



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

2021 Том 25 № 2

Специальная тема номера:

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Приглашенные редакторы: *М.М. Аль-Джанаби, А.Е. Лукьянов*

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2

<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

Билиморья Пурушоттاما, Калифорнийский университет, Аспирантский богословский союз, Беркли, США; Мельбурнский университет, Викториа, Австралия

Визе Кристиан, Франкфуртский университет им. Гёте, Франкфурт, Германия

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Россия

Йонкус Далюс, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

Качераускас Томас, Вильнюсский технический университет им. Гедиминаса, Вильнюс, Литва

Кирабаев Нур Серикович, РУДН, Москва, Россия

Ли Чжицян, Сычуаньский университет, Сычуань, Китай

Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Шаньдун, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Сычуань, Китай

Морган Вильям Джон, Кардиффский университет, Кардифф, Великобритания

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, Линчэпингский университет, Линчэпинг, Швеция

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

Цвык 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.

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

Индексируется: РИНЦ, ВАК, Scopus, 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: *О.В. Чистякова*
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 12.05.2021. Выход в свет 15.06.2021. Формат 70×108/16.

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

Тираж 500 экз. Заказ № 190. 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

2021 VOLUME 25 No. 2

Special Theme of the Issue:

HISTORICAL TRADITIONS AND CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF THE EAST

Guest editors: *Maythem M. Al-Janabi, Anatoly E. Lukyanov*

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

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir N. Belov

RUDN University, Moscow,
Russia

E-mail:

belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR

Marietta T. Stepanyants

Institute of Philosophy Russian
Academy of Sciences, Moscow,
Russia

E-mail:

marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Anna V. Martseva

RUDN University, Moscow,
Russia

E-mail:

martseva-av@rudn.ru

EDITORIAL BOARD

Tamara Albertini, University of Hawaii, Honolulu, United States

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

Lyudmila V. Baeva, Astrakhan State University, Astrakhan, Russia

Purushottama Bilimoria, University of California and Graduate Theological Union, Berkeley, United States; University of Melbourne, Victoria, Australia

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

Dalius Jonkus, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania

Tomas Kačerauskas, Vilnius Gediminas Technical University, Vilnius, Lithuania

Nur S. Kirabaev, RUDN University, Moscow, Russia

Li Zhiqiang, Sichuan University, Sichuan, China

Liu Senlin, Shandong University, Shandong, China

Liu Yading, Sichuan University, Sichuan, China

W. John Morgan, Cardiff University, Cardiff, UK

Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel

Ruzana V. Pskhu, RUDN University, Moscow, Russia

Maja Soboleva, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany

Daniela Steila, University of Turin, Turin, Italy

Edward Swiderski, University of Fribourg, Fribourg, Switzerland

Madina Tlostanova, Linköping University, Linköping, Sweden

Vladimir Tsyk, RUDN University, Moscow, Russia

Christian Wiese, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany

Michael Zank, 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

Indexed in Russian Index of Science Citation, Scopus, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, World-Cat, 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 *O.V. Chistyakova*
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

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

- Аль-Джанаби М.М., Лукьянов А.Е.** Современная философия Востока: традиции и инновации 197
- Mahmoud M.A.** Mansour Fahmy, Pioneer of Islamic Feminism in Modern Egyptian Thought (*Махмуд М.А. Мансур Фахми, основоположник исламского феминизма в современной египетской мысли*) 202
- Hamzawy H.H.** Abdalla Al-Nadeem, Pioneer of Patriotism and Civilization in the Modern Egyptian Thought (*Хамзави Х.Х. Абдалла Аль-Надим, первооткрыватель патриотизма и цивилизации в современной египетской мысли*) 213
- Moustakin M.** Landmarks from the Heritage of the Moroccan Thinker, Mohamed Abed Al-Jabri (*Мустакин М. Вехи наследия марокканского мыслителя Мохамеда Абеда Аль-Джабри*) 224
- Lachkar M.** Al-Ghazali's Image in Al-Jabri's Works (*Лачкар М. Образ Аль-Газали в трудах Аль-Джабри*) 233
- Bilimoria P.** Bimal K. Matilal's Philosophy: Language, Realism, Dharma, and Ineffability (*Билимория П. Философия Бимала К. Матилала: язык, реализм, дхарма и невыразимость*) 250
- Titlin L.I.** Discussion on the Self in "Milindapañha" on Chariot: New Translation and Comments (*Титлин Л.И. Дискуссия о субъекте в «Милиндапаньхе»: новый перевод и комментарии*) 260
- Блажкина А.Ю.** Философская ценность конфуцианского трактата «Кун-цзы цзя юй» 276
- Майоров В.М.** Концепция гармоничного объединения: историко-философский аспект 288
- Ван Ицзюнь.** Телесное созерцание: к вопросу об истинности восприятия физических объектов в китайской пейзажной живописи 298
- Чжао Синьчжу.** Древнекитайское семейное воспитание и идеологическая традиция «Тянь ди цзюнь цинь ши» 311

Стеженская Л.В. О несостоявшейся первой публикации русского перевода «Шу цзина»	320
--	-----

ФИЛОСОФИЯ. ЯЗЫК. ОБЩЕСТВО

Румянцева Т.Г. От православного мессианизма к доктрине «мировой революции»: преемственность или радикальный разрыв с прошлым?	328
---	-----

Paribok A.V., Pskhu R.V., Zashchitina G.V., Roman L.G., Danilova N.N. Difficulties and Perspectives of Parametrical Conception of Language (<i>Парибок А.В., Псху Р.В., Защитина Г.В., Роман Л.Г., Данилова Н.Н. Трудности и перспективы параметрической концепции языка</i>)	340
--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Цыганков А.С. С.Л. Франк и евразийцы: новые страницы в истории русской философской эмиграции	349
---	-----

Куманьков А.Д., Чаганова Д.Н. Забытые пути миротворчества: рецензия на сборник «Мир и война: исторические, философские и антропологические перспективы»	355
--	-----

В память о профессоре А.Е. Лукьянове	364
---	-----

CONTENTS

HISTORICAL TRADITIONS AND CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF THE EAST

Al-Janabi M.M., Lukyanov A.E. Contemporary Philosophy of the East: Tradition and Innovations	197
Mahmoud M.A. Mansour Fahmy, Pioneer of Islamic Feminism in Modern Egyptian Thought	202
Hamzawy H.H. Abdalla Al-Nadeem, Pioneer of Patriotism and Civilization in the Modern Egyptian Thought	213
Moustakin M. Landmarks from the Heritage of the Moroccan Thinker, Mohamed Abed Al-Jabri	224
Lachkar M. Al-Ghazali's Image in Al-Jabri's Works	233
Bilimoria P. Bimal K. Matilal's Philosophy: Language, Realism, Dharma, and Ineffability	250
Titlin L.I. Discussion on the Self in "Milindapañha" on Chariot: New Translation and Comments	260
Blazhkina A.Y. Philosophical Value of the Confucian Treatise "Kong-Zi Jia Yu"	276
Majorow W.M. Conception of Harmonious Union: Philosophy History Aspect	288
Wang Yiqun. Bodily Contemplation: On the Question of the Truth of the Perception of Physical Objects in Chinese Landscape Painting	298
Zhao Xinzhu. Ancient Chinese Family Education and Ideological Tradition "Tian Di Jun Qin Shi"	311
Stezhenskaya L.V. A Propos the Failed First Publication of the Russian Translation of Shu Jing	320

PHILOSOPHY. LANGUAGE. SOCIETY

Rumyantseva T.G. From Orthodox Messianism to the Doctrine of the "World Revolution" 328

Paribok A.V., Pskhu R.V., Zashchitina G.V., Roman L.G., Danilova N.N. Difficulties and Perspectives of Parametrical Conception of Language 340

SCHOLARLY LIFE

Tsygankov A.S. S.L. Frank and the Eurasians: New Pages in the History of the Russian Philosophical Emigration 349

Kumankov A.D., Chaganova D.N. Forgotten Ways of Peacekeeping: A Review of the Book "Peace and War: Historical, Philosophical, and Anthropological Perspectives" 355

In memory of A.E. Lukyanov 364



Исторические традиции и современная философия Востока

Historical Traditions and Contemporary Philosophy of the East

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-197-201

Редакционная статья / Editorial article

Современная философия Востока: традиции и инновации

М.М. Аль-Джаноби^{1*}, А.Е. Лукьянов²

¹Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, Миклухо-Маклая, 6,
²Институт Дальнего Востока Российской академии наук,
Российская Федерация, 117997, Москва, Нахимовский пр-т, 32,
*al-dzhanabi-mm@rudn.ru

Для цитирования: Аль-Джаноби М.М., Лукьянов А.Е. Современная философия Востока: традиции и инновации // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 197—201. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-197-201

Contemporary Philosophy of the East: Tradition and Innovations

М.М. Al-Janabi^{1*}, А.Е. Lukyanov²

¹RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation,
²Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences,
32, Nakhimovsky Av., 117997, Moscow, Russian Federation,
*al-dzhanabi-mm@rudn.ru

For citation: Al-Janabi M.M., Lukyanov A.E. Contemporary Philosophy of the East: Tradition and Innovations. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):197—201. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-197-201

Представить философию Востока в ее традиции и современном состоянии — задача настолько же амбициозная, насколько и трудная. И первый вопрос, который возникает в связи с таким названием: о каком именно Востоке здесь идет речь? Отвечая на него, уточним, что представленный в данном номере

© Аль-Джаноби М.М., Лукьянов А.Е., 2021



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

материал сконцентрирован на проблемах философии трех основных регионов Востока: арабский Восток, Индия и Китай. Соответствующим образом организованы три раздела тематической рубрики журнала — по арабской, индийской и китайской философии — краткий обзор которых будет представлен далее.

Общий вопрос о том, что такое современная арабская философия, все ещё находится в лоне политических споров и научных дискуссий. Мы можем говорить о существовании аутентичной современной арабской философии, однако подобное суждение остается близким к общему определению, если не будут определены специфика данной философии, её проблемы и творческая энергия, а затем и её положение в системе современной арабской и международной мысли и культуре. Следовательно, и перспективы её существования и развития.

Арабская философия имеет давние традиции; наряду с древнегреческой она составляла связующее звено в истории мировой философии. В прошлом она создавала свои великие системы и личности, которые до сих пор влияют на потоки знаний, специфику проблем и интеллектуальный вкус современных арабских мыслителей и исследователей. Это естественно, ибо философия и её традиции остаются важнейшим элементом исторического и культурного самосознания.

Однако арабо-исламская философия потерпела исторический крах после падения её основных политических и культурных центров (Багдад, Дамаск, Каир и Кордова). Она начала пробуждаться со времени «современного возрождения». По большей части это были разрозненные фрагменты современных европейских философских школ. Отсюда её различное и разнообразное влияние, которое прямо и косвенно укоренилось в современном арабском философском мышлении, сделав её в большинстве случаев либо имитацией, либо повторением того, что есть в европейских философских школах. Тем не менее, в этом историческом состоянии накопились зачатки независимого подъёма определенного философского видения. Здесь современная «европейская философская школа» и старая традиционная арабо-исламская школа сосуществовали в различных формах столкновения и гармонии. У каждого из них есть свой путь в процессе современной арабской философии, который ещё не определён окончательно.

Эту ситуацию можно наблюдать по количеству и качеству тематических проблем, которые оказались в фокусе её прямого и косвенного интереса. Однако общие очертания данной ситуации приобрели ясность, в частности в том, что положение «западной философии» начинает ослабевать, т.е. она утрачивает свое влияние на современную арабскую философскую мысль. А вместе с этим меняется количество и качество проблем, связанных с историей и реальностью арабского, исламского и глобального мира.

Всё это свидетельствует о постепенной атрофии вопросов о подражании и новаторстве в отношении «Запада». Вместо этого появляются проблемы «судьбы» и «будущего» арабской философии, что можно видеть на примере растущего интереса к философии, философским идеям и методам у всех основных представителей современной арабской мысли. Это динамичный и противоречивый процесс. Некоторые его особенности раскрыты в статьях настоящего номера, посвященных арабской философии. Хотя это только

«первые ростки» все же можно найти в них признаки данной тенденции. Отсюда становится очевидной важность участия современных арабских узко-специализированных исследователей.

Текущий выпуск содержит четыре исследовательские работы профессоров, преподавателей философии из Египта и Марокко. Среди них статья профессора Махмуда Мухаммеда Али, заведующего кафедрой философии в Университете Ассиута, под названием «Мансур Фахми, основоположник исламского феминизма в современной египетской мысли». В ней автор раскрывает теоретическую, практическую, историческую и культурную ценность творчества Мансура Фахми (1886—1959) по проблемам феминизма, свободы, справедливости и равенства. В статье показано, как в Египте по данным вопросам разворачивались весьма острые дебаты, учитывая влияние исторического контекста (начало XX в.) и традиций национальной культуры Египта, а также проанализировано, какую именно позицию в этих спорах занимал Мансур Фахми.

Египетский исследователь Хамзави Хамед Хасан занимался личностью Абдуллы Аль-Надима (1842—1896), египетского мыслителя, который в своем интеллектуальном творчестве был сфокусирован на различных острых проблемах того времени в Египте и арабском мире, особенно на проблемах (египетского) патриотизма, проблемах цивилизации и прогресса и их значения для современного Египта.

Следующие два исследования касаются личности и творчества марокканского философа Аль-Джабри (1935—2010). Первое исследование профессора философии Мохаммада Мустакина посвящено личности и творчеству Аль-Газали в произведениях Аль-Джабри. Он пытался систематизировать и тщательно изучить мнения и позиции Аль-Джабри по данному вопросу, исходя из творчества Аль-Газали и его влияния на арабскую и исламскую культуру.

В то же время исследователь Лачкар Мохаммед в своей работе стремится показать историческую последовательность сочинений Аль-Джабри таким образом, чтобы можно было увидеть общую картину его философии и его интеллектуального творчества в целом.

Рубрика индийской философии представлена двумя чрезвычайно интересными исследованиями. В статье Пурушоттамы Билимории представлен аналитический взгляд на философию Бималы К. Матилала (1935—1991), выдающегося индийского философа, который изучал классическую индийскую логику в санскритском колледже Университета Калькутты, затем продолжил свою академическую философскую карьеру в Оксфорде, а в 1962—1965 гг. учился в Гарварде у Куайна и Д. Ингаллса-старшего. Автор статьи обращает внимание на необычное сочетание западной аналитической философии и индийской философии в философии языка Матилала: его эпистемологический реализм, который можно считать продолжением витгенштейновской и куайновской критики «приватного языка», также наследует и развивает логические идеи ньяя-вайшешики, и подвергает критике онтологические посылки буддийской логики. Пересечения философских традиций Востока и Запада еще более выразительны в рациональном моральном плюрализме Матилала: так, он

широко задействует примеры из классического индийского эпоса в качестве аргументов в обосновании этической позиции: то, что не может быть выражено логически-дискурсивным способом, можно показать с помощью эстетических и поэтических приемов.

В статье Л.И. Титлина предлагается новый перевод фрагмента из «Вопросов Милинды» на английский язык. Автор исследует вопрос о том, как в этом неканоническом буддийском трактате рассмотрена природа самости, или «Я», и полемизирует с редукционистской интерпретацией М. Сидерица. Автор проводит интересную параллель между *авьяката* и кантовским понятием антиномии, и демонстрирует, что вопрос о существовании самости рассматривается в тексте по меньшей мере в двух аспектах — в перспективе так называемых «двух истин», что указывает на логическое сходство трактовки «Я» в данном тексте с позднейшей аргументацией Васубандху.

Проблема становления древнекитайской философии из дофилософской мировоззренческой культуры занимает важное место в российской и зарубежной историко-философской науке. Научная и культурная миссия «иностранных», пишущих по вопросам философской мысли, способствует расширению культурного и научного видения современных философских идей и исследований и способствует установлению возможностей совместных творческих работ. Хотя в знании нет «чужеземного», ибо оно суть человека.

Китайский термин «хао сюэ» (аналог древнегреческого термина «философия») и само понятие философии берут свое начало в культуре Дао. Дао представляет собой центральную категорию всей философской мысли Китая. На основании анализа древних первоисточников мы определяем китайскую философию как реставрацию гармонии культуры Дао на фундаменте структурно-функционального архетипа. Китайская философия, рождаясь из автохтонной культуры Дао, обошлась без каких-либо заимствований, выработала собственные названия и понятия, она имеет свои самобытные черты.

В данном разделе представлен достаточно солидный блок исследований по современным проблемам китайской философии. В нем отдельное место занимает анализ и оценка различных сторон древнекитайских философских текстов. Так, в статье А.Ю. Блажкиной «Философская ценность конфуцианского трактата „Кун-цзы цзя юй“» затрагиваются современные дискуссии по поводу аутентичности текста, а также отмечаются те проблемы в древнекитайском трактате, которые и сегодня имеют непреходящее теоретическое значение для истории мировой синологии. Автор справедливо сетует на то, что данный письменный памятник раннего конфуцианства до сих пор остается малоизвестным для широкого круга читателей, несмотря на его научную и общечеловеческую ценность.

С вопросами формирования тем и проблем конфуцианской философии связана и другая статья из этого блока Л.В. Стеженской «О несостоявшейся первой публикации русского перевода „Шу цзина“». В этой статье речь идет об истории публикации древнекитайского философского памятника, философский смысл которого, по мнению автора статьи, заключен в том, что обращения правителей и советы подданных, содержащиеся в нем, активно использовались в конфуцианской литературе как указание на авторитетный

источник для подтверждения истинности уже более поздних этических или социально-философских рассуждений.

Значение влияния еще одного важнейшего философского учения Китая — даосизма — на такую отрасль искусства, как пейзажная живопись, рассмотрено в статье сотрудника Сычуаньского университета Ван Ицюня «Телесное созерцание: к вопросу об истинности восприятия физических объектов в китайской пейзажной живописи». Автор статьи стремится на широком спектре анализа различных подходов и взглядов научного сообщества на древнекитайскую пейзажную живопись доказать ту мысль, что хотя даосская философия и определила самобытность художественного стиля, имманентный дух пейзажной живописи, но в то же время, живопись — это произведение искусства, а не воплощение категории Дао. В ходе исследования, Ван Ицюнь приходит к выводу, что духовная составляющая пейзажной живописи таится в ценности чувственного восприятия, а телесное созерцание пейзажа невозможно без участия тела.

В статье В.М. Майорова «Концепция гармоничного объединения: историко-философский аспект» предложен анализ концепции гармоничного объединения, выражающаяся китайским понятием «хэхэ». Автор статьи отмечает, что, несмотря на достаточно давнюю историю формирования данной концепции, она и сегодня остается востребованной как в политическом, так и в идеологическом дискурсе Китая. В целом, как подчеркивает Майоров, концепция гармоничного объединения (хэхэ) направлена на переосмысление ценностных критериев взаимодействия и взаимозависимости объектов и явлений философской системы конфуцианства. Кроме того, хэхэ является основным методом для снятия противоречий, возникающих в рамках социально-политического космоса.

