by the mind. The Eleatics were the first to conclude about the existence in human mind of two incompatible pictures of the world, i.e., sensual-imaginary, and rational-discursive. Having contrasted the sensual image of the world with its rational model, the Eleatics thus put the ancient science (which had not accumulated enough experience of cognition) in the face of a gnoseological crisis. Unlike the Sophists, the Eleatics themselves saw the way out of this crisis to establish critical rationality.

For instance, Xenophanes finally breaks with anthropomorphic polytheism, looking at the myth as a certain, albeit distorted, reality. Myth has nothing to do with authentic reality. Mythological images bear the imprint of ethnic and national traits, which means that myth is the birth of man, his consciousness, and imagination [8. P. 199—200]. For Xenophanes, the true god is the world in its integrity and unity, the Universe as a whole. God is one, finite, reasonable, unchangeable. The Greek philosopher is one of the first pantheists. The Universe is a *God-Cosmos* or *Cosmic God*. God, like the world, is eternal and bodily (spherical). The Universe, like a god, does not come into being and is not destroyed but is always like itself. (Thus, there are numerous worlds inhabited by people in the Universe). The Eleatics outlined the revealing opportunity to transfer the function of theology to philosophy. However, they were still cautious in evaluating

the cognitive possibilities of philosophical-theoretical treatment of the world. For them, cognitive optimism is disputable.

And yet, the spirit of rationalism increasingly permeated the culture of ancient Greek classics. The philosophical ideals of the Eleatics, in principle, corresponded to the epoch's artistic and aesthetic ideals (strict outlines, clear symmetry, rhythm, rational slenderness, metaphysical perfection). They contributed to the development of "canons" of fine art, allowing the "mind to comprehend beauty" (Polykleitos). In ancient Greek art, lyricism, including choral lyrics and later theater, emerging from it, played a significant role. The duality of poetic perception characterizes ancient Greek lyrics. On the one hand, they idealize the mythological past, deeply believe in multifunctional mythological gods. On the other hand, they pay close attention to the reality they contemplate, heroic events and deeds of contemporaries, and connect archaic and modernity with logical unity. At the same time, some of them achieved the heights of philosophical and theoretical abstraction.

Pindar, e.g., still quite mythologically worships the gods, recognizes the gods' decisive role in people's fate, and treats them with awe. He "believes that the fate of man, his well-being, and failures depend on the gods. The gods are almighty; they all know they can do anything. You cannot argue with the gods. Attempts to compete with them are cursed to failure. You should honor the gods, seek their help and advice. They can perform miracles, help to fulfill vows, give people wisdom. However, a person is not allowed to penetrate their plans and intentions. With all their perfection, the gods are jealous; like people, they have a sense of shame" [9. P. 92]. But this does not prevent Pindar from rising to the level of philosophical generalizations, many of which take an aphoristic form: "god is everything," "the only proof of uncomplicated justice is Time." The poet is almost monotheistical in his take on Zeus' image as an active and sacred force, "ruling everything and seeing everything"¹. Simonides of Ceos is also quite philosophical. The glorifier of the struggle for independence from the Persians argues that "everything is a game and nothing should be taken too seriously," or "I am not looking for something impossible to be," "people have nothing lasting," etc.² In early classical poetry, lyric poetry is gradually relegated to the background, to the shadows. Theater enters the forefront.

The emergence of drama is a purely ancient Greek phenomenon. History knows no analogs — ancient Greek drama "is the greatest miracle in the history of culture." [5. C. 208]. It was an integral part of the old way of life, an essential component of the ancient Greek culture. The ancient theater is in line with the Hellenistic religion's spirit, which preferred not institutional (through priests) but direct communication forms among people and the gods. Attic theater is

¹ Pindar quite rationally divides the mythological and the real, contrasts myth and sensual givenness, treats the ancient gods as an active alienated force of being [8. P. 175—176].

² Simonides of Ceos' nephew Bacchylides (505—450 B.C.) aimed at the realistic reading of traditional mythological subjects [10. P. 227—284].

multifunctional. It is both a democratic tribune, a social institution, and an instrument for the individual's socialization, education, and upbringing. Thus, tragedy used the eloquent solemn archaic language and gravitated to the expression of worldviews [11]. By return, ancient Greek comedy employed lively, juicy, conversational speech and included political statements, appeals, manifestos, i.e., it fulfilled the function that the mass media now performs³. The theater expressed the mentality of the era.

The attic drama in its three varieties (tragedy, comedy, and the drama of satires) originated from the Dionysia with their ritual games of mimic and carnival character, i.e., with the wearing of masks and so on, which formed the mythological plot in the ritual drama⁴. That is why the early theater was covered with a halo of the sanctity of the temple⁵. The early antique drama had a magical ritual function. It was cleansing the viewer of filth, transferring it to the dying hero-god. Having formed as a type of religious sanctuary, the theater gradually humiliates and desacralizes it. Later, the ancient drama is rationalized and becomes an integral action, exciting syncretic unity of poetry, music, dance, acting, and philosophical generalizations, making a considerable impression.

The coming to light of the ancient theater also had a historical and cognitive background. A.N. Pavlenko's works convincingly show that the theater is a "way... an instrument, with which performance asserts its domination" [12. P. 88—89]. We may consider an integral complex of such theater productions as a proto theory. Theater becomes possible when representation as a form of secondary visualization turns out to be functionally independent of perception, sensory figurativeness, and the schemes of accompanying subject actions (in particular, the Dionysia ritual and cult procedures). Such a qualitative transition in the cognitive function of consciousness in ancient Greek culture took place at the edge of the archaic and classical epochs. From this moment on, it is possible to freely operate with generalized images of representation and model various "logical worlds" and pictures of reality. (It is not by chance that Solon, as noted by ancient authors, disapproved of theatrical art, seeing it as a deception). The subject acquires the ability to construct (with the help of imagination) diverging images of the same object, not from one, but contrasting "reference points." From this time on, the ancient theater (and subsequently any theater) freely constructs imaginary

³ Thus, if tragedy used the eloquent solemn archaic language and gravitated to the expression of worldviews [11], then ancient Greek comedy used lively, juicy, conversational vernacular and included political statements, appeals, manifestos. It fulfilled the function that mass media now perform. It is no accident that theater tickets were paid for by the state for the poorest people.

⁴ Tradition attributes the staging of Thespis' first tragedy, still little different from choral lyrics to 534 B.C. Between 480 and 380 B.C., about 2000 new dramas were staged in Athens alone.

⁵ A statue of Dionysus was brought to the theater so that he could enjoy the spectacle. Before the performance, a sacrifice was made to god. The transgressions committed by the spectators during the theatrical performance were punished not as ordinary crimes, but as sacrilege. Apparently, in its early versions, the ancient drama also had a magical ritual function: the spectator was cleansed of filth, transferring it to the dying hero-god.

situations, “possible worlds” of communication and human behavior, which is somehow endowed with new values and meanings for everyone. The subject can only assimilate them if he or she treats the imaginary situation as real. (In the words of Aeschylus, “knowledge is acquired by suffering”).

The organization and structure of ancient theatrical action gradually transformed, becoming more composite. In the early antique tragedies, actors expressed thoughts and ideas through stage action (chorus and a messenger). Later, the chorus' role gradually diminishes, and the value of an actor spirals (already in Thespis and Aeschylus). The number of actors also grows. (In dramas of the 3rd century B.C., the chorus generally disappears). Euripides is already set to replace the actions (frequent messenger entrances) with words. Thus, the ancient drama from the sacral action turned into a rhetorical school of rational speculation and dispute. The theme of ancient drama has also evolved from the depiction of the suffering of a dying and resurrected god to the depiction of passions, suffering, and death of a mythological hero, from empathy to the passions of a god through a dramatic resolution of the problems of retribution, sinfulness, justice to the affirmation of moral values⁶.

The dramatic composition of the early classics focused on themes and ideas of the cosmic world order, the image of the destinies of people over whom the Doom loomed. In fact, in the era's consciousness, the idea prevailed that the highest divine forces ruled the world, and on their background, the tragic suffering of man obtains the cosmic meaning. From a set of mythological plots, heroism's ideological theme stood out, i.e., the ability of a person to resist to inexorable forces of destiny, to crush obstacles on the way of life and, after all, it is worthy to accept the fate intended for you. Over time, the dramaturgy of the ancient theater develops, the level of generalization grows, and mythological gods' images are abstracted and symbolized. The highest dramatic achievement of the early classics is the Aeschylus' trilogy *Oresteia*, which artistically comprehends the last battle waged by mother's and father's gods, among matriarchal and patriarchal beginnings in the life of society. Images of mythological gods are generalized to the levels of monotheism⁷. Society should be governed by laws that represent a universal social attitude. The concept of Doom is also generalized to the *Weltanschauung* level. The old idea that gods do not even control destiny is given new meaning. Destiny is invisible, intangible, and probably unrecognizable. It is a mystery. Even though it is manifested everywhere and in everything, it is beyond human control.

Such topics were invariably combined: *knowledge* of mythological gods, and *value and meaning* attitude to the images of gods, expressed by sensual and emotional experiences. This combination is precisely the subject and content of theology. The theatrical script as a proto theory was, in fact, one of the forms of

⁶ By no accident, Aristotle defined tragedy as purification from pity and fear by objectivation.

⁷ According to Aeschylus, the one god who may be called Zeus was increasingly being interpreted pantheistically in the described era. He was personified with the greatness and supreme legality of Nature [13. P. 170—176].

Hellenic theology. Its peculiarities were that, firstly, it was a system of sensually shaped representations, not abstractions or rational concepts. Secondly, it directly connected with (expressed sensually emotional experiences) personal meanings and cultural values. The ancient theater served as a means of generalization and enrichment of knowledge, and the value-sense sphere, sensual, emotional experience by a subject of their attitude to the world.

Thus, the ancient theater was a distinct form of theology, the object of which was ancient Greek mythology, images of mythological gods in their relation to people, the content of which was objectified, and affirmed employing stage action. The ancient theater is an image and subject expression of theology in the form of stage action. In other words, with the advent of the theater, mythology becomes the object of purposeful transformation not only in theory but also in substance. Serving as a way of collective arranging of experience and comprehension of mythology, the ancient theater performed the function of interpretation and stage marking of meanings of mythological gods. In this role, it acted as a “spiritual and practical” form of ancient theology.

Rationalism is always critical, and critical rationalism inevitably leads to a historical vision of the world, a historicism bound to question the mythological image of reality, first in parts and then in coherence. Historical consciousness and history as a science were formed in ancient Greece. Thus, in Homer’s works, the term *history* “indicates a sharp cognitive orientation of visual perception, so that he who sees not only sees but also judges what he sees and even is a witness or an authority in the area that he perceives as visual” [14. P. 113]. In the 6th—5th centuries B.C., the word *history* was used in the meaning of “inquiry,” “the search for truth.” Indeed, the first historians preferred to call themselves *logographers* or *writers* (*syngraphi*). History as a science is a product of the “Golden Age,” which was formed in the era of high classics from a rational-critical rethinking of mythology and attempts of theoretical synthesis of mythopoetic tradition (Cyclic poems, genealogical, ethnogenetic myths, etc.), annalistic tradition (including official documents, calendar and chronicle records, legislative acts, treaties), mythographic and logographic literature, geographical and ethnographic descriptions, etc.

Overcoming mythology was slow, controversial, slumpy. The first attempts we find with Hecataeus of Miletus (ca. 550—490 BC), who relied on the philosophical, geographical, historical, and ethnographic generalizations of Anaximander and the rich experience of Ionian merchants and travelers. Using myths as historical material, the scholar tries to separate what can be confirmed from what is fictional. He tries to bring a stream of objectivity to the explanation of historical events [15. P. 136]. Hecataeus is still far from rejecting the myth as a historical source entirely. He simply removes from the myth everything that seems to him incredible, fictional, fantastic, absolute speculation. The tradition of critical rationalistic attitude towards mythology established by Hecataeus is developed in the works of the next generation of logographers — Hellanicus of Lesbos, who tried to find the

objective basis of historical chronology (count by the archons at Athens, etc.), Dionysius of Miletus, Charon of Lampsacus, up to Herodotus, who borrowed a lot from his Ionian predecessors, first of all from Hecataeus [16. VI, 137] and, of course, from Thucydides, who is almost wholly anti mythological.

The Father of History Herodotus (ca. 484—425 B.C.) worked in the genre of “epic historiography.” He was unhurried, uncomplicated in his style, and epically calm [17]. His *Histories* contain many traits that bring it closer to the mythopoetic tradition, including permanent, at every turn, distractions from the subject — the Greco-Persian Wars. Herodotus is multifaceted and boasts a wide variety of interests. He sees all aspects of the old way of life — traditions, mores, beliefs, myths of societies and peoples known to him. Simultaneously, in all such descriptions, there is a lot of confusion, absence of pattern, and lack of consistency. Herodotus “floats” in the sphere of the phenomenon and is still far from realizing the need to search for its essence, to reveal the natural links of historical reality. Therefore, he still has a lot of even elementary mistakes, and sometimes just nonsense and absurdity. The text is full of disorderly and sketchy retreats, chaotic excursions to the spheres far from history, to the fields of ethnography, geography, the psychology of peoples, zoology, botany.

At the same time, Herodotus’ personality attracts with its optimism, cheerfulness, friendliness, lack of arrogance, and openness to all cultures, including barbaric and even Persian ones. In relation to the barbarians, he is often unprejudiced, clearly sympathetic to them, recognizing their superiority over the Greeks in some cases (the ancient Egyptian culture). In general, Herodotus aligns with cultural dialogue. Furthermore, this is comprehensible. The Greeks are the winners over the great Persian Empire, so they are open to the ethno-cultural world of that time and are not afraid of dialogue. (In history, one should transmit “everything that is told” [16. VII, 152]). The Greeks boldly go towards the future. They are sure that the cosmic world order, including its past (history), might be comprehended by the human mind.

Herodotus strives for the objectivity of the image of historical reality, directly speaking that he distinguishes his task in the search for the causes of historical events. However, he is not always able to achieve objectivity. As the son of the early classic era, Herodotus has not yet freed himself from mythology. For him, the myth remains a native element. He portrays the world of the gods with calmness and does not apply theoretical reflection to it. Myths organically intertwine in his manner, in a brilliant, in fact, novelistic, with the entertaining and narrative style. It is most objective when it comes to the things he observed in person. Herodotus wrote about the Greco-Persian Wars, which went on during his lifetime, and many events of the recent past were well remembered by the people with whom he met and talked. Even in such direct descriptions, he often refers to mythological and mystical factors (Doom, the predestination of the gods), he apologizes to gods for his liberties, and so on. Mythology also permeates Herodotus’ apprehension of causality. For him, the world of the gods remains a decisive causal factor in the

historical process. He understands historical causality as fatalism and providentialism (“the just fate punishes all ungodly men” [16. V, 56], divine predestination, which can also be generated by the “jealousy of the gods” (“Every deity is envious and causes anxiety among people” [16. I, 32]. He also believes in things like dreams and fortune-telling, in the fact that the gods punish people for sins, crimes, and pride. The principle of critical rationalist attitude towards mythology can be consistently carried out only several decades later by Thucydides in his *History of the Peloponnesian War*. However, this is a different story of another war.

By the middle of the 5th century B.C., the most crucial cognitive boundary had been passed — the process of consciousness decentralization had been completed. Consciousness made operational corrections to the “reference system” of the subject in the visual and image perception of the world. On this basis, the demythologization of mind is accelerated, and a rational attitude towards the world is affirmed. This time is called the era of the ancient Enlightenment. Myth is gradually being looked down upon. The mythopoetic epic outgrows itself and is radically re-evaluated its cognitive, artistic, and ethical meaning. Myths are seen only as poetic works of antiquity, which have many contradictions and even nonsense from the point of view of common sense. The tradition of condemnation of Homer is growing stronger. The most vivid exponents of the new cognitive situation were the Sophists.

At the same time, in the middle of the 5th century B.C., the internal contradictions of the *polis* society gradually became more and more urgent, first of all, among the individual freedom and the collective interests. Polis society requires leveling, the subordination of a person to strict norms of collective control; the bright blossoming of a specific human is not the goal. Every citizen has to be aware of the limits of their requests and claims to the collective⁸. This fundamental collision gave rise to the polis’ antagonistic political organization — democratic and oligarchic — which fought among themselves cruel, stubborn, and bloody wars. This defining feature of the epoch got its relief expression in the Peloponnesian War of the second half of the 5th century B.C. Ancient culture entered the era of high classics, which brought new theological models of mythological gods.

References

- [1] Naidysh VM. Mythology and Theology. First article. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;21 (2):134—146. DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-2-134-146. (In Russian).

⁸ In the 5th century B.C., the institution of ostracism — the extrajudicial expulsion of the most influential citizens of the polis on political grounds — became widespread. Usually, these were bright representatives of noble aristocratic families, unmanageable, willful, and disobedient (the “dissidents” in contemporary terms). The decision to expel them was made by voting in the People’s Assembly. Often ostracism was not conditioned by specific offenses but acted as a “preventive” measure to confirm and stabilize the norms of political life (“cosmic” world order).

- [2] Naidysh VM. Mythology and Theology. Second Article. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2):210—221. DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221. (In Russian).
- [3] Naidysh VM. Mythmaking in the Activities of Consciousness. *Voprosy Filosofii*. 2017;5:26—34. (In Russian).
- [4] Onians RB. *The origin of European thought about the body, the mind, the soul, the world, and fate*. 2nd ed. Cambridge; 1954.
- [5] Kerényi K. *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*. Moscow: “Ladimir”; 2007. (In Russian).
- [6] Parke HW. *Greek oracles*. L.; 1967.
- [7] Akimova LI. *Iskusstvo Drevnej Grecii: Klassika*. St Petersburg: Azbuka-Klassika; 2007. (In Russian).
- [8] Naidysh VM. *Filosofia mifologii. Ot antichnosti do epohi romantizma*. Moscow; 2002. (In Russian).
- [9] Grinbaum NS. *Hudozhestvennyj mir antichnoj poezii. Tvorcheskij poisk Pindara: k 2500-letiju so dnja rozhdenija pojeta*. Moscow: Nauka; 1990. (In Russian).
- [10] Pindar, Bacchylides. *Ody. Fragmenty*. Moscow: Nauka; 1980. (In Russian).
- [11] Long AA. *Language and thought in Sophocles. A study of abstract nouns and poetic technique*. L.; 1968.
- [12] Pavlenko AN. *Teorija i teatr*. St. Petersburg; 2006. (In Russian).
- [13] Aeschylus. Agamemnon. In: Aeschylus. *Tragedii*. Moscow: Izd. Hudozhestvennaya literature; 1971. (In Russian).
- [14] Takho-Godi AA. Ionijskoe i atticheskoe ponimanie termina “istorija” i rodstvennyh s nim. *Voprosy klassicheskoj filologii*. V. 2. Moscow, 1969. (In Russian).
- [15] *Fragmenty rannih grecheskih filosofov*. Vol. 1. Moscow; 1989. (In Russian).
- [16] Herodotus. *Historial*. (In 9 Vols.). Transl. by GA Stratanovskij. Moscow: “Ladimir”; 1999. (In Russian).
- [17] Dovatur AI. *Povestdovatel'nyj i nauchnyj stil' Gerodota*. L., LGU; 1957.
- [18] Losev AF. *Istoria antichnoj estetiki*. Vol. 1. Moscow; 1963. (In Russian). (Losev AF. The Dialectic of Artistic Form. Transl., annot. and introd. by OV Bychkov; ed. by DL Tate. München, Berlin, Washington: Verl. Otto Sagner; 2013).

About the author:

Naidysh Vyacheslav M. — D.Sc. in Philosophy, Professor, Professor of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: naidysh-vm@rudn.ru).

Эллинская теология эпохи ранней классики

В.М. Найдыш

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

В статье анализируются трансформации содержания и форм эллинской теологии в эпоху ранней античной классики (1-я половина V в. до н. э.). Общая направленность таких трансформаций — обобщение смыслообразов мифологических богов в абстрактный смыслообраз Абсолюта, пока еще не сакрального в полном смысле и не трансцендентного. Кроме того, в этот период завершается «децентрация сознания», снимаются

когнитивные ограничения развитию абстрактно-понятийного мышления, рациональной составляющей сознания. Основные моменты этого процесса — трансформация мифологии в формы художественно-эстетического творчества (фольклор, мифопоэтический эпос и др.), религиозного сознания, теологии. Рационализм всегда критичен, а критический рационализм неизбежно ведет к историзму. Поэтому критическое отношение к мифологии усиливается формированием исторического отношения к ней. Мифологический образ мира все чаще ставится под сомнение (сначала в частностях, а затем и в целом), его содержание переносится в прошлое. И, наконец, эпоха ранней классики — это время, когда теология становится не только областью философско-теоретической рефлексии над мифом, но и областью художественно-эстетического переживания мифа. Наиболее влиятельной формой такого переживания мифа являлся театр. Античный театр выступил «духовно-практической» формой античной теологии, предметным воплощением теологии в сценическом действии.