В статье еще одного сотрудника Сычуаньского университета Чжао Синьчжу «Древнекитайское семейное воспитание и идеологическая традиция „Тянь ди цзюнь цинь ши“» обращено внимание на то, что семейное воспитание в Китае имеет глубокую и древнюю традицию, закрепленную в формуле почитания предков, родителей и правителей. Основой гармоничного семейного воспитания полагается этическая константа сыновней почтительности (сяо). Введенная в повседневный оборот, эта формула, по убеждению автора статьи, уже на протяжении более двух тысячелетий оказывает решающее влияние на воспитательный процесс в Китае, даже более решающее, чем любые правовые практики.

Представленный набор статей, разумеется, едва ли может претендовать на то, чтобы охватить все богатство и разнообразие современной философии Востока. Вместе с тем, знакомство с предлагаемыми актуальными исследованиями служит хорошей иллюстрацией того, что философия способна преодолевать границы, не нивелируя культурные различия и преемственность традиций.

Сведения об авторах:

Аль-Джаноби Матем Мухаммед — доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: al-dzhanabi-mm@rudn.ru).

Лукьянов Анатолий Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, Институт Дальнего Востока Российской академии наук, Москва, Россия.

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-202-212

Research Article / Научная статья

Mansour Fahmy, Pioneer of Islamic Feminism in Modern Egyptian Thought

Mahmoud Mohammed Ali

Assiut University,
71515 Assiut, Arab Republic of Egypt,
dr.mahmoudali55eg@gmail.com

Abstract. Mansour Fahmy (1886—1959), one of the dramatic figures in modern Arab philosophical and social thought. He was the reformist and enlightenment figure in modern Arab history. He is also the owner of a notable current that was subjected to a violent attack that silenced him for a long time and forced him to "hide" physically. However, this did not eliminate the new opinions and positions that came at the beginning of the twentieth century towards the issue of women. He is the first to write with a scientific methodology — from the point of view of sociology — on Islamic discourse and its dealings with women. He sought to differentiate between religion and the religious establishment, between the personality of the Prophet Muhammad and what later prevailed in the books of jurisprudence and others. When he discussed the headscarf issue, he concluded that it was the product of traditions and customs that the Hijab is not from the Islamic religion. Islamic law has nothing to do with the Hijab. Mansour Fahmy's creativity was at one of the sensitive stages in Egypt's modern history in which the political, social, national, cultural, and revolution clashed in each one. All this, in turn, identified the problem of Mansour Fahmy's intellectual personality in the battles of thought and politics. This research's main task is to redraw the features of his actual personality and the reality of his intellectual, social, and political positions. Besides, this study seeks to uncover the effect of philosophy on crystallizing Mansour Fahmy's critical personality and its role in laying the foundations of the critical vision with its practical, reformist, and enlightening dimensions.

Keywords: Mansour Fahmy, feminism, Islamic feminism, Qassem Amin, Taha Hussein

Article history:

The article was submitted on 05.01.2021

The article was accepted on 10.03.2021

© Mahmood M.A., 2021



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

For citation: Mahmoud M.A. Mansour Fahmy, Pioneer of Islamic Feminism in Modern Egyptian Thought. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):202—212. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-202-212

On the twenty-sixth of March 1959, Egypt and the whole Arab world lost one of the greatest intellectual thinkers and a pioneer of the modern renaissance, Dr. Mansour Fahmy. He was a thoughtful philosopher, a sensitive literate, well-read of the literary and philosophical ancestral heritage, and the modern European renaissance methods, one of the missionaries of faith, love for the country, seeking knowledge, social reform, and high moral standards. None of the present generation literates is unaware of this unique character that resembled the best resemblance of nobility, chivalry, and righteousness.

Our professor Bayoumi Madkour said about him, "I have known the deceased for a quarter of a century or more. I have known him as a professor and dean, an academician and colleague, a lecturer, a writer, and a researcher, a preacher, and a debater.

I knew him as a man who was enthusiastic about what he satisfied himself with. This enthusiasm did not weaken as he got old or as the days passed. When he was old, he used to take explicit actions that are dear to some young people. I knew him and learned from him to aim for and maintain a goal. If he got caught up in something, he would seek for it as much as he could.

I knew him as a man who was quick to speak and willing to address the audience and did not hesitate to raise his voice openly and firmly if he had the opportunity or if there was a reason to do so. I knew in him eloquence and perseverance in defending opinion. Many a time, I heard him defend certain views without getting tired of repetition or fearing stubborn opposition. In knowing him, I finally knew the Arab man who sticks to his Arabism and who defends his glories" [1].

Mohammed Tawfik Diyab also said about him, "He is a noble, great character fond of the Arabic language. He would get angry if someone attacked and vilified it. He would even get furious if honor was insulted or if religion was attacked. Thus, he is a man of intense emotion, unblemished enthusiasm and extremely sensitive." I have known you for fifty years. You sought knowledge in western countries. I got to know you, then we became friends, and I was pleased to become your brother. I wasn't concerned about you from any flaw. I found that you have not strayed from the path of good, rightness, and perfection. Today you would hear my failing and speechless words, but you attack my loyalty and the loyalty of those who gathered to greet you. Soon I will join you, and my modest soul would be pleased to meet your mighty spirit. Every forthcoming event is near [2].

Mahmoud Timor, in his book *Features and Branches*, tried to link between Mansour Fahmy's life and his philosophical ideas. He believes that Mansour Fahmy's life and mentality are strongly connected to what he studies of philosophy and its dictionaries, especially its moral side. His philosophy was about good and

evil in human nature and how a man can do more good and avoid evil by adhering to the codes of morality [3. P. 84].

In the fifth part of his book *From a Distance*, Taha Hussein, who had many debates with Mansour Fahmy, illustrates the impact of Mansour Fahmy's French culture and philosophical and social studies on his writings. He showed that Fahmy was influenced by two groups of philosophers: the 18th-century French philosophers and the social philosophers of the late last century and beginning of this century, such as Russo, the man of precise sentiment, powerful emotions, turbulent blending, and fruitful fiction and Durkheim the man of straight mind and strict scientific approach. Taha Hussein says, "If I wanted to identify the influence of Russo on the thoughts of Mansour Fahmy, I would have pointed out this obvious ambition by showing an example higher than the good sought by Mansour as did Russo in the naïve free nature free from the corruption of civilization" [4. P. 99—100].

Mansour Fahmy was born in the middle of the 19th century in this painful Modern Egyptian History. We can divide his life into two clear stages, as said Dr. Ibrahim Madkour: preparation and growth stage and maturity and production stage. The first stage lasted for thirty years, in which he first enrolled in the Primary school in Al-Mansoura near where he lived. Then, he moved to Cairo to continue his study in a private French school, where he got his secondary school degree in 1906. He was drawn by jurisprudence and legislation so that he enrolled in the Faculty of Law, where he had not stayed for long because the Egyptian University announced a mission for the study of Philosophy to Paris University. He applied and won its competition.

In 1908 he traveled to Europe, where he stayed for five years sipping from the spring of knowledge and literature. He was not convinced in the philosophical studies for which he traveled. However, he added to them some scientific studies such as natural geography, physiology, and embryology as if he wanted to continue the methods of social studies curriculum that was prevalent at the University of Sorbonne at that time. More than one scientist and philosopher schooled him. He was influenced explicitly by Lévy-Bruhl, one of the French social school leaders at the beginning of this century. His study was met with success, and he got his Ph.D. degree [1. P. 355].

His foreign readings have not distracted him from the Arabic cultural resources from which he sipped during his childhood and youth as he continued to refer to it throughout his entire life. Thus, he had an eastern culture and a western one. He mastered the French language as he did with the Arabic language. He became little familiar with English and French. All of these are tools suitable for research and study. Before he went back to Egypt, he was able to travel to some countries of Europe. Besides what he read and studied, he benefited from these travels [Ibid. P. 356].

Before moving on to the second stage of his life, I have to refer to his Ph.D. dissertation, which was about *The Status of the Woman in Islam (La condition de*

la femme dans l'Islamisme). It was natural for him to choose a topic like this when freeing the Egyptian woman led by Qassem Amin and his colleagues. However, the university that sent him on that mission saw that he wrote some phrases that were incompatible with the religious traditions, and it sought to prevent the presentation of his dissertation. Despite all of that, Mansour Fahmy was so enthusiastic about continuing till the end. His paper was published, and he received higher degrees of honors [Ibid. P. 357].

Mansour Fahmy presented his Ph.D. dissertation to the Sorbonne University in December 1913 under the title *The Condition of Women in Islamic Tradition and Development* which was issued later in France as a book *The Condition of the Woman in Islam*. It was not translated until 1997 and was published within the publications of Dar Al-Gamal (a translation by Farida Miqdady). It was the talk of the town at that time [5. P. 45].

The Egyptian woman had to cling to the heavy chains of the veil, which were not imposed on her by religion but by the impacts of the traditions of the late centuries of Muslims' lives. Free thinkers, as well as Ali Tahtawy and Qassem Amin, who were responsible for freeing the woman and establishing the Egyptian university, saw that the revival of the East and of the Muslims could be achieved only through the emancipation of women. The freethinkers who called for this liberation were opposed by the traditionalists who stick to such traditions. Qassem Amin got affected by this opposition [6. P. 178].

Mansour Fahmy was also affected by this opposition days before the discussion of his dissertation. A report was sent to the university that said that the dissertation is anti-Islamic and supervised by a Jewish professor (Lévy-Bruhl is the person in question). At that point, the university demanded to postpone the discussion, yet he did not listen, and it was discussed on time. After that, Fahmy returned to Egypt, and he was received by an opposition launched by government-friendly newspapers, members of Al-Azhar, and retrospective politicians. The accusations charged against him were that he was atheistic, an enemy of religion, a corruptor of the youth, and a tool for the Jewish conspiracy against Islam. He found himself fired from the Egyptian University at the end [7].

He was dismissed from his position for six years. He had not returned to his work until 1920 and found no other way but to hide in his village until the 1919 Revolution to try to return to the university. He returned on condition that he should apologize or, more precisely to repent for what his mind committed. He submissively said, "It seems that I deviated a little bit as my knowledge of Islam was little, and when I was received in Egypt with a great sensation, I became more stubborn. I was destined to sit with some broadminded and knowledgeable sheiks. Thank God I began to get rid of the deviation and return to the barn of religion." He even criticized his dissertation in some articles that he published in some newspapers and periodicals [8].

When he returned to his work, he studied philosophy until the Egyptian University became a public university. Then, he became an assistant professor, a

vice-dean, and a dean for the Faculty of Arts. He remained dean until he held the position of manager of House of Books. Then he was chosen as a president of the University of Alexandria, where he stayed until he was pensioned off in 1946 [9. P. 177].

In 1933 he was chosen as a member of the philological society. The following year he became its clerk and maintained that position until he passed away in 1959. Professor Mohammed Harby states, "*The Conditions of Women in Islam* is not a satirical article addressed against women in Islamic communities for the purpose of condemning and defaming their condition in front of the West. This book is a Ph.D. dissertation discussed at the University of Sorbonne in 1913, when Ph.D. dissertations represented a severe scientific work with all the characteristics of rigorous academic studies. This dissertation could have disappeared under the rubble of other university studies if it weren't for the guards of the old traditional system who attacked and took it out on it. Thus, they unknowingly defamed this work. It was made available for this work to see the light and spread among people" [Ibid. P. 178].

Mansour Fahmy got attacked as soon as he returned to Egypt. Some journalists that lack conscience defamed him and pitted the public against him to take revenge. It was a shame that some university authorities shamefully bowed to such false press campaigns and did nothing to defend one of its members, Mansour Fahmy. He was tried for a mean report which claims that the so-called Mansour Fahmy had discussed in France a Ph.D. dissertation contrary to Islam and its Prophet under the supervision of a Jewish professor named Lévy-Bruhl. This how Mansour Fahmy was persecuted and removed from university teaching in Egypt. He did not return to the university till after the revolution of 1919. It can be said that people forgot about him and did not exist as an intellect after his return. The strict control and social pressures destroyed him and his hopes and dreams in development and scientific research. Those who are unaware of the daily hatred for awareness in Islamic societies cannot understand the stream or fate of Mansour Fahmy. He was significantly mentally influenced after they had denied and despised his work. A list was not set for him after that, although he was a rising researcher who promises outstanding tender [10. P. 12].

Mansour Fahmy was not the first to present the condition of women and their problems. He was preceded by Qassem Amin (1865—1908) when he published in 1899 the first book in favor of setting women free. Indeed, some Syrians and Lebanese had already preceded him in doing so, but he was the first one to hold the giant scissors to tear up the veil that covers Arab women and prevents them from seeing the light. Mansour Fahmy acknowledges his credit for him, but he ventures further in the approach as he searches for the root of the Hadiths about the woman in the Islamic community during the first century and not for the mental or moral makeup of that individual or another. Society and not the individual is the base. Society establishes the Hadiths that fit, fights those that do not or hides them, or does not simply play by them. The same thing can be said about Maghrebian works,

especially those of fundamentalism that talk about the condition of women out of only fighting the West or hating it. If the West is doing so, we should do the opposite [Ibid. P. 16].

We must not believe this situation as it is. There are thousands of young women raised in folksy communities and who received an Arab upbringing more than a European one but still fight for freedom without aiming their goal towards a western or European model. They rebel against the father's authority or the brother or the husband or simply against these ideological police represented by the TV or radio Mufti. He is a snooper of a new kind, and he is the first to call for a Salafist vision based on wardship, woman's veil, and her obedience to man. The second, on the other hand, defended the veil and polygamy [Ibid. P. 17].

Fahmy was the first one to write in a scientific methodology, from the point of view of sociology, about the Islamic preacher and his treatment of the woman while differentiating between religion and the religious establishment and the character of the Prophet of Islam as well as his sacred texts that contributed in one way or another to the position of the woman under Islam [Ibid. P. 19].

At that time, Mansour discussed several issues that no one could approach or even think about with unusual audacity. For instance, he discussed the Prophet's demand for the husbands who have multiple wives to achieve equality among their wives. Mansour states, "These precise rules in equality among wives were meant to limit polygamy. Here, Mohammed did not walk by the rules or apply them. Theoretically, the principle of equality between wives is mentioned in the Quran, but practically, Mohammed did not treat his wives, mothers of believers, equally. One day the Prophet's wives sent Fatima, one of his daughters, on a sensitive mission to her father. She said to her father, "your wives ask you to treat them like Aisha." It was hard for Mohamed, who was in love with Aisha, to bow to his wives' desires. Didn't Allah bless Mohamed forgiving all the mistakes he committed in his house by favoring one of his wives over the others? However, he was fair with his wives. He divided his time equally among them, but he did not defend himself for his love for Aisha. He confronted his God, justifying himself and saying, "This is what I have done concerning that over which I have control, do not blame me for that over which you have control, and I do not." In other words, Mohamed is the master of his time and properties as he can divide his time and what he owns equally among his wives while hearts belong to God, so he cannot control his emotions. He who allowed polygamy excluded himself from it. A Muslim man can only marry four wives, and every marriage has to take place in the presence of witnesses and payment of dowry to the wife. On the other hand, Mohammed married more than four and exempted himself from witnesses or dowry [Ibid. P. 22].

He also talked about the case of religion and social traditions as we can see that Fahmy differentiates between Muhammadism and the Islamic religion. The former is represented in Mohamed's faith in its initial pure form, while that latter means organizations of various origins that over time took the prestige of sacred laws. He asserts Mohammed's intense desire to protect the woman, but the religious

institutions and theocratic laws led to the inferiority of the woman as such institutions and laws turned the authority of the father or household into a sacred one similar to that of God. This social and religious condition made the house the sole work for the woman as she had to keep herself to grief at home. Fahmy sees that although Islam gave the woman her character, we must confirm that the woman after Islam was found in a much more inferior position than it was before Islam. Even if she appeared to be inferior before Islam, she had a social presence as she would join conquests, work in trade, and had the right to embrace the religion she wants. However, after Islam, through the inconsistency of sacred scriptures, everything turned upside down. She was supposed to be in a better position, but she was much worse realistically and socially. After the victory of Islamic conquests, the character of the Arab woman has faded as well as her social value. Institutions of different sources such as polygamy, aristocracy, and theocracy are factors that combined to contribute to the gradual woman's humiliation [Ibid. P. 49].

There are similar texts of which we mention this one: one day, when Mohammed was busy spreading justice among people and solving their problems, a woman came to him complaining that her husband hit her and seeking his justice. In such situations, Mohammed applies the law of punishment (e.g., the bee law), but he hesitated to punish the accused husband with severe punishment, and God inspired Mohammed to legislate a law from which a man would benefit. The Quran states, "Men are the protectors and maintainers of women." In this way, the charge on the husband is dropped. This law still dwells in the mouths of believers and is used by men to prove their superiority over women. In a moment of meditation, Mohammed was thinking about the woman's condition, and it appears to him that many men became prominent in their lives, and a few women did [Ibid. P. 50].

What Mohammed said reminds us of what the priest, a member of the clergy, said, "Among a thousand men I found one while among all women I found no one." The Christian influence can be seen here, but this definitely does not prove that Mohammed said these words. The significance of these words is that they are considered part of the genuine Hadith [Ibid. P. 55].

He talked about the legend of the veil. Fahmy sees that the veil is the outcome of traditions and not religion. Islamic law has nothing to do with the veil. He also showed the relation between isolation, veil, and social class. The veil and isolation, for instance, were not imposed upon maids. The famous incident of Omar Ibn Al-Khatab when he yelled at the veiled maid as she tried to look like free women. Thus, isolation and the veil discriminate free women as the honor of high-class girls from girls of the public. This thought developed from the legacy of a woman's isolation away from tribal war so that she won't get captivated or kidnapped as a booty. Wearing the veil was not universal as we have documents that point out that women in that period and Mohammed's society did not submit to the use of the veil. Undoubtedly, the habit of wearing a veil began in time to generalize and spread with the development of Islam. It was a matter of class discrimination in the first place. The isolation of women in time became common and began to generalize

more that eventually, it became an everyday thing. The expressions used to refer to the veil were used as commendations to a woman or even a whole family. When queen Shajart Al-Durr ruled Egypt in the 7th century, the preachers in mosques found no better expression for the flattery of the queen than to talk about her strict veil saying, "May Allah protect the deceased Khalil's mother, the righteous front, the queen of Muslims, the protector the world and religion, the woman with the beautiful veil and the venerable cover" [Ibid. P. 57].

The Quran mentioned that wearing a veil was for Mohammed's wives, not for other Muslim girls. Moreover, the veil was not part of the Arab tradition, but it was taken from other nations such as the Turks and Persians. Man sees Al-niqab as a form of fashion, and it was not used during the period of Mohammed by invoking Ibn Sireen, a scientist of the first century, who argues that al-niqab is nothing but fashion that was introduced in the second half of the first century. Finally, Mansour Fahmy believes that the main reason for the degeneration of the woman is her separation from the man and isolation from society. This is the summary of his dissertation through which he got his Ph.D. degree. It is the dissertation that he spent five years of his life and conscience on. However, he couldn't resist the intellectual terrorism that accused him of disbelief and atheism. Thus, he was isolated from his enlightenment role while abandoning all that he believed in. He said, "The good is that the woman does not get out of the house or the wifely and maternal field and to stay up to keep her husband comfortable. All evil lies in leading women to factories and shops as it is not compatible with God's laws and nature. Anything else a woman would ask for would be a fancy [Ibid. P. 59].

Mansour Fahmy started wondering how such accurate texts could lose their scientific value in some Islamic countries and how the isolation of women became so strict? And how could we interpret the traditions of some Islamic countries and social classes that prevented the appearance of a woman's face except in the presence of relatives and family members [Ibid. P. 66]?

Here Mansour Fahmy provides us with an answer saying, "The only explanation that could be recognized is the causes of the social system that contributed to the explanation of this prevention. Perhaps the development that led to the generalization of women's segregation was from the influence of the leading personality of the Prophet in his relationships with his wives. The verses of the Quran talk only about the Prophet's wives. It is worth mentioning that the following verse requires women to maintain a decent dressing, 'O Prophet! Ask your wives, daughters, and believing women to draw their cloaks over their bodies. In this way, it is more likely that they will be recognized 'as virtuous' and not be harassed. And Allah is All-forgiving, Most Merciful. (The Combined Forces) [Ibid. P. 69].

Mansour Fahmy emphasizes that the Prophet, prayers, and peace be upon Him, prevented men from being alone with women to avoid demonic seduction. Through all of these proofs, a norm originated and developed in some countries and spread among social classes, while in countries this norm or use has not well-developed. Some environments encouraged the use of the veil while opposed to the use of the

veil. The reasons for these differences can be left to the historical and social analysis. Our goal is to recall the history of Mohammedan theories and Islamic morals [Ibid. P. 71].

Mansour Fahmy concludes his discussion of the veil saying, "To sum up, the Islamic religion and law have nothing to do with the call for the use of the veil (at least not directly). The systems that are committed to the veil are influenced by traditions, and this is if we could accurately clarify and discriminate between traditions and religions in the Islamic world. The history of the Islamic religion witnesses the difficulty of differentiating between a social perspective and a purely religious one. Islam is a religion and a way of life as it organized believers' lives in every smallest detail. Nevertheless, during Islam's historical development period, it made believers adjust themselves to the social necessities and the contradictory conditions of the woman's reality. When asked about the justification for using the veil, Muslims resort to their charter (i.e., agreement or unanimity) and the agreement of the Muslims on the prevention of the women from going out. This law of the Muslims is used as a shield and an essence in religion that would give legal weight to the Islamic Institution. If we consider things from the point of view of traditions and defend the idea of using the veil as an essential point of the Islamic religion, that would mean that we are not talking about a religion subject to change or development. The central pillar is the unanimity of the Muslims. It is better not to waste our time on a pointless debate and an empty circle. We should call things by their names and say that the use of the veil is the outcome of traditions and not religion [Ibid. P. 76].

Mansour Fahmy addressed many topics that are too long to explain, such as the case of slavery in law, slavery in traditions and realities, the effect of slavery on the status of the woman, the woman and the principles of the Islamic law and their practical effect upon the patriarchal system of Arabs, the woman and inheritance law, the powerlessness of the woman in front of the law, acceptance, and approval, the terms that can be mentioned in a marriage contract and the mutual rights and duties between married couples, divorce or breaking marital relations, dowry and so forth [Ibid. P. 87].

When Mansour Fahmy takes a historical look at the Islamic societies, he notices that the woman was the most person subjected to suppression and slavery in cities. The exuberant arrival of captive women (i.e., mothers) to these cities after the conquests turned the Arab world's infrastructure upside down after the emergence of Islam. Why? This is because the existence of a free woman is contrary to the existence of a slave woman (or a maid as known in the Classical Arabic language). In this way, men would fulfill all their desires and whims with the maid. On the other hand, their wives' only job is to give birth to children. We notice that in the Abbasi community, maids were more cultured and accessible than those called free women. Men in the past used to seek maids, they even guzzled them [Ibid. P. 89].

Mansour Fahmy further stresses by saying, "It is delusional to think that confusing and circumventing history will lead to the advancement of the woman's case. Mansour Fahmy clearly shows that history and the degradation of the Islamic religion led to the woman's submission to a new kind of slavery. Then he adds, "Although the woman had a theoretically inferior position, she had her position, and she was able to talk, think and move. If we compare the woman's position in the first Islamic community and her position in the contemporary Islamic community would be surprised by the huge difference between them. We can repeat the famous sentence of the French philosopher, Ernest Renan, which states," The Egyptian woman during the period of Mohammed does not resemble the dumb creature that fills the women chambers of the Ottomans. There is a gap between yesterday and today" [Ibid. P. 89].

At the end of this paper, words cannot express the due of this academic professor. I indeed said these words late, but many of those who call themselves professors do not know as much as this academic professor. Greetings to Dr. Mansour Fahmy who was and still represents a model of creative thinking and who knows how to deal with the world that surrounds him and keep up with its development. This is the model that we lack these days as many try to prove their loyalty to their homeland through isolationism, commitment, hatred of life, and becoming blind to the variety, multiplicity, and richness in the world [Ibid. P. 89].

References

- [1] Ibrahim Madkour. Mansour Fahmy. *Arabic Language Academy Magazine*. 1962;14:343—354.
- [2] Diab Mohammed Tawfik. The Late Dr. Mansour Fahmy. *Arabic Language Academy Magazine in Cairo*. 1962;14.
- [3] Mahmoud Timor. 'Features and Branches': Snapshots of the Nation's Figures. Cairo: Al-Matbaa Al-Namouzagya; 1950.
- [4] Taha Hussein. 'From a Distance'. Cairo: Hendawy's Foundation for Education and Culture; 2013.
- [5] Ramadan Aida Ahmed. The Social Issue and Women's Rights in Mansour Fahmy's Thought, 1886—1959. Beirut; 2004.
- [6] Mohammed Abd El-Raheem. Mansour Fahmy, Author of 'The Conditions of Women in Islam': Intellectual Enlightenment Attempt and its Miserable Fate. *Al-Quds Al-Araby Journal*. 2019:178.
- [7] Al-Ahwany Ikram Ahmed Fouad. Mansour Fahmy. *Faculty of Arts Journal*. 1957 ;19(Pt 2).
- [8] Ahmed Abdel-Haleem Attia. Mansour Fahmy and the Establishment of Social Morals. *Philosophical Papers*. 2016;(51).
- [9] Mohammed Harby. The Status of Woman in Literature: Towards Freeing the Woman. Cairo; 1988.
- [10] Mansour Fahmy: The Conditions of Women in Islam, Al-Gaml Publications, Cairo, 1913.

About the author:

Mahmoud Mohammed Ali — Professor of Philosophy, Head of the Department of Philosophy, Faculty of Arts, Assiut University, Assiut, Egypt (e-mail: dr.mahmoudali55eg@gmail.com).

**Мансур Фахми,
основоположник исламского феминизма
в современной египетской мысли**

М.А. Махмуд

Асьютский университет,
Egypt, 71515 Assiut,
dr.mahmoudali55eg@gmail.com

Аннотация. Мансур Фахми (1886—1959), одна из самых драматичных фигур в современной арабской философской и социальной мысли. Он был реформатором и просветителем в современной арабской истории. Он также является основателем течения, которое подверглось жестоким нападениям, заставившим его надолго замолчать и уйти в укрытие. Однако эти события не смогли вытравить мнения и взгляды, появившиеся в начале двадцатого века в отношении женщин. Мансур Фахми первым использовал научную социологическую методологию для освещения исламского дискурса и его подходов к женщинам. Он стремился провести различие между религией и религиозным истеблишментом, между личностью пророка Мухаммада и тем, что позже возобладало в книгах по юриспруденции и смежных дисциплинах. Обсуждая вопрос о головном платке, Фахми пришел к выводу, что это продукт традиций и обычаев, что хиджаб не принадлежит исламской религии. Исламское право не имеет никакого отношения к хиджабу. Творчество Мансура Фахми пришлось на один из чувствительных этапов современной истории Египта, в котором столкнулись политическое, социальное, национальное, культурное и революционное. Все это, в свою очередь, определило интеллектуальное становление Мансура Фахми в битвах мысли и политики. Основная задача настоящей статьи — обрисовать истинные черты его личности и раскрыть реальность его интеллектуальных, социальных и политических позиций. Кроме того, автор статьи стремится отметить влияние философии на формирование личности Мансура Фахми и ее роль в закладке основ критического мировосприятия с его практическими, реформистскими и просветительскими аспектами.

Ключевые слова: Мансур Фахми, феминизм, исламский феминизм, Касим Амин, Таха Хусейн

История статьи:

Статья поступила 05.01.2021

Статья принята к публикации 10.03.2021

Для цитирования: *Mahmoud M.A.* Mansour Fahmy, Pioneer of Islamic Feminism in Modern Egyptian Thought // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 202—212. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-202-212

Сведения об авторе:

Махмуд Мохаммед Али — доктор философии, профессор, Асьютский университет, Асьют, Египет (e-mail: dr.mahmoudali55eg@gmail.com).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-213-223

Research Article / Научная статья

Abdalla Al-Nadeem, Pioneer of Patriotism and Civilization in the Modern Egyptian Thought

Hamed Hassan Hamzawy

Assiut University,
71515 Assiut, Egypt,
hamzawyhamed967@yahoo.com

Abstract. Abdullah Al-Nadim (1842—1896) is one of the most important intellectual and political figures in modern Egyptian history. He played a major role in all significant stages of the Egypt nineteenth century. He was called "the orator of the revolution." He left his mark on various aspects of Arab social, political, and cultural life and awareness. So now it is very important to study and analyze his intellectual legacy, especially in contemporary circumstances, in which we see the rise of the new barbarism of various primitive religious Salafism. Abdullah Al-Nadim was one of the fine examples of the free intellectual. He committed to issues of society, national Idea, freedom, and progress. This study aims to trace the emergence and development of political, social, and literary ideas of Abdullah Al-Nadim. In their outcome, these ideas were the outcome of the Egyptian social, political, and national struggle against Ottoman despotism and its ruined remnants in the historical existence at that time. In his research and positions, critical and satirical ideas, precise clarity, depth, and loyalty to the truth and the nation's supreme interests are united. His creativity was a model for critical vision and mockery of the remnants of a collapsing world. He sought in all his works for alternatives to development and social progress, calling for modern civilization and freedom. His defense of women, their rights, and freedom was among the most dramatic at that time. Abdullah Al-Nadim sacrificed himself for these endeavors and goals. But at the same time, he revealed the possibility of synthesizing the poetic spirit and truth in theoretical and practical creativity. They are the issues and aspects that form the focus of this research.

Keywords: Abdalla Al-Nadeem, Al-Afaghani, civilization, Egypt, emancipation, nationalism, patriotism, urbanization

Article history:

The article was submitted on 05.01.2021

The article was accepted on 28.03.2021

© Hamzawy H.H., 2021



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

For citation: Hamzawy H.H. Abdalla Al-Nadeem, Pioneer of Patriotism and Civilization in the Modern Egyptian Thought. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):213—223. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-213-223

Introduction

The idea of homeland and patriotism takes a large space of Arab thought, and it is attached to the idea of independence. Accordingly, the idea of patriotism generates within the souls. Man lives in his/her homeland, trying not to impose siege or invasion on his/her country.

Egyptian Abdalla Al-Nadeem best represents the patriotic character. He embraced the Urabi revolt's doctrines and internalized them from the beginning of the revolt and till its end. He worked on spreading its values, principles, and demands among the people of all denominations. He also believed in the principles of freedom and independence. He made urbanization and process an end to freedom and independence. No progress or urbanization can be achieved unless through freedom. Those who are under the constraint of slavery and colonialization will not experience progress or urbanization.

Abdalla Al-Nadeem was one of the Urabi revolt leaders to achieve the victory of right and freedom, uphold the values of citizenship and independence, and call for national unity. He delivered such enthusiastic speeches. He advocates the Urabi revolt all the way, during its strength and failure. This man had complete and constant belief in this revolution's values and others that seek freedom and independence and then urbanization and real strive towards what improves nations and communities' conditions. This is what the Urabi revolt sought, as Egypt was dominated by the British occupation that made the nation lose all its strength points. It also made the nation ready to accept colonialization and seizure, which came true in 1882 after the Urabi revolt's failure. Al-Nadeem expressed the progress and urbanization that he hopes for his country through his writings and speeches. The patriotic sense was apparent in his works. He called on people to abandon superstitions and stick to religious doctrines, thoughts, and contemporary sciences. He calls on them to stick to freedom and self-strengthen instead of the west, representing the most dangerous enemy, especially under Tribal chauvinisms, that disunites citizens of the same nation. He also calls for a revolution against the values of ignorance and the revival of the values of justice, knowledge, and freedom and an attempt to revive Islamic civilization's legacy. This is not strange for a man who was schooled at the hands of Al-Shiekh Jamal Al-Din Al-Afghani, who believes in the change that would uproot ignorance.

Thus, Al-Nadeem expressed the nation's concerns and citizens through the use of symbols many times to avoid conflict with statesmen of Egypt and the Ottoman Empire in Turkey. The following is an account of Abdalla Al-Nadeem's life and his most important thoughts through which he found a way and a tool for progress, urbanization, and to lift the Egyptian community from underdevelopment and stagnation.

First: Abdalla Al-Nadeem: His Life, Thought and Works

Abdalla Al-Nadeem is the writer, poet, revolutionary orator, and politician known as the Urabi revolt orator (1881). Al-Nadeem is Abdalla Ibn Musbah Ibn Ibrahim Al-Idrisi who was born in Alexandria in 1843 [1. P. 55]. He grew up in one of the poor neighborhoods. Once he grew up and was able to learn, his father sent him to school. He seemed clever that he was distinguished among his classmates in memorizing the Holy Quran. He understood what he learned at school before turning nine years old, which encouraged his father to continue Al-Nadeem's schooling in a finer school, the Al-Shiekh Ibrahim Basha mosque (Al-Anwar Mosque) in 1845 [2. P. 34]. However, he did bear with studying in this Mosque as he felt its desiccation and unsuccessful method of teaching and the poor quality of its books. He found within himself a will to something that he cannot walk away from (i.e., literature). He went out to the street of real life as it became like a university from which he learned and witnessed a lot. He drew on from it what would satisfy his literature hobbies, came to know about its folklife and heard the proverbs and stories from the poets of Rebab and anecdotes as he regularly visited forums and cafes [3. P. 6].

Al-Nadeem returned to Egypt, and when he heard of Jamal al-Din Al-Afghani, he frequently attended his sessions and admired his bold ideas. He also followed Al-Afghani's students' path and learned from him the freedom of research, criticism, and the audacity of defending the right. Thus, he became filled with the principles of nationalism and absorbed from him the principles of freedom [Ibid. P. 6—7].

Thus, it is clear that Al-Nadeem educated himself in a free and wide-ranging way that is not restricted to any curriculum, which made him encyclopedic in his thought. Thus, he wrote about religion, wisdom, history, and literature. He also resorted to political work and worked on expanding the national struggle base by turning the whole society into a national strike force. As a result, Al-Nadeem presented his thoughts through the press in an attempt to establish a public opinion that would stand against the injustice imposed upon the people inside or outside Egypt. Al-Afghani encouraged him to do so [Ibid. P. 7], and why not? Al-Afghani is a man of national political thought. Al-Nadeem drew the political work, the national struggle, and the revolutionary attitude from Al-Afghani.

The relationship between Al-Nadeem and lots of Egypt's literates became strong at that time. He drank from their sources and drew from their springs. On the day, he is a telegraph that receives and sends signals, while at night, he is a literate who accepts and imitates literature models [4. P. 206—207].

Al-Nadeem led a revolution of thought and an unarmed fight on the level of thought before a political one. The homeland was the battlefield, while the weapon was the pen and tongue. He tried to inspire motivation and achieve hops with his poems by focusing on education and its value and calling for the unity of the country and nation. Besides this intellectual fight, he tried to stir the national sentiment, especially during the Urabi Revolt events, which caused the political authorities to turn on him.

Abdalla Al-Nadeem and the establishment of the *Al-Tankit wal Tabkit* newspaper. Before the dispute between Al-Nadeem and Riyad Basha, who was the Prime Minister at that time, grew, Al-Nadeem realized through his experience that Riyad would not let him carry on his reform path or even continue working at the association if its rhetorical forums criticize the regime, tyranny and the government's submission to the consuls of England and France who drained the blood of countries for their financial policy. When he began to sense the signs of the storm blowing at him and his association, he decided to issue a newspaper if he became banned from rhetoric that would convey his message to the people and contact him with his audience. He called this newspaper *Al-Tankit wal Tabkit* [5. P. 51]. He said, "I met Riyad Basha in Egypt, and he meant me harm, so I hyped him, and so did he. He was attracted by my speech that I could take permission from him to issue the *Resmorsing* newspaper. All I wanted was to criticize, and I wanted this newspaper to be my tongue if I leave the association so that I would have oral forums in all countries" [6. P. 55].

The first issue of the *Al-Tankit wal Tabkit* was issued in Al-Mahrousa and The New Age printing presses in Alexandria on Sunday the 6th, June 1881. This issue was a national comic literary newspaper that was published weekly in the form of a pamphlet. This newspaper's name was written in the upper part of the cover using Naskh script in large font. He decorated the title with a crescent drawing and a star as a symbol of national unity [3. P. 8].

Al-Nadeem discussed the topics and goal of this newspaper in the editorial of the first issue as he said, "This newspaper is a literary and disciplinary one that provides you with pearls of wisdom, literature, preachments, benefits, and comics in a simple language that the world would not despise nor would the ignorant need it to be clarified. It also depicts the incidents and events that would suit the souls and make them comfortable. Its approving and disapproving appearance tells you that its internal has familiar meaning. Its moral views alert you that beneath there is a beauty that loves and a charm that spirits request". He adds, "don't think that its comics is a mockery of us or of our works as they are only puffs and exhalations that go up to meet our present with our past" [Ibid. P. 8].

Al-Tankit wal Tabkit was the first to announce its adhering to the Army Organization, and it called for unity to get rid of slavery and colonialization and seek for abolishing submission to the English. Al-Nadeem announced his support for the rebellious movements of the army. The newspaper's role was to expose the flaws and corruption of Egyptian society in various respects in a comic sarcastic colloquial style that would help the public understand and alienate the intellectuals. The editor of this newspaper believes that this style would push the public to denounce downsides; it would also despoil the intellects' efforts to support enlightenment. Evidence for the success of this newspaper is that it succeeded in achieving its objectives and goals through its numbers, which were printed in thousands and implemented immediately after its issuance [7. P. 14—15]. During that period, the newspaper was that of the people, and it was the spark that ignited

the fire of enthusiasm and the heat of patriotism in the souls of Egyptian people who seek independence.