Ключевые слова: теология, культура, сознание, теория, мифология, образ, ценности, смысл, театр

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 18-011-00186а.

История статьи:

Статья поступила 17.11.2019

Статья принята к публикации 20.08.2020

Для цитирования: *Найдыш В.М.* Эллинская теология эпохи ранней классики// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 4. С. 669—680. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-669-680

Сведения об авторе:

Найдыш Вячеслав Михайлович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания, Российский университет дружбы народов (e-mail: v.naidysh@bk.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-681-693

Научная статья / Research Article

Концепция времени в советском неоклассицизме (на примере архитектурного дискурса)

Т.А. Круглова

Уральский федеральный университет имени первого президента России Б.Н. Ельцина
Российская Федерация, 620002, Екатеринбург, ул. Мира, 19

В статье рассматривается процесс смены темпоральных режимов в советской культуре на рубеже 1920-х — и в течение 1930-х гг. на материале архитектуры. Сравниваются концепции времени в конструктивизме и неоклассицизме, так как борьба между ними определила основные векторы художественного развития в реконструктивный период. Проводится анализ дискурса официальной позиции по отношению к основным трендам развития архитектуры в контексте периодизации социалистического строительства, выявляются основания поддержки обращения к классическому наследию. Смена государственно-политических задач (переход от демонтажа старого порядка и ликвидации последствий распада социальной ткани к построению нового социального порядка) задала новые требования к архитектуре как важнейшему способу социальной репрезентации. Новое общество — социализм — трактовалось в конструктивизме, ведущем направлении архитектуры 1920-х гг., в модусе будущего времени. В неоклассицизме 1930-х гг. социализм помещался в модус настоящего времени. Конструктивизм был нацелен на прагматику восстановления социальной ткани и решение текущих задач (массовое жилищное строительство, новая социальная инфраструктура), а также на конструирование будущего социума и человека. В конце первой пятилетки властью перед культурой в целом и перед архитектурой в частности были поставлены другие цели: репрезентация достижений и выражение величия социалистического строительства. Неоклассицизм был призван для увековечивания настоящего положения дел в модусе реального совершенства и превосходства советского социализма над любыми иными форматами социальной жизни. Между временем творения (конструктивизм) и временем свершения (неоклассицизм) образуется пробел, разрыв, который должен быть скрыт. Способом сокрытия темпорального разрыва становятся классические принципы формообразования и образцы ренессансного и русского классицизма, призванные убедительно продемонстрировать, с одной стороны, возможность ускорения и сжатия времени, стремительность достижения идеала, а с другой стороны, обесценить новации, сделать ненужным представление о движении времени в будущее. Учение ведущего неоклассика И. Жолтовского разбирается с точки зрения альтернативы утопической трактовке времени в конструктивизме, как реализующее мифологическое время, в котором исток и финал творения даны одновременно и в модусе вечности.

© Круглова Т.А., 2020



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

Ключевые слова: конструктивизм, архитектурный неоклассицизм, учение И. Жолтовского, время в утопии, время в мифе, период социалистической реконструкции, сталинская культурная политика

Информацию о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ «Человек в своем времени: проблематизация темпоральности в европейском интеллектуальном пространстве первой трети XX-го века», 2019—2021 гг. (проект № 19-18-00342).

История статьи:

Статья поступила 20.03.2020

Статья принята к публикации 06.07.2020

Для цитирования: Круглова Т.А. Концепция времени в советском неоклассицизме (на примере архитектурного дискурса) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 681—693. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-681-693

The Concept of Time in Soviet Neoclassicism (On the Example of Architectural Discourse)

T.A. Kruglova

Ural Federal University

19, Mira Str., Ekaterinburg, 620002, Russian Federation

Abstract. The article discusses the process of switching temporal regimes in Soviet culture at the turn of the 1920s — and during the 1930s on the material of architecture. The concepts of time in constructivism and neoclassicism are compared since the struggle between them determined the main vectors of artistic development in the reconstruction period. The author analyzes the discourse of the official position in relation to the main trends in the development of architecture in the context of the periodization of socialist construction and elicits the reasons for supporting the reference to the classical heritage. The change of political agenda (the transition from dismantling the old order and the rectification of the consequences of the collapse of the social fabric as a way to build a new social order) set new requirements for architecture as the most important way of social representation. The new society — socialism — was interpreted in constructivism, which was the leading direction of 1920s architecture, in the modus of the future. In the neoclassicism of the 1930s, socialism was placed in the modus of the present. Constructivism was aimed at the pragmatics of restoring social fabric and solving current problems (mass housing, a new social infrastructure), as well as at constructing a future society and human. At the end of the first five-year plan, the authorities set other goals for culture in general and architecture in particular: the representation of achievements and the expression of the greatness of socialist construction. Neoclassicism was called upon to perpetuate the present state of affairs in the modus of real perfection and superiority of Soviet socialism over any other formats of social life. Between the time of creation (constructivism) and the time of completion (neoclassicism), there is formed a gap that must be hidden. As a way of hiding the temporal gap were chosen classical principles of form-making and examples of the Renaissance and Russian classicism, that were designed to convincingly demonstrate, on the one hand, the possibility of accelerating and compressing time, the swiftness of achieving the ideal, and on the other hand, to depreciate innovations,

make the idea of the movement of time into the future unnecessary. The theory of the leading neoclassicist I. Zholtovsky is discussed as an alternative to the utopian interpretation of time in constructivism, as materializing the mythological time, in which the source and end of creation are given simultaneously in the modus of eternity.

Keywords: constructivism, architectural neoclassicism, I. Zholtovsky's theory, utopia, time in myth, the period of socialist reconstruction, Stalin's cultural policy

Article history:

The article was submitted on 20.03.2020

The article was accepted on 06.07.2020

For citation: Kruglova T.A. The Concept of Time in Soviet Neoclassicism (On the Example of Architectural Discourse). *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 681—693. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-681-693

Целью нашего исследования является анализ темпоральности неоклассицизма в контексте культурных процессов на рубеже 1920-х — и в течение 1930-х гг., а именно: отказ от авангардистской трактовки времени и переход к другой парадигме, условно квалифицируемой как консервативный (реставраторский) поворот. Аналогичные развороты достаточно подробно исследованы на материале искусства, художественной критики, культурной политики и философских текстов Германии межвоенного периода. Метаконцептом выступает дискурс «консервативной революции» и поворота «вправо», позволяющий описать и объяснить логику всевозможных «возвращений», попыток актуализировать национальное прошлое и вписать его в современность [1]. Концепция «консервативной революции» широко используется и при описании аналогичных трансформаций концепций времени в странах, переживающих после Первой мировой войны потерю идентичности (Австрия, Италия, Венгрия, Болгария и др.) и стремящихся обрести новую национальную характерологию, конструируя ее с помощью идеологий, активно поддержанных властью [2].

Признавая продуктивность этого подхода и далеко не исчерпанность его применительно к ситуации в СССР, отметим, что в этой оптике выпадает существенный пласт интеллектуальных и художественных поисков, а именно разнообразные версии неоклассицизма, его теоретического/эстетического обоснования и практики. Изучение неоклассицизма практически полностью до недавнего времени происходило в лоне конкретных искусствovedческих дисциплин, слабо между собой связанных и не имеющих общей теоретической платформы. Неоклассицизм — явление довольно влиятельное и заметное в российском, европейском и американском поле культуры, возникшее перед Первой мировой войной, пережившее ряд активных всплесков накануне Второй мировой войны. Неоклассицизм имеет собственную, оригинальную концепцию времени в культуре, отношения к наследию, комбинации традиционалистского и модернистского дискурсов, свое видение прошлого, настоящего и будущего. Но если европейский межвоенный неоклассицизм

изучается историками искусства (архитектуры, музыки, хореографии), и здесь накоплен большой эмпирический материал, то советский неоклассицизм практически совсем мало исследован. Более того, сам термин «советский неоклассицизм» еще не стал общеупотребимым, так как устойчиво воспроизводится представление о том, что существовал весьма интересный и оригинальный дореволюционный русский неоклассицизм, но после Октябрьской революции и тем более после установления сталинской доктрины социализма говорить о развитии неоклассицизма как стиля уже не приходится, так как идеологические факторы полностью подчинили эстетические принципы. Не вступая в дискуссию относительно сочетания идеологии и эстетики в сталинский период, тем не менее, зафиксируем, что в документах этого периода за многими влиятельными деятелями искусства закрепились квалификация их как неоклассиков: архитектор И. Жолтовский, композитор С. Прокофьев, поэт А. Ахматова, художник И. Бродский. Концепция времени, заявленная в доктрине социализма, очевидным образом не объясняет все эстетическое своеобразие целого ряда авторов, не принимающих авангардистскую трактовку времени. Целый пласт произведений советского искусства этого периода может быть осмыслен изнутри темпорального режима, обоснованного в неоклассицизме [3].

В архитектуре концепт неоклассицизма никогда не был оспорен, о чем свидетельствуют работы таких историков советской архитектуры, как А. Иконников, С. Хан-Магомедов, И. Голомшток, Д. Хмельницкий, много написавших интересного о судьбе неоклассицизма в СССР, поэтому логично обратиться к документам, репрезентирующим сдвиг от авангардистской парадигмы к неоклассицистской, и проанализировать дискурс этого разворота во времени назад. И хотя архитектура относится к пространственным видам искусства, тем интереснее выявить в ее теории, практике и политической риторике темпоральный дискурс.

Рассмотрим доклад Н.Я. Колли «Задачи советской архитектуры» на Первом всесоюзном съезде советских архитекторов (Москва, 1937), так как в нем можно обнаружить основные дискурсивные моменты обоснования важности обращения к классицистскому наследию и аргументы критики авангардной архитектуры. Доклад построен таким образом, что вся история советской архитектуры, представленная в оптике 1937 г., подана как постоянная борьба авангарда в лице конструктивизма с традициями; борьба, закончившаяся полной победой классических принципов формообразования. Н. Колли, делая обзор основных вех русской и советской архитектуры, выделяет сооружения, которые можно считать образцами новой, социалистической архитектуры, и в качестве первого образца называет архитектурный ансамбль Всесоюзной сельскохозяйственной выставки 1923 г., осуществленный под руководством И.В. Жолтовского, неоклассика, имевшего большой символический капитал еще в имперский период: «В основу генерального плана, общей архитектурной композиции выставки и композиции главных павильонов были заложены

классические принципы. Своеобразие этого опыта заключалось в применении классических принципов композиции в железобетоне и дереве» [4. С. 23].

В докладе очень много критики конструктивизма как «левацкого уклона», но если абстрагироваться от политических ярлыков, то на первый план выйдет упрек, проходящий красной нитью через весь обзор архитектурных проектов, эстетически и идейно противоположных классическим принципам формообразования. Это обвинение в отрыве от задач социально-экономического развития, игнорировании практических нужд реконструктивного периода («абстрактное формотворчество», «отодвигание на задний план вопросов техники и экономики», «антисоциальный характер»). Иначе говоря, *антиклассицистские направления архитектуры получают квалификацию «отстающих от времени», не совпадающих с сутью современности.* Отдельные, осуществившиеся еще в начале 1920-х гг. проекты неоклассиков трактуются как образцы успешного соединения художественного качества с техническими новациями, экономическими ресурсами и социальными требованиями.

В докладе обнаруживается *ряд дискурсивных противоречий*: с одной стороны, указывается на функционализм и производственничество как истоки эстетики авангардной архитектуры, а родовой чертой функционализма объявляется «забвение задач идейной выразительности в архитектуре», сведение к чистой пользе и голой функциональности, отказ от «искусства как пережитка» («недооценка идейного и образного начала в архитектуре»); а с другой стороны, конструктивизм обвиняется в формализме, главным недостатком которого считается отказ от решения насущных социально-практических задач. Логика конструктивизма, ставящая функцию выше красоты ради решения насущных задач (массовое строительство доступного жилья, совмещение задач индустриализации с жизнеобеспечением и пр.) в докладе была перевернута, что выдает скрытую установку докладчика на какие-то иные «насущные задачи», решение которых конструктивизм не ставил себе в качестве цели. В конечном счете критика авангардной архитектуры в докладе Н. Колли и во многих других документах, выражающих направления культурной политики после 1932 г., выполняет задачу подведения базы под обоснование неоклассицизма как единственного стиля, органично совмещающего в себе идейные (образные) и функциональные стороны, эстетику и практику.

Приведем цитату, в которой подведен итог критики конструктивизма: «Формализм и конструктивизм, при всем кажущемся различии их исходных позиций, объединяет общее нигилистическое отношение к архитектурному наследию, отсутствие подлинной заботы о человеке и отрыв от реальной действительности» [4. С. 23]. Можно реконструировать из этой цитаты — согласно принципу «от противного» — три основных и плотно связанных между собой элемента, которые легли в основание обращения к неоклассицизму: гуманизм, реалистичность и ценность прошлого.

Если провести контент-анализ всего доклада, а также других политических важных документов, координирующих политику во всех советских творческих союзах в 1930-е гг., то мы в качестве самого частотного аргумента обнаружим «возвращение к мировому наследию». *Концепт «классики» был настолько сильно семантически и функционально нагружен, что воспринимается как важнейшая ценность, мощный ресурс и главный инструмент решения всех проблем вхождения в современность, а именно: «оторванность от конкретных задач и обстановки социалистического строительства» мыслится преодоленной только на путях возврата к прошлому.* Отношения неоклассицизма и авангарда выстраиваются по бинарному сценарию: сложность против упрощения, красота против вульгарности, человечность против неодушевленности и схематизма, индивидуальность и иерархия против однообразия и монотонности. Конструктивизм и в целом новая западная архитектурная теория и практика обвинялись в непонимании «всей принципиальной глубины и новизны» текущего периода. Главный итоговый аргумент: — «несоответствие задачам социалистического строительства», — можно интерпретировать как несовпадение с современностью. Язык конструктивистской архитектуры, — и в целом художественного авангарда других видов искусства и литературы, видящих свою задачу в адекватной репрезентации современности и проектировании будущего, — трактовался как утопический, абстрактный, схематический, формально относящийся к человеку (а значит, негуманно). В этой связи классика становится концептом, максимально вбирающим в себя положительную семантику гуманизма («забота о человеке») и прагматизма (набор проверенных временем и эффективных решений насущных задач).

С 1933 г. начинает выходить журнал «Архитектура СССР», номера которого заполнены материалами, обосновывающими поворот в сторону неоклассики. Отныне творческие пути советской архитектуры связываются с архитектурным наследием. В публикациях журнала формулируется понятие *реалистической архитектуры*, композиционная система которой представляет собой комбинацию всех исторических стилей, опирающихся на античность [5. С. 7]. Самым темным местом в этих рассуждениях является концепт «насущных задач». Ответив на вопрос, а какие именно задачи реконструктивного периода считались самыми важными, приоритетными, мы найдем ключ к процессам «возвращений к классике». В докладе Н. Колли конкретизация социальных задач, стоящих перед архитектурой, возникает уже ближе к концу, когда речь идет о состоянии дел на 1931 год: «Если в то время наша страна хозяйственно и технически уже могла ставить перед собой, как ближайшую перспективу, такую задачу, как сооружение памятника, воплощающего в камне и металле всемирно-исторические победы социализма, его окончательное торжество на одной шестой земного шара, то язык архитектуры оказался для этого слишком бедным» [4. С. 38]. Далее наиболее частотными словами оказываются «монументальность» и «величие». Именно

репрезентация «величия», на наш взгляд, и является подлинной задачей советской архитектуры этого периода, а у классики как раз и можно найти огромный символический капитал и ресурс выражения и закрепления этого величия. Упоминание необходимости символической нагрузки на архитектуру все чаще и прочнее увязывается с призывами обращения к классическому наследию; чем чаще звучат упреки в формализме, тем более классика видится источником «идейного содержания». Обратим также внимание на слово «памятник», которое применено не к памяти о том, что находится в прошлом, а к текущим, современным, то есть самым последним событиям. Оно указывает на то, что современность в отдельных, избирательно отмеченных форматах, стремительно модулирует в другое временное измерение — модус памяти и культа.

«Величие» имеет свой темпоральный режим и собственный язык повествования о времени, и по этому признаку можно выявить различия между классицизмом и неоклассикой. Величие как нечто значительное может быть выделено среди множества феноменов только на основании процедур сравнения. *В темпоральном измерении Великое — это то, что прерывает повседневность, длительность, возникает либо внутри временного разрыва, либо как сильная конденсация (концентрация) времени в одной точке. У величия есть количественное и энергетическое измерения.* В классицизме величие репрезентировано идеальной конструкцией, а достигнутый идеал укоренен в далеком прошлом, и в современности должен оставаться в качестве неоспоримого образца, отменяющего за ненужностью поиски адекватного течению времени языка. Наличие в культуре памятников классицизма не останавливает историю, но проводит четкую разделительную черту между двумя потоками времени: идеальным временем и временем повседневности, вечностью и историей. В культуре Нового времени оба потока необходимы и существуют взаимодополнительно. Конечно, образцы прошлого нужны для выражения и легитимации величия новейших государств, прежде всего империй, но при этом работает принцип аналогий и реминисценций, то есть историзм вовсе не мешает процедурам возвеличивания современности.

Начиная с эпохи модернизма ситуация меняется, так как возникает рассогласование языков времени. Язык художественного модернизма, и особенно авангарда, заточен на схватывание временного потока в его собственном и тотальном значении. Внутри этого потока нет места никаким застывшим сущностям, и тем более образцам, то есть ничему не подверженному трансформирующей силе времени. Иначе говоря, авангард отменяет историческое время, так как оно всегда измеримо, расчленено на отрезки, объективно и необратимо. В этом смысле в авангарде онтологически нет места идеалу, а значит, и образам величия.

На первый взгляд, неоклассицизм должен был вернуть в культуру ту двойную структуру времени, которая была присуща классицизму Нового времени. На самом деле этого не произошло. Идеальные формы были заимствованы из прошлого, но величие современности не могло опираться на полное

повторение исторических прецедентов в силу их коренного несовершенства по сравнению с современностью, так же, как и социализм, даже недостроенный, по определению был совершенней (идеальней) любой исторически предшествовавшей ему общественной формации. *Неоклассицизм в шкале ценностей ставит современность выше прошлого, разворачивая стрелу времени от настоящего назад, от высшей точки достижений современности к ее аналогам в прошлом.* Классические формы мыслятся, скорее, как заготовки, эскизы к совершенству современной архитектуры. Историзм заменен телеологием. Поэтому, например, главу советского неоклассицизма И. Жолтовского часто упрекали в слишком строгом и буквальном следовании нормам палладианства, «они как бы утверждают некий ограничительный закон, “теорию предела” красоты и полноценности архитектуры, достигнутой в XVI веке» [6. С. 43]. У Жолтовского принципы ренессансной архитектуры служили критерием архитектурного качества, а требовалось иное отношение: классические нормы должны теперь трактоваться не как образцы для подражания, а как универсальные инструменты (средства) выражения совершенно нового величия, равного которому не было прежде.

Обратим внимание на периодизацию советской архитектуры в тексте доклада Н. Колли, который является прямой калькой с официальной идеологической концепции времени, отражающей этапы социалистического строительства: дореволюционная архитектура; архитектура 1918—1921 гг.; архитектура восстановительного периода (1921 — примерно 1929—1931 гг.); архитектура реконструктивного периода (с начала курса на индустриализацию и до конкурса на проект Дворца советов, 1932 г.); новая советская архитектура (1932—1937). Логика здесь следующая: сначала констатируется этап разрушения старого порядка («революционный этап»), следующие два этапа описываются в риторике восстановления и реконструкции: концептах, маркирующих установление порядка из хаоса, но никак не достижение предельных целей и реализацию идеала. И поэтому совершенно неожиданно на этапе «новая советская архитектура» возникает риторика «демонстрации величия социалистического строительства». Между процессом восстановления и начала реконструкции невероятный проскок, разрыв временной цепочки, отсутствие этапа собственно построения социализма, и уже сияющий финал, закрепленный в концепте «построенного в основном социализма». *Модус будущего времени оказался стремительно совмещенным с модусом настоящего, идеал больше не помещался в отложенное на время состояние социума, а присутствовал в настоящем как явленный в отдельных объектах образец.*

Какова же здесь роль классицистского наследия и его активного возвышения над всеми другими стилями далекого (например, барокко), недавнего (модерн) прошлого и настоящего (конструктивизм)? На наш взгляд, эта роль инструментальная. Необходимо было сгладить и оправдать резкий скачок от старта к финалу, и неизбежный разрыв во времени был заполнен

нарастающим количеством неоклассицистских объектов и их визуальным доминированием. Только что начавшийся сложный и многовекторный период поисков был прерван и замещен прославлением неизменного, вечного государственного порядка, любой арт-объект (произведение искусства, архитектурный ансамбль) ничем больше не должен был напоминать о переходности и временности.