Abdalla Al-Nadeem kept on believing in the values of the revolution even after its failure, and this is probably because the occupation put the screws to the countries, the wealth and money were depleted, and the people were worn out by the taxes. Al-Nadeem's soul was like that of a rebel who would not calm down as long as there is an error and stray, searching for right and independence, refusing injustice and tyranny, and seeking freedom without which the love of nations can not be achieved. Progress and urbanization can be achieved only under these nations with justice, freedom, and independence from any foreign dependency.

After the Urabi revolt's failure, Al-Nadeem was caught and exiled. After he returned back to Egypt, he resolved to resume his press struggle and established *Al-Ustaz (Professor)* newspaper. Its first issue appeared on September 23, 1892. It published the famous article *If you were like us, you would have done what we did* on January 17, 1893, in which he describes the easterners. This article is written in 26 pages to describe the condition of the East, West, and methods of colonialization and to condemn the Westerners' methods and the Easterners' negligence, then he invites them to circumvent the Khedive and ask him to maintain his rights, and this is what made Lord Cromer call upon Khedive Abbas to exile Al-Nadeem as part of his instigating policy. The issuing of the journal ceased on June 13, 1893, and Al-Nadeem was exiled for the second time [5. P. 73—79].

A gossip against Al-Nadeem reached the Ottoman Sultan. Therefore, he spent his life in difficulty in Astana. He did not live long as he became paralyzed. His illness got tough, and he passed away on October 10, 1896. His funeral was greatly celebrated with the presence of Mr. Jamal Al-Din Al-Afghani. Al-Nadeem died at the age of fifty-four. He did not have a long life; however, his life was wide and broad. He fed the people with his writings and provoked them with his thoughts. He also left us with what makes us laugh and what makes us cry [4. P. 243—245].

Ahmed Samir, in his translation of Al-Nadeem's life, says, "He has hundreds of big and small works, a divan of poetry composed of about three thousand lines, two novels, *The Nation* and *The Arabs*, literary letters only fourteen of which had reached the hands of Slavic compilers after much pursuit and hardship, *Kan* and *Yakoun* some which were printed in *Professor* newspaper and twenty-one books in different arts. Ahmed Samir adds that most of these books and works were stolen and burned. The Slavist says that the most important topics of Al-Nadeem are poetry, acting, literature, language, jurispendence, Sufism, exquisite and apparent. In most of these topics, he is a man of literary and mostly religious culture" [5. P. 102—103].

Among the greatest influences on his character, as he was Egypt's sole orator and first writer during the period of the Urabi Revolt, was his contact with Al-Za'aeem and the philosopher of the east, Mr. Gamal Al-Din Al-Afghani. Al-Nadeem contacted him in Cairo and Alexandria and received all his political and social principles in his regular school and meetings. Al-Nadeem is considered one

of the loyal students of Al-Afghani, and his principles, if not the most distinguished one. Al-Afghani's student, Mohammed Abdo, was known for his reluctant implementation of his principles and his cowardice, while Mahmoud Samy Al-Baroudy was known for his betrayal. Al-Nadeem, on the other hand, was loyal to him until his very last breath [Ibid. P. 103—104].

In this way, Al-Nadeem's life was full of fight-or-flight responses from the successive governments in the country. Sometimes he hides within the country, sometimes outside it, and at other times he gets exiled with the knowledge of the government. He remained the first orator of the revolution and a motivator of the aspiring national sentiments to obtain freedom and independence. The following is a presentation of his most important ideas through which he tried to draw attention towards the methods of progress and urbanization and how to revive the Islamic legacy depending on the two ideas of the nation and unity and their close connection to progress and urbanization.

Second: Al-Nadeem's social influences and their impact on establishing urbanization

The country's development and urbanization are only possible through the main reforms that represent the general framework of the society in all its aspects. Al-Nadeem revealed the reasons behind the ignorance of our societies and tried to find solutions so that our nation can return to its old state when there was progress and prosperity. All the nations and civilizations that developed and progressed over the ladder of the nation followed such reforms.

Al-Nadeem's plan and policy against colonization were to start with the corruptions that spread among the society after colonization. Upon his return, he was surprised to find a tide of moral degradation and corruption in the countries. He found an unusual excessive and overt drinking of wine and the drinkers' irresponsibility towards the criticism of critics. The wine had spread greatly in towns and villages [1. P. 56]. Freedom was also misunderstood as a way to engage in pleasures and lusts, and religion and patriotism were disdained. Moreover, Al-Nadeem accused the Europeans of encouraging such stuff so that the east would fall, and its morals would degrade [8. P. 334].

This was the social life that Al-Nadeem found unpromising of progress or urbanization, but it threatens to relapse and ruin. These conditions are enough to bring down the greatest civilization and the strongest nations subjected to moral decline and religious disintegration. The people do not have a soul or a conscience, and the Islamic scholars are content with praying during that period. Their sciences are ones that do not involve anything that is new, and they solely stick to outdated sciences.

Al-Nadeem warns about the tide of blind imitation that invaded the Arab societies, especially the Egyptian society. We find him sometimes narrate stories or tales or tell jokes or blame so that people might wake up from their carelessness and move for the common good.

He writes under the title *The Evening of Obedience* while sticking to the images of urbanization, ignoring its content and criticizing the people for failing and spending their money on useless stuff, as he states after narrating the story, "This is the condition of who does not refine while being young. He/she becomes a captive of his/her desires away from realizing the meanings, a dull, stupid coward but your sun has shined, the lights of knowledge and morals appeared, and the government became serious and persistent through which its men progressed, and you are delivered from the graves of darkness into the heaven of knowledge. A nation is looking for the reasons for its delay and what would develop it. It also marvels at the cowardice of its children and their efforts to execute knowledge with what they have composed of fun, unemployment, corruption of morals, and what they were doing from vices and nasty things during the evening of the extravagance [2. P. 83—85].

Thus, Al-Nadeem tries to reveal to us one of the most important reasons for backwardness, namely, inaction and defeat, where people turn away from morals and good returns and also from the circles of decency and knowledge. They would retreat to themselves while considering the study of the conditions of nations and the reasons behind their progress, not only this but also isolation from the state of the nation itself. Thus, people would live like useless empty palm trees and depend on what the ancestors left them. Al-Nadeem, in this story, likens the condition of the people in the Arab world as if they were dependent on the ancient Salafist civilization and did not try to offer any benefit to themselves or their successors. Their only concern is how to dispel and waste what their ancestors left behind. Al-Nadeem, in this story, is full of hope as he hopes for the government and the intelligent people of the nation in order to seek the urbanization and progress of homeland through enlightening the minds and providing them with decency and knowledge, purifying the hearts and souls with morals. He calls for denouncing backwardness and seeking knowledge as a reason for progress and urbanization.

Al-Nadeem, as an intellectual, open to foreign cultures, knows that morals and traditions are not the same in all societies, and he also knows that what suits one society does not have to suit another. He finds him saying, "It is customary in his morals that every nation and sect should be carried out on the morals and traditions that would inspire them when it is necessary to abide by the tradition and dress up with morals. Thus, the weak would imitate the strong, and the foolish would imitate the intelligent until this applies to all members of the nation or sect and appears as if it is an innate mountain inherited by the children. When it reaches this point, it would appear as if the morals and traditions of others are accepted. Even if we take two judges from two nations, each one of them will insist that his/her nation is right and would break up on repulsion and contradiction" [9. P. 11].

Al-Nadeem talks in a scientific way about the diversity of the traditions of every nation according to its circumstances, nature, and beliefs. Then, he shows how imitation is caused by social blending as the weak imitates the strong and the condemned imitates the governor. He also refers to the wave of imitation that swept

over the Egyptians. Thus, they imitated the English in their appearance, styles of living, language, and inferiority. Then, he comments, "He who wants to imitate the traditions of another has to first look at the origin, benefits, and disadvantages of his traditions, then he at that of the other traditions. If he finds that his traditions are better and that they are important for the maintenance of the revolution, nationalism, nationality, language, or religion, then he has to keep his traditions, but if not and if he finds them disadvantageous to himself, his country and the social body or if he sees that these traditions won't make him abandon his religious belief, his sense of nationalism or national jealousy and if he abandons his tradition without considering the consequences, then he would surrender himself to a person who has abandoned his tradition without fighting, and it would be difficult for him to return to his nationality, patriotism or the characteristics of his nation after forgetting its traditions and morals" [8. P. 330; 1. P. 56].

Al-Nadeem lamented the nation for the presence of such heresies and superstitions and states, "Is there a country of ignorance and unfounded creeds like our country? A westerner would walk up early and open his eyes to his work, while the easterner would wake up to a silly warlock who would look into his future and deviate until he/she satisfies himself/herself with money. He asserts that countries cannot achieve urbanization and progress through cowardice and laziness but through effort and work" [3. P. 16]. He curses backwardness on the tongues of intelligent people and says, "if people continue to imitate what other individuals are doing without considering its benefit or prudence then sciences would be lost, traits would change, unity would decline, and all people would become asleep in the trend of imitation" [10. P. 13—15]. Hence, we realize that Al-Nadeem denounces blind imitation as it denies urbanization and proves backwardness.

This is how the social life was within the Egyptian society that Al-Nadeem described. He tried to unveil it and show that its traditions, customs, and morals were not those of religion or the world. We cannot be promoted to developed and urbanized nations through them, especially during the period of blind imitation of the European West and forgetting the return of the east its language and laws that the west denied.

Woman in Al-Nadeem's Thought

It is fair to mention that Al-Nadeem's credit in launching the first call for educating the woman on his newspapers after Master Rifa'a Al-Tahtawy composed his first instruction book to educate boys and girls. There is no doubt that this appeal had an influence in directing the thoughts of the citizens in a time where ignorance and myths became rampant and outdated traditions were adhered to and also at a time where time gave too little to the education of men. The promotion of the woman and her education is the basis of society's advancement and a cornerstone in building its glory because she is the mother of its children and the wife of its men. The woman is the one who offers her blood as food to the child since his

childhood and her mind as food for his soul. Thus, she must be prepared with all the qualifications so that she can fully perform her duties [5. P. 280].

Al-Nadeem called for the education and upbringing of women during their childhood. He opened schools, and in the article *Refining Girls is one of the Duties*, he states, "The girl whom her father left her countless money and fortunes lost all her money and properties in a short time because of her ignorance and impoliteness. Her condition became that hideous, and she began to suffer after she used to live in glory and bliss. If she was refined with science, knowledge, familiarity with the art of writing and arithmetic, and an experience in trade and industry, she would have economized and observed her work" [11. P. 142].

Then he condemns the behaviors of women and says, "In summary, I see all our women impolite, and so they bring misfortunes to their husbands as they behave in a way that would lead to propositions". He also illustrates the benefits of educating girls and women in developing countries and without hiding from you that our little girls should be refined through progress, urbanism, the spread of knowledge, and the revival of nations. "For when they grow up in refinement, raise on knowledge and politeness, and when they become mothers of daughter and sons, they would work hard to refine their children as much as they could so that they may be labeled humans and promote to perfection. Besides, if women are refined and taught the laws of religion, they might maintain them more than we would do" [Ibid. P. 143—144].

We can summarize the efforts of Al-Nadeem on the issues that concern the woman in the following points:

1. Educating women. He called for the women education during the childhood, and he opened elementary schools to teach religion, history, domestic management, and childcare.

2. Social politeness. The necessary culture for the woman in the different stages of her life so that she can fulfill her social mission. He showed the difference between duties of the countryside and the city and forbidden the woman from the vices of the western city and its traditions that are inconsistent with the religious and moral values. He also called upon the woman to fight religious intolerance and upon the Islamic woman to bond her relationship with the Christian woman on a sound basis of good neighborliness and respect for one another.

3. *Al-Marab* journal. He wrote in *Al-Ostaz* journal on April 25, 1893 that he proceeded in issuing *Al-Maraba* to search for what concerns the woman in terms of understanding health matters, house management, childcare, and maternity, traditions, and morals.

4. Protecting the woman: he called for avoiding public prostitution and radicalization in wedding ceremonies or bringing home dancers, which would have a bad influence on the feelings and morals of the girls and women of the virtuous family. He also fought against the white slave trade [5. P. 280—282].

He also called for a school that would refine girls so that they would not pursue their mothers (unpolite) and to avoid the superstitious talk [12. P. 199]. This shows

that Al-Nadeem recognized the importance of educating the woman as well as men to achieve and establish the foundations of urbanization and progress. Thus, he called for the importance of her education and an upbringing that is consistent with the religious morals and laws which are the basis of any progress or urbanization.

References

- [1] Mahmoud Hemeida Mahmoud. *Modern Arab Thought*. Al-Hani' Publishing House.
- [2] Ahmed Samir. *Best Works of Al-Ndeem*. 2nd edition. Egypt, Hindiya Press, 1914. Part 1.
- [3] Abdalla Al-Nadeem. *Al-Tankit wal Tabkit*. Introduction by Abdel Azim Ramadan. General Egyptian Book Organization; 1994.
- [4] Ahmed Amin. *Leaders of Reform in the Modern Age*. Lebanon: Dar Al-Kitab Al-Arabi; 1948.
- [5] Naguib Tawfik. *Abdalla Al-Nadeem, the Orator of Urabi Revolt*.
- [6] Mohamed Ahmed Khalaf. *Abdalla Al-Nadeem and his Political Memoirs*. Cairo: The Anglo Egyptian Bookshop; 1956.
- [7] Farouk Othman Abaza, et al. *Abdalla Al-Nadeem: Readings and Research*. Cairo: General Authority of Cultural Palaces; 1996.
- [8] Ali Al-Hadidy. *Abdalla Al-Nadeem, the Orator of Urabi Revolt*. Cairo: Aalam Al-Arab.
- [9] Abdalla Al-Nadeem: on Morals and Customs. *Al-Ustaz*. 1892 August 1; (24).
- [10] *Al-Tankit wal Tabkit*. 1881 June 6; (1).
- [11] *Al-Tankit wal Tabkit*. 1881 August 7; (9).
- [12] *Al-Tankit wal Tabkit*. 1881 September 4; (12).

About the author:

Hamzawy Hamed Hassan — Assisstant Lecturer at the Faculty of Arts, Assiut University, Assiut, Egypt (e-mail: hamzawyhamed967@yahoo.com).

Абдалла Аль-Надим, первооткрыватель патриотизма и цивилизации в современной египетской мысли

Х.Х. Хамзави

Асьютский университет,
Egypt, 71515, Assiut,
hamzawyhamed967@yahoo.com

Аннотация. Абдалла Аль-Надим (1842—1896) — один из ключевых интеллектуалов и политических деятелей в современной истории Египта. Он сыграл важную роль на всех значительных этапах развития Египта XIX века. Его называли «оратором революции», он оставил свой след в различных аспектах арабской социальной, политической и культурной жизни и сознания. Поэтому сейчас крайне важно изучать и анализировать его интеллектуальное наследие, особенно в современных условиях, когда мы наблюдаем подъем нового варварства различных примитивных салафитских течений. Абдалла Аль-Надим был одним из прекрасных примеров свободного интеллектуала.

Он занимался вопросами общества, национальной идеи, свободы и прогресса. Цель настоящей статьи — проследить возникновение и развитие политических, социальных и литературных идей Абдаллы Аль-Надима. Именно эти идеи стали результатом египетской социальной, политической и национальной борьбы против османской деспотии и ее пережитков, разрушенных в историческом бытии того времени. В его исследованиях и позициях соединились критические и сатирические идеи, точная ясность, глубина, верность истине и высшим интересам нации. Его творчество было образцом критического подхода и насмешки над остатками рушащегося мира. Во всех своих произведениях он искал альтернативы развитию и социальному прогрессу, призывая к современной цивилизации и свободе. Его защита женщин, их прав и свобод была одной из самых ярких в то время. Абдалла Аль-Надим пожертвовал собой ради этих начинаний и целей. Но в то же время он раскрыл возможность синтеза поэтического духа и истины в теоретическом и практическом творчестве. Именно эти вопросы и аспекты находятся в центре внимания данной статьи.

Ключевые слова: Абдалла Аль-Надим, Аль-Афагани, цивилизация, Египет, эмансипация, национализм, патриотизм, урбанизация

История статьи:

Статья поступила 05.01.2021

Статья принята к публикации 28.03.2021

Для цитирования: *Hamzawy H.H. Abdalla Al-Nadeem, Pioneer of Patriotism and Civilization in the Modern Egyptian Thought // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 213—223. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-213-223*

Сведения об авторе:

Хамзави Хамед Хассан — преподаватель, Асьютский университет, Асьют, Египет (e-mail: hamzawyhamed967@yahoo.com).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-224-232

Research Article / Научная статья

Landmarks from the Heritage of the Moroccan Thinker, Mohamed Abed Al-Jabri

Mohammad Moustakin

Interdisciplinary University of Nador,
Nador, Morocco,
Moustakin.mohamed09@gmail.com

Abstract. Muhammad Abed Al-Jabri (1935—2010) is one of the significant philosophical and scientific figures who left their strong and broad imprint in various fields of contemporary Arab culture. Al-Jabri created his philosophy towards various aspects of Arab history. This included philosophy, theology, politics, ethics, and other aspects. His philosophical works culminated in his famous book on "The Arab Mind," in which he dealt with "The Structure of the Arab Mind" and supplemented it with his famous book — "Critique of the Arab Mind." The article's primary task is limited to addressing the intellectual path of Al-Jabri by tracing what he wrote and the content of these works. Besides, in this article, what Al-Jabri wrote is arranged in chronological order in order to clarify the features of the general and particular course of his philosophical creativity. It is a necessary task for scientific research in his philosophy. It provides the reader and researcher with the complete basic set of his books.

Keywords: Al-Ash'ari, Al-Jabri, Ibn Khaldun, Ibn Rushd, Reason, Arabic Reason, Qur'an

Article history:

The article was submitted on 05.01.2021

The article was accepted on 10.02.2021

For citation: Moustakin M. Landmarks from the Heritage of the Moroccan Thinker, Mohamed Abed Al-Jabri. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):224—232. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-224-232

Muhammad Abed Al-Jabri (1936—2010) is a philosophy and Arab-Islamic thought professor at the Faculty of Arts in Rabat. He enriched the Arab library by authoring 30 books on issues of contemporary thought, the most important of which is "Localization of Arab Thought," and it has been translated into several languages. He received the Baghdad Prize for Arab Culture from UNESCO in 1988 and the Moroccan Prize for Culture in Tunisia in 1999. Al-Jabri is one of the most critical Moroccan thinkers who left a clear imprint in contemporary Arabic literature.

© Moustakin M., 2021



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

He wrote on many topics and issues; and tried to provide solutions to a set of philosophical, metaphysical, and ethical problems that confronted the Arab Islamic reason and still confront it to this day. Returning to his legacy, we can see that he started his knowledge project by talking about issues of science and rationality, considering that the Arabs were far behind the ride of science and technology. Therefore, it is necessary to search for the reason that will make them keep pace with the developments that the world knows, which indicates and means that our friend is still concerned with the same question, that occupied the thinkers of the Arab Renaissance: "Why did the Arabic world turn away from science?"

Al-Jabri's project seeks to reformulate and arrange the relationships of knowledge fields in Arab culture with each other while researching the origins of each field and employing a critical conceptual apparatus that allowed him to rise in the process of criticism that he carried out to contemporary horizons, which enabled him to make our heritage contemporary Ours. At the time, he made sure to keep it contemporary to itself.

In the following papers of this article, we will focus on the entirety of Al-Jabri's legacy, and the details of the fields of knowledge that make up this heritage, as well as the goal that he was seeking, behind his writings, all this along with the developments that the man's thought knew, starting from the first book he wrote to the last Handwriting book.

Translated into many European languages, the author of *Criticism of the Arab reason*, which is considered one of the most essential books that Al-Jabri left for us, in which he attempted to provide a contemporary reading of the intellectual, religious, and political history of the Arab world. Although he is not the only one who has worked on heritage, his boldness, clarity and complex scientific background have made his reading of heritage a distinct example.

Before it was a book, it was a project that Muhammad Abdul Jabri carried on his shoulders, criticizing the Arab reason objectively, and what is meant by the mind here is not the actions and the Arab ideology, but the reason as a machine of theories or a common way in the Arab "Islamic" unconscious in which our reason works. Thus, culture is the first part of the reference system for mental thinking. Therefore, Abed Al-Jabri began his project by identifying the components of Arab culture in light of its comparison with the Greek and European cultures, because they had practiced, along with the Arab reason, rational theoretical thought, which contributed to the emergence of science, philosophy and legislation independent of myths.

Al-Jabri also followed a special methodology in dealing with issues and problems, which was to refer to the ancient heritage, and thus we find him to have chosen the legacy of the philosopher of Cordoba Ibn Rushd. Thus, he republished the most important works of the great commentator.

The purpose of returning to Ibn Rushd's books and reprinting them, accompanied by a preface from the entrepreneur, was to identify the most important contributions made by the Arab-Muslim reason to the development and prosperity

of the humanities, starting with medicine. This led Al-Jabri to reissue a book in medicine for Ibn Rushd, not because of his medical opinions on this or that disease, but because it ushers in a new moment in the history of practical thinking in medicine in Arab culture, it is a book that belongs more to the field of scientific thought than to medical practice [1].

In the same vein, we find him republishing a collection of Ibn Rushd's books. "Revealing the methods of evidence, which use to defend religious thoughts" [2]. In this book, as Abed al-Jabri tells us, Ibn Rushd tried to criticize the thought of Al-Ash'ari and demonstrate that its perceptions are not valid for the public or scholars. This criticism was devoted to Al-Ash'ari discourse because it was the pinnacle of the evolution of speech science then. This confirms that the rational criticism is directed not only to Al-Ash'ari but also to all the differences in speech; that are widespread in the Arab and Islamic world.

In 1998 he wrote a book *Ibn Rushd: Biography and Thought* [3]. Mohammed Abed al-Jabri says that in this author, he tried to touch on Ibn Rushd's biography and introduce his thoughts through his most important books, in jurisprudence and *Usul (Fundamentals of Fiqh)*, doctrine, philosophy, science, medicine, and politics.

In 1989 he wrote *Problems in Contemporary Arab Thought* [4]. In this book, he discussed a big problem, which confronted the Arab reason, in the past and still imposed itself, the question of the relationship of the current Arab situation in its relationship with the Arab past, and with the European present, which today imposes itself to the whole world.

In 1991 he wrote *Heritage and Modernity* to deal with a major topic related to the topic of approach and vision in heritage studies. Al-Jabri acknowledges that his goal in writing this book is to search for the approach to be followed in the study of heritage while not forgetting the openness to modern methods and openness to new visions and approaches.

We cannot fail to mention the books written during the period from 1977 to 1980. Though belonging to separate historical periods, they still deal with the same subject, working on crystallizing a new vision of our Arab Islamic heritage by making a new methodology in research, for understanding and making others understand.

In 1982, he wrote a book, marking the 100th anniversary of the Arab Renaissance Project, which is long enough for us to take a stand of accountability and review. He believes That the basic issues raised by pioneers of the Arab renaissance a hundred years ago are still present, and little has been achieved of them, and the matter is not limited to Islamic countries, even the European countries, which heralded freedom, enlightenment, progress, peace, and prosperity for the people of Europe and the whole world, under the slogan of modernity. All of this was not realistically achieved. Rather, the opposite happened.

In 1994 he focused the light on the issue of human rights through his book *Democracy and Human Rights* [5], where he examined the concept of democracy and how it develops and changes according to historical eras. In every age, and

perhaps even during the same era, there was a concept of democracy. If it is not different from the concept that prevailed before it, then it is at least very different to it.

As for the year 1996, he went to discuss the issue of religion and the state through his book entitled *Religion, the State and the Application of Sharia* [6] where he tried to get rid of the scourge of ideology in reading religious texts, distinguishing between historical facts and what is merely a whim and subjective desires, as long as the subject of religion is, the state and the application of Sharia are among the subjects that are affected by what is political and subject to its needs and logic, which leads to the loss of the truth in the maze of what is political. Therefore, we must study this issue according to a credible reference and not something else.

In 1984, he started his great project on what he called the Arab reason, and we find that he has devoted to this project a group of his most important books. Starting with his book titled *The Structure of the Arabic Reason, a Critical Analytical Study of Knowledge Systems in Arab Culture* in four parts [7].

In the year 1984, the first part came under the title *Formation of the Arabic Reason* [8] as it dealt with the problem of the Arab renaissance, and how it missed the path, by virtue that it did not undertake a comprehensive review of the mechanisms of the reason, its concepts, perceptions, and visions, and due to the absence of studies on this topic, Abed Al Jabri set himself up to do this. That was a problematic and challenging task. So he chose to begin his project by analyzing the components of Arab culture and thus forming the Arab reason itself and the cognitive systems that establish Arab culture and clash within it.

In the second part, he tried to analyze the cognitive systems that characterized the Arab reason, namely: The Rhetorical, mysticism, and demonstrative, with the aim of examining its mechanisms, concepts, visions, and their relationship to each other, which constitutes the internal structure of the Arab reason.

In his book *The Arab Political Reason: The Determinants and Manifestations*, he dealt with political practice and its manifestations in the Arab Islamic civilization and its extensions to this day [9]. The political reason is neither a demonstrative nor mystical; it is a reason that employs the categories and mechanisms of various cognitive systems as needed. Politics is based on pragmatism, that is, consideration of utility or interest.

Al-Jabri confirms that he will use a conceptual apparatus that will shine from two types of concepts: one that he will take from contemporary social and political scientific thought; and one that derives from his Arab and Islamic heritage.

Before delving into the political experience, Al-Jabri tells us about all the backgrounds that he will rely upon in deconstructing the topic of the Arab political reason; as he indicated in the introduction to the book, a set of approaches chosen by European thinkers in his approach to politics such as Michel Foucault, Lukach, and others. Through them, Al-Jabri will try to study the Arab political mind, how it was formed, according to which references, and what the nature of the political power spread in Islamic countries.

In 2001, his book *The Arab Moral Reason, A Critical Analytical Study of Value Systems*, came into being existence. This book is considered as a continuation of Al-Jabri's project on criticism of the Arab reason. It is the fourth and last part of the criticism of the Arab reason, and Al-Jabri complains about the absence of Arab references that are concerned with the issue of morality among the Arabs, but rather everything that exists, studies issued in their perception of the issue of morality on a model that belongs to another culture that has its system of morals. It is the European culture, which makes us judge the Arab moral thought in the Arab culture by the standards of that model [10].

Accordingly, the important task that Al-Jabri will undertake in this book is to study the entirety of the writings that dealt with the topic of ethics among ancient and modern thinkers, intending to identify the current situation on which there is a history of ethics in the Arab Islamic culture.

In 1997 he wrote a book under the title *Fossils in the Memory from Afar*. In this book, he tried to discuss the issue of biography by identifying what he tried to read at some stage of his personal life, from childhood to masculinity, in order to make an analytical presentation, with a kind of interpretation, for what seems to him to be entitled to be told and conveyed to the reader [11].

Thought of Ibn Khaldoun: Tribal Loyalty, or Nationalism, Features of Khaldoonism Theory in Islamic History. After ten years of studying the heritage of Ibn Khaldun, he concluded that there is still room for research, this important figure in the history of Islamic thought, despite the large number of studies that have been interested in him. Most of the interpretations presented to Ibn Khaldun's thought are contradictory and differ among themselves, which confirms that we need a correction process that would return the Khalduni thought to its original framework and preserve its entirety and its true identity [12].

In 2009 he wrote *In the Midst of Politics, Thought and Practice* in two parts. They are thoughts and obsessions, which characterized Al-Jabri's life, throughout the period between 1959 and 2002, related to political and intellectual issues, in addition to the biography, all issues that characterized Al-Jabri's life and confused his thoughts. He considered them as introductions to what will come in the future in the form of notes or books, reflecting the concerns of the cultural and political arena during that historical era.

In 2006 Al-Jabri began to be interested in the topic of Qur'an sciences, starting with the book *Introduction to the Sciences of the Qur'an*, followed by three books entitled *Understanding the Holy Qur'an, Interpretation in Order of Verses* between 2008 and 2009. The issue of understanding the holy Qur'an is always a task and required at all times, and it may suffice for me to remind that our conviction that the Qur'an addresses people of every time and place requires us to acquire a renewed understanding of the Qur'an by renewing conditions in every age. Consequently, posing the question "How to understand the Qur'an, the clear interpretation according to the order in which the verses were revealed" does not involve an adventure, but the answer to it, in light of the facts of the era in which

we live, is the great adventure¹. Compulsory chooses for this task, an approach based on ridding the Qur'an of all the interpretations that were previously given to it, not by throwing it in the trash bin, but in order to link it with its time and place, so that we can connect us, we are in our time and the text itself as it is in its authenticity permanent.

In the year 2006, he moved towards writing on the subject of Quranic sciences. He wrote a book for which he chose a title *An Introduction to the Holy Qur'an, in the Definition of the Qur'an* [13]. The owner of "Arab Reason" admits that his conversion to writing in the subject of the sciences of the Qur'an remains within the scope of the field in which he chose to write from the beginning of his intellectual project, namely the Arab Islamic heritage, and yet the task remains to determine the place that this topic occupies within his intellectual project as a whole. It is a foundation for the foregoing or is it like a continuation of the above or is the matter related to a different topic.

Al-Jabri tells us that this book, which consists of two parts. The first part is devoted to the definition of the Qur'an, while the second one is devoted to topics in the Qur'an.

In 1976 he wrote *An Introduction to the Philosophy of Science, Contemporary Rationalism and the Development of Thought* [14]. Al-Jabri admits that, in the Arab world, we are still lagging behind scientific thought, technology, and our philosophical studies are still more preoccupied with metaphysical views than with issues of science, knowledge, and technology, which is reflected in its effects on our universities and the general cultural climate. This is at a time when we are in desperate need to modernize the Arab Reason and renew the Arab mentality, and this will only be achieved by pushing our groups to keep pace with the development of scientific thought and contribute to its enrichment on the one hand and work to spread knowledge on the largest scale on the other hand. In this context comes this book, which consists of lectures that Al-Jabri gave to his students at the university. The book constitutes al-Jabri's desire to be accessible to everyone, so he committed himself to simplification as much as possible, as he began with a history of the emergence and development of some scientific issues, and their analysis does not highlight their epistemological value and their philosophical connotations.

In 1998 he wrote *An Introduction to Plato's book The Essentials on Politics* [15]. In the introduction, he tried to address the common idea of Arab thinkers about Ibn Rushd, which distances him from Arab concerns and interests, and that he reveres Aristotle and an extension of his previous thesis, which tries to reconcile religion and philosophy. All these prejudices about Ibn Rushd; we must be Freedom from it permanently, as long as Ibn Rushd is something other than what is conveyed by the inherited provisions.

¹ How to understand the Qur'an, the precise interpretation according to the order in which the verses were revealed, In three parts, the first and second in 2008, the third in 2009, Moroccan Publishing House, Casablanca, Morocco.

Consequently, we are facing an opportunity to correct our knowledge of Ibn Rushd, which we lost for a long time, by reviewing previous books on Ibn Rushd, due to what it suffers from the "crisis of understanding". In this context comes this book, which is considered a revolution in Ibn Rushd's studies. The book "What is necessary in politics" responds to our contemporary political concerns. Instead, it challenges our courage and our ability to act on our behalf in criticizing the styles of governance in our time.

This book is necessary for building political practice on scientific knowledge, and what is necessary and practical in Plato's *The Book of Politics*, known as the *Republic*, the eternal dialogue that people read in every age and find it speaking on their behalf. Ibn Rushd did not limit himself to extracting the necessary scientific myths in the Plato dialogue but added to him the theoretical and methodological matters framed by those sayings, and what he differed from Plato and replaced him with opinions and analyzes related to the Arab civilization experience in general and the Andalusian reality in his era in particular.

In conclusion, it becomes clear to us through all of Al-Jabri's books that his intellectual journey is full of authorship in various fields of human knowledge, starting from the real sciences and ending with the sciences of the Qur'an. This raises many questions, perhaps the most important of which is: Why did the owner of the *Structure of the Arab Reason* finish his project with the sciences of the Qur'an? Why we find in Arab and Islamic heritage that most of the thinkers have finished their scientific careers by addressing the topic of the sciences of the Qur'an?

A list of the most influential books by Al-Jabri

1) Religion and the state, and the application of Sharia. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1996.

2) Necessity in politics for Plato. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1998.

3) The Arab moral reason. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 2001.

4) The Arab political reason. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1995.

5) Disclosure of evidence approaches in the beliefs of religion. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1998.

6) Universalis in medicine. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1999.

7) Intellectuals in Arab civilization, the Nakba of Ibn Hanbal and the plight of Ibn Rushd. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1995.

8) The Arab Renaissance Project, a critical review. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1996.

9) The Structure of the Arabic Reason. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1986.

10) *The Formation of Arabic Reason*. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1984.

11) *The Incoherence of the incoherence*. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1998.

12) *Fossils in memory from afar*. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1997.

13) *Dialogue of the East and the Maghreb*. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1990.

14) *The final says regarding the problematic relationship of philosophy and religion*. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1997.

15) *An introduction to the sciences of the Qur'an*. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 2006.

16) *Thought of Ibn Khaldoun: Tribal loyalty or nationalism*. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1992.

References

- [1] Ibn Rushd. *Faculties in medicine, with a glossary of medical terms, Ibn Rushd*. Center for Arab Unity Studies; 1999.
- [2] Ibn Rushd. *Revealing the methods of evidence; which use to defend religious thoughts*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1998.
- [3] Al-Jabri MA. *Ibn Rushd biography and thoughts*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1998.
- [4] Al-Jabri MA. *Problems in contemporary Arab thought*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1989.
- [5] Al-Jabri MA. *Democracy and Human Rights*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1994.
- [6] Al-Jabri MA. *Religion, the State and the Application of Sharia*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1996.
- [7] Al-Jabri MA. *The Structure of the Arabic reason, a Critical Analytical Study of Knowledge Systems in Arab Culture*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1986.
- [8] Al-Jabri MA. *Formation of the Arabic Reason*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1984.
- [9] Al-Jabri MA. *The Arab political reason, its determinants and manifestations*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1990.
- [10] Al-Jabri MA. *The Arab Moral reason, A Critical Analytical Study of Value Systems*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 2001.
- [11] Al-Jabri MA. *Fossils in the memory from afar*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1997.
- [12] Al-Jabri MA. *Thought of Ibn Khaldoun; Tribal loyalty or nationalism, Features of khaldoonism theory in Islamic history*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1992.
- [13] Al-Jabri MA. *An introduction to the Holy Qur'an, in the definition of the Qur'an*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 2006.

- [14] Al-Jabri MA. *An Introduction to the Philosophy of Science, Contemporary Rationalism and the Development of Thought*. 1st edition. Center for Arab Unity Studies; 1976.
- [15] Al-Jabri MA. *The necessity in politics for Plato*. Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies; 1998.

About the author:

Mohammad Moustakin — Professor of Philosophy and Islamic Thought, Interdisciplinary University of Nador, Nador, Morocco (e-mail: Moustakin.mohamed09@gmail.com).

Вехи наследия марокканского мыслителя Мохамеда Абеда Аль-Джабри

М. Мустакин

Междисциплинарный университет Надора,
Morocco, Nador,
Moustakin.mohamed09@gmail.com

Аннотация. Мухаммед Абед Аль-Джабри (1935—2010) — один из самых значительных деятелей философии и науки, оставивших сильный и заметный след в различных областях современной арабской культуры. Аль-Джабри создал свою философию, ориентируясь на различные аспекты арабской истории. Его система включала философию, теологию, политику, этику и другие аспекты. Кульминацией его философских трудов стала знаменитая книга „Арабский разум“, в которой он рассмотрел „Структуру арабского разума“ и дополнил своей знаменитой книгой „Критика арабского разума“. Ключевая задача настоящей статьи — рассмотреть интеллектуальный путь Аль-Джабри через призму его работ. Труды Аль-Джабри располагаются в хронологическом порядке для того, чтобы отметить особенности формирования и развития его философского творчества. Это необходимая задача для научного исследования его философии. Также в статье приводится список его ключевых книг.

Ключевые слова: Аль-Ашари, Аль-Джабри, Ибн Халдун, Ибн Рушд, разум, арабский разум, Коран

История статьи:

Статья поступила: 05.01.2021

Статья принята к публикации: 10.02.2021

Для цитирования: *Moustakin M.* Landmarks from the Heritage of the Moroccan Thinker, Mohamed Abed Al-Jabri // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 224—232. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-224-232

Сведения об авторе:

Мустакин Мохаммад — профессор философии и исламской мысли, Междисциплинарный университет Надора, Надор, Марокко (e-mail: Moustakin.mohamed09@gmail.com).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-233-249

Research Article / Научная статья

Al-Ghazali's Image in Al-Jabri's works

Mohammed Lachkar

Moulay Ismail University,
Presidency, Marjane 2, BP:298, Meknes, Morocco,
med_lachkar@yahoo.fr

Abstract. Muhammad Abed Al-Jabri (1935—2010) is a famous philosophical and scientific figure in contemporary Arab thought. He is the author of the philosophy of "the Arab mind" and "the criticism of the Arab mind." He tried to establish his theory of looking at the ancient Arab heritage and modern Arab thought. He also tried to view them according to the critical vision criteria, which he laid the methodological foundations for in his essential philosophical writings, especially in the critique of the Arab mind trilogy. In this study, I seek to analyze and study various aspects of his analytical and critical approach towards Al-Ghazali and his theoretical creativity. As well as revealing the specificity of his position on the intellectual path of Al-Ghazali himself, based on the sequence of his books, Al-Jabri considered Al-Ghazali's personality as a large and complex problem, so that It is challenging to define entirely and accurately. However, this does not exclude him from the possibility of defining the criteria of science in general and philosophy in particular. In this research, I tried to reveal that the position of Al-Jabri himself represents in some sense the continuation of the problematic and complexity of Al-Ghazali himself. Al-Jabri raised more problems than the answer to them. And the controversy remains and is getting stronger. The research into the personality and works of Al-Ghazali seems to have been and will remain for a long time due to the problematic character of Al-Ghazali himself, the diversity and differences of his intellectual, creative writing, and his tortuous nature. Hence, this study constitutes a contribution in this field.