Недовольство конструктивизмом, разлитое на всем пространстве доклада Н. Колли и переходящие из документа в документ упреки художественным практикам 1920-х годов, имели истоки в точно угаданной темпоральной специфике авангарда. Конструктивисты исходили из того фундаментального допущения, что социалистический порядок и новый человек должны быть созданы, но их еще нет. Конструктивизм, как и другие авангардные практики, мыслили демиургически, но в то же время прагматически. Они отказывались ждать, когда время само вырастит нового человека, и видели во времени инструмент, который нужно поставить на службу решения этой задачи. А для этого нужно было создать материальную среду, насыщенную новыми зданиями и вещами, которая бы способствовала созданию человека будущего. Именно в этом смысле конструктивизм и мыслился как «машина времени», как любая машина, которая по определению многократно увеличивает продуктивность действий, берегает усилия людей и экономит время. *В авангарде работа времени обнажена как схема или механизм, или, на языке философии искусства, как форма времени (в аристотелевском смысле).*

Как советское государство, так и искусство восстановительного и реконструктивного периодов определяются в документах и в дискурсе самих архитекторов как инструмент для достижения далекой пока цели. Мы уже обращали внимание на то, что в официальных источниках понятия целей и задач носят крайне неопределенный характер, что особенно видно в докладе Н. Колли. Упоминаются «насуточные задачи», то есть понятные для всех в течение 1920-х гг., не требующие специальной расшифровки, так как это связано с преодолением последствий революционного переворота и войн, империалистической и гражданской: голода, безработицы, криминальной обстановки и общего распада социальной ткани.

В романе мыслителя-конструктивиста А. Богданова «Красная звезда» дается характеристика искусства социалистической эпохи: «гармоничное движение, спокойно-уверенное проявление силы... стремление, свободное от волнения, живая активность, проникнутая сознанием своего стройного единства и своей непобедимой разумности, "сложные человеческие существа" изображаются сосредоточенными на каком-нибудь *одном* стремлении; любимые темы: отображение экстаза творческой мысли, любви, наслаждения природой, спокойствия добровольной смерти» [7. С. 75]. В этом провозглашаемом идеале, практически — утопии, мы видим признаки авангардистской концепции времени как силы, творящей историю.

В отличие от конструктивизма *неоклассицизм репрезентирует альтернативную модель времени: непрерывность, отсутствие скачков и разрывов.*

Классические формы представляют время в образах свершившегося, скрывая сам процесс производства времени, маскируя дискурсивный скачок между «было» и «стало».

Важно отметить, что курс на неоклассицизм провозглашается во время первой пятилетки, когда строительство социализма в собственном смысле слова только началось, подразумевалось, что все еще впереди: и трудности, и достижения. Но в программных политических документах 1937 г. было провозглашено, что социализм уже построен и он имеет свои очевидные достижения. Из сегодняшней оптики видно, что исходная точка движения к реальному социализму, а не к проекту, мечте, идеалу, совместилась с финальной, которая теперь будет длиться до бесконечности. Причем неоклассицизм как символический инструмент был призван оформить произошедшее сжатие времени, продемонстрировать стабильность наличного порядка и поддерживать его в этом качестве. По тонкому замечанию А. Иконникова, у советских неоклассиков в архитектуре на самом деле речь шла не о продолжении и развитии заветов прошлого, а об опоре на систему сложившихся и опробованных строительных принципов и элементов внешнего оформления зданий с целью создания неких не подвластных времени Вечных Форм [8].

Остановимся подробнее на анализе способов адаптации классицистского идеала к социокультурным задачам сталинской эпохи. В качестве знаковой фигуры в этом отношении можно считать И. Жолтовского, поскольку, как справедливо считает Г. Ревзин, «центром его учения является... учение о противоречиях. В теории Жолтовского все противоречия должны быть сняты в процессе созидания, до того, как произведение предстает перед зрителем. Внутри образа противоположностей нет, он абсолютно непротиворечив» [9. С. 61]. Здесь центром архитектурной теории, ее ключевым словом становится «статическое начало». Все элементы ориентированы к своему «статическому началу». Все стремится к тому, чтобы остановиться, застыть, умереть.

Эта теория вписывается в развитие эстетической программы сталинского искусства как вершины истории. Благодаря своему своеобразию Жолтовский мог в большей степени, чем другие мастера, подойти для передачи тех идеологических идей, которые вкладывались в неоклассицизм его государственным заказчиком. Его «остановленное движение», «статическое начало», стремление найти «всеобщие законы» классики принципиально ориентированы на вневременной идеал.

Различия темпоральных режимов авангарда и неоклассицизма могут быть описаны сквозь призму отношений утопии и мифа. Например, Я. Садовский, опираясь на работу К. Мангейма «Идеология и утопия», рассматривает сходство и различие между двумя этапами социалистической культуры: первым — «революционным», репрезентированным утопией и, соответственно, идеологией, и вторым, сталинским, репрезентированным мифом, в котором «утопии сегодняшнего дня могут стать действительностью завтрашнего дня» [10. С. 172].

Различие мифологических и утопических представлений (и соответствующих им нарративов) связано с их функцией по отношению к существующему порядку: в отличие от утопий, конструирующих мировоззрение, которое «взрывает существующий в данный момент порядок вещей», мифы служат построению такого мировоззрения, которое существующий «порядок вещей» поддерживает, обосновывает и осмысляет [11. С. 392]. Далее Садовский подчеркивает, что «утопии абстрагируют от невозможности сорвать непрерывность текущего номоса, от того, что такой срыв непременно означал бы конец социально конструируемого мира. Они строятся на специфическом напряжении между сознанием ограничений текущего порядка и всем тем, что в содержании постулируемого номоса представляется привлекательным» [11. С. 391]. Напряжение, на которое указывает Садовский, возникает вследствие разрыва во времени, или скачка, в том смысле, о котором мы писали выше. Например, архитектора Л. Руднева критиковали за то, что его архитектура «оставляет впечатление напряженности и беспокойства» [6. С. 48].

И утопия, и миф — внеисторичны. По мнению Садовского, в сталинский период произошел переход от утопической модели мира к мифологической, а мифотворчество исключает утопическое сознание. Темпоральность утопии такова, что она различает время настоящего и будущего (или прошлого, если это ретроутопия), противопоставляет их и строит на этом как разрушительную, так и созидательную работу. И в этом смысле темпоральный режим авангарда утопический. Темпоральность мифа, напротив, устроена таким образом, что в ней начало, исток творения, и его финал, продукт творения, происходят одновременно и делятся вечно. Поэтому можно согласиться с выводом о мифогенной природе неоклассицизма, доминирование которого совпало с тенденциями в советской культуре, «в которой с начала 1930-х гг. начинает резко расти мифологическая парадигма, со временем становящаяся структурной основой организации всех дискурсов официального пространства» [11. С. 397].

На основании проведенного в данной работе анализа сформулируем общие черты концепции времени в советском неоклассицизме в контексте идеологии и политики строительства социализма в конце 1920-х — в течение 1930-х гг.

1. Смена государственно-политических задач (переход от демонтажа старого порядка и ликвидации последствий распада социальной ткани к построению нового социального порядка) задала новые требования к архитектуре как важнейшему способу социальной репрезентации. Новое общество — социализм — трактовалось в конструктивизме, ведущем направлении архитектуры 1920-х гг., в модусе будущего времени. В неоклассицизме 1930-х гг. социализм помещался в модус настоящего времени.

2. Архитектурные школы и их эстетико-идеологические проекты были привязаны к разным социальным задачам. Конструктивизм был нацелен, с одной стороны, на прагматику восстановления социальной ткани и решение

текущих задач (массовое жилищное строительство, новая социальная инфраструктура, индустриализация и урбанизация), с другой стороны, на конструирование будущего социума и человека. В конце первой пятилетки властью перед культурой в целом и перед архитектурой в частности были поставлены другие цели: репрезентация достижений и выражение величия социалистического строительства. Неоклассицизм был призван для увековечивания настоящего положения дел в модусе реального совершенства и превосходства советского социализма над любыми иными историческими форматами социальной жизни.

3. Между временем творения (конструктивизм) и временем свершения (неоклассицизм) образуется пробел, разрыв, который должен быть скрыт. Способом сокрытия темпорального разрыва становятся классические принципы формообразования и исторические образцы ренессансного и русского архитектурного классицизма, призванные убедительно продемонстрировать, с одной стороны, возможность ускорения и сжатия времени, стремительность и неумолимость достижения идеала, а с другой стороны, обесценить новации, сделать ненужным представление о движении времени в будущее.

Это доказывает, что концепт времени является эффективным способом описания и понимания советской неоклассики 1930-х гг.

Список литературы

- [1] *Вяземцева А.Г.* Искусство тоталитарной Италии. М., 2018.
- [2] *Тренчени Б.* Бунт против истории: «Консервативная революция» и поиски национальной идентичности в межвоенной Восточной и Центральной Европе // *Антропология революции* : сб. статей. М., 2009. С. 207—241.
- [3] *Круглова Т.А.* «Красная» реставрация // *Круглова Т.А.* Нескромное обаяние соцреализма, или Советская художественность. Екатеринбург, 2005. С. 262—298.
- [4] *Колли Н.Я.* Задачи советской архитектуры: доклад на Первом всесоюзном съезде советских архитекторов. М., 1937.
- [5] *Звагельская В.Е.* Неоклассицизм советской эпохи в памятниках архитектуры Свердловской области. Екатеринбург, 2011.
- [6] *Хан-Магомедов С.* Архитектура Москвы от авангарда до сталинского ампира // Москва — Берлин. 1900—1950. Москва, Берлин, Мюнхен, 1996. С. 205—211.
- [7] *Тепляков Д.А.* Концепция социалистического общества в «Красной звезде» Александра Богданова // *Эпоха социалистической реконструкции: идеи, мифы и программы социальных преобразований* : сб. науч. трудов. Гл. редактор Л.Н. Мазур; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. Екатеринбург: изд-во Урал.ун-та, 2017. С. 71—78.
- [8] *Иконников А.* Утопическое сознание и архитектура XX века // *Картины мира в искусстве XX века. Штрихи к портрету эпохи.* М., 1994. С. 56—75.
- [9] *Ревзин Г.* Архитектурная теория Жолтовского // *Искусство.* 1988. № 10. С. 60—64.
- [10] *Манхейм К.* Идеология и утопия // *К. Манхейм. Диагноз нашего времени* / Пер. М.И. Левина. М. 1994. С. 7—275.
- [11] *Садовский Я.* Сталинизм как следствие гибели утопий // *Эпоха социалистической реконструкции: идеи, мифы и программы социальных преобразований* : сб. науч. трудов. Екатеринбург. 2017. С. 389—399.

References

- [1] Vyazemceva AG. *Iskusstvo totalitarnoj Italii*. Moscow; 2018. (In Russian).
- [2] Trencsenyi B. Bunt protiv istorii: «Konservativnaya revolyuciya» i poiski nacional'noj identichnosti v mezhuvoennoj Vostochnoj i Central'noj Evrope. In: *Antropologiya revolyucii*. Collected papers. Moscow; 2009. P. 207—241. (In Russian).
- [3] Kruglova TA. «Krasnaya» restavraciya. In: *Kruglova T.A. Neskromnoe obayanie socrealizma, ili Sovetskaya hudozhestvennost'*. Ekaterinburg. 2005. P. 262—298. (In Russian).
- [4] Kolli NY. «Zadachi sovetskoj arhitektury». Doklad na Pervom vsesoyuznom s'ezde sovetskih arhitektorov. Moscow; 1937. (In Russian).
- [5] Zvangel'skaya VE. *Neoklassicism sovetskoj epohi v pamyatnikah arhitektury Sverdlovskoj oblasti*. Ekaterinburg; 2011. (In Russian).
- [6] Han-Magomedov S. Arhitektura Moskvy ot avangarda do stalinskogo ampira. In: *Moskva — Berlin. 1900—1950*. Moscow; Berlin, Munich; 1996. P. 205—211. (In Russian).
- [7] Teplyakov DA. Konceptsiya socialisticheskogo obshchestva v «Krasnoj zvezde» Aleksandra Bogdanova. In: *Epoha socialisticheskoy rekonstrukcii: idei, mify i programmy social'nyh preobrazovanij: sb. nauch. trudov*. L.N. Mazur (ed.). Ekaterinburg; 2017. P. 71—78. (In Russian).
- [8] Ikonnikov A. Utopicheskoe soznanie i arhitektura XX veka. In: *Kartiny mira v iskusstve XX veka*. Shtrihi k portretu epohi. Moscow; 1994. P. 56—75. (In Russian).
- [9] Revzin G. Arhitekturnaya teoriya Zholtovskogo. *Iskusstvo*. 1988;(10):60—64. (In Russian).
- [10] Mannheim K. Ideologie und Utopie. In: Mannheim K. *Diagnosis of our time*. Transl. by M.I. Levin. Moscow; 1994. P. 7—275. (In Russian).
- [11] Sadovskij YA. Stalinizm kak sledstvie gibeli utopij. In: *Epoha socialisticheskoy rekonstrukcii: idei, mify i programmy social'nyh preobrazovanij*: Collected papers. Ekaterinburg; 2017. P. 389—399. (In Russian).

Сведения об авторе:

Круглова Татьяна Анатольевна — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского федерального университета имени первого президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия (e-mail: tkruglowa@mail.ru).

About the author:

Kruglova Tatiana A. — Doctor of Sciences (Philosophy), Professor of the Department of history of philosophy, philosophical anthropology, aesthetics and cultural theory, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia (e-mail: tkruglowa@mail.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-694-703

Научная статья / Research Article

Время и Просвещение

М.Е. Соболева

Уральский федеральный университет имени первого президента России Б.Н. Ельцина
Российская Федерация, 620002, Екатеринбург, ул. Мира, 19

Предметом анализа данной работы является фраза «Время, вперед!». Показывается, что, с одной стороны, данному высказыванию можно дать социологическую интерпретацию. В таком случае ее содержанием является идея об ускорении и целенаправленности «большого», коллективного, времени, которое властвует над отдельным человеком и детерминирует его жизнь. С другой стороны, обращаясь к Гегелю, можно выявить стоящий за этой фразой проект Просвещения. Он подразумевает движение духа от состояния отчужденности от самого себя в представлении об объекте к самому себе посредством достижения автономии в полагании понятий, которые проверяются единственно его собственной рефлексией. Общественно-значимый смысл такого проекта спекулятивного мышления заключается в избавлении от деспотизма господствующих мнений на пути критического, диалектически-спекулятивного мышления.

Ключевые слова: время, движение, спекулятивное мышление, диалектика, Просвещение, критическое мышление, Гегель

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ, проект № 19-18-00342.

История статьи:

Статья поступила 14.03.2020

Статья принята к публикации 10.05.2020

Для цитирования: Соболева М.Е. Время и Просвещение // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 4. С. 694—703. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-694-703

© Соболева М.Е., 2020



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

Time and Enlightenment

Maja Soboleva

Ural Federal University

19, Mira Str., Ekaterinburg, 620002, Russian Federation

Abstract. The subject of the work's analysis is the phrase “Time, forward!”. It seems that, on the one hand, this statement can be given a sociological interpretation. In this case, its content is the idea of acceleration and purposefulness of the “big,” collective time, which dominates the individual and determines his life. On the other hand, referring to Hegel, one can identify the project of Enlightenment behind this phrase. It involves the movement of the spirit from a state of alienation from itself in the object's idea to itself through the achievement of autonomy in the belief of concepts tested by its reflection alone. The socially significant meaning of such a speculative thinking project is to get rid of the despotism of dominant opinions on the path of critical, dialectical, and speculative thinking.

Keywords: time, movement, speculative thinking, dialectics, Enlightenment, critical thinking, Hegel

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 14.03.2020

The article was accepted on 10.05.2020

For citation: Soboleva M. Time and Enlightenment. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 694—703. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-694-703

В центре анализа данной статьи находится выражение «Время, вперед!». Рожденным и жившим в СССР это выражение хорошо известно, поскольку она прочно вошло в повседневный язык и даже в определенной мере отражало ментальность советского человека, жившего с 1928 г. во временном ритме пятилетних планов, которые следовало не только выполнять, но и перевыполнять. Автором этой, ставшей крылатой, фразы был Владимир Маяковский. В его пьесе «Баня», написанной в 1929—1930 гг., в последнем действии звучит так называемый «Марш времени», задающий направление и темп социалистического строительства: «Взвивайся, песня, рей, моя, над маршем красных рот! Вперед, время! Время, вперед! Вперед, страна, скорей, моя, пускай старье сотрет! Вперед время! Время, вперед! Шагай, страна, быстрее, моя, коммуна — у ворот! Вперед время! Время, вперед! На пятилетке премией мы — сэкономим год! Вперед время! Время, вперед! Наляг, страна, скорей, моя, на непрерывный ход! Вперед время! Время, вперед! Сильней, коммуна, бей, моя, пусть вымрет быт-урод! Вперед время! Время, вперед! Взвивайся, песня, рей, моя, над маршем красных рот! Вперед, время! Время, вперед!». Своей популярностью эта фраза обязана также Валентину Катаеву, его роману «Время, вперед!», изданному в 1932 г. Название этого романа Катаеву было

подарено Маяковским, а его сюжетно-композиционной основой стала мысль о необходимости ускорения темпов индустриального развития. Позже, в 1965 г., этот роман был экранизован режиссером М.А. Швейцером и появилась советская двухсерийная производственная драма, повествующая о строительстве Магнитогорского металлургического комбината. Музыка к этому фильму написал Г.В. Свиридов. В 1968 г. на основе музыки к этому кинофильму Свиридов создал оркестровую сюиту, названную им «Время, вперед!». Музыка из этой сюиты прочно вошла в жизнь и (под)сознание советских людей в качестве заставки к начавшей выходить с 1968 г. ежедневной программе новостей «Время». История хождения выражения «Время, вперед!» по кругам социалистического общества завершается в семидесятые годы созданием в 1976 г. балетмейстером Д.А. Брянцевым одноименного балета на музыку Свиридова и в 1977 г. режиссером Владимиром Тарасовым вместе с художником Николаем Кошкиным одноименного мультфильма, построенного на стихах Маяковского. Заметим, что мультфильм заканчивается запуском звездолета «Владимир Маяковский» в космос для обезвреживания обнаруженного вдалеке от Земли вируса собственничества и приобретения.

Характерно, что во всех своих культурно-идеологических ипостасях, начиная с тридцатых и кончая семидесятыми годами двадцатого века, метафора «Время, вперед!» отражает и выражает прежде всего такой аспект времени, как ускорение. Разумеется, что здесь имеется в виду не физический феномен — скорость, отнесенная ко времени, т.е. быстрота изменения скорости, а культурно-социальный. В этом отношении ускорение можно понять, например, как увеличение плотности событий в единицу времени или как опережение нормального темпа событий, что особенно ярко проявилось в дискурсах о хозяйственных планах и темпах социалистического строительства в целом. Кроме того, формула «Время, вперед!» нередко намечала вектор направления движения. Этот вектор соответствовал поступательному ходу истории от капитализма к социализму, понимаемому как общество, основанное на коллективной собственности на средства производства. В совокупности ускорение и целенаправленность времени стали выражением власти времени над человеком, его детерминированности временем, его включенности в «большое», коллективное, время. Можно подумать, что такой социологический смысл фразы «Время, вперед!» полностью исчерпывает ее содержание. Однако это высказывание имеет и иной смысл. Реконструкция этого смысла составляет предмет данной статьи.

Моя гипотеза состоит в том, что выражение «Время, вперед!» имеет более древнюю историю, и одним из авторов его можно считать Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Так, в одном из своих писем в 1816 г. Гегель пишет: «Я считаю, что *мировой дух скомандовал времени вперед*¹. Этой команде противятся, но целое движется, неодолимо и неприметно для глаз, как

¹ Выделено автором данной статьи.

бронированная и сомкнутая фаланга, как движется солнце, все преодолевая и сметая на своем пути» [1. С. 357]. Дух предстает далее в этом письме как «колосс», надевший «сандалии бога» с «подвижными подошвами» или «семимильные сапоги», которые уже больше невозможно с него снять. Общественно-политический контекст этого высказывания прозрачен — это поражение французской революции 1789 года, формально закрепленное в договорах Венского конгресса 1814—1815 годов, направленных на восстановление феодально-абсолютистских монархий, разрушенных французской революцией 1789 года и наполеоновскими войнами. 1816 год, время написания письма, отмечен усилением реакции, которая Гегелю представляется как «успехи муравьиных, клопных и блошиных личностей» [1. С. 358]. Смысл письма состоит, таким образом, в выражении уверенности в том, что, несмотря на неблагоприятную общественно-политическую обстановку, которая отбросила общество назад — в политическом плане, например, от республики к монархии, а в метафизическом — от эпохи героических личностей типа Наполеона (которого Гегель лицезрел на одном из парадов) к периоду господства посредственностей — невозможно остановить прогрессивный поступательный ход истории. Вопрос, который здесь сам собой напрашивается для читателя этого письма, это вопрос о том, куда, к какой цели, к каким рубежам нацелен временной вектор «вперед».