Keywords: Al-Ghazali, Al-Farabi, al-Jabri, Asharism. Arab Reason, Avicenna, Critique of Arab Reason, Esoterism, Ibn Roshd, Ismailism, Mu'tazilism, Sunnism, Shiism, Tahafut Al-Falasifa

Article history:

The article was submitted on 05.08.2020

The article was accepted on 01.01.2021

© Lachkar M., 2021



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

For citation: Lachkar M. Al-Ghazali's Image in Al-Jabri's works. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):233—249. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-233-249

Introduction

In this paper, we intend to examine some characteristics of Hujjat al-Islam's imagery in the writings of the Moroccan thinker Muhammad Abed al-Jabri. We would like to point out, at the very start, that what has been stated by the author of *Naqd Al-'aql Al-'Arabī (Critique of Arab Reason)* concerning Abu Hamid has been dispersed and distributed in a group of his studies. We, therefore, had to, at a descriptive level, gather this diaspora in an integrated way, which covers all the aspects of the intellectual project of Al-Ghazali. On an analytical level, we needed to appraise the extent of this imagery's harmony with what Abu Hamid transmitted in his vast work folds. As such, we will contrast the data provided by the narratives of our professor Muhammad Abed Al-Jabri regarding the Hujjat al-Islam and whatever supportive or destructive pieces of evidence of the image that was drawn by the writings of the author of *Naqd Al-'aql Al-'Arabī (Critique of Arab Reason)* to the author of *Al Tahafut Al-Falasifa (The Incoherence of the Philosophers)* mentioned in the texts of Al-Ghazali.

Without broaching through the Jabri methods, we note that it is about reading and not only research or study "because it goes beyond documentary research and analytical study... and it, explicitly and consciously, suggests an interpretation that gives the text a readable meaning, making significant to its intellectual, social, political environment, and also to readers" [1. P. 11]. Subsequently, and in the light of connecting the reader with the text, Al-Jabri invokes Al-Ghazali and Avicenna's claims, which he considered as play in their texts and which can only be revealed if we consciously engage in their intellectual problems and concerns [Ibid. P. 26].

Initially, Mohammed Abed al-Jabri sees that Al-Ghazali's thought components are the same components of the Arab-Islamic culture. The fifth Hijri century was entitled "the Ghazali moment" due to the culture's language at that time [2. P. 55]. However, the more he represented the Hujjat of Islam at a moment of maturity of these components and their arrival at a moment of certain perfection, the more his intellectual experience expressed the underlying conflicts between them and revealed the paradoxes inherent in their delirious harmony. The fifth Hijri century, from al-Jabri's point of view, is a defining moment that divides the history of Arab-Islamic culture into two parts: the first starting from the era of codification at the time of Hujjat Al-Islam, and the second starting from that time till today [3. P. 161]. In this case, we agree with Muhammad Abed al-Jabri regarding Al-Ghazali's ideas and the difficulty of writing about them. We, then, may disagree with him on a set of conclusions and inferences that he drew from his readings of Abu Hamid's works, particularly when he places Al-Ghazali in an interpreter position.

Components of Al-Ghazali's thinking

While we examine Al-Jabri's perception of Abu Hamid's thought components, we caution that Al-Jabri was not against the tendency to specialize in his research practice. He, instead, stressed the need to consider within the specialization department the interdependence between the specializations of the culture of the past: "the jurist was a grammarian and a grammarian jurist, and we may find them both among speakers or rhetoricians. Just as our cultural history witnessed, scholars in mathematics, astronomy, there were also philosophers such as Al-Ghazali and Ibn Hazm, and jurists such as Avicenna" [4. P. 45]. According to Al-Jabri, our past heritage's multiplicity and diversity assert that integration and unity, which our current cultural history neglects [Ibid. P. 45]. We also note that what most distinguishes Al-Jabri's approach to heritage is his work according to subdivisions and taxonomies academic divisions' mentality. His tripartite division of the cognitive systems prevailing in Arab-Islamic culture (statement, proof, gratitude) remains a solid witness to what we mention. Integration and unity, on the one hand, and division and exclusivity, on the other, are the two safe methodological approaches to treating and examining our heritage, according to what the critic of the *Naqd Al-'aql Al-'Arabī (Critique of Arab Reason)* practiced.

Al-Jabri reviews the manifestations of what he calls the "*foundations crisis*" in Arab thought, which, in its perception, is due to the collision and overlap of competing cognitive systems within. Firstly, the statement with the proof on the one hand, secondly the proof with gratitude, and thirdly the statement with the gratitude [Ibid. P. 277]. The three cognitive systems in Al Jabri's point of view are clashing intellectual structures and not conflicting opposites. Therefore, it was natural for the collision and interference to surface from a bilateral clash to a general one among all of these structures. Those above was embodied in the spiritual experience and intellectual production of the Hujjat Al-Islam, whose writings reviewed the narratives and theses of various currents and intellectual doctrines that the Arab thought witnessed [Ibid. P. 277—278].

Al-Ghazali, according to al-Jabri, adopted in his books, which he classified after the *Tahafut Al-Falasifa (the Incoherence of the Philosophers)* and *Al Fada'ih*, the same theses that the philosophers disbelieved "not in a deductive manner, but in an esoteric ritualistic manner by dressing it in a Quranic form. Al-Ghazali remained hostile to the philosophers in reference to the issue of causation. Hujjat Al-Islam has worked hard to reconcile between its graphic poetry and its mystical gratitude. What he evoked in *The Jewels of the Qur'an* is proof of that. He presented a hermetic reading of the Qur'an and its linguistic and religious sciences employing chemical and Hermetic religious concepts" [Ibid. P. 286].

According to the tripartite division of epistemological systems, al- Ghazali's structure appears to be a heterogeneous mixture. Abu Hamid singled out the public with the statement and the private with recognition, but he did not separate the public from the private. "Therefore, he did not separate between statement and recognition, rather made statement a path towards recognition, just as the public

was a composite of the private. On the one hand, he took Hujjat Al-Islam from the content statement and the form from proof and dedicated it to the public. On the other hand, he took the form from the statement and the content from recognition and dedicated it to the private. According to Al-Jabri, Al-Ghazali canceled the content of the proof, which is causation, and thus the mathematical and natural mental sciences" [Ibid. P. 287].

The resigned mind in Al-Ghazali has triumphed over all his competencies in jurisprudence and speech. In other words, the transcendental Hermesian won over the earthly, religious militant jurist, scaring the Arab mind deeply [Ibid. P. 287].

Authors distinguish between three stages in the Abbasid era, within which Al-Ghazali represents the middle stage. Al-Jabri believes that Arab culture has remained, to this day, one cultural age, including the after and before codification era. As such, Al-Ghazali did represent neither the beginning nor the end of the Arab mind era. This era weaved between three knowledge systems, portraying a clash and an overlap, to which the Arab thought failed to achieve a final rupture or rearrange the relations in a way that allows the launch of a new beginning that puts a final separation between the before and after [Ibid. P. 288].

The components of Al-Ghazali's thought, in Al-Jabri's conception, are the components of the entire Arab-Islamic culture. Al-Ghazali reflected the culture of his time and a meeting point for the various intellectual and ideological currents that Arab and Islamic thought knew during the era. Currents that were finally perfected to Hujjat Al-Islam, expressing the extent of its diversity and the expansion of its horizons, its conflicts, and contradictions, and most importantly, according to Al-Jabri, the moment of its crisis. Al-Ghazali's thought components witnessed two historical sessions; a first session that ends with Al-Ghazali and a second one that begins with him. If it was necessary to define a point dividing Arab-Islamic thought from the era of codification to this day, to the before and after, this point would be, in Al Jabri's view, the Al-Ghazali moment that best explains what was before and after [3. P. 161—162].

Al-Jabri acknowledges the difficulty of reading Al-Ghazali, be it at the level of understanding and interpretation or deconstruction and reconstruction. What increases this difficulty is the fact that if we can read in it a starting point or an ending point, we, consequently, cannot separate the two points, nor establish a kind of rupture between them, since the thought of Al Ghazali is dominated by a straight, fractured connection [Ibid. P. 162].

Verbally, we cannot say that the author of *Al-Iqtisad* resumed what his professor Al-Juwayni started, defending the Ash'ari against the Mu'tazila and philosophers. Al Jabri warns that Al-Juwayni's response to the philosophers was a verbal, external, and dysfunctional response, in contrast to Abu Hamid's response, which was a philosophical, internal, and sturdy response [Ibid. P. 162].

Fundamentally, Hujjat Al-Islam did not resume what Al-Shafii' ended up staying in his message when he legalized the opinion and the origin of the fundamentals. The distance between *Al-Risala* (the message) and *Al-Mustasfa* (*The*

Chosen) is long and complex. The author of *Naqd Al-‘aql Al-‘Arabī*, points out, what he calls a systematic break between the Shafii linking knowledge of the Arab language with fundamentals of Sharia, and Al-Ghazali's linking knowledge of Aristotelian logic with the validity of all sciences, jurisprudence and its origins included [Ibid. P. 162].

Mystically, it cannot be said that the author of *Ihya ulum addine (The Revival of the Sciences of Religion)* resumed what Al-Qushayri and Al-Muhasibi started. These latter gave Sunni legitimacy to Sufism in their works. The Sufi model of Hujjat Al-Islam, in Jabri's conception, has a particular specificity compared to its predecessors, which is confirmed by the author's numerous hints and references to what he calls the science of disclosure [Ibid. P. 163].

Logically, Al-Ghazali did not resume what Al-Farabi started in adapting logic in Arab-Islamic culture, nor what Ibn Hazm started in the process of approximation and Arabization. If this latter scholar wishes for logic to be a method for acquiring knowledge in an evidentiary way through certain premises, then the author of *Mi'yar Al-ilm (The Standard of Science)* the standard, with open pretensions, wants it to be a weapon that either defends or nullifies. On the other hand, if Hujjat Al-Islam was selective in its engagement with the forms of recognition by accepting the Sufi and rejecting the Ismaili Emami, the Sheikh of Dhahiriya, was, consequently, decisive in his response to all forms of recognition [Ibid. P. 163—164].

These examples, according to Al-Jabri, confirm that the thought of Abu Hamid is not, merely, a continuation of what preceded it, since, despite its organic connection with previous personalities and doctrines, is a thought that contains components other than those that can be referred to before its existence. These new components indicate that Al Ghazali was an endpoint for what came before him and a starting point for what came after him. Accordingly, from the fifth Hijri century to the present day, Al- Ghazali has become one of the main components of Arab-Islamic thought and one of its reference powers. It is a moment of many beginnings that, upon its completion, turned into a wholly beginning whose end is not yet known to this day [Ibid. P. 165].

In his exploration of the components of the thought of Hujjat al-Islam, Al-Jabri refers to a unique picture presented by the orientalist Wensinck to Al-Ghazali, who considered Abu Hamid a Muslim as a speaker, a modern Platonic as a thinker and man of knowledge, and a Christian as an ethical and a mystic individual. The author of *Naqd Al-‘aql Al-‘Arabī (Critique of Arab Reason)* will accept the first two components only to reject the third component because accessing religious books from the Bible, the Torah, and others were not something that was reserved for Al-Ghazali alone. Rather, his numerous references to Christian evidence are insufficient to raise the influence that Christianity may have influenced his thought, similarly to Islam and Neoplatonism [Ibid. P. 167—168].

The shortest way to know the components of Al Ghazali's thought is to view it not as the thought of a particular man but as an intellectual phenomenon in

Arab-Islamic culture that has been present for the past nine centuries. On this basis, Al-Jabri poses a bold question: What would the Arab-Islamic culture have lost had Al-Ghazali not written anything? The author of *Naqd Al-'aql Al-'Arabī (Critique of Arab Reason)* responds that culture would have lost three books: *The Revival of the Sciences of Religion*, *The Incoherence of the Philosophers* and *The Standard of Science*. The rest of Abu Hamid's writings are either insignificant, or their content is present in one or another way in this trilogy [Ibid. P. 169].

The reason *Ihya Ulum Addine (The Revival of the Sciences of Religion)* was distinct from other Sufi texts in Al Jabri's conception was not its substance alone. It is the same material that we find in similar texts such as *Qūt al-qulūb (Sustenance of hearts)* and *Alri'aayah li hoqoq Allah (Care for the rights of God)* Rather, what distinguished it was the way that material was presented, employed and how it was invested. Abu Hamed contrasted between the science of engagement and the science of reveal to ease the way for Sufism [Ibid. P. 169].

Al-Jabri considers *Tahafut Al-Falasifa (the Incoherence of the Philosophers)* as a single and unique text in Arab-Islamic culture, "it was not composed before or after al Ghazali, and its influence in preventing Arab Islamic thought from philosophy is matched only by the influence of the book" [Ibid. P. 170, 171]. Accordingly, *Naqd Al-'aql Al-'Arabī (Critique of Arab Reason)* confiscates an orientalist position that De Boer established when he claimed in his book *History of Philosophy in Islam* that Al-Ghazali was the cause of the elimination of philosophy in the Arab-Islamic culture [5. P. 316—355].

The Hujjat Al-Islam, in his writing *Tahafut, Al-Falasifa (the Incoherence of the Philosophers)* according to Al-Jabri, treated philosophy differently since the philosophy of Abu Al-Walid had its list not in the house of Islam, but Christian Europe. According to al-Jabri, the historical reality indicates that rational philosophy, after Abu Hamid's criticism, did not exist in Islam's land. This historical reality can only be explained by alerting to the role that the book *Al-Tahafut* played as being at the top of the list of factors and causes that ended the existence of philosophy in the Islamic city [3. P. 171].

As for the third most crucial text of Hujjat al-Islam, with regard to Al-Jabri, it is the book *The Standard of Knowledge*. Although this work does not rise to the rank of the first ones in content and influence, it remains, undisputedly, the most critical logical book of the Imam. Based on a brief presentation and analysis, the author of *Naqd Al-'aql Al-'Arabī (Critique of Arab Reason)* concludes that the *Standard*, clearly, expresses the effort made by Al Ghazali in preaching Aristotelian logic and inviting its adoption as a scale for thought and a standard for knowledge, in order to establish what the author of *Al-Muqaddima (The introduction)* calls the method of the later [Ibid. P. 171].

Al-Jabri asserts that Al-Ghazali's thought is determined based on these three books that depict a state of thought that contradicts itself. The first *Revival* enabled Abu Hamid to re-establish Sufism and triumph in its name, and through *Al Tahafut*, he attacked philosophy and nullified its divinities [Ibid. P. 171—172].

Al-Jabri believes that it is not right to call Hujjat al-Islam to mysticism and at the same time to attack the divinities of the philosophers, especially since the knowledge of this latter knowledge is, directly, derived from Avicenna's theology and the Ismaili philosophers. On the other hand, the combination of attacking philosophy and defending Aristotelian logic cannot be accepted, for Aristotle's logic is organically bound with his metaphysics. Abu Hamid's taking of instrumental conception of logic indicates that the attack on philosophy is specific and not general. The biggest contradiction in Islam's argument remains, its call for mysticism on the one hand and its propaganda of logic on the other hand. The Imam submerged between the two methods of disclosure and reasoning that do not meet in the opinion of al-Jabri [Ibid. P. 171]. However, the contradiction in Al-Ghazali's thought is not emotional and reflexive, but rather that of an active militant. Pre-Al-Ghazali era is helpful in determining the building material, but the era of Abu Hamid dictated how that material was invested, and defined the goals that he aimed. Al-Ghazali was a philosopher of the same state in which he lived in a total ideological sense before and after his psychological crisis and temporary isolation [Ibid. P. 173].

The critique of the Hujjat al-Islam of the esoteric political and religious views would have required the nullification of their philosophy, which was, in Jabri's conception, nothing but a modernized Platonism in the form of the Orientalist Hermetic. Al-Ghazali's attack on philosophy was part of his war against esotericism, since Abu Hamid classified Tahafut (*The Incoherence of The Philosophers*) for *Fada'ih Al-Batiniya (Esoteric scandals)*. On this basis, the call to make logic a sole method of knowledge was not a call for the sake of logic itself. Instead, on the one hand, it represented the optimal response against the theory of Ismaili mystical education, and on the other hand, a salvation of the science of Ash'ari theology from its internal crisis that almost plagued it because of the contradictions of rational premises. As for Al-Ghazali's bias towards Sufism, it remains an understandable and justified matter for Al-Jabri, because Sufism at the time represented the ideological and organizational basis of the Seljuk state. Al-Ghazali realized that it was impossible to substitute logic for the spiritual aspect of Shi'ite ritualism, so he stripped esoteric mysticism from its political cover that characterized it the Emami and Ismaili Shiites, and employed it as Sunnis. The call to mysticism, fight against philosophy, and the victory of logic are contradictory choices at the level of abstract thought, but at that time, they formed, for Hujjat al-Islam, integrated weapons directed towards one opponent in terms of politics and political ideology [Ibid. P. 174].

Al-Ghazali and Philosophy

As we are in the process of observing the basics of Al-Ghazali's relationship with philosophy in Al-Jabri's conception, the author of *Naqd Al-Aql Al-Arabi (Critique of Arab Reason)* provides us with a very accurate comparison with two ends which are the argument of Islam and Al-Farabi. While al-Farabi confined

himself to the divine Plato and the philosophy of Alexandria and tried to combine the two wise conceptions, Al-Ghazali disassembled Greek thought into bits and pieces and issued an opinion concerning every piece. He diminished mathematics, logics and natural sciences, rejected the divinities altogether, and authorized looking into the politics and ethics of philosophers [1. P. 116—117]. "Al-Ghazali chose from the Greek thought, the Torah, the Bible, the Persian and Indian heritage and the forged and questionable hadiths, whatever addressed his concerns and interests, and suited building his vision which was indicated to him through the historical era that he witnessed" [Ibid. P. 117]. While Al-Ghazali took an interest in fractions, and insisted on differentiation and distinction, Al-Farabi cared about the whole, intending to unify and reconcile. However, in Al-Jabri's conception, the issue is not due to Al-Ghazali's inability to perceive the totalities and to grasp the compounds, nor to Al-Farabi's inability to perceive the specificities and capture the particles [Ibid. P. 117]. The difference between these two eminent reflects two different development stages in the East's Arabic and Islamic conceptions. Al-Farabi oriented towards Aristotle to construct his virtuous city under the influence of different facts from that of Abu Hamid, which led him to Plotinus and Jesus to revive the sciences of religion in his time. "Indeed, Al-Farabi and Al-Ghazali's era concerning the development of the Arab-Islamic civilization in the East are respectively as that of Aristotle and Plotinus to the Greek civilization" [Ibid. P. 117—118].

Al-Jabri speaks of methodical factors that guided al-Ghazali in his reactions and choices, as it occurred during the Ash'ari coup against the Mu'tazila. His position on the different types of seekers of truth such as the discerners, Batiniyya (Esoterics), philosophers, and Sufis was subject to the state's ideology founded on the combination of Shafi'i jurisprudence, Ash'ari belief, and mysticism [4. P. 279].