В анализируемом письме Гегель не раскрывает суть этого движения, но он указывает на то, что надлежит делать в сложившейся неблагоприятной общественной ситуации: «Все, что мы можем сделать [...] — это даже и в беде способствовать их [мелких личностей — прим. авт.] совершенствованию» [1. С. 358]. Из контекста письма видно, что данная фраза может служить ключом к разгадке того, что стоит за фразой «мировой дух скомандовал времени вперед». Она однозначно указывает на то, что движение духа вперед можно понять только в связи с разрабатываемой Гегелем на протяжении всей его жизни системой спекулятивной философии, которая, по его мнению, должна была сменить традиционную формальную логику и схоластическую философию. Пока, однако, связь между заданным им направлением движения духа и спекулятивной философией неочевидна.

В качестве косвенного подтверждения гипотезы о наличии такой связи может служить ссылка на письмо молодого Шеллинга к Гегелю от 1795 г., в котором он пишет: «Мы оба стремимся вперед², мы оба стремимся к тому, чтобы рожденное нашим временем великое дело не слилось вновь с прокисшим тестом былых времен. Это дело должно оставаться чистым у нас, как оно было создано гением своего создателя, и, быть может, будет передано нами грядущему не с искажениями и не с низведением к старой унаследованной форме, но во всем его совершенстве, во всем его возвышенном облике и с открытым объявлением войны не на жизнь, а на смерть всему прежнему устройству мира и наук» [2. С. 220]. Далее в этом письме Шеллинг говорит

² Выделено автором данной статьи.

о необходимости развивать критическую философию в духе Канта и «продвигать вперед революцию», начатую «Критикой чистого разума», а также выражает уверенность в том, что именно Гегель в состоянии закрыть «и последние лазейки всяких предрассудков» [2. С. 221]. В своем ответе Шеллингу от 16 апреля 1795 г. Гегель пишет: «От Кантовой системы и ее высшего завершения я ожидаю в Германии такой революции³, которая будет исходить из принципов, уже наличествующих и лишь нуждающихся в том, чтобы они были всесторонне разработаны и применены ко всему имеющемуся знанию» [3. С. 223]. Из этой переписки видно, что он полностью разделяет взгляд Шеллинга на то, что им обоим присуще стремление вперед по пути, проложенному при помощи критических философских теорий.

Теперь становится очевидным, что для Гегеля устремленность духа «вперед» связана с новым пониманием философии и философской деятельности, которое можно обнаружить у Канта и следующих за ним — в смысле следования духу, а не букве кантовского критического подхода — Гете, Якоби, Фихте, а также Шеллинга и него самого. Личный вклад Гегеля в этот процесс непосредственно связан с возможностями, предоставляемыми открытым им спекулятивным мышлением. Что же такое «спекулятивное» мышление? Это тип мышления, в котором Гегель видел кульминацию развития человеческих мыслительных способностей как таковых. Его коротко можно охарактеризовать как *движение по пути развития понятий к истинам, покоящимся в самих себе, и к порядку, основанному на знании этих истин*.

Что это означает? Отметим сначала, что спекулятивное мышление Гегель противопоставляет, с одной стороны, рассудочному, а с другой — диалектическому. Интерпретируя рассудочное мышление, Гегель следует Канту и, как и он, полагает, что «рассудочные понятия ограничиваются тем, что с их помощью познают одни лишь явления» [4. С. 444]. Здесь понятие возникает посредством соотнесения его с объектом, а это одновременно означает его ограничение объектом, поэтому рассудочное понятие всегда обусловлено. Гегель считает, что «родная стихия таких определений — мир конечных вещей, или, иными словами, в подобных определениях следует искать только конечное» [4. С. 444]. Поэтому рассудочные понятия, основывающиеся на представлении, «не могут постигнуть истинное» [4. С. 444]. Он повторяет далее в письме, что «представление есть познание, стоящее в отношении к чему-то, т.е. связанное с каким-нибудь предварительным условием. [...] У представления — другая почва, а не познание абсолютного» [4. С. 445]. Задача же в познании состоит не просто в том, чтобы определить в понятии какую-нибудь вещь, а в том, чтобы прорваться через конечные, заданные вещами границы на пути к истине, которая вскрыла бы скрытые законы существования данных вещей или скрытые связи между вещами. Это значит, что необходимо выйти за пределы конечной, то есть ограниченной чувственностью, сферы и вступить в бесконечную сферу мысли, поскольку истина, по Гегелю, не может

³ Выделено автором данной статьи.

быть понята единственно как соответствие понятия объекту. Другими словами, она не может быть внешне ограниченной. Философ полагает, что «для познания истинного в конечном следует искать другое определение и другую форму, чем форма его [Канта — прим. авт.] категорий» [4. С. 445].

За этим требованием стоит понимание того, что рассудочное, дискурсивное мышление — это только начало; что истина есть не простое указание на какой-то факт, а выражение некой идеи. При этом идея должна иметь иную, отличающуюся от соответствия форму, какой обладают кантовские категории, а именно форму единства с самой собой. Отметим, что в этом отношении Гегель следует за Лейбницем, подразделяющим истины на «истины факта» и «истины разума». Например, утверждение, что «роза красная», — это истина факта, обусловленная самим предметом. Причем, такая «конечная» истина обладает условным характером в том смысле, что можно было бы условиться называть красное зеленым и т.д. Напротив, утверждение, что «знание — сила», — это истина разума, так как доказать это утверждение можно только путем понятийного рассуждения, рефлексии, а не путем сведения этого высказывания к некой фактичности.

Бесконечная сфера, сфера истины, таким образом, требует разрушения конечного знания и выхода за пределы рассудочного мышления, а это достигается за счет диалектического мышления. Диалектическое мышление есть не что иное, как движение мысли, способное как к обнаружению противоречий в суждениях и понятиях об объектах, так и к их снятию. Поэтому, диалектическое мышление есть, с одной стороны, мышление скептическое, которое ставит под вопрос существующие мнения и знания.⁴ Это необходимый негативный момент в развитии идеи. С другой стороны, поскольку «диалектическое здесь порождает себя само, и в нем именно и заключено спекулятивное, поскольку уже понято позитивное в диалектическом» [5. С. 330], то диалектическое выступает как момент позитивный. Диалектическое мышление в единстве своих негативного и позитивного моментов отражает развитие идеи. Идея, таким образом, по Гегелю, — есть не нечто вневременное, а, напротив, она постоянно живет во времени. Диалектика, следовательно, отражает временной характер идеи.⁵

Диалектика — это, однако, только этап на пути развития идеи, а конечная цель познания заключается в том, чтобы достичь самотождественной идеи, идеи, которая обосновывала бы себя через себя саму, была бы причиной

⁴ Это можно заключить, в частности, на основании объяснения, данного Гегелем инспектору гимназий Нитхаммеру, по поводу проведения «практических упражнений в спекулятивном мышлении». Гегель пишет: «Диалектическое можно было бы преподносить учащимся только эпизодически, причем скорее в виде недостаточности какого-нибудь определения мысли, чем в соответствии с его собственной природой, так как юношество воспринимает вначале позитивное содержание» [5. С. 330]

⁵ Заметим, что такое понимание идеи возможно, если отказаться от традиционного платоновского понимания идеи как образа и перейти к идее-концепту или к идее-понятию, что радикально и последовательно осуществил в своей философии Кант.

самой себя, *causa sui*, подобная кантовскому самоопределяющемуся практическому разуму. Такая идея не лежит на поверхности объектов, а, напротив, определяет сущностно их внутренний способ бытия.

Радикализм Гегеля в этом отношении проявляется в том, что он допускает, что «истинное бытие истинно само по себе и не нуждается в представлении как в своем предварительном условии» [4. С. 445]. Если ориентированное на представление рассудочное мышление предполагает независимый предмет и знает истину только в качестве *относительного* совпадения бытия с самим собой как единство представления и бытия, то «истинность же бытия самого по себе, наоборот, есть абсолютное совпадение бытия с самим собой» [4. С. 445]. Такое совпадение не означает, что абсолютная истина носит абстрактный характер, ибо в этом случае невозможно было бы говорить о познании. Напротив, Гегель пишет: «с точки зрения философски абсолютного я определяю истинное как само по себе конкретное, т.е. [...] как единство противоположных определений, но таким образом, что это противопоставление в единстве еще сохранено, или же: я определяю истинность не как нечто застывшее, застойное (т.е. как абстрактную идентичность, как абстрактное бытие), но как движение, как самую жизнь, как неразличимость, понятую только как кажущуюся в себе неразличимость или неразличимость, заключающую в себе некоторое различие, которое как существующее в ней в единстве в то же время не есть различие — как различие снятое, т.е. уничтоженное и вместе с тем сохраненное; каковое потому, что оно — лишь кажущееся, вообще — не есть» [4. С. 446]. Примерами, иллюстрирующими эту мысль Гегеля, могут служить математические формулы или выраженные в математической форме законы природы, которые несмотря на свою абстрактность носят конкретный характер. Выражаемое в таких понятиях тождество не является аналитическим по типу «А есть А», а носит синтетический характер, когда одно понятие представляется через другое. Так, формула $E = mc^2$, будучи плодом абстрактного мышления, носит строго конкретный характер, раскрывая взаимосвязь между понятиями энергии и массы. Средством достижения таких абсолютных истин, которые способны раскрываться путем анализа составляющих их понятий, является, согласно Гегелю, спекулятивное мышление. Последнее есть обсуждение «действительных, чистых понятий в их спекулятивной форме, а именно это и есть сама истинная логика» [5. С. 329]. Спекулятивная мысль не отражает чувственно воспринимаемую действительность, не идет вслед за ней, а само создает символическую действительность как особую реальность, сотканную из понятий (законов, норм и т.д.), причем эта понятийная реальность должна схватывать само бытие мира. Реальность таких спекулятивных понятий, а не рассудочных, должна составлять ту духовную сферу, в пределах которой протекает человеческая жизнь (право, религия, искусство, наука и т.д.).

На основании вышесказанного становится понятным, почему Гегель придавал огромное значение способности к спекулятивному мышлению, связывая с ним возможность духовной «революции» в обществе. Согласно ему

функционирование спекулятивного мышления не ограничивалось исключительно сферой теоретического знания. Напротив, спекулятивное мышление, нацеленное на раскрытие абсолютной истины, которая заключается в самоидентификации идеи, должно было стать основой практики, играя роль кантовских регулятивных идей в жизни человека. В этом отношении Гегель придерживается традиционного мнения о том, что истинное знание не должно оставаться «чистым», а должно служить в качестве ориентира для деятельности. Он убежден в практической полезности спекулятивных понятий, в том, что «с распространением идей того, каким что-либо должно быть, исчезнет безразличие серьезных людей, побуждавшее их без колебаний принимать то, что есть, таким, каким оно есть. Эта живительная сила идей — хотя бы они и содержали в себе некоторое ограничение — идей отечества, его конституции и т.д. — возвысит человеческие души, и тогда эти души научатся приносить себя в жертву ради них, ибо в настоящее время дух конституций, заключив союз со своекорыстием, утвердил на нем свое царство» [3. С. 224]. Никогда не останавливаться в мышлении на том, что есть, а стараться проникнуть в тайну того, каким нечто должно быть, другими словами, не принимать сущее за должное — в этом можно видеть не только программу научных исследований, но и педагогическую стратегию.

Действительно, Гегель исходит из того, что спекулятивному мышлению можно научить — свидетельства этому содержатся в его переписке. Так, будучи директором гимназии и преподавателем философской пропедевтики в Нюрнберге, он пишет одним из своих писем инспектору гимназий Нитхаммеру, отстаивая свою программу спекулятивной логики: «Нельзя мыслить, не имея мысли, нельзя понять, не располагая понятиями. Научиться мыслить можно лишь в том случае, если в голове есть мысли, а понимать лишь тогда, когда в голове есть понятия. Мыслям и понятиям нужно точно так же учить, как учат единственному и множественному числу, трем лицам, частям речи, как учат символу веры и катехизису» [5. С. 330].

В другом письме к Нитхаммеру Гегель пишет о том, что спекулятивному мышлению следует учить «аналогично тому, как учатся читать. Нельзя начинать с того, чтобы читать целые слова, как того хотят сверхмудрые педагоги, а следует начинать с абстрактного, с отдельных палочек. Точно так же дело обстоит с мышлением в логике, где самое абстрактное является самым легким, ибо оно совершенно едино, чисто и беспримесно. Лишь постепенно можно, упражняя ум, продвигаться к чувственному или конкретному, когда те простые буквы как следует закреплены в их различии» [6. С. 327—328]⁶. При этом смысл спекулятивного мышления состоит в выходе за пределы данного в область искомого, но изначально неопределенных, неизвестных истин. Оно представляет собой прорыв из имманентности рассудочного мышления, завязанного на представление, к трансцендентности абсолютного, то есть

⁶ В оригинальном переводе этого текста стоит «где самым абстрактным является самое легкое», что неверно.

истинного бытия. Оно есть движение разума от состояния отчужденности от самого себя в представлении об объекте, от захваченности объектом, к самому себе посредством достижения автономии в полагании понятий, которые проверяются единственно его собственной рефлексией.

В чем заключается общественно-значимый смысл такой программы спекулятивного мышления? Метафора «Время, вперед!» предстает в свете сказанного как девиз своеобразного проекта просвещения в духе Канта. Причем его можно понимать дословно как «*sapere aude*» — имей мужество пользоваться своим собственным рассудком, своими собственными понятиями, а не останавливайся на очевидном. Гегелевский абсолютный идеализм, кульминацией которого является спекулятивное понятие, позволяющее проникнуть в тайны бытия, проявляет себя как философия свободы, поскольку разум здесь ни в коей мере не обусловлен и не скован объектом, но дан и реализует себя посредством самополагания и самоопределения. Таким образом, свобода оказывается альфой и омегой философии утверждающего свой абсолютизм разума. «Конечно, — замечает Гегель, — иные будут ощущать головокружение на столь далекой вершине философии, которая так вознесла человека; однако почему столь поздно встал вопрос о том, чтобы поднять выше достоинство человека, признать его способность быть свободным, способность, которая ставит его в один ряд со всем духовным. Мне кажется, *нет лучшего знаменья времени*, чем то, что человечество изображается как нечто достойное такого уважения. Это залог того, что исчезнет ореол, окружающий головы земных угнетателей и богов» [3. С. 224]⁷.

Смысл свободы заключается, прежде всего, в освобождении от морального деспотизма, господствовавшего в современной Гегелю Германии, установлению которого в немалой степени содействовали «наши философские ничтожества»⁸, или «мнимые философы»⁹. Гегель в своих письмах нередко затрагивает вопрос об общественной роли философии. Согласно ему моральный деспотизм не менее опасен для общества, чем деспотизм политический, поскольку он служит подавлению свободы мысли. Благодаря ему невежество, суеверие и фанатизм способны принимать обличье нравственности и даже рядиться в одежды просвещения. Противоядием против него, по Гегелю, может выступить система философии, признающая диалектически-спекулятивный разум как единственную законодательную инстанцию¹⁰. В этом отношении его проект до сих пор не утратил свой общественно-значимый потенциал.

⁷ Здесь выделение в тексте сделано автором данной статьи.

⁸ Выражение Шеллинга. См. [7. С. 226].

⁹ Выражение Гегеля. См.: [8 С. 231].

¹⁰ Заметим, что историки философии иногда считают, что философия Гегеля не соответствует духу Просвещения, что с нее в истории философии начинается период романтизма. Однако его переписка ясно свидетельствует о просвещенческих намерениях, которые он связывал со своей системой спекулятивной философии.

Список литературы

- [1] 97 (271). Гегель — Нитхаммеру. Нюрнберг, 5 июля 1816 г. // Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971.
- [2] 4 (10). Шеллинг — Гегелю. Тюбинген, 4 февраля [17]95 г. // Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971.
- [3] 5 (11). Гегель — Шеллингу. 16 апреля [17]95 г. // Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971.
- [4] 144 (450). Гегель — Дюбоку. Берлин, 29 апреля 1823 г. // Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971.
- [5] 75 (200). Гегель — Нитхаммеру. Нюрнберг, 24 марта 1812 г. // Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971.
- [6] 73 (196). Гегель — Нитхаммеру. Нюрнберг, 10 октября 1811 г. // Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971.
- [7] 6 (13). Шеллинг — Гегелю. Тюбинген, 21 июля [17]95 г. // Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971.
- [8] 7 (14). Гегель — Шеллингу. Чугг близ Эрлаха, через Берн, 30 августа [17]95 г. // Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971.

References

- [1] 97 (271). Hegel to Niethammer, Nuremberg, July 5, 1816. In: Hegel. *Works of various years*. Vol. 2. Moscow; 1971. (In Russian).
- [2] 4 (10). Schelling to Hegel. Tübingen, February 4, [17]95. In: Hegel. *Works of various years*. Vol. 2. Moscow; 1971. (In Russian).
- [3] 5 (11). Hegel to Schelling. April 16, [17]95. In: Hegel. *Works of various years*. Vol. 2. Moscow; 1971. (In Russian).
- [4] 144 (450). Hegel to Дюбоку. Берлин, April 29, 1823. In: Hegel. *Works of various years*. Vol. 2. Moscow; 1971. (In Russian).
- [5] 75 (200). Hegel to Niethammer, Nuremberg, March 24, 1812. In: Hegel. *Works of various years*. Vol. 2. Moscow; 1971. (In Russian).
- [6] 73 (196). Hegel to Niethammer, Nuremberg, October 10, 1811. In: Hegel. *Works of various years*. Vol. 2. Moscow; 1971. (In Russian).
- [7] 6 (13). Schelling to Hegel. Tübingen, July 21, [17]95. In: Hegel. *Works of various years*. Vol. 2. Moscow; 1971. (In Russian).
- [8] 7 (14). Hegel to Schelling. Tschugg—Erlach via Bern, August 30, [17]95. In: Hegel. *Works of various years*. Vol. 2. Moscow; 1971. (In Russian).

Сведения об авторе:

Соболева Майя Евгеньевна — доктор философских наук, старший научный сотрудник, Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия; экстраординарный профессор, Марбургский университет, Марбург, Германия; старший научный сотрудник, Университет Клагенфурта, Клагенфурт, Австрия (e-mail: Mayya.Soboleva@aau.at).

About the author:

Soboleva Maja — DPh., Dr. Habil., senior research fellow, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia; extra-ordinary professor, Philipps-University of Marburg, Marburg, Germany; senior research fellow, Alpen-Adria-University of Klagenfurt, Klagenfurt, Austria (e-mail: Mayya.Soboleva@aau.at).



Человек и культура в эпоху глобализации Person and Culture in the Era of Globalization

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-704-719

Research Article / Научная статья

Jihad and Hijra Concepts Emergence in Face of Globalization and Postmodernism

Horacio Esteban Correa

Naval Warfare College, Defense University
480, Luis María Campos Avenue, Buenos Aires, C1426BOP, Argentina

Abstract. The hypothesis of our work is that the concepts of globalization, the information technology boom and Postmodernism are closely linked and that somehow eroded the ontological concepts of identity, individual and cultural diversity, in terms of the relationship “I and the other”. In the international strategic framework that “other” has fallen on Arab-Islamic culture. The thought of the Western world, with its logic of instrumental rationality has built stereotypes about that culture, ignoring its archetype. This reality is the one that perceives the concepts of the Arab-Islamic tradition of “Jihad” and “Hijra” only as ideas that lead to the destruction and not as a heritage of the philosophical and religious thought for the development of humanity. From a Jungian interpretation, both concepts and the psychic behaviors that derive from them, outside the fallacious and violent interpretations, are valuable contributions to humanity in the current situation.

Keywords: Globalization, Postmodernity, Instrumental Reason, Jungian approach, Jihad, Hijra

Article history:

The article was submitted on 22.04.2020

The article was accepted on 05.08.2020

For citation: Horacio Esteban Correa. Jihad and Hijra Concepts Emergence in Face of Globalization and Postmodernism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 704–719. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-704-719

© Horacio Esteban Correa, 2020



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

Defining the situation: Globalization, postmodernism and technological age

These three categories of the different approaches taken in recent years that philosophers, sociologists and historians have made, are intimately linked.

We will make a definition of globalization that is in the Unicist ontological approach. This involves overcoming the partial concepts that have made the center-periphery duality, where globalization is always understood in absolute terms and as a threat, or in the same terms as an opportunity for both cultures to people uploaded to different identity groups.

Belohlavek defines globalization as “an ideology of national and international reality that promotes the development of peoples from common interests between them” [1. P. 40]. This concept derived two fundamental topics: 1) globalization is connected to national realities. Community agency nation, organized state in the modern age has been functional in a history that extends to the present, and beyond what many authors point out that the duo state-nation/modernity opposes the pair state — region post modernity; the nation remains the foundational element of the state-region and the project of modernity, in its logical deployment of values and sustains disvalues postmodernism.

The action by a nation state, precisely in their institutional policies, ie, their policies state that always require long-term, form the necessary magma which feeds the globalizing conjuncture. By that we banish the idea that nation states, along with the human beings that they are assigned, they are defenseless against globalization, but can and should be protagonists of the process, co-govern globalization, co-govern with other world cultures. 2) That if globalization is seen as an opportunity to be and not as a threat to these possibilities requires a strong identity of individuals, societies and cultures. Strong identity implies reaching aims, objectives, desires, strategic visions. When a person or culture misses what is predestined, frustration, envy, hopelessness, helplessness and finally hatred plaguing society and it is enclosed in itself, making the self-esteem drop to alarming levels. Moreover, if the purposes are achieved increase their humanity and dignity, because the added value inherent in that purpose be achieved make further and adds value to the environment in which it fills a need. In this case, the medium which the value added is incorporated exceeds the national level to reach globalization. So protagonist of globalization and instead of being a threat it is, it becomes an opportunity for another. “*The success of a Toyota car, of a Leica camera or the software of Windows XP, is that they have their own identity; that allows for world success, given its added value in the international community*” [2. P. 184]. With respect to what is designated as postmodernism try to overcome the normal method of philosophers like Jean Lyotard and Gianni Vattimo, from the same sources as the Italian took. The “end of modernity” would be anticipated by the categories “*Verwindung*” Heidegger and “*Wiederholung*” in Nietzsche. Both put on trial modern predicates and helped the depletion of the grand narratives of modernity,

leading to much of the world society to nihilism. “*Verwindung*” and “*Verwindet*” have liquefied modern stories that put the individual at the center of the universe, with its attributes of pragmatic and instrumental reason, dual reason under the maxim “I think therefore I am.” That reason independent man of God, the King of superstition. The behavior of modern humans, guided by reason released and becoming aware of the potential of individual interest, which would then be established techniques and technologies with them demystify the forest, the seas, the world authority and tradition. Eric Hobsbawm notes that the industrial revolution was not in the beginning at least, a technological issue, but the historical and legal conditions for the subjects of His Britannic Majesty enriches and promotes the new monarchy of that mental attitude, have resulted in the finished building mills to increase the rate of profit.

The human person had regained his individualism overshadowed during the Middle Ages. But this “*Verwindung*” (distortion-disease) of reason involving its use stereotyped, devalued the ontological and metaphysical sense of it. An utilitarian and instrumental reason is fueled by the logic of having leading to a desire to dominate the other. So why was “*in-firmitas*” lost its firmness and concept to become a biased anti-concept and closed utilitarian. The freedom to have replaces the freedom to be.

The modern project in its own archetypal deployment culminates into post modernism, making the utopia of modern emancipation of reason, the individual and the person turn into in postmodern dystopia based on the freedom of having the power and domination.

The attacks of modern authority and tradition marked by Hans Georg Gadamer, “*intelligentsia*” were made on the stereotype of what they symbolize and represent these archetypes. The point here is not to settle on these concepts, but as guidance of what it meant promoting the modern utopia “*Verwindung*” identified by Heidegger, as stereotyping and distortion of reality, “the rejection of all authority not only became consolidated by the Enlightenment prejudice, but also led to a serious distortion of the concept of authority. Based on the concept of enlightened reason and freedom, the concept of authority could become just the opposite of reason and freedom in the concept of blind obedience” [3. P. 13]. And this is just the beginning of the dystopian postmodern projection. More stereotype is still the concept of tradition.

The last term, technological age, is also linked to globalization and postmodernism; as the instrumental and utilitarian reason invaded everything. Cornered philosophy and history, making them feel ashamed to use the word metaphysics. As we said Heidegger: “The philosophy is felt gripped by the fear of losing their prestige and value if it is not a science” [4. P. 13]. But also instrumental reason created with technological devices which could narrow your domain will have and possess the other. So the history of the West captured the first and second industrial revolution and the information revolution. This technology gave West the mastery over nature and the plausible “the other” of being possessed and

objectified. The historic corollary of this was the French Anglo “commercial” fighting on the decline of the “aristocratic” empires of Spain and Portugal. After the two world wars to stop German militarism and the Cold War that finally imploded the Soviet bloc. The big losers in this process were the Chinese, Sioux, Tehuelches, Arabs, all those cultures which still dominated the psychic energies of the collective unconscious.

This technology enhanced consumer habits, greed, materialism, consumerism, immanence, superficiality and functionality of interpersonal relationships, submission to the medium, dissipation and depersonalization. The freedom to have and seem to cross-dress, to appear before being combined gossip, news and avidity of ambiguity.

The product of the postmodern dystopia, technology destroys the “*Heimat*” because it belongs to the world of “*Ge-stellt*” (as opposed to tax the land given by the mother). The postmodern man is uprooted from his “*heim*” that exists deep in the invasion of avalanche of news being the homeland of being lost, lost his vocation and his inner freedom to “be in the world to the other,” which would form and a community of purpose, desires, utilities and transcendence. The “*Zeitigungssinn*” the “give it time” because “the greed of news has nothing to do with the admiring contemplation of beings (...) to the greed of news does not mind being carried by the admiration is exhausted to the understanding, but know cure, but simply to have known. These two constituent ingredients of the avidity of novelties, not linger in the surrounding world that is healing and new possibilities dissipation, founded the third essential nature of the phenomenon we call “lack of whereabouts.” The avidity of news is everywhere and nowhere. This way of “being in the world” (...) constantly uprooted” [5. P. 192].

He did not linger, wanting to do everything fast involves the superficial and gossip improper shaping existence and consequent lack of direction or destination. When purposes are just like postmodern story says, the human person atrophy and mutilates his metaphysical contingency. It leads to a “*Abgrund*” abyss of person and identity instead of implementing our ontological freedom to legitimize our existence, to make sense and a foundation “*Grundsinn*”. The avidity of news, only satisfied with more news, and you enter a logical and freedom of it all, collecting experiences, travel, titles, objects, people, superficially, which is why they remain in the giddy wheel. Gianni Vattimo taking Heidegger’s thought he said of the world of “*Ge-stellt*”, that it marks the hinge between a “*Menschheitsdämmerung*” (understood by the conservative German romanticism as a “*Götterdämmerung*”) and the new postmodern humanity.

At this point we must balance our discourse here is not to prosecute the pragmatic reason but order it and give it a less biased way, which is complete with what reason means in the great philosophical traditions and what it symbolizes in world religious systems. Science and instrumental reason is the spirit of Western man; invaluable tools. Without it man would be helpless against the vagaries of nature and a sclerotic fixation of its history. The individual interest had never been

independent of social or institutional interest where the collective unconscious predominates. If reason, in a more pragmatic level had no impact on Judaism, Christianity and Islam, all religions would be meteoric, atmospheric, animists in a dominant dimension. The man had never independent of the rhythms of the plant world, animal and female-matrix. They had never been heroes, matured in their relationship with Mother Earth and the eternal feminine. Self-interest is and has been the expansion of cultures. Just as our critique of utilitarian reason, only sins when polarized and becomes absolute, leaving no space for other interests.

Human person and cultural diversity

People understand the word in all its synthesis exposed as the link sameness-otherness. Being open from the very intimate to each other and with others. The human person is oriented toward itself, toward the middle and to the world. We are in relation to each other, the world, the environment, to eternity, in relation to existential path between the extremes of birth and death. Beyond the banality of our passing, the everyday tribulations of the day, we seek meaning and direction that makes us people and aspire to a significant fullness of existence. Our existential ontological reality and the need to mean a universe of values in our time on earth seems to be the reason why we use the freedom and the consequent responsibility for it: “The whole history of mankind is but a valiant effort legitimize the fate of this presence” [6. P. 35].

And right justify and legitimize the individual in history has shaped community agencies: families, clans, tribes, nations and empires in an effort to unite and reunite the selfhood with otherness, and even antitypical. These community agencies and their agents human beings have developed cultures across space and time: “Culture is the result of this configuration meaningless, chaotic management, discovery imposition of legality and permanence in what is shows us as contingent and haphazard” [6. P. 24].

In this display of human possibilities that particular culture, Arabic language and poetry, is a striking example, in the form (writing and calligraphy) and existential images which transmits and symbolizes (content). The poets named the world of being, doing poetry, a stronghold of the permanent face of all mutable ennobling and consecrating the dignity of the human person. This cultural construction, Arabic poetry, and then Islamic connotes perceived essences from the root “ASL” “أصل” and so the man can manage to be well established, well established “*taassala*” “تأصل”. To be well rooted expresses the concept that “the being of man is based on the word. The poetic word violent things to be as they should be. The poet gives name to the gods and all things to discover in essence, to be clear the world of beings (...) Naming things is to make them the sacred office of the poet.” So at this historical conjuncture and Dei hypothesis that postmodernism is the modern dystopia, we agree with Küng in the “*Aufhebung*” of postmodernism, as modern dystopia, must be “affirmed in its human content, denied

inhuman in its content, transcended in a differentiated-pluralistic and holistic synthesis “ [7. P. 40].

The technology was understood as the information revolution, the “mass media” and knowledge, perhaps in part, represented as “industrialism knowledge” and “have known” that Heidegger poses, combined with globalization and postmodernism have eroded the development of people and cultural diversity especially through stereotypes. A stereotype is an archetype stratification, his typecasting, reduction, division, caricature, his static vision, determinism and mockery. The stereotyping of culture resulting from the inability to introject an archetype because this mirrors us some shadows on our own identity. From the Unicist ontology we can say that aesthetics is the stereotype of beauty and postmodern “vividness” what is wisdom.

People and culture as a possibility

Under an existential ontological framework is the human person to the extent that “may be”. I mean to the extent that contains values / valuations as categories of futurity and concerns that future time as possible. The person is to the extent that it is referred to based on the call complemented with the drive in order to create a future project. It is for this reason that projects are based on the unique, original value added, and therefore identity that people make to national, regional or global community. Thus cultural diversity is informed by peoples who can be, following your chances, make the difference mosaic according to the identity without that globalization can erode the person’s identity and dilute their chances.

Globalization dissolves only weak identities that do not add value; on the contrary, globalization draws on national and regional identity. Globalization purchases the original, which responds to the same.

If globalization enhanced by the technological age has eroded aspects of cultures and people that make under the homogenizing mantle of postmodern dystopia, we then enhance community projects and possibilities of people. A human person and a cultural community that do not have projects that are the stereotypes that you restrict the possibilities for being, loses its specific condition to become a thing, a dead thing in life is objectified, and sentenced to slavery.

Our approach of the culture and of the human person reflects framed theories of the complex fields, the Unicism and Jung’s depth psychology (which owes much to the ancient and medieval alchemy). The study of these disciplines involve overcoming inclusive and Marxist Cartesian dualism, but overcomes the dialectical sense and / or dialogic, to include them and overcome them, complete them, beyond the dual logic of irreconcilable opposites.

The Augustinian concept of person, then picked up by much of the philosophy, emphasizes the unity of body and soul. But that body is mutable and therefore contingent passenger in the medium term will be. A body-oriented reason is only intended for non-being. So where is the transcendence of the person? For in his soul. That soul that technological age threatens to reify and transvestite.

The technological age is part of a truth derived and shaped by reason, but that's only part, because in the words of St. Augustine "The truth is, in reason, (and) beyond than reason" [8. P. 122].

The stereotype of Islam: Islam and globalization

The XXI century has designated the Arab-Islamic world as an otherness to the globalization process. The current economic, political and strategic framework have generated these concepts are degraded to the point that only migration and material struggle to prevail on that culture. Is a culture identified like the "negative otherness" in the Globalization.

Actually, in Jung's categories, the East is the "shadow" of the West. The shadow is all that psyche contents and energies that conscience repressed and staying in the collective unconscious. The shadow contains all that a culture denies. All the negative contains are projected over the "other". The concept of Orientalism by Edward Said is a consequence of this psychological mechanism and must be understood as part of the Jung's category of the shadow.

Historically, the advantage of Islamic religion upon the Christianity is reversed to the XI century. The gates of "*ijtihād*", the effort by the discussion in the case law and the belief that no further progress can be consolidated are closed. It is considered barbaric, in the Greek sense, to anyone who does not accept Islam and he does not speak Arabic. The Andalusian culture entered in a wrong way with the "false perception of self and other," as stated Maíllo Salgado, when in fact, the Christian West had absorbed cultural homologues of the Arab-Islamic culture. This increased the identity of the Christian kingdoms against the Muslim kingdoms.

One of features of the decline in some culture, is the thought and its behavior founded at the orientation to the past. Human beings cannot repeat the history, only can just continue it. The past is root of the future, but not the future. The present is the connection where the prospective actions find its place. Believe that the past can be brought to the present is a great strategic mistake of every extremism or polarized ideology. And the gap between science and religion; between reason and faith, like some philosophers appoints; is an element of the cultural decline.

Therefore, both concepts (*Jihād* and *Hijra*) represent some differences in the modern Islamism as a polarized ideology of the antiquity tradition. So many polarized groups use these terms to destroy but some other groups that keep the original meaning of this philosophical and religious tradition. They are the Islamists and represent the stereotype of the Islam. And the sacred book of The *Qur'ān* can be interpreted in any way.

As a synthesis of the way that the West civilization made, Daniel Deleuze appoints that the Postmodernity logic "is labeled "transvestite" because it Works by this employment of a mechanism of simulation by signs a pure "game of signs [...]" [6. P. 113].

The Globalization and the technological age, is also linked to Postmodernism; as the instrumental and utilitarian reason invading everything, like into a great part of Arabic-Islamic world the fanaticism makes the same.

For Arabic-Islamic world, Postmodernity continues Modernity, dystopia continues utopia, Israel state, continues the Colonial empires and the Crusaders: instrumental rationality had been henced.

Against this, the Islamic world is facing. In one hand in a polarized dimension with the extremist groups that use the tactical of terrorism, in the other hand, the Islam offers an opportunity of “belong to a community with transcendental values”. The strong values that contain the Islam, occupies the spaces that Postmodernity philosophy dissolves. We think that the point of departure of this process, was the attacks to the authority and the tradition, therefore, the Modernity becomes into Postmodernity.

Therefore, concepts of authority and tradition were misunderstood. With that, the Islam appears like a new sense of life, a “*dīn*”, a new approach of the God’s archetype, in a new context.

Stereotypical perceptions are mutually reinforcing between two powers facing. In the war, stereotypes emerge everywhere, because the military strategic mainly is deceive, mislead, a bluff, is the art of imposture. And all this, is mixed with geopolitical, economical and strategic interests.

The true reason is a dam of the illness faith, and the true faith is a dam for the instrumental rationality. If the religion can be a help against the violence, need it of the true reason, not of its stereotype.

The Augustinian sentence that truth is beyond reason coincides with the Jungian theory where the collective unconscious is what gives entity to rational consciousness. For Jung man is “naturally religious”.

A healthy psyche needs to practice religious behaviour: “the psyche contains a religious function that can potentially develop a symbolic reading of archetypal readings” [9. P. 110—111].

This is because the total personality of man cannot be described. We can know the conscious but not its unconscious, precisely, as Jung laughed, because it is unconscious!

But it is the unconscious that crosses man which we can reach God and make discoveries, said the Swiss. Religions have behavioral practices that immerse man in that collective unconscious where we find clues from God. *Jihād* and *Hijra* belong to those behaviors in Islam.

Jihad and Hijra: linguistic and historic approach

The Arabic language is structured from verbs, which have several forms that are adapted to different contexts varying its meaning while maintaining the same root. This makes nouns are formed from verbs. It is a very plastic, malleable and metaphorical language.

The Arabic word *jihād* means struggle, not military war. The Arabic word for military war is “*harb*”. In fact, in the earlier times of Islam, when this word emerged like a theological concept, the fights between the Arabic tribes or between the Muslims and the others, seemed more struggles than military battles.

Many forms of the verb change the means.

Form I; jahada; to make an effort, to test.

Form III; jāhada; to make an effort, to fight.

Form IV; ajhada; force, engage.

Form VIII; ijatahada; striving, to elaborate an independent opinion based Islamic jurisprudence.

And other words derived of this verb are:

Juhd; big effort

Juhda; to the limit

Juhdi; until what I can.

Ijtihād; effort, dedication.

Mujāhid; fighter, warrior.

The word “war” in the military sense is not used in the *Qur’ān*. The word used is “*jihād*”.

Originally, the term “*jihād*” connotes a concept of “spiritual warfare”, much like the idea that existed in medieval Christian orders of knighthood and classical Hinduism, reflected in the Bhagavad Gita, selfless fight without attachment is made “on behalf of Brahma”. In the Indian case, during the battle of Kurukshetra, the Arian tribes of the Pandavas and the Kauravas should decide the fate of those who rule India. Is this the role of “Kshatriyas” warriors who work through God and fulfill it. Brahma work through his creatures and designated to “clean” an era of sins were the “warriors”.

The concept of true religion pray: “religion that kills in name of God is not true religion”.

Joseph Ratzinger describes and analyzes, a dialogue carried on perhaps 1391 between the erudite Byzantine emperor Manuel II Paleologus and an educated Persian on the subject of Christianity and Islam. About the holy war: “The emperor, after having expressed himself so forcefully, goes on to explain in detail the reasons why spreading the faith true violence is something unreasonable. Violence is incompatible with the nature of God and the nature of the soul. ‘God’, he says, ‘is not pleased by blood’ [...] The decisive statement in this argument against violent conversion is this: not to act in accordance with reason is contrary to God’s nature” [10. P. 2—3]. The problem in this dialogue is that at the beginning of Islamic culture, as in the beginning of many cultures, religion and politics went hand in hand. The prophet was the envoy of God and head of a State in Medina, and as a political boss, he had to defend his community militarily. This is a cultural analogy and what we must apply is a homology to understand the behavior of this “another”. The homologies represent the transcultural human invariants independent of the

operational forms. With analogies we fall into the stereotypes. Even Ratzinger himself points out this problem of analogies with the example of the transfer of the concept of Fundamentalism from Anglo-Saxon Protestantism to Islam.

The true religion implies harmony between faith and reason, a balance that the reason does not be instrumental reason and the faith does not turn into fanaticism.

Saint Thomas “recognizes that the nature, proper object of philosophy can contribute to the understanding of divine revelation. Faith therefore has no fear of reason, but seeks it and trusts in it. Just as grace builds on nature and perfects it, so faith builds upon and perfects reason. The latter enlightened by faith, is free from the fragility and limitations deriving from the disobedience of sin [...] man’s reason is not annulled nor debased in assenting to the contents of faith” [11. P. 61].

Therefore, the importance of selfless fighter without attachment. This behavior is a kind of dam to compulsion and fanaticism in the violence perpetrated in the war.

In a “*hadith*”, the Prophet Muhammad said: “We come from the lesser holy war and now let the great holy war”. In the Islam sources the ground concept of “*jihād*” means that idea of fight against the own ego, vices and concupiscence. The Caliph Ali said: “the bravest man is who wins his own passions” [12. P. 103].

In the great “*jihād*”, a “*mujāhid*” is one who undertakes the struggle for the Cause of God; a “*mujāhid fī sabīlī illāh*”. Once Ali refused to fight with a man named Amr, because mixed their personal interest, their personal attachment to what should be done for the Cause of God. The compulsion, the hate, the ego do not allow fair fight. Is the same concept that Kurukshetra battle in Hinduism. A “*kshatrya*” fulfills its duty, its “*dharma*” and its “*karma*”, only without personal interest, only fighting for the Cause of God.

From this concept, we can deduce that if we lose the great “*Jihād*” (*al-jihād-ākbar*) we must fight in the little “*jihād*” (*al-jihād-aṣgar*). This is a Jung’s explanation about the origin of the war. All the wars begin in the psyche of mens, and in his hearts too. Originate in the collective unconscious of cultures and peoples. The struggle among the polarized extremes of the psyche without to reach the Selbst, becomes into minds illness. Then, this energy is deposited in the collective unconscious; “every historical event, before is a psyche event”. A historical event occurred earlier in the collective unconscious.

We can compare the “*jihād*” with the “*ius belli*”, that is the Roman-Christian concept about war.

The *Qu’rān* precise limits of war. Well defined cause and enemy with strict limits and an ethics of war. “[...] Specified that only those were to be fought who in effect had fought against the Muslims and sought to eliminate them; finally the most important ethical rule, namely, that the Muslims should not be first to unleash hostilities” [13. P. 71].