Al-Ghazali's position on the different categories of seekers was dictated by the state, as he wrote a response to Al-Batiniyah (Esoterics) at the request of the Caliph Al-Mustadhiri. In this context, Al-Jabri alerts us that the response required both the knowledge of Ismaili philosophy and a return to philosophy in general; consequently responding to philosophers giving the organic link between Ismaili philosophy and Greek philosophy as decided by Avicenna [Ibid. P. 279].

Al-Jabri notices the fact that the Orientalists differed in translating the phrase "the incoherence of the philosophers" as some translated it "collapse," "fall," and "destruction," others translated it as "lack of cohesion" or "the death of cohesion." However, Henry Corbin objected to these translations and suggested the meaning of "self-destructing" because the Incoherence of Philosophers means that they destroy themselves by themselves, and thus their philosophical discourse contradicts each other. Accordingly, Al-Jabri believes that the meaning of self-destruction suits Ibn Sina perfectly [Ibid. P. 263].

According to the writer of *Naqd Al-Aql Al-Arabi (Critique of Arab Reason)*, Avicenna's philosophy is the philosophy of self-destruction, not only because its owner did not abide by the rules of Aristotelian logic in presenting its issues as

Al-Ghazali accuses him, but also a philosophy of a reason whose ultimate ambition is to be free. As a pioneer of the universal mind's inauguration in Arab culture, Al-Jabri believes that nothing justifies Avicenna's process of self-destruction in which he was led by his oriental philosophy devoted to the absurd and surrendered to the hermeneutics and its sorceress view of the world [Ibid. P. 263].

In his book *Tahafut*, Abu Hamid attacks both Ibn Sina and al-Farabi concerning the issues in which they disagree with the Ash'ari, while he kept quiet about the Shiites despite his claim that he has made all the sects against them. Accordingly, Al-Jabri interpreted this silence because the argument of Islam places the Shiites and philosophers in one place; ergo, *The Incoherence of the Philosophers* was for *Fada'ihal-Batiniyah (Esoteric scandals)*. Philosophers at the time were not a source of danger to the fundamentals of religion, as Al-Ghazali claims, rather Al-Batiniyah (*Esoterics*) were so. In his response to philosophers, Abu Hamid targeted Avicenna precisely because his philosophy strongly related to Ismaili philosophy. Al-Ghazali did not stop at explaining the dilemma and contradiction of philosophers due to their failure to adhere to the conditions of proof but went further issuing a jurisprudential fatwa in their right, so he called them unbelievers in three issues and accused them of heresy in seventeen others. According to al-Jabri, these two manifestations are a single political reaction against the Ismaili movement [Ibid. P. 282—283].

Consequently, Al-Ghazali's spiritual crisis was caused by Abu Hamid's compulsion to nullify the opinions of Al-Batiniyah (*Esoterics*) and the philosophers that resort to or believe in some of its aspects. Judge Abu Bakr Ibn al-Arabi and Ibn Taymiyyah did not miss this issue, and they both warned that the argument of Islam in his thought and Sufism was affected by the views of Al-Batiniyah (*Esoterics*) and philosophers. Abu Hamid's crisis is related to choosing between staying connected to the state and liberating himself from it [Ibid. P. 283].

We are surprised by this artificial alignment that al-Jabri drew between Al-Batiniyah (*Esoterics*) as a discourse group with a political horizon and Greek philosophy in its image of Avicenna. On the other hand, Al-Jabri does not state that Al-Ghazali's view on the different types of seekers was dictated by the state except for a contemporary saying of Averroes when he responded with, as speculation, *Tahafut-Tahafut* (the incoherence of the incoherence) Al-Ghazali to the wills of the people of that time.

It is noted that the discourse of the argument of Islam about philosophy takes place through sections rather than the method of total rejection. Some ideas can be an atonement, innovative, and others cannot be ultimately denied. In the Introduction of Al-Munqid (*Deliverance from Error*), we read that philosophers, despite the multitude of their sects and different doctrines, are divided into three parts: the evolutionists, the naturalists, and the divine. In this regard, Ahmed Alami Hamdan indicates that Al-Ghazali did not direct his response to all philosophers, but a particular philosopher, Aristotle, according to what was reported by Al-Farabi and Avicenne. Abu Hamed accepted philosophy altogether, as he chooses from all

philosophy studies one topic worthy of a response, which is the divinities [6. P. 51—52]. While adopting what was stated by Professor Ahmed Alami Hamdan, we disagree with Muhammad Abed Al-Jabri and Farid Jabre. In one of the publications about the book *On the Harmony of Religions and Philosophy*, Al-Jabri described Al-Ghazali's *Tahafut* as a cruel interrogation and an arbitrary investigation of free thought, similar to the Inquisition that accused all those who disagreed with Catholicism, directly or indirectly, with Hersey and punished them [7. P. 21—40]. Farid Jabre also considered the book of *Tahafut* as an argument or indictment against philosophy rather than honest and objective criticism [8. P. 324].

On the other hand, regarding the presumed primacy of Al-Jabri's *Fada'ih al-Batiniyah (Esoteric Scandals)* over *Tahafut (The Incoherence of The Philosophers)*, we present a dissenting opinion of the Egyptian researcher Abd al-Rahman Badawi in his study marked by the writings of Al-Ghazali, in which he combined between the chronological arrangement and the correctness of their lineage to the Imam. In the first section of the book devoted to the works that indeed belong to Abu Hamed, they are ranked as follow: *Aims of Philosophers* number 16, *The Incoherence of the Philosophers* number 17 [9. P. 63], *Mizan al-'amal* number 21 [Ibid. P. 79], *Fada'ih al-batiniyah (Esoteric scandals)* number [Ibid. P. 82], *Moderation in Belief* number 25 [Ibid. P. 87], and *Ihy'a (The Revival of the Religious Sciences)* number 28 [Ibid. P. 98]. This classification indicates the temporal precedence of criticism of philosophy over the criticism of Al-Batiniyya in the Hujjat al-Islam project.

According to Al-Jabri's view, one may wonder if Al-Fada'ih followed by *Tahafut* fight the Neo-Platonism? A group of scholars, who studied Al-Ghazali's works, generally agree on the influence of Neo-Platonism on the Hujjat al-Islam, but this agreement turns into a disagreement as soon as we initiate the determination of the nature and grounds of those influences. The shape, extent, and time of imprinting Abu Hamid's thought with neo-platonic features differ between Pierre Duhem, Wensinck, and Abdel Rahman Badawi. For Duhem, Al-Ghazali began as a Neo-Platonic to turn to a critic of this philosophy in which he believed [10. P. 136]. As for Wensinck, he only believed that Al-Ghazali was and remained faithful to his Neo-Platonism [11. P. 6, 10, 12, 13, 27, 199]. Whereas Abd al-Rahman Badawi considered that the Hujjat al-Islam began in Aristotelianism and ended with a Neo-Platonic [12. P. 237].

According to al-Jabri, Abu Hamed adopted the Hermetic religious philosophy with its fundamental theses in his Sufism. However, he did not know the Hermetic sources, as he drew the theses of the "the resigned mind" from Avicenna and al-Batinah and their philosophers, particularly from Sufis Al-Bastami, Al-Hallaj, and Al-Junaid. Al-Jabri provides examples that depict the extent of Al-Ghazali's involvement in Hermeticism as he establishes a crisis in the Arab mind, as he refers to different ranks of existence in the books of *Ma'arij al-Quds (purity's ascensions)* and *Ma'arif Aqlia (Mental Knowledge)*, which are close in form and content to the Hermetic theory [4. P. 283—284]. Al-Jabri took certain parts from the Hujjat

al-Islam and arranged them according to his perspective to conclude that Abu Hamid said that the world is old and denies Allah's knowledge of the particles. He denies resurrection, which is why he called philosophers disbelievers in his *Tahafut (The Incoherence of the Philosophers)*, on the premise that Hermetic Sufism is based on the denial of bodies in the world Before the Hereafter. Additionally, amalgamation and unity of existence is based on what our professor calls the "melting" of souls, ignoring the peculiarity of the Sufi Al-Ghazali model compared to other people of the Jubbah [Ibid. P. 286].

In his book *Deliverance from Error*, Al-Ghazali talked about what he went through during his illness about fourteen years ago, and accordingly, the book is not a diary but memories. Perhaps "Al-Ghazali was reconstructing his experience latter, and from a later standpoint, and not restoring it as it already was" as Al-Jabri portrays [Ibid. P. 281]. However, *Deliverance from Error* remains one of the value-added texts as a whole. The book narrates in a very detailed image the author's journey between what he benefited from Islamic scholastic theology, the methods scholars, the methods of philosophizing, and the methods of Sufism. Abu Hamid's life appears to be "coherent in parts, the first of which is beautifully related to the last" [5. P. 327]. Herein lies the actual value of this compilation/testimony, in contrast to al-Jabri's attempt to downplay the importance of the hujjat al-Islam about himself in the *Deliverance from Error*, claiming that it is a conception primarily defined by the new trends of the Imam, represented in his transition to Sufism. Perhaps our imam only wrote "what saved him from misguidance" to knowledge, not the way of his transformations. However, it is hard to fully know him, our consolation remains his book, *Deliverance from Error*. This standpoint is recommended by a few scholars such as Maythem al-Janabi [13. P. 9] and Nakamura who says about *Deliverance From Error* "it is True and widely trusted, and that his two crises — that is, the two crises of Abu Hamid — express historical facts that are not subject to suspicion unless someone can testify otherwise" [14. P. 49].

Al-Ghazali's logic

As it is known, the author of *Muqaddimah (Introduction)* divided the verbal heritage into two categories; the first type is what was written by the pioneers, such as the works of al-Ash'ari, al-Baqilani and others, and the second category is what was written by the later, one of which is al-Ghazali, followed by al-Fakhr al-Razi and Adud al-Din al-Iji and others. The first were distinguished by their aversion to the image of Greek evidence and syllogisms, at a time when the second embraced Greek logic realizing the difference between the tool of reasoning (logic) and the subject matter which is the speech of philosophers in physiology and theology, which was contrary to the recited tradition [15. P. 141—150]. By adopting this division, Ibn Khaldun enacted a well-established tradition for historians of Islamic thought first and researchers in its fields second. As Muhammad Abid al-Jabri did not hesitate to criticize this proposition and described Hujjat al-Islam as the first

authors about the second method in terms of form and commitment to the method of pioneers in terms of content [16. P. 49].

The Ash'ari, starting with Al-Ghazali, abandoned the verbal institutions in their old form, and adopted Aristotelian logic, which is the way of the latter in Ibn Khaldun's expression [4. P. 118]. The author of *Muqaddimah* described the method of the pioneers by saying, "The invalidity of the evidence permits the invalidity of the signified", and others expressed it by saying "What has no evidence must be denied" [1. P. 216]. The latecomers noticed the weakness and excesses of the pioneers' arguments and resorted, from the fifth century AH, to Aristotelian logic. Although Al-Ghazali criticized this type of reasoning in the beginning, and consolidated this method of latecomers, he used it in his response to philosophers justifying resort to it as an attempt to confuse them and nullify their words, rather than proving a specific case [Ibid. P. 217].

Hujjat al-Islam uses these philosophers' weapons against them, that is, by debating them using their logical discourse, trying to prove that the requirements of the validity of the measuring material and its image in the proof section, and their description in the books of *Al-Madkhal* and *Categories*, could not be fulfilled in their sciences of divinity [Ibid. P. 217]. Al-Jabri raises a question: How could al-Ghazali question the propositions of the philosophers? Al-Ghazali's response was directed to Avicenna's interpretations the philosophers' discourse rather than the philosophers themselves. It was easy for Al-Ghazali, the Ash'ari speaker, to oppose the Sheikh with the same weapon because the latter did not adhere, as Ibn Rushd noted, to the evidentiary method in his presentation of philosophical issues, and adopted the inference of the witness over the absent as a method [Ibid. P. 217].

The intense verbal controversy with the Mu'tazila, the ideological differences with Al-Batiniyya (Esotericism) which found a place in the political practice, added to the conflict between the Hanbalis and the great Ash'ari leaders, starting with the Baqilani, may distract us from paying attention to the interactive dimension which is an essential and vital dimension in the Ash'ari discourse. This discourse represents a common ground between the Arab-Islamic civilization on the one hand and the Greek, Persian, and Indian cultures on the other. Accordingly, Aristotelian logic's influence on the Arab-Islamic culture will be nothing but a manifestation of this interactive dimension [17. P. 12—13].

Al-Jabri believes that Al-Ghazali's position on logic was built in a specific context among its features the difficulties encountered by Ash'ari speech after Al-Baqillani, and Al-Juwaini inauguration to work in the way of the latecomers that abandoned the inference of the witness rather than the absent and adopted the Aristotelian analogy. In al-Jabri's conception of logic, al-Ghazali needed to determine the doctrines of the Ash'ari against the Mu'tazila, who remained loyal to their preferred method of an analogy of the absent rather than the witness. Al-Ghazali also needed logic to respond to the educationalist who nullified the opinion and the analogy and believed in learning from the infallible teacher. Finally, Al-Ghazali needed logic to explain *The Incoherence of the Philosophers*. According to this arrangement and al-Jabri's conception, Abu Hamid's debates begin with

Gentiles, the Mu'tazila, then al-Batiniya second, and then the philosophers third [4. P. 280].

Al-Ghazali seeks controversy from logic rather than proof. He wants to use it to defend the Ash'ari school of theology, the Shafi'i school of jurisprudence, and respond to other schools of thought. According to Al-Ghazali, logic is identical to the argument in Aristotle's terminology, inferring positively or negatively in one particular issue while avoiding contradiction and defending the positive or negative result [Ibid. P. 281].

Although we prefer to admit the Instrumentalism of logic according to Al-Ghazali, we need to read these debates in full respect to the chronological classification. Chronological studies indicate that *the text Fada'ih Al-Batiniyah (Esoteric Scandals)* follows *Maqasid Al-falasifa (The Purposes of the Philosophers)* and *Tahafut Al-falasifa (The Incoherence of the Philosophers)*. Abd al-Rahman Badawi mentions in his book *The Writings of Al-Ghazali* that the book *Aims of Philosophers* occupies the 16th rank immediately *The Incoherence of the Philosophers* [9. P. 63]. The book *Fada'ih Al-Batiniyah* ranked 22 [Ibid. P. 82] after the book *Mizan al-'amal (Work balance)* listed in Rank 21 [Ibid. P. 79]. While five works of Hujjat al-Islam about logic are mentioned according to their historical sequence, according to the following order: *Maqasid Al-falasifa (The Purposes of the Philosophers)*, *Mi'yarAl'ilm (Science Standard)*, *Mihaqannadhar (Touchstone of Consideration)* *Al-Qistas Al-mustaqim (Straight Scales)*, and the *al-Mustasfa (The Chosen)* [18. P. 58].

Returning to the compilations that Al-Ghazali appropriated or dealt with logic issues may reveal that he only worked to transmit the Greek logical heritage with the Roman additions that followed it, especially the book of *Isagoge* by Porphyry. The latter influenced the views of Muslim discourse concerning limit and significance [19. P. 88]. Al-Ghazali's works about logic evolved from a transfer of logic to its modification to a tool used in Islamic jurisprudence and *Ijtihad (Diligence)*. Abu Hamid began to transmit the logic of Aristotle through Avicenna to a gradual path between logic and Islamic sciences. He made logic an Islamic science in terms of methodology and terminology and printed it with the features of the Arab-Islamic mentality [18. P. 59].

In his first book about logic, *the Maqasid Al-falasifa (The Purposes of the Philosophers)*, Abu Hamid was subject to the influence of Avicenna¹, and found nothing in *al-Maqasid* but an Arabic translation that respected what was mentioned in a Persian text that Avicenna had titled *Dānesh Nāmeḥ* [20. P. 231]. Hujjat al-Islam in *al-Maqasid* adhered to the classification and terminology of Avicenna with no change [18. P. 66], as he studied *Al-Hadd* (definition) within two arts, the first of which is looking at the connotation of words than the meanings and the division of terms between them. The second part examines the relationship of

¹ This opinion is adopted by a group of researchers such as:

- De Boer T.J. *Tarikh Al Falsafa Fi Al-'Islam (History of philosophy in Islam)* [5. P. 200];
- Duhem Pierre. *MasadirAlfalsafa Al-Arabiya, Tarjamato Abu Yaarub Al-Marzuqi* [10. P. 136].

meanings to one another, the division of assets into subjective and incidental, and a presentation of the definition of the boundary and the issues of errors in definitions [Ibid. P. 63].

Influenced by the statements of Avicenna, Hujjat al-Islam also confiscates another Sunni division, which is the division of expressions from the meanings [21. P. 92—93], where the Imam divided meanings into five categories, which are as follows: complicit, synonymous, divergent, familiar, and asserted [22. P. 18]. There is an unmistakable resemblance between the two men in their separation between the study of expressions and meanings on the one hand and the discussion of the limit and quotations on the other hand. It is worth mentioning that Avicenna talked about this part in his book *Annajat (Deliverance)*, and Abu Hamid followed that in *Al-Mi'yar (Science Standard)* and *Al-Mihaq (Touchstone of Consideration)* [18. P. 68].

Al-Jabri considered *Al-Mi'yar* to be one of the most logical works of Al-Ghazali for two main reasons. First, the disclosure of the meanings of the idioms that philosophers colluded with, which he examined in *Tahafut*. Secondly, spreading an understanding of the ways of thinking and consideration and enlightening the measurement paths and lessons to enable the book to be a scale for consideration and research [23. P. 26—27]. *Mi'yar al-'Ilm* was Al-Ghazali's second logical work according to the date of its authorship, as it came after *Maqasid* and before *Mihak al-Nadhar* [18. P. 66]. Abu Hamid presented in *Al-Mi'yar* logical views mixed with a tendency to include some Islamic terms and examples, but the nature of the general book in terms of categories, chapters, and contents is merely a continuation of the process of presenting Aristotelian logic in its peripheral Islamic form, as was done by Avicenna [Ibid. P. 66].

The presence of Avicenna was noticeable in *Al-Mi'yar* of the Hujjat al-Islam. This presence is noticed firstly in the narrative of Al-Ghazali in regard to the study of limit. Secondly, when he spoke about Qiyas, which is a continuation of the spirit of Avicenna that appeared in the objectives by making the Qiyas in its simplest form a compound saying [Ibid. P. 141, 142]. The narratives of Abu Hamid regarding the study of the limit of the *Mi'yar* indicate that the explanations and divisions of Avicenna influenced him. As such, the spirit of the limit remains in this book as an extension of the matter in the objectives and a continuation of the Aristotelian trend despite some jurisprudential examples and linguistic expressions [Ibid. P. 83]. We caution that the study of the limit in the *Mi'yar* has been linked to the ten categories' engagement, where the author of this work mentions in the suffixes of the limit the categories of suffixes. The Masha'iyah (Peripatetic) school considered the categories as metaphysical research, as the Masha'iyya of Islam (*Islamic Peripatetic*) did not single out detailed studies in their logical classifications but rather attached them. Therefore, we found that Avicenna had incorporated them into Al-isharat (Signals) within his logical proposition before Al-Ghazali appended them in the *Mi'yar* to study the limit, as aforementioned. Averroes, Being the exception, devoted a separate text to the Maqulat (categories), which is *Talkhis Kitab al-Maqulat (Summarising a Book Categories)* [Ibid. P. 82—83].