In the European Christian Middle Ages major theories of war were based in St. Augustine, Frontinus and Vegetius. Reasoning about the origin on the war was a follows: the war was a “*Flagelum Dei*”. The freedom that God gave men for love,

makes men responsible for these actions. Men must choose. Misconceptions about reality guide erroneous actions in the field. If not repaired on the designed error; accumulate sins. Therefore, the war appears in history to overcome the stench of the consequence of sin and start again. For St. Augustine to start a war must meet three requirements: 1) The end must be pure and fair. 2) The war must be without hate, personal revenge or lust for booty. 3) The war must be public not private. “*Hostes*” is one to which the state has declared war. Consider that the historical facts are different from theory. Byzantium and Jerusalem were sacked by Crusaders and Venetians. And there were Knighthood orders among the Muslims similar to Christian Knights, named “*furūsa*”.

The two “*Jihād*”: Mecca and the “*Hijra*” to Medina

In Mecca, Muhammad’s followers were not persecuted until they began to fight the indigenous gods.

In Mecca the Prophet made an effort to avoid violence and maintain the peace. But the persecution of the Islamic community grew and the Prophet’s life was in danger.

This period coincides with what many researches call peaceful verses in Holy *Qur’ān*. The great “*jihād*” prevails in Mecca.

Here appears the other theological concept, the “*Hijra*”, migration of the Prophet from Mecca to Medina. The word comes of the verb “*hājara*”. The forms of the verb are the following:

Form I; hajara; to emigrate, to leave.

Form II; hajjara; to throw someone.

Form III; hājara; to march, to leave with conviction.

Form IV; ahjara; to resign.

Form VI; tahājara; to separate, avoid meeting.

Those who migrated with the Prophet from Mecca to Medina are the “Emigrants”, the “*muhājirun*”.

The singular term “*muhājir*” is the migrant, adjective derived from the III form of the verb. Due to special meaning, go with conviction, leave a place to go to another better where peace, justice and goodness of God. We can see the connection to the meaning of “*jihād*”.

The Arabic word of “*Hijra*”, comes to “*Hāyār*” هَايَر, the Egyptian concubine of Abraham, mother of Ismael. God promised Abraham that his concubine and her son would have a glorious destiny. It would be the ethnogenesis of the Arab people.

The second “*Hijra*” “to Etiopia which took place 615 C.E. Ethiopian Immigration [...] When the Moslems had asked the Prophet Muhammad’s permission to migrate he mentioned three characteristics first: the king who did not allow injustice; second it is a land of honesty, and third it is a place of dream of comfort” [14. P. 93].

The third “*Hijra*” (622 a.D.) symbolized a transformation, a great changed of the mind and spirit. As every journey in the ancient traditions, is an initiatory travel. Medina was the aim to reach. A place where the good customs domain: specific boundaries, special safety and people based on awareness, solidarity and kindness. Medina like Etiopia are spiritual and beautiful places: “The Prophet’s emigration described, In the *Qu’rān* as (good) issues in Islamic history and culture [...] Before the Prophet’s emigration of Medina was Yatrib. It was changed into *Madina’-al-Rasūl*, the city of the Prophet” [14. P. 94].

Tours are recommended in Islamic tradition, and even Arabic. On one hand, there is a cultural sympathy with the special character of the territoriality to geographical space (the Bedouins way), and on the other hand, the reference to the messianic concept: al-Masīh is one the names of the Prophet. Comes of two verbs: “*masaha*” that means “to amount” and from the verb “*sāha*” that means “to pilgrim”. “*Hijra*” is a geosymbol for the Arabic-Islamic culture. A geosymbol is a natural element anthropized, rated, which is suitable for symbolic and emotionally comforting cultural archetype and identity.

In a metaphorical sense, the “*hijra*” implies leave the bad emotions, defects and go to the best costumes, the virtues.

In Medina the concept of “*ummā*” (community) consolidated between the two groups: the emigrants (*muhājir*) and the auxiliary (*anṣār*), and in turn complementing with the other concepts.

“*Jihād*”—“*Hijra*” and “*Ummā*”. Are concepts for the defense of community. According to the opinion of Muttahari “Both “*jihād*” and “*hijra*”, cannot be abrogated, are permanent provisions under special conditions or circumstances each time required” [12. P. 103].

“Being a fighter and emigrated, are essential steps in the spiritual development [...] There are steps that cannot be addressed is through these actions [...] To emigrate in Islam, means leaving the dwelling itself and settlement to go to settle elsewhere in order to salvage one’s religion and faith. Many verses of Holy *Qu’rān* refers to this issue [...] Emigrant is one who has abandoned sins” [12. P. 103—104].

We can see the connection between the two concepts, especially between “*al-jihād-akbar*” and the “*Hijra*”.

The *Qur’ān* emphasizes several “*Surāh*” y “*āyāt*” holy action of migration:

“[...] I shall remove their evil deeds for those who have migrated and where driven out their homes and mistreated for My sake, and fought and were killed and I shall admit them to a Garden through which rivers flow as a prize of God. [...]” (s3: a195)

“They would love for you to disbelieve just as they disbelieve, so you will be exactly like them. Do not adopt sponsors from among them until they migrate along God’s way. If they should ever turn against you, then size them and kill them wherever you may find them. Do not adopt any sponsor nor supporter from among them” (s4: a89)

“Those who believe and migrate, and struggle for God’s sake with their property and persons, stand much higher in Rank with God. Those will be triumphant!” (s9: a20).

“We shall settle those who have migrated for God’s sake after they were wronged, in something fine during this world, while the wages in Hereafter will be even greater.” (s16: a41).

“Those among you possessing resources and [others] means should not fail to give [something to] near relatives, paupers and those who are refugees¹ for God’s sake; let them act forgivingly and show indulgence [...]” (s24: a22).

The two dimensions of concept are important for the Islam.

“But some people have distorted interpretation assuming that migration is just away of sins and fighting *jihād* is just ego. Well forget that migration is also undesirable places and abandon *jihād* fight external enemies. Islam then believe two types of *jihād* and two types of migration. If we deny one that benefits the other are falsifying the teachings of Islam” [12. P. 106].

Therefore, in Medina, the little holy war appears “*al-jihād-āšgar*”, against the pagans of Medina and after from Mecca, and against the Jewish tribes of Medina.

While the great “*jihād*” remains as a spiritual concept, the new context extends towards the little “*jihād*”. The Qur’an identifies three armed conflicts that made the consolidation of the Muslim “*ummā*” (community). These clashes are Badr (624); Battle Mountain (Uhud) (625) and the Battle of the Trench (627).

The three battles have important meanings:

The first was unleashed by the *Qurayš* of Mecca wanted to stop operations of extortion and assault of trade caravans monopolizing that tribe. Many Muslims who migrated to Medina (*Muhājir*) had lost their assets and property at the hands of the *Qurayš*.

The second showed that if not obeyed God and His Messenger, defeat was certain: "If some of you who turned back the day the two armies met, was because the devil made them fall for any fault they had committed. But God has already forgiven.

The third, the Battle of the Trench, was a victory because the strategy of the convert Persian Salman. Jewish tribes allied pagans, which was unforgivable for Muslims.

The great difference between the Christian conception “*ius belli*” and the Islamic conception of *jihād*, is that during the Medina period, the Prophet authorized the booty. The ground for this; was that during the *Hijra*, the dominant tribe of Mecca, the *Qurayš*, expropriated the property of Muslims. This justified the attack on their caravans.

But in the political reality, both, Christians and Muslims, got the booty.

¹ The edition consulted is the “The Qur’an” the First American English Translation, New Iranian Translation by T.B. Irving (1998) Suhrawarī Research and Publication Center, Teheran. This edition an English, translate the word “*muhājirun*” "مهاجرون" by refugees, but the Edition of Qom, Iran, a Spanish, translate the same word as “los que han migrado”, in English, “migrated”.

In Medina period, faith and war booty went together. The chiefs divided the spoils. The distribution was consistent with the Islamic hierarchy, no military. There was a list of those who were untitled to pay the spoils. This list was the “*dīwān*” “دوان”, Arabic word from which comes the Castilian word “*aduana*”. A fifth of the booty was reserved for: 1) the Prophet, 2) the family of the Prophet. 3) former colleagues. 4) non-Arab customer “*mawālī*” “مَوْلِي”, 5) poor people, women and children. It is origin of the Islamic state taxes.

So Mecca fell almost without resistance and Medina the Prophet, expelled the three Jewish tribes one after another, after separate incidents with the Muslim community. Tor Andrae designated as prologue, the failure of the Prophet in wanting to convert Jews, which made fun of his poor knowledge of Scripture.

Thus, these events shaped the dialectic and / or dialogical relationship between the concepts of “*jihād*”, “*hijra*” and “*ummā*” to the point that “the ordinances of the religious community of Medina are the first draft of the theocratic constitution Islam became an empire and universal religion. In the community of believers has been abolished in all essentials the old tribal constitution. Whoever stands against religious authority should not be protected even by their close relatives” [15. P. 188].

These early events left a stamp and determined theological concepts involved.

Conclusions

According to Jung’s psychology, historical events, and wars in particular, are the result of psychological transfers (*Übertragung*) that individuals make from the individual psyche to culture. This would become a collective trauma that is held as “unconscious shadow” in the very collective unconscious minds. There is “another” self to whom the collective trauma and the unsolved own psychic conflict may be transferred; this “another” one gets the elements of an enemy which is reasonable to be declared war. It turns into an essential evil which, paradoxically and because of projective ethics, is the result of a transfer mechanism. However, this energy is found in the very own unconscious mind. As a result of a dual conscience that aims at being released from guilt as it also has obscure elements, it needs someone else so that it can transfer said elements with its psychic energy to be free of sin. Wars, as any other historical event, start in the psyche of persons and in the collective unconscious minds of communities and they then appear and are shown in history.

In an attempt to define the unconscious Jung said: “all future things that are forming within me and that at some point will come to the conscious” [16].

Thinking about Arab-Islamic culture from its ontological identity in the current historical situation is a pressing need. The presence of this “other” in cultural interaction is so evident and relevant, not only for its leading role in political, economic, military and strategic actions; but also for its historical, legendary, exotic, esoteric traces; like a “dark” dream that has memory in the “Western Christian” culture.

In this way, the depth knowledge in the thought and the feeling of the true *Jihād* and the true *Hijrat*, close us to the “others” and us “*religio*” with us self.

References

- [1] Belohlavek P. *Globalización, ¿La nueva Torre de Babel?* 1^a ed. Blue Eagle Group, e-book. 2006.
- [2] Correa H. “Ibero America: History and Destiniy in the 21st Century”. In: Daniel Dei (comp.), *A New World. A perspective from Ibero America*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy; 2011.
- [3] Gadamer HG. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme; 1996.
- [4] Heidegger M. *Carta sobre el humanism*. Madrid: Alianza; 2000.
- [5] Heidegger M. *Ser y tiempo*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica; 1993.
- [6] Dei D. *La cuestión del hombre*. Buenos Aires: Prometeo; 2008.
- [7] Küng H. *Proyecto de una ética mundial*. Buenos Aires: Planeta; 1994.
- [8] Gilson É. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos; 1976.
- [9] Giardini A. *Carl Gustav Jung*. Barcelona: Salvat; 2017.
- [10] Benedict XVI. *Faith, Reason and the University: Memories and Reflections. Apostolic journey of his Holiness Benedict XVI to München, Altötting and Regensburg*. September 9—14, 2006.
- [11] Juan Pablo II. *Fides et ratio. Carta encíclica a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón*. Buenos Aires: Paulinas; 2011.
- [12] Muttahari M. *Discursos espirituales*. Buenos Aires: Editorial Al-Fayd; 1997.
- [13] Al-Ashmary MS. Islam and the political order, Cultural Heritage and Contemporary change. Series IIA. Islam. Vol. 1. Washington D.C. The Council for Research in Values and Philosophy; 1994.
- [14] Akhlaq H.S.H. Identity and emigration, a Quranic perspective. In: *Building Community in a Mobile/Global Age: Migration and Hospitality*. Cultural Heritage and Contemporary Change. Series III. Seminars Culture and Values. Vol. 32. Washington D.C. The Council for Research in Values and Philosophy; 2013.
- [15] Andrae T. *Mahoma*. Madrid: Alianza; 1980.
- [16] Jung C. *The Wisdom of The Dream*. Vol 1. A Life of Dreams. URL: <https://topdocumentaryfilms.com/the-wisdom-of-the-dream/>. Date of capture: 10/03/2020.

About the author:

Correa Horacio Esteban — Professor Naval Warfare College, Defense University, Buenos Aires, Argentina (e-mail: mitraica7@gmail.com).

Становление концепций джихада и хиджры в условиях глобализации и постмодернизма

Хорасио Эстебан Корреа

Военно-Морской Колледж, Университет Обороны
Argentina, C1426BOP, Buenos Aires, Luis María Campos Avenue, 480

В работе выдвинута гипотеза о тесной связи между понятием глобализации, информационно-технологическим бумом и постмодернизмом, инициирующей размывание онтологических понятий идентичности, индивидуального и культурного разнообразия как взаимоотношений "я и другой". В рамках международных стратегий этим «другим» оказывается арабо-мусульманская культура. Мысль Запада с присущей ей логикой инструментальной рациональности выстроила стереотипный образ этой культуры, игнорируя ее архетип. Именно в этой логике понятия «джихад» и «хиджра» воспринимаются только как идеи, ведущие к разрушению, а не как наследие философской и религиозной мысли, имеющее общечеловеческое значение. С точки зрения юнгианского подхода, оба понятия, а также и психические характеристики, вытекающее из них, вне ложных и насильственных интерпретаций, являются ценным вкладом в развитие современного человечества.

Ключевые слова: глобализация, постмодерн, инструментальный разум, юнгианский подход, джихад, хиджра

История статьи:

Статья поступила 22.04.2020

Статья принята к публикации 05.08.2020

Для цитирования: *Horacio Esteban Correa. Jihad and Hijra Concepts Emergence in Face of Globalization and Postmodernism // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 4. С. 704—719. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-704-719*

Сведения об авторе:

Корреа Хорасио Эстебан — профессор, Военно-Морской Колледж, Университет Обороны, Буэнос-Айрес, Аргентина (e-mail: mitraica7@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-720-729

Research Article / Научная статья

Ethnic Tourism as Knowing Other

Olga V. Chistyakova

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

Abstract. The article is dedicated to considering ethnic tourism in its importance to comprehend modern cultures that are Others to the traveler's experience. In this regard, ethnic tourism is presented from the Other's cognition, i.e., the way of life of a nation, its religious and ethnic values and traditions, historical past and legends, and geographical specificity of residence. Thus, the meaning of ethnic tourism is related to the human desire to discover other cultural and social spaces. Simultaneously, the article shows how another culture's perception affects the awareness of a tourist's identity. The author notes that ethnic tourism aims at fixing the distinctive features and specifics of people's life. Therefore, this type of tourism is most conducive to forming images and perceptions of ethnic and cultural diversity. The author substantiates the role of ethnic tourism to establish a dialogue of cultures in the modern world. Distinctive features of globalization, particularly travelers' continuous mobility, the conversation of ethnic groups, and the value-based mutual enrichment of peoples, have been deduced. Some theoretical approaches of Russian philosophers to the study of ethnic tourism are defined. The researcher emphasizes the idea of a correlation between ethnic cultures and religions. In this regard, early Christianity's theological ideas are conditioned in terms of their impact on the subsequent formation of pilgrimages and the modern religious tourism organization. The contemporary unity of ethnic culture and religiosity is vividly manifested in the uniqueness of the Old Believers' tradition of the Kerzhak resettlers living in the Altai Mountains. The article concludes that ethnicity should be acknowledged in any tourism organization, especially religious and pilgrimage types.

Keywords: philosophy of tourism, ethnic tourism, religious tourism, ethnic culture, pilgrimage, Byzantium, Altai Mountains

Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 20-011-00045 A “The Influence of Ethnocultural, Religious, Communicative, Educational and Migration Factors on the Development of the Contemporary Tourism Industry: Socio-Philosophical Inquiry.”

Article history:

The article was submitted on 12.05.2020

The article was accepted on 11.08.2020

© Chistyakova O.V., 2020



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

For citation: Chistyakova O.V. Ethnic Tourism as Knowing Other. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 720—729. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-720-729

Interethnic and interreligious relations have a great impact on the social and cultural life of any country. Being the most crucial component of a country's socio-economic sphere, the tourism industry cannot develop without proper considering the nature of these relations. This is especially significant for the polyethnic states, particularly for the Russian Federation, with inhabiting representatives of more than 190 ethnic groups, small-numbered and indigenous peoples. Each of them is in accord with their own cultural identity, formed based on religious history, shaping linguistic traditions, and economic and political peculiarities. The mentioned factors should be thoroughly scrutinized, especially in the sphere of organization, the religious and ethnic tourist destinations, for the successful evolvement of a country's tourism industry.

In the epoch of globalization, characterized by mobility and constant movement of peoples' flows, tourism is a kind of specific *knowing* and even *scrutinizing* the Other. However, for its part, comprehension of the Other means penetration into the depths of culture, religion, and a traveling person's civil consciousness. Indeed, to conceive one's identity in the contemporary dynamic world's complexity, it is necessary to reason *the Other*. The notion of *Other* may be reviewed in the philosophical terms as something different, opposed, alternative — a style of life, a diversity of religious and ethnic peculiarities of one's community, or a variety of values and moral norms. In this context, tourism can be substantiated as a specific center symbolically representing an ethnic heterogeneity of the global world and supporting peoples' interaction and reconciliation with dissimilar cultural and civic identifications.

On the level of the informative functioning, tourism can be defined as the process of organization and implementation of people's cognitive activity. In this sense, it contributes significantly to overcoming estrangement and taking down the insularity wall among ethnic communities, establishing in their stead the peaceful dialogue between cultures and even countries. Ethnic tourism plays a tremendous role in this process, reflecting many permanent transformations of the contemporary world. Essentially, ethnic tourism is an insight into the *otherness* of another culture, as well as the perception of the cultural distinctiveness and peculiarity. That assists significantly in both the formation of images and visions about the people's everyday culture and awareness of some meanings of its ethnic, religious, and civil identifications. This understanding of tourism assumes to have a cultural diversity of the contemporary world with simultaneous preservation of the ethnic and religious uniqueness despite the developed tendency of the globalizing unification of the cultures. A philosophically exciting sight on the tourism suggests Dean MacCannell. The American anthropologist stresses the specificity of social acceptance of the authentic cultures in the complex stratified society. He writes: “<...> tourism is a ritual, performing in accordance with various types of differentiation in a society” [1. P. 53].

Next, we discuss some particular characteristics of this "rite," taken from history and the global world, implemented by its ethnic means.

Globalization and Ethnic Tourism: Knowing Self through the Other

Globalization has many contexts and meanings. It may be represented in society in different ways: as a definite ideology, complexity of life, spreading of networking connections and virtual reality, total mediatization of mass (M. Castells, R. Debray), and even as a "performance" if we agree with Guy Debord's conception of modernity as a society of spectacle [2]. However, globalization is also associated with such an important social characteristic as endless flows of people traveling worldwide for various purposes, including educational and touristic. This movement of people is accompanied by the incessant mobility of all those structures and objects that create favorable conditions for voyages. John Urry, the author of the "mobile sociology" conception, emphasizing *mobility* as the most essential feature of the postmodern epoch, put into the spotlight: "These flows are seen as moving along various global 'scapes,' including the system of transportation of people by air, sea, rail, motorways and other roads. There is the transportation of objects via postal and other systems. <...> Various potential flows occur along these scapes. Thus *people* travel along transportation scapes for work, education and holidays. <...> *Information, messages and images* flow along various cables and between satellites. *Messages* travel along microwave channels from one mobile phone to another. These scapes and flows create new inequalities of access. What becomes significant is the 'relative', as opposed to the 'absolute', location of a particular social group or town or society in relationship to these multiple scapes. They pass by some areas while connecting others along information and transportation rich 'tunnels'. These can compress the distances of time and space between some places while enlarging those between others" [3. P. 4—5].

The boundless mobility of people, traveling at present days utilizing technologically advanced transport, puts the location of a particular social group, settlement, or even a country in a relative position towards the global world's infinity. Understanding of *relativity* in the perception of distance to reach a particular tourist object, a monument of ethnic culture, or religious worship places almost eliminates the feeling of the space immensity, "compresses" the Universe and allows to travel freely over the world and even out of its scope. (*A space tourism is becoming more and more favorable in economies of some countries. For example, the American company Virgin Galactic is vigorously planning to organize the tourist suborbital and orbital flights. In this sense, the recent launch of the SpaceX company's first private rocket "Crew Dragon" in the United States has made the space tourism quite tangible shortly*).

Though the objective of all travels, even in space tourism, is the comprehension of other geographical and cultural places, ethnic and religious values, peoples' traditions, and habits that differ from a traveling person's authentic culture. Essentially the tourists perceive the *images* and *symbols* of other ethnic

cultures and countries, but, at the same time, understanding a *different kind of sociality* appears to be more significant than just contemplating a monument or local sightseeing. We follow the position of Dean MacCannell stressing: “The actual act of communion between tourist and attraction is less important than the *image* or the *idea* of society that the collective act generates. <...> of course, the visit is indispensable to the image. A specific act of sightseeing is weightless *and*, at the same time, the ultimate reason for the orderly representation of the social structure of modern society in the system of attractions” [4. P. 15]. Since it is entirely human nature to compare and match the phenomena of different cultures, it turns out that tourism per se is the effective mean for reflection and knowing of a traveler’s own ethnic identity and spirituality.

The mobility mentioned above means implementing a *dialogue* between diverse cultures and religions more than merely movement and interrelationship. Each traveler represents their own unique ethnic culture, having historically rooted religious identification and rituals. Therefore, ethnic tourists, initially aiming at knowing the uniqueness of *other* people’s being, are quite constructive for establishing the peaceful interethnic and interreligious connections between different ethnic groups. Russian researchers Polyakova N.V. and Maksimov D.V. deeply emphasize: “<...> tourism should be considered as one of the structural elements of ethnicity and ethnic stratification as the global phenomena rather than something that exists outside of their scope. Tourism activity quite often changes relationships in the ethnic communities and merely attitude towards the state and other ethnic groups” [5. P. 260].

In general, tourism is one of the efficient social institutions, having its infrastructure and stratification. As such, it fulfills the dual function in the dialogical relationship of contemporary cultures. Tourism inspires the establishment and development of interethnic, interreligious, and social communications worldwide, and causes mutual enrichment by values among different ethnic groups. The ethnical differentiation of the present world assumes, and even induces an openness of ethnic communities and local cultural congregations to each other in globalization. In its turn, their extraversion determines the reciprocal exchange by the scientific knowledge, cultural artifacts, religious and secular ideas, IT-achievements, and so on. Therefore, almost every person's inner world is filled with images of other cultures and views about social life in different countries. However, even though globalization encourages the peoples' integration and their exchanging of the culture's attainments, there are dissimilarities, connotations, differences, and insularity among the diversity of the ethnic and religious groups in the world communicative processes. Paradoxically, but it is distinctiveness and otherness that endows ethnic societies' cultures with uniqueness and originality.

Philosophically, *distinctiveness* per se has always been and will continue to be the essential basis of any people's ethnic culture. However, both mutual *rejection* of cultures and the emergence of a *dialogue* of cultures are possible. In our opinion, tourism (primarily ethnic and religious) can help overcome alienation among individuals, ethnic societies, or religious organizations due to its communication

function. With its focus on comprehending the Other, tourism establishes a dialogue between peoples as carriers of a specific ethnic culture, thereby contributing to people's mutual spiritual enrichment on a global scale. Indeed, to carry out tourist trips and establish communications with communities from other countries, people must produce *intercultural* universals and *interreligious* values, mutually acceptable for representatives of different (often alien to each other) cultures and religions. Each person must be open and take a step towards the Other. According to the stated ideas, each traveler initially realizes his intentions, making trips to comprehend another country's or region's ethnic culture. Otherwise, communications are impossible, mostly globally.

Ethnic tourism: theoretical approaches to research

In organizing tours and routes of an ethnic nature, first of all, the originality of a certain ethnic culture should be presented and advertised, the unique features of which are initially aimed not only at obtaining knowledge of a new country or a region but also at reflexive "asking" of the traveler about the meanings of his own identity. As noted previously, comprehension (by a random tourist) of a previously unknown place with the peculiarities of the religious, social, and everyday lives gives new opportunities for learning their history and culture. Therefore, in modern societies, the understanding of the importance of ethnic tourism increases naturally. Thematic conditionality and widespread demand for ethnic tourism are determined by globalization and, as a result, the intersection of cultures. The tourist-cognitive process acquires a dual character today: on the one hand, interest in the culture and life of other peoples is gaining more and more relevance, and on the other hand, attention deepens to the primordial sources of one's own culture, the spiritual foundations of one's ethnic past, its historical and religious traditions, and lost values. Along with the increase in interaction among countries, peoples' ethnic self-consciousness, desire to "touch" their origin, and cognize the ethos and meanings of their existence are developing. All of this inevitably affects the content of ethnic tourism.

In studies on tourism and its management expectedly appears the question of the ethnic tourism's content. Russian philosopher N.A. Berkovich reveals the essential foundations of ethnic tourism by understanding ethnicity and ethnic cultures in modern societies. He distinguishes three modifications of ethnic tourism. The first type is associated with educational routes to national villages, museums, parks, and has a superficially friendly nature. "The second modification is actually ethnic tourism with a defining attitude to introversion, to meet the need for ethnicity, in ethnic socialization <...>. Ethnic tourism of this modification is turned into the relict, anachronistic past, to the intergenerational, diachronic sources of archetypal, mentality, and behavioral stereotypes. Ethnic tourism allows one to reveal half-forgotten and lost semiotic, symbolic codes of meanings of ethnicity, to learn and comprehend your true cultural and genetic roots, genealogy, to reconstruct historical memory and thereby form own ethnic-national identity" [6. P. 7]. The

third type of ethnic tourism is a long-term “ethnically extravagant” travel to create a “holistic ethnic geographic image of individual regions and other countries” [6. P. 8].

The most significant is the second semantic type of ethnic tourism since it is especially relevant for the reconstruction and restoration of each nation's historical memory and the course of global history. Ethnic tourism in its goal-setting is aimed at reviving the non-preserved (or forgotten) cultural meanings of peoples, their traditions, ideas, legends and myths, folklore, and behavioral norms. In this context, ethnic tourism could play a positive role in restoring the history of disappeared peoples and peoples on the verge of extinction.

However, we should emphasize that another nation's ethnic culture, attractive for tourists, may also turn out to be an artificially constructed image picture, a simulative tourist destination, in fact a simulacrum that does not have an original in its basis. In this case, cultural artifacts can be veiled “under ethnicity” to create an attractive tourist site and its mass sale. In other words, ethnic culture can be commercialized for profit. Russian researcher of tourism problems N.V. Mikhailova argues that in such conditions, an unrealistic “world order” is purposefully created to realize the primary goal of tourists — “getting out of the circle of everyday life.” Suppose tourism becomes part of the “commercialized mass culture” [7. P. 103], then the constructed world order acquires an “imaginary,” let us add — an illusory — character. “This order was created for you as a tourist, this is again your familiar world, but under the guise of another” [7. P. 103]. Of course, ethnic tourism has nothing to do with the goals of comprehending the history and culture of ethnic groups, which we spoke about previously.

Mass media play an important role in creating images of *attractive* or, on the contrary, *unattractive* tourist destinations. In the digital era, media are well stratified, have the latest technological means of creating and broadcasting information, rely on scientific methods of influencing the audience, have in their arsenal qualified editorial staff, operators, technical services, etc. Typically, mass media “provide” for the world's picture already in a person's mind. Thus, the created media images ideally correspond to the possible customer expectations [8]. This naturally correlates with the network, i.e., instant, broadcast, and dissemination of information. Therefore, it is not difficult for new digital media to create image representations of specific tourist sites, attracting many thousands of people. Simultaneously, the opposite is also possible — the mass media, for various reasons (for example, competitive) can produce a gloomy picture of any destination, artificially constructing a negative social perception of this place. In general, by creating images (often mythologized, simulatively constructed) of an attractive tourist destination, the mass media largely contribute to the commercialization of the tourism sector, including its ethnic and even religious types.

Ethnic Tourism: Empirical Aspect of Religious Destinations

Genuinely ethnic tours aimed at restoring historical consciousness are ideally conditioned by the history of the emergence and development of philosophical and

ethical ideas, religious teachings, and traditions of a particular ethnic group. For example, turning to the Middle Ages, we find in Christianity and Islam many similar theological, anthropological, and philosophical ideas, which today are very promising for use in tourism in any country. At the dawn of both religions, these provisions were formed historically and continued concurrently in the Middle Ages. They were implemented in artifacts of art, architecture, Christian iconography, temple painting, and mosques' mosaics.

The Eastern Christian theology of the Byzantine Empire (especially after the iconoclasm polemic of the 8th—9th centuries) strongly influenced the sphere of art and architecture and the formation of religious and pilgrim tourism in the following centuries. Muslim pilgrimage objects are also associated with the religion's history and its justification in sacred texts. Thus, modern destinations of religious tourism (including pilgrimage) started forming deep in history and were associated with a particular multi-ethnic composition of the territory of the Byzantine Empire and the Caliphate. The contouring of sacred places of religious worship has always occurred in conjunction with the two world religions' teachings' corresponding canons. In Christianity, the theology of Fathers of the Eastern Church exerted a significant influence in this regard. Suffice to recall the famous Cappadocia Fathers' ideas — Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, and Gregory of Nyssa — who developed the Trinity and Christological dogmas of Christianity. Cappadocia, which was part of the Byzantine Empire, was the center of theological and philosophical thought, monasticism, and asceticism. Many peoples lived there, replacing each other throughout periods — Persians, Armenians, Greeks, Seljuq Turks. In Byzantium, these peoples were united by a single religion. Currently, Cappadocia, located in Turkey, is one of the most famous world destinations for religious tourism and retains its unique status for the diverse ethnic groups and peoples of early Christianity.

In our opinion, the ethnic component must be taken into account when organizing religious tourism, and vice versa, knowledge of particular people's religious institutions, should take a decisive place in designing ethnic tours. Nowadays, objects of ethnic tourism quite often act as destinations for religious or pilgrim tourism. Speaking about the sites associated with the simultaneous formation of ethnic, cultural, and religious traits, one should name the villages of Gorno-Altaysk. Some ethnic groups living in the Uymon Valley of the Altai today constitute the *Old Believers'* tradition of Russian culture.

Since the second half of the 18th century, the Uymon Valley was inhabited by “*Kerzhaks*”¹ who fled from the reforms of Patriarch Nikon and formed the Old Believer community of this area. From that period to the present, the Russian people's original culture has been preserved in the Ust-Koksinsky District of the Altai Republic, making this unique region increasingly attractive for tourists. Historically, one of the first settlements in Altai — the village of Verkh-Uymon on the right bank of the Katun' River — was founded by Old Believers around 1786.

¹ The Kerzhaks are an ethnic and confessional group of the Russians.

Russian explorer of this unique region, R.P. Kuchuganova, in her book devoted to Altai's peoples, writes about the first settlements of the Kerzhaks: “Old Believers humbly carried their cross as “foreigners” and derived their benefits from this. They easily established ties with the Altai tribes, mutually helped each other” [9. P. 19].

Since the time of the first Old Believers, the norms and traditions of this group's representatives have been preserved here, their culture and imperatives of life are transmitted orally and in writing. Religious customs and sacred writing of the Old Believers are fascinating for those who wish to see Russia's history directly in the medieval period. Some of these customs, which have survived to this day, constitute the ethnic-religious basis of the Old Belief: “The Old Believers treat the icons with deep reverence. Despite all the severities, persecutions, and hardships, they preserved the icons of the pre-Nikon writing. Icons and books were passed from hand to hand, from generation to generation. The one, who entered the house, before greeting the owners, had to bow to the icons. If you were jealous or angry during the day, do not get up to the icon... The Kerzhaks have preserved the “skete repentance”, in which all believers, reading prayers, repent of their sins. The mentor reads the holy books, and the repentant pray” [9. P. 27].

We can still witness many of these traditions. In the daily routine of the Altai Old Believers, the culture of that distant era is kept unchanged, making the region especially attractive for travelers. In Verkh-Uymon, the indigenous Altaians and migrated Russians have always coexisted peacefully and created gradually together with the culture and image of their native land. The first settlers brought medieval Russian forms of buildings and houses to the valley, defining the appearance of the settlements of Uymon until now. Here a traveler can see the historical villages of the Russian North, the Volga region, Novgorod, and other areas. Traditions and beliefs that have been passing down for generations also determined a lot of in-home arrangements. Furthermore, they have not disappeared in the digital age. One of these ideas unites the Old Believers culture with nature: “Nobody determined the village's appearance. The house owner chose a place for his house the following way: he closed his eyes and threw a chip. If worms, bugs, and insects started living under it, you need to build here, the place is good: the cattle will be fertile, the house be in prosperity, the family be good” [9. P. 124—125].

The settlements of the Old Believers' religious community represent a promising direction for the development of ethnic tourism if it is organized to acquaint with the original culture of the inhabitants of the Altai and Siberia as a whole. Such historical corners of Russia are a treasure for truly ethnic, non-commercialized tourism since they preserve authentic culture and religion. The existence of such places as ethnic-religious directions of tourism is justified, among other things, philosophically: by joining the origins of Russian culture, which has preserved antique and medieval customs, a traveler comprehends contemporaneity in a qualitatively new way. The remoteness in time makes it possible to more objectively assess one's history, the hardships of the formation of Russian religious life, to understand the reasons for the emergence and preservation of the Old

Believers Church and its followers. At the same time, any traveler inevitably thinks about their culture and identity when reflecting on the culture of the Altai Old Believers, i.e., the ethnic culture rooted in a totally different way of life. This is the essence, feature, and advantage of ethnic tourism.

The role of ethnic tourism in the modern world is significant since it aims to interact with the cultures and religions of numerous peoples. However, in our opinion, ethnic and spiritual directions and routes should not be linked to profit goals. The correlation of these types of tourism with commercial purposes deprives them of the central point — the focus on searching for the value foundations of other societies, on the knowledge of the culture of numerous peoples of our time. Tourists by the status are not mere clients paying for a tour. Above all, they have their own ethnic, religious, and civic identity, and seek to find manifestations of these in another nation's life, which means "satisfying the need in ethnicity" [6. P. 8]. A traveling person enters a certain kind of interethnic and interreligious dialogue with people of other ethnic cultures and thus carries out the exchange of spiritual values. The responsibility of the organizers of ethnic routes to such a tourist is incredibly great: altogether, they become participants in intercultural dialogue on a global scale.

References

- [1] MacCannell D. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley, LA, London: University of California Press; 1999. Online. Access: 27, September. https://books.google.kz/books?id=6V_MQzy021QC&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false
- [2] Debord G. *Society of the Spectacle*. Detroit: Black and Red; 1983.
- [3] Urry J. *Global Complexity*. Cambridge: Polity; 2003.
- [4] MacCannell D. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Moscow: Ad Marginem Press; 2016.
- [5] Polyakova NV, Maximov DV. Ethnic Tourism as a Form of Interethnic Relations. *Theoretical and Applied Aspects of Modern Science*. 2014;(5—3).
- [6] Berkovich NA. Ethnic Tourism — Cultural Meanings of Travel and Reconstruction of Historical Memory. *Tourism Industry: Opportunities, Priorities, Problems and Prospects. Collection of Academic Writings and Proceedings of the International Scientific-Practical Conference*. Moscow, May 12—13, 2011. Part 2. Moscow: MGIIT; 2011.
- [7] Mihailova NV. Problematic of Ethnic Tourism in the Modern World. *Vestnik MHEI*. 2019;(4).
- [8] Chistyakov D. Social Dimension of Mass-Media Space in Postmodern Epoch. *Vestnik of Volgograd State University. Series 7: Philosophy. Sociology and Social Technologies*. 2012;18(3).
- [9] Kuchuganova RP. *The Uymon Old Believers. Customs, Traditions, Culture*. Cheboksary: Novoye Vremya; 2014.

About the author:

Chistyakova Olga V. — D.Phil., Professor, Department of History of Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: chistyakova-ov@rudn.ru).

Этнический туризм как познание Другого

О.В. Чистякова

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

Статья посвящена рассмотрению этнического туризма в контексте его значимости для постижения современных культур, *иных* по отношению к путешествующему человеку. В этом плане этнический туризм представлен с позиции познания Другого, — т.е. образа жизни какого-либо народа, его религиозных и этнических ценностей и традиций, исторического прошлого, мифов и сказаний, географических особенностей проживания. Таким образом, смыслы этнического туризма раскрываются в связи со стремлением человека открыть для себя иное культурное и социальное пространства. В то же время показано, как восприятие *другой* культуры влияет на осознание собственной идентичности туриста. Отмечается, что этнический туризм направлен на фиксацию отличительных черт и специфики жизни народа. Именно поэтому этот вид туризма в наибольшей степени способствует формированию образов и представлений об этнокультурном многообразии глобального мира. Автор обосновывает роль этнического туризма для установления диалога культур в современном мире. Выведены некоторые отличительные черты глобализации, в частности, непрекращающаяся мобильность путешествующих людей, диалогичность этнических групп и ценностное взаимообогащение народов. Определены некоторые теоретические подходы российских философов к исследованию этнического туризма. Акцентируется идея соотнесенности этнических культур и религий. В связи с этим богословские идеи раннего христианства обоснованы с точки зрения их воздействия на последующее формирование паломничества и на современную организацию религиозного туризма. Современное единство этнокультуры и религиозности ярко проявляется в уникальности старообрядческой традиции переселенцев-кержаков, проживающих на территории Горного Алтая. В статье делается вывод о том, что *этничность* должна учитываться при организации любого вида туризма, но особенно религиозного и паломнического типов.

Ключевые слова: философия туризма, этнический туризм, религиозный туризм, этническая культура, паломничество, Византия, Горный Алтай

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00045 А «Влияние этнокультурных, религиозных, коммуникативных, образовательных и миграционных факторов на развитие современной индустрии туризма: опыт социально-философского анализа».

История статьи:

Статья поступила 12.05.2020

Статья принята к публикации 11.08.2020

Для цитирования: *Chistyakova O.V. Ethnic Tourism as Knowing Other // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 720—729. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-720-729*

Сведения об авторе:

Чистякова Ольга Васильевна — доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: chistyakova-ov@rudn.ru).



Научная жизнь Scholarly Life

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-730-737

Научная рецензия / Book review

Когнитивные исследования в кантианской перспективе: на пути к новому синтезу

Н.Л. Архиреев¹, М.Л. Ивлева², Балдо Дагцмаа³

¹ Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана
Российская Федерация, 105005, Москва, ул. 2-я Бауманская, д. 5

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

³ Национальный университет Монголии (НУМ)
Mongolia, 14201, Ulaanbaatar, Ikh Surguuliin Gudamj-1 p.o.box -46a/523

Приводится рецензия на монографию В.А. Бажанова «Мозг — культура — социум. Кантианская программа в когнитивных исследованиях» (М.: Канон-плюс, 2019). Основной задачей своего исследования автор считает переосмысление ряда фундаментальных положений эпистемологии и философии науки в свете новейших достижений нейронаук. По мнению автора монографии, социально-культурная революция в нейронауке существенным образом модифицирует исходную кантианскую программу изучения явлений сознания и особенностей их представления в языке. В частности, в эпистемологии универсалистская концепция трансцендентального субъекта корректируется с учётом нейробиологических и социо-культурных данных, относящихся к предпосылкам и условиям реализации познавательной деятельности. В философии науки подобная смена исследовательской перспективы позволяет развить натуралистическую интерпретацию естествознания, прояснить вопрос об эмпирических основаниях математики, по-новому представить проблему априорных элементов математического мышления. Анализ эволюционных и нейробиологических предпосылок логического мышления ведёт к своеобразной переформулировке программы психологизма в истолковании оснований логики, допускает оригинальную интерпретацию проблемы логического плюрализма (множественности логических систем). Наконец, новое истолкование в свете современных когнитивных исследований получают некоторые проблемы

© Архиреев Н.Л., Ивлева М.Л., Балдо Дагцмаа, 2020



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

социально-политических наук, а также проблемы генезиса художественного творчества, этических и религиозных систем. В настоящей статье осуществляется обзор структуры и критический анализ основных идей указанной книги.

Ключевые слова: когнитивные науки, нейронауки, кантианская программа, реализм, антиреализм, психологизм, априоризм, эмпиризм

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, грант № 19-511-44003 на тему «Социальное знание: вызовы современной техногенной цивилизации».

История статьи:

Статья поступила 29.05.2020

Статья принята к публикации 03.09.2020

Для цитирования: *Архиереев Н.Л., Ивлева М.Л., Балдо Дагцмаа.* Когнитивные исследования в кантианской перспективе: на пути к новому синтезу // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 4. С. 730—737. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-730-737

Cognitive investigations in Kantian perspective: towards new synthesis

Nikolay L. Arkhiereev¹, Marina L. Ivleva², Baldo Dagtmaa³

¹ Bauman Moscow State Technical University

2, *Baumanskaya Str., Moscow, 105005, Russian Federation*

² Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)

6, *Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation*

³ National University of Mongolia (NUM)

Ikh Surguuliin Gudamj-1 p.o.box -46a/523, Ulaanbaatar, 14201, Mongolia

Abstract. This is a review of the book “Mozg — kultura — socium. Kantianskaya programma v cognitivnykh issledovaniyakh” by Bazhanov V.A. The author’s main aim is a reconsideration of some fundamental principles of epistemology and philosophy of science in the light of state-of-the-art advancements of neurosciences. According to the author of the book, social and cultural revolution in neurosciences has been crucially modifying the initial Kantian program of consciousness research and the modes of linguistic representation of its results. In particular, in epistemology the universal concept of transcendental subject has been altered with regard to neurobiological and social data, which concern some preconditions of cognitive activity. In philosophy of science such a shift of research perspective allows to implement a naturalistic interpretation of natural sciences, clarifies the problem of empirical foundations of mathematics and sheds a new light on the problem of a priori elements of mathematical thought. The analysis of evolutionary and neurobiological preconditions of logical thought leads to the sort of revival of psychologism program in logic, which enables author to put forward an original interpretation of the problem of plurality of logical systems. Finally, some topics of social sciences as well as problems of genesis of art, ethical and religious systems, can acquire new interpretation with respect to modern investigations in cognitive science.

Keywords: cognitive science, neuroscience, Kantian program, realism, antirealism, psychologism, apriorism, empiricism

Funding and Acknowledgement of Sources. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research in the framework of the research project No. 19-511-44003 “Social knowledge: the challenges of modern technogenic civilization”.

Article history:

The article was submitted on 29.05.2020

The article was accepted on 03.09.2020

For citation: Arkhιεreev N.L., Ivleva M.L., Baldo Dagtmaa. Cognitive investigations in Kantian perspective: towards new synthesis. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 730—737. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-730-737

Междисциплинарное направление исследований, известное под обобщающим названием «когнитивные науки», является, по общему признанию, одним из наиболее интенсивно развивающихся и перспективных подходов к изучению механизмов познавательной деятельности. Поток публикаций, насыщенных терминами с модной приставкой «нейро-» в сочетании с наименованиями вполне традиционных научных дисциплин (нейрофилософия, нейроэкономика, нейробиология религии и т.д.) неуклонно растёт. При этом значительная часть изданий, посвящённых данной тематике, носит либо сугубо вторичный, «обзорный» характер, либо, напротив, «перегружена» эмпирической информацией, не получившей должного обобщения в виде некоторой концептуальной схемы. В немалой степени это обусловлено неизбежно гетерогенным характером используемой методологии и специфической самой предметной области исследования.

Рецензируемая книга лишена указанных недостатков, поскольку её автору удалось в должной мере соблюсти баланс между масштабом постулируемых концептуальных обобщений и объёмом подтверждающего их эмпирического материала.

Книга включает 15 глав, объединённых в три раздела: «Концептуальные основания» (главы 1—3); «Реализация кантианской программы» (главы 4—9); «Смежные проблемы» (главы 10—15).

Сквозной темой и основной задачей рецензируемого исследования является «анализ новейших открытий и достижений нейронауки под углом зрения их вероятно глубокого влияния на логику, эпистемологию и философию науки» [1. С. 11].

Отметим, что подобная тема является оригинальной и до настоящего времени не исследовалась в литературе по соответствующей тематике.

На протяжении всего исследования автор придерживается «принципа культурной, деятельностной и нейробиологической детерминации познавательной стратегии субъекта» [1. С. 11].

Для эпистемологии подобная методологическая установка означает, в первую очередь, коррекцию известной модели трансцендентального субъекта познания с учётом ряда нейробиологических и социо-культурных данных, неизбежно обуславливающих специфику реализации познавательной

деятельности субъекта. В частности, онто- и филогенетические особенности развития мозга оказываются существенно детерминированы социокультурным контекстом этого развития. Верным оказывается и обратное: некоторые особенности организации мозга «типичного» представителя определённой социальной группы обуславливают производство им определённого типа культуры. Таким образом, хотя когнитивные процессы и детерминированы «архитектоникой» нейронных сетей, что соответствует духу кантианской программы в когнитивных науках, «один мозг не тождествен другому мозгу, особенно если имеются в виду представители разных социокультурных образований» [1. С. 81]. Социум, мозг и культура представляют собой единое целое, связанное системой обратных связей, что фиксируется автором в его концепции «биокультурного (со)конструктивизма» [1. С. 81]. В рамках данных представлений неожиданное и новое звучание обретает известный деятельностный подход в психологии.

Первичная экспозиция указанной проблематики осуществляется автором в первых трёх главах исследования.

Главы 4—9 посвящены последовательной реализации так понятой кантианской программы на весьма обширном эмпирическом материале, относящемся к ряду специальных предметных областей.

В частности, обосновывается тезис о детерминации социального познания некоторыми особенностями нейробиологических структур (соответствующая проблематика изучается в рамках так называемой нейросоциологии); рассматривается влияние специфики организации нейробиологических структур на формирование определённых политических предпочтений (что является предметом изучения нейрополитологии); рассматриваются онтогенетические и нейрональные основы религиозного опыта, выполняющего в социокультурном плане адаптивную функцию (нейробиология религии/нейротеология); анализируются нейрофизиологические основы морали, в частности, природа моральных суждений и влияние естественного чувства отвращения на принятие этических решений (нейроэтика); осуществляется попытка поиска нейрональных основ эстетического опыта, в рамках которой обосновывается тезис об общей нейробиологической основе естественных языков и музыкально-речевого континуума (нейроэстетика); наконец, рассматриваются перспективы развития образовательной нейронауки, подводящей под определённые педагогические методики нейрофизиологический базис (нейропедагогика).

Третий раздел монографии, озаглавленный автором (напомним) как «Смежные проблемы», отчасти возвращает читателя к концептуальным основаниям исследования, приобретающим новые смысловые оттенки с учётом внушительного эмпирического материала, изложенного в предыдущем разделе. Данный раздел содержит, на наш взгляд, набор центральных для рецензируемой монографии концептуальных обобщений, а также намечает ряд весьма перспективных и оригинальных стратегий изучения

соответствующего материала. Особенно в этом плане хотелось бы выделить главы 10, 11, 14, 15. (Подобная расстановка акцентов обусловлена научными интересами самих рецензентов.)

Глава 10 посвящена дальнейшему развитию одной из тем, намеченных в первом разделе книги — переинтерпретации теоретических положений деятельностного подхода в психологии в свете последних достижений нейронаук.

Согласно основным постулатам деятельностного подхода, в «классическом» виде изложенного в ряде работ Л.С. Выготского и А.Р. Лурии, объекты практики и познания не могут быть даны субъекту непосредственно, в абсолютно нейтральном, «стерильном» виде, но всегда представлены в его ментальном поле через определённые формы деятельности. В результате объект познания в значительной степени оказывается результатом подобного конструирования, а сама деятельность становится более фундаментальной категорией онтологии научной теории, чем объект «сам по себе». Согласно данным современных нейронаук, знание зависит не только от особенностей порождающей его деятельности (что можно отнести к внешним, социокультурным факторам детерминации знания), но и от нейробиологических, предзаданных субъекту структур получения и обработки информации (что относится к внутренним факторам детерминации знания). При этом изменение конкретных форм деятельности неизбежно ведёт к изменению особенностей эпигенетической реализации некоторых врождённых познавательных структур, а преобладание в популяции носителей соответствующего «нейронного профиля» ведёт к модификации структур деятельности. Итоговая методологическая позиция, являющаяся, на наш взгляд, весьма перспективной, получает в рецензируемой монографии название «деятельностного трансцендентализма» [1. С. 189].

Глава 11 посвящена осмыслению современного состояния известной полемики между психологизмом и антипсихологизмом, касающейся, в первую очередь, проблемы природы логического знания.

Формирование математической логики в современном её виде осуществлялось на фоне критики различных версий психологического, «дескриптивного» истолкования законов логики, что, в свою очередь, вело к истолкованию логики как сугубо нормативной дисциплины, в которой критерии правильности умозаключений никак не связаны с фактическим содержанием мысли и её нейрофизиологическим «носителем». Появление ряда систем так называемой неклассической логики (например, «воображаемой» логики Н.А. Васильева, интуиционистской логики Брауэра — Гейтинга, систем немонотонной логики и др.) отчасти возрождало некоторые идеи психологизма, поскольку стимулировалось стремлением предложить такую теорию логического вывода, которая бы в большей степени соответствовала реальным когнитивным процессам. На сегодняшний день несомненным является факт укоренённости логических процедур в определённой

нейропсихологической основе. Это позволяет сформулировать «слабую» версию психологизма, согласно которой логика не может рассматриваться как часть психологии, однако, базовые принципы логико-математического мышления могут быть описаны в психологических терминах.

Своеобразное развитие и продолжение данная тема получает в главе 14, в которой освещаются история и некоторые итоги противостояния реализма и антиреализма (платонизма и номинализма) в философии математики.

На основе анализа наиболее распространённых версий платонизма и номинализма, имеющих в современной философии математики, автор исследования предлагает оригинальную доктрину «срединного пути», позволяющую сгладить остроту противостояния этих антагонистических концепций. В основе данной доктрины — идея тройной (нейробиологической, деятельностной и социо-культурной) детерминации математического творчества.

Данные эволюционной психологии и нейробиологии позволяют рассматривать математическое мышление как форму адаптации к окружающей среде, основные физиологические и генетические механизмы которой являются врождёнными и свойственны не только человеку, но и некоторым видам животных (элементарное «чувство числа»). Формальные языки логики и математики оказываются своеобразной «надстройкой» над соответствующими нейробиологическими структурами и появляются в результате «деятельностной» проекции этих структур на данные внешнего опыта. Наконец, сами когнитивные способности субъекта математического познания являются культурно обусловленными, а математика в целом является развивающейся наукой, обладающей определёнными специфическими чертами на каждом конкретном этапе своего существования. В результате математическая реальность несёт на себе следы биологической организации человека, особенностей механизмов репрезентации внешних стимулов в ментальном поле познающего субъекта и исторически обусловленных норм оперирования с абстрактными объектами.

В пятнадцатой, заключительной главе рецензируемой монографии подводятся итоги осуществлённого исследования и обосновывается тезис об актуальности кантианской методологии при решении проблем когнитивных наук.

Автор, в частности, подчёркивает факт эвристической плодотворности умеренных версий априоризма и эмпиризма и отмечает их взаимодополнительный характер.

В свете данных современных нейронаук идеи Канта о наличии существенной априорной составляющей в познании могут быть истолкованы как утверждение активной, конструирующей роли нейронных и категориальных структур познающего субъекта по отношению к объекту познания. Однако, абсолютный, внеисторический характер указанных структур при этом отвергается.

Успешная реализация так понятого априорного базиса познания в конкретных формах деятельности порождает некоторые «парадигмальные» разновидности опыта, которые в дальнейшем становятся образцом решения практических и познавательных задач.

В качестве примера направления когнитивной науки, выражающего созвучную авторской точку зрения, В.А. Бажанов ссылается на так называемый энактивизм. В рамках данной исследовательской программы познание рассматривается не как процесс репрезентации внешнего мира в когнитивных структурах субъекта, а, скорее, как процесс непрерывного создания и перформативирования форм деятельности, обеспечивающих эффективное функционирование субъекта познания в соответствующем фрагменте реальности.

Подводя итог, отметим следующее. Рецензируемая монография отличается целостностью композиции, оригинальные концептуальные выводы, сформулированные автором, подкреплены солидным массивом фактических данных, поэтому книга, вне всякого сомнения, будет интересной как философам, так и специалистам в области нейропсихологии, психогенетики и ряда других конкретнонаучных дисциплин.

К несущественному техническому недочёту, допущенному (по всей видимости) при вёрстке книги, можно отнести следующий момент. Во введении при описании основного содержания монографии в качестве девятой указывается глава, содержащая характеристику «когнитивно-модифицированного» деятельностного подхода, в качестве десятой — глава, посвящённая нейропедагогике. В действительности в тексте книги эти главы расположены в обратном порядке.

Это, разумеется, несколько не снижает содержательной ценности рецензируемого исследования, а, скорее, стимулирует к более внимательному его прочтению.

Список литературы

- [1] Бажанов В.А. *Мозг — культура — социум. Кантианская программа в когнитивных исследованиях*. М.: Канон — плюс. 2019. 288 с.

References

- [1] Bazhanov V.A. *Mozg — kultura — socium. Kantianskaya programma v kognitivnykh issledovaniyakh* [Brain — culture — socium. Kantian program in cognitive investigations]. Moscow: Canon — plus; 2019. 288 p. (In Russian)

Сведения об авторах:

Архиереев Николай Львович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана, Москва, Россия (e-mail: arkh-nikolaj@yandex.ru).

Ивлева Марина Левенбертовна — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: ivleva-ml@rudn.ru).

Балдо Дагцмаа — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения, Национальный университет Монголии (НУМ), Ула́н-Ба́тор, Монголия (e-mail: dagzmaa@gmail.com).

About the authors:

Arkhiereev Nikolay L. — DSc in Philosophy, Professor, Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russian Federation (e-mail: arkh-nikolaj@yandex.ru).

Ivleva Marina L. — DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Social Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russian Federation (e-mail: ivleva-ml@rudn.ru).

Baldo Dagzmaa — DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and religion study, National University of Mongolia (NUM), Ulaanbaatar, Mongolia (e-mail: dagzmaa@gmail.com).



В память о Владимире Васильевиче Миронове In Memory of Vladimir Mironov

20 октября 2020 года на взлете творческой карьеры ушел из жизни Владимир Васильевич Миронов, декан философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, профессор, член-корреспондент Российской академии наук.

Из жизни ушел замечательный ученый, прекрасный организатор развития философского образования, последовательный защитник гуманистических идеалов, Человек с большой буквы. Всю свою жизнь Владимир Васильевич Миронов посвятил утверждению высоких ценностей философского образования и науки в России, сплочению профессионального философского сообщества. Высочайший авторитет Владимира Васильевича, его нравственные идеалы и ориентиры позволяли ему защищать и развивать гуманитарное знание в нашей стране, быть академической и нравственной опорой для многих друзей, коллег, студентов, аспирантов, незнакомых, но глубоко уважающих его людей.

Под руководством В.В. Миронова философский факультет снова стал флагманом отечественных философских исследований и образования, ведущим центром гуманитарной науки как в России, так и за рубежом. Как талантливому руководителю Владимиру Васильевичу удалось сохранить классические университетские традиции и постоянно поддерживать на факультете дух академической свободы и творчества. Признанием научных, педагогических и административных заслуг В.В. Миронова стали не только многочисленные высокие государственные награды, избрание членом Российской академии наук, но и руководство большим количеством общественных и профессиональных объединений. В.В. Миронов был в высшей степени востребован как эксперт высокого уровня, с его аргументированной позицией всегда считались представители различных уровней власти и общественных организаций, а ведущие российские СМИ неизменно находили в нем одного из главных спикеров по вопросам развития образования, науки, культуры и философии.

Дружеские и искренние отношения связывали Владимира Васильевича с философами Российского университета дружбы народов, многие из которых являются выпускниками философского факультета МГУ. На протяжении нескольких десятилетий В.В. Миронов являлся членом редколлегии журнала «Вестник РУДН. Серия: Философия». Выступления В.В. Миронова на заседаниях профессорского собрания и научных семинарах в РУДН, неизменная принципиальная позиция в отношении развития отечественного

образования оставили неизгладимый след в памяти российских и зарубежных участников этих мероприятий. Подкупали личностные черты Владимира Васильевича — профессионализм, открытость, коммуникабельность, доброжелательность. Он был живым символом нашей деятельности, пользовался признанным авторитетом и искренним уважением у коллег.

Мы искренне скорбим и выражаем самые искренние соболезнования родным и близким, коллективу философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, отечественному философскому сообществу с невосполнимой утратой.

Память о Владимире Васильевиче Миронове навсегда сохранится в наших сердцах.

***Коллектив Российского университета
дружбы народов***

Ушел из жизни декан философского факультета МГУ Владимир Васильевич Миронов. Это большая утрата не только для МГУ, но и для других ведущих вузов России, для всего философского сообщества, для отечественной культуры. Немало ученых и преподавателей начинало свой творческий путь с его вступительной лекции на первом курсе. За кафедрой поточной аудитории первого гуманитарного корпуса МГУ Владимир Васильевич не только интересно и увлекательно рассказывал об онтологии, но и по-настоящему делился со своими учениками светом, теплом и заботой. Трудно поверить, что уже никогда не встретит нам этот живой взгляд...

Владимир Васильевич внес весомый вклад не только в философские исследования: с его подачи философский факультет стремительно развивался, открылось отделение религиоведения, появлялись новые кафедры, вырастали новые кадры. Немалая часть сотрудников РУДН является учениками Владимира Васильевича и скорбит вместе с философским факультетом МГУ.

В.В. Миронов останется в наших сердцах как человек, удивительно гармонично сочетавший высокую управленческую должность и глубокую погруженность в актуальные философские темы. Важнейшей для Владимира Васильевича была мысль о культуре и философии в контексте культуры. Эту же идею он воплощал в жизнь своей деятельностью на посту декана философского факультета. В отношении к коллегам и студентам он проявлял и должную строгость, и присущее настоящим ученым умение заразить своим интересом к философскому познанию. Даже в выходках студентов Владимир Васильевич умел различать пустое баловство и философский перформативный акт, относясь к последнему с подлинным великодушием и отеческим вниманием.

Радостно вспоминать, как Владимир Васильевич бывал на научных и учебных мероприятиях в РУДН. Он выступал с близкой ему темой межкультурной коммуникации, обращая внимание на подлинно философские аспекты ее разработки. Мы помним, как однажды, будучи почетным гостем на вручении магистерских дипломов, Владимир Васильевич со сцены актового зала главного корпуса («креста») произнес речь о значении понятия «дружба», которое вынесено в название Российского университета дружбы народов. Мы в полной мере можем сказать, что Владимир Васильевич воплощал своей жизнью и творческой деятельностью идеи дружественности, человечности и поиска диалога между людьми.

Сотрудники РУДН – выпускники МГУ

ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПОРТФЕЛЬ ЖУРНАЛА НА 2021 ГОД

CALL FOR PAPER 2021

Том 25, № 1 (2021)	
Тема спецрубрики	200-летие со дня рождения Ф.М. Достоевского Мы приглашаем Вас к публикации научных статей для данного номера, посвященных философским взглядам Ф.М. Достоевского, трансформации его идей, а также рецепции работ великого русского писателя в современном мире. Выпускающий редактор номера — проф. Мария Кандида Гидини (Университет Пармы).
Special theme of the section	200th anniversary of the birth of F.M. Dostoevsky We invite you to submit scientific articles for this issue, dedicated to the philosophical views of F. M. Dostoevsky, the transformation of ideas and the reception of the works of the great Russian writer in the modern world. Prof. Maria Candida Ghidini (University of Parma) has agreed to be guest editor of this special issue.

Том 25, № 2 (2021)	
Тема спецрубрики	Исторические традиции и современная философия Востока Мы приглашаем Вас к публикации научных статей для данного номера, посвященных исследованиям традиций восточных учений, а также актуальных философских проблем Востока в наше время. Выпускающий редактор номера — ведущий ученый-синолог проф. А.Е. Лукьянов (Институт Дальнего Востока РАН).
Special theme of the section	Historical Traditions and Modern Eastern Philosophy We invite you to submit scientific articles for this issue devoted to research on the traditions of Eastern teachings, as well as current philosophical problems of the East in our time. The guest editor of this special issue is the leading sinologist Prof. A.E. Lukyanov (Institute of the Far East of the Russian Academy of Sciences).

Том 25, № 3 (2021)

Тема спецрублики

Философская система Германа Когена

Мы приглашаем Вас к публикации научных статей для данного номера, посвященных различным областям философской системы основоположника марбургской школы неокантианства, включая логику, этику, эстетику и философию религии. Выпускающим редактором номера согласился выступить один из ведущих исследователей творчества Г. Когена **проф. А. Пома** (Турин).

Special theme of the section

Hermann Cohen's Philosophical System

We invite you to submit scientific articles for this issue devoted to various areas of the philosophical system of the founder of the Marburg school of neo-Kantianism, including logic, ethics, aesthetics and philosophy of religion. Leading researcher of the work of Hermann Cohen **Dr. A. Poma** (Turin) has agreed to be guest editor of this special issues.

Том 25, № 4 (2021)

Тема спецрублики

Современные проблемы философии образования

Мы приглашаем Вас к публикации научных статей для данного номера, освещающих современные тенденции в сфере образования в мире, а также посвященных конкретным проблемам набирающих популярность подходов в педагогике, формам оценивания, специфике самого образовательного процесса, отношений между преподавателем и учащимися и возможностью в современных условиях формирования личности. Выпускающий редактор номера — **профессор Вильям Джон Морган** (Кардиффский университет).

Special theme of the section

Modern Problems of Philosophy of Education

We invite you to submit scientific articles for this issue covering current trends in education in the world, as well as specific problems of approaches to pedagogy that are gaining popularity, forms of assessment, the philosophical context of the of the educational process, the relationship between teachers and students, and the possibility of forming a personality in modern conditions. **Prof. W. John Morgan** (Cardiff University) has agreed to be guest editor of this special issue.

АБОНЕМЕНТ

на газету
журнал

18231

(индекс издания)

Вестник РУДН.
Серия: Философия

(наименование издания)

Количество
комплектов

На 2021 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 2021 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