Despite what has been presented, we notice that Abu Hamid's logic was distinguished from the logic of Masha'iyat (Peripateticism) al-Farabi and Avicenna. These two comprehended Aristotelian logics and its Greek additions and were influenced and transmitted it. They, afterward, expressed it in the Arabic language, so their production acquired some of its features. Whereas Al-Ghazali was the only one representing the peripheral logic, harnessing it and normalizing it with Islamic meanings. Accordingly, Greek logic lost many meanings in its context and emerged in an Islamic form. Therefore, it is safe to state that Al-Ghazali's logical product was not an essentially conciliatory work. Instead, this latter produced a model for how logic is represented in the Islamic structure and how it normalizes its elements [Ibid. P. 10—11].

Conclusion

The reading of Muhammad Abed al-Jabri was and is still one of the wealthiest contemporary readings of our Arab and Islamic heritage, but this does not mean that it has put everything in its place. While we were preoccupied with Al-Ghazali's studies, we confiscated our scholar's opinion, the author of *Naqd Al-'aql Al-'Arabī*, according to whom Abu Hamid was and still is one of the most influential yet controversial figures in Arab-Islamic culture. He is an intellectual phenomenon challenging to classify in the context of what is circulating within our heritage space. In many cases, the Hujjat al-Islam works transmit to us the positions we know nothing about that may appear contradictory unless we have a law to which we refer, and this law, in our judgment, will only be a commitment to the chronology of the books. The arbitrary dealing with the corpus of Al-Ghazali can make the image uneven and sometimes even distorted, especially since this latter, as testified by himself in the *Savoir*, has gone through difficulties and experiences that fertilized his thought.

References

- [1] Al-Jabri MA. *Nahnu wa al-turāth [The Heritage and Us]*. 6th edition. Beirut: Centre for Arab Unity Studies; 1993. (In Arabic).
- [2] Al-Jabri MA. Muqawinat fikr Al-Ghazali [Components of Al-Ghazali's thought]. In: *Abu Hamid Al-Ghazali: Dirasat fi fikrihi wa asrihi wa ta'thirihi [The components of the thought of Al-Ghazali. In: Abu Hamid Al-Ghazali: Studies on his thought, his era, and its influence]*. Arribat; 1988. (In Arabic).
- [3] Al-Jabri MA. Al-Turath Wa-Al-Hadathah Dirasat —Wa-Munaqashat [Heritage and Modernity: Studies and Discussions]. Markzdirasat al-Wahda al-Arabiya. 1st edition. Beyrouth; 1991. (In Arabic).
- [4] Al-Jabri MA. *Naqd Al-'aql Al-'Arabī: Taqwin al-'aql al-'Arabi [Critique of Arab Reason: The formation of the Arab mind]*. 8th edition. Dar Albayda; 2000. (In Arabic).
- [5] De Boer TJ. *Tarikh Al Falsafa Fi Al-Islam [History of philosophy in Islam]*. 5th edition. Beyrouth; Dar Annahda al-'Arabiyya; 1981. (In Arabic).
- [6] Alami HA. Alfaylasuf Al'-Ghazali: Moraja'aton li al-mashhur [Philosopher Al-Ghazali review of the famous]. In: *Hérminutica, éstética, théologia*. 2007. (In Arabic).

- [7] Ibn Rushd Abu Al Walid. *Fasl Al-Maqal fi ma Bayna Chari'atiwa Al-Hikmati min Itisal* [The decisive speech Between the law and the wisdom of the connection]. 1st edition. Beyrouth; 1997. (In Arabic).
- [8] Jabre F. *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*. Paris: J. Vrin; 1958. (In French).
- [9] Badawi Abd al-Rahman. *Mu'allafat Al'-Ghazali* [Writings of Al-Ghazali]. Al-quwayt; 1971. (In Arabic).
- [10] Duhem P. *Masadir al-Falsafah al-'Arabiyyah*. 1st edition. Dimashq; 2005. (In Arabic).
- [11] Wensinck AJ. *La pensée de Ghazzali*. Paris; 1940. (In French).
- [12] Badawi Abd al-Rahman. Al-Ghazali wa Masadiruhu Al-Yunaniya [Al-Ghazali and his Greek source]. In: *Abu Hamid Al-Ghazali fi diqra Al-miawiya Attasia li miladihi*. Mihrajan Al-Ghazali. Dimashq; 1961. (In Arabic).
- [13] Al-Janabi M. *Al-Ghazali*. 1st edition. Dimashq; Dar Al-mada; 1998. (In Arabic).
- [14] Nakamura K. An Approach to Ghazalis Conversion. *Orient*. 1985;21:46—59.
- [15] Ibnu Khaldun. *Al-Moqaddimah* [Introduction]. 3rd edition. Beyrouth. (In Arabic).
- [16] Al-Jabri MA. *Binyat al-'aql al-'Arabi* [The structure of the Arab mind]. Beyrouth; 1976. (In Arabic).
- [17] Al-Alawi SB. *Al-khitab Al-Ash'ari : Musahamatun fi Dirasati Al-Aql Al-Arabi Al-Islami* [Ash'ari discourse]. Beyrouth: First edition; 1992. (In Arabic).
- [18] Al-Ajam R. *Al-Manteqinda Al-Ghazali fi Ab'adihi Al-Aristawiya wa khususiyatihi Al-Islamiya* [Logic for Al-Ghazali in its Aristotelian dimensions and Islamic peculiarities]. 1st edition. Beyrouth: Dar Al-Mashreq; 1989. (In Arabic).
- [19] Al-Naqqari H. Al-Manhajiya Al-Usuliyawa Al-manteq Al-Yunani Min Khilali Abi Hamid Al-Ghazali wa Taqiy Addine Ibn Taymiyah [Fundamentalist methodology and Greek logic through Abu Hamid Al-Ghazali and Taqiyaddine Ibn Taymiyyah]. 1st edition. Dar Walada; 1991. (In Arabic).
- [20] Bernand M. Al-Ghazali artisan de la fusion des systèmes de pensée. *Journal asiatique*. 1990;LXX. (In Arabic).
- [21] De Libéra A. *La philosophie médiévale*. 5^{ème} edition. Paris: PUF; 2001. (In French).
- [22] Al-Ghazali Abu Hamid. *Maqasid Al-Falasifa* [The purposes of the Philosophers]. Beyruth: Dar Al-Qutub Al-Ilmiya; 2003. (In Arabic).
- [23] Al-Ghazali Abu Hamid. *Mi'yar al-'Ilm fi Al-Manteq*. 1st edition. Beyruth: Dar Al-QuTub Al-Ilmiya; 1990. (In Arabic).

About the author:

Lachkar Mohammed — Professor of philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Moulay Ismail University, Meknes, Morocco (e-mail: med_lachkar@yahoo.fr).

Образ Аль-Газали в трудах Аль-Джабри

М. Лачкар

Университет Мулая Исмаила,
Morocco, Meknes, BP:298, Marjane 2, Presidency,
med_lachkar@yahoo.fr

Аннотация. Мухаммад Абед Аль-Джабри (1935—2010) — известный философ и ученый, представитель современной арабской мысли. Он автор философии «арабского ума» и «критики арабского ума», пытавшийся разработать собственную теорию для

изучения арабского наследия древности и современной арабской мысли. Аль-Джабри рассматривал их с критических позиций, методологические основы которых он заложил в своих основных философских трудах, в первую очередь, в трилогии «Критика арабского разума». Автор статьи анализирует и изучает различные аспекты аналитического и критического подхода Аль-Джабри к Аль-Газали и его теоретическим построениям. Помимо выявления особенностей собственной позиции на интеллектуальном пути Аль-Газали, основанной на изучении его книг, Аль-Джабри комплексно рассматривал личность Аль-Газали, которую трудно определить точно, целиком и полностью. Однако это не лишает его возможности описать критерии науки в целом и философии в частности. В статье отмечается, что позиция самого Аль-Джабри является в некотором смысле продолжением проблематики и сложности самого Аль-Газали. Аль-Джабри поднял больше вопросов, чем дал ответов, оставив и усилив противоречия. Исследование личности и творчества Аль-Газали, по-видимому, будет продолжаться еще долгое время по причине комплексности самого автора, а также разнообразия его интеллектуальных и творческих трудов, и сложного характера. Настоящая статья привносит свой вклад в этот дискурс.

Ключевые слова: Аль-Газали, Аль-Фараби, Аль-Джабри, ашаризм, арабский разум, критика арабского разума, Авиценна, эзотеризм, Ибн Рушд, исмаилизм, мутаизм, суннизм, шиизм, Тахафут аль-Фаласифа

История статьи:

Статья поступила 05.08.2020

Статья принята к публикации 01.01.2021

Для цитирования: *Lachkar M.* Al-Ghazali's Image in Al-Jabri's works // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 233—249. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-233-249

Сведения об авторе:

Лачкар Мохаммед — доктор философии, профессор, Университет Мулая Исмаила, Мекнес, Марокко (e-mail: med_lachkar@yahoo.fr).



DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-250-259

Research Article / Научная статья

Bimal K. Matilal's Philosophy: Language, Realism, Dharma, and Ineffability

Purushottama Bilimoria

University of Melbourne,
School of Historical and Philosophical Studies, Faculty of Arts,
West Wing, Arts West (Building 148B), Victoria, Australia, 3010,
RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation,
p.bilimoria@unimelb.edu.au

Abstract. The article considers the theoretical and practical consequences of the so-called "soft" version of epistemological realism in Bimal K. Matilal's philosophical project. The author offers an analytical view on Matilal's philosophy, which helps to understand it in a broader prospective, comparing his arguments on perception and objectivity with contemporary arguments in Western analytical philosophy; in fact, it is possible to view Matilal not only as the proponent of revised Nyāya-Vaiśeṣika approach, but also as the follower of realistic view on language, following L. Wittgenstein, W. Quine, H. Putnam and M. Dummett. Despite the fact that such interpretation may sound diverse or multivocal, it nevertheless helps to better understand both lineages of argumentation: the critical review of the impossibility of private language can be compared in both Western and Indian philosophical discourses, which leads into the domain of social epistemology. The second part of the article discusses the ethical arguments on the vulnerability of moral virtues, and the place of Dharma as a term in moral philosophy. Poetical and metaphorical language appears to be a fruitful strategy to discover the ineffable — and also *via negativa* and *catuṣkoṭi* — which is shown by Matilal on the example of the unacceptability of lying. The ethical ineffability and its interconnection with Matilal's commentaries on practical wisdom play the crucial part in the interpretations of *Dharmaśāstra* texts.

Keywords: Bimal K. Matilal, Indian logic, Nyāya-realism, dharma, moral dilemma, theodicy, evil and ineffability doctrine

Funding and Acknowledgement of Sources. The paper is realised in the frames of the Agreement between Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and Peoples' Friendship University of Russia № 075-15-2021-603 "Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions».

Article history:

The article was submitted on 15.12.2020

The article was accepted on 20.01.2021

© Bilimoria P., 2021



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

For citation: Bilimoria P. Bimal K. Matilal's Philosophy: Language, Realism, Dharma, and Ineffability. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):250—259. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-250-259

Introduction

It is something of a truism and also much clichéd that Bimal K. Matilal was one of 20th century's leading exponent of Indian logic and epistemology as well as something of an analytical visionary on the role of philosophy in classical Indian society. A special issue of *Sophia* was dedicated to mark the 25th anniversary of Professor Matilal's demise and therein [1] one will also find a number of full-blown articles discussing and analysing his views and theories on a number of related issues and topics covered in the American Philosophical Association's Asian Philosophy Newsletter's special issue On Bimal Matilal [2].

Matilal took as part of his intellectual mission the correction of Western perceptions of Indian philosophy, the advancement of attention to classical and modern Indian philosophy and an examination of the confluence of currents of thought that had informed recent Indian philosophers. His philosophy drew on grammatical literature, the epics, *dharmaśāstras*, medical literature, poetics and literary criticism [2; 3]. One of his last works – on 'Moral Dilemmas: Insights from Indian Epics', (2000) [4] – sought to uncover the dynamic moral theorising implicit in the epics, *The Rāmāyaṇa* and *The Mahābhārata*.

Matilal's *anekāntavāda* approach to philosophy was inspired by deep intellectual commitments. He believed that a comprehensive study of literature is necessary in order to understand the dynamics of a culture's intellectual development and its fundamental philosophical commitments. He also believed deeply that philosophical cultures could neither be understood ahistorically nor in isolation from one another. Prior to Matilal's influence, Indian philosophy had been most often misconstrued in the West as being predominantly spiritual, mystical and intuitive [2]. Matilal, undermined this Orientalist prejudice by systematically developing a rigorous dialogue between European and Indian philosophy drawing both on classical and modern literature. But there is another prejudice that one has to countenance in our modern time: As Matilal explains in the lengthy introduction [5; 6], the purpose of the first part is to dispel some of the long-ingrained impressions in the West that Indian philosophy is 'soft', it lacks a proper method of philosophising, that there is little of the critical and analytical concerns that we find in modern Western philosophy. He believed that by relating current thinking to tradition, new insights could be developed from the epistemés of the indigenous systems and that contemporary reflection could lead us to a deeper understanding of those classical systems. An example of this is his own *magnum opus* on *Perception* [6]; other examples are the epistemology of Testimony, where the extensive Indian discussions have a real prospect of informing contemporary debates. A co-edited book, *Knowing From Words* [7], and writings of his students on *Śabdapramāṇa* [8] are impressive illustrations of the sort of philosophical 'interconnecting' Matilal worked to provide.

Language, the Objective and Realism

I would like to draw here from his seminal work, *Perception* (1985) [6]. Here Matilal presents a defence of what he called direct realism, which might also go under the name of common-sense or naïve realism, although as has been argued by J.N. Mohanty Matilal modified the Nyāya realism in its dialogue with Buddhist phenomenalism, idealism and constructionism [10]. What essentially Matilal does is establish a 'causal route from intentional objects back to material bodies; arguing the thesis that the object of sensory awareness is both an intentional object and material object.' [Ibid.] This is his new theory of objectiveness [8. P. 236—237]. What this means is that the distinct domain of percept (*ālambana*) becomes otiose [9]. Entities that are the preserve of the 'inner circle' of ontology, are distinguished from entities posited for analysis of cognition [10]. In this way Matilal is said to have modified Navya-Nyāya ontology and presented a revisionist theory of Nyāya realism. The outstanding feature of the book is in the analysis it presents of the notion of perception in the context, again, of the realist-phenomenalist-idealist debate. Does an account of perception presuppose view of reality, or does an account of perception make possible a view of reality? Of course, this double-pronged question arises from the more simple-minded assumption in the so-called common-sense experience, that because I write on a paper that I see in front of me the sheet of paper must be there independently of my mind. But should we be surprised if through different philosophical routes this seemingly uncritical and naive attitude is actually strengthened and, for some, vindicated? Thus, what was once dubbed 'naïve realism' is nowadays called 'direct realism', but the theoretical models of perception that are proposed or developed in support of this realism have also straddled between representationalism and some form of phenomenalism [11]. But how do we move towards establishing or constructing a theory out of what Strawson calls 'our ordinary perceptual judgements'? Arguments and counterarguments from illusion, perceptual errors, doubts, fictions, imaginations and indecisions in perceptual judgements are brought in in the attempt to rebut the theories established [6]. And not a trick is missed. If perceiving is seeing, do we see substances or properties or property-instantiations? Do we see wholes or parts (are they also distinct)? The first step is to rebut the view that perception, or all instances of perceptual awareness, involve(s) inference.

Nyāya argues that our sensory awareness is direct and immediate, even if we are presented with only a part of the propertied object [11]. But since there can be no parts without whole, awareness of the 'whole' is presupposed or is a condition for the awareness of the parts. Thus, Nyāya dispenses with the need to establish a causal relation between the object and the *citta-vrtti* or 'mental modification'; the latter is perhaps a better description of the 'internal states' such as pleasure and pain, which need to be kept distinct from 'external' states of awareness. But the sort of immediacy that the Nyāya account argues for is a far cry from the immediacy that some representationalist theories do by reworking the old 'sense-datum' theory, the revamped sense-datum theory attempts to argue that, say, in the case of seeing, visual sense-data, such as a 'coloured shape' precedes seeing something, and that it is often in virtue of 'seeing' the coloured shape that the object is seen [11].

From the Nyāya perspective, it is argued that seeing the 'coloured shape' (though sometimes only a blurred patch) is not immediate; rather the converse seems to be the case, that is, one sees the tomato as having a red-shape. It should be pointed out however that the thesis regarding the directness of the percept (*prakāra*) as conforming to the propertied object (*viśaya-viśeṣaṇa*) is a development only in later (Navya-) Nyāya; the earlier school of Gautama did maintain a distinction between the mediate and immediate in perceptual awareness, only that it attributed the mediate to the penetration of conceptual and verbal elements into the minimal self-bracketed episode [12]. But while Nyāya views the process of concept-utilisation as the fulfilling conditions of a well-formed perception (we are reminded here of the Kantian principle of concept-intuition, interdependency [13]), the Buddhist Dinnāga finds this conceptual intrusion a veritable product of our constructive faculty, and that is at the root of our misconception of the real nature of things, which remains forever elusive [11]!

Language and Knowledge

Matilal was a proponent of the close relationship that exists between language and knowledge, meaning that language is intimately implicated in the construction of knowledge *qua knowledge* (which is not the same as the view that language essentially constructs knowledge, reductively so) [6].

In a longer paper titled *Bimal Matilal's Navya-Realism, Buddhist 'Lingo-Phobia' and Mental Things* I take Bimal Matilal's work to be central to the issue concerning the relationship between cognition, language and the world [14]. While developing his approach, Matilal brought many of the issues and viewpoints which were pertinent to the basic theme. It remains a comprehensive approach to the subject. Essentially, Matilal adopted the Nyāya-Vaiśeṣika approach which assumes a realist perspective of the relationship between language and the world. Through this perspective he seeks to construct a realist metaphysics supported by a theory of language appropriate to it. If this realist account goes through and the analysis is accepted then according to Matilal the Buddhist critique of language is unacceptable and may be deemed as being 'lingophobic'.

I present an analytic account of how Matilal develops this realist theory of language within the Nyāya and Navya-Nyāya framework drawing also on the work of Michael Dummett and Hilary Putnam (only just as Putnam changed his view a number of times and veered closer to qualified anti-realism or 'relative realism' toward the end of his life); here the issue of language mainly arises while pinning down the structure of *jñāna* or cognition. Cognition is always cognition of something, i.e. directed towards an object and is always expressed through some verbal form. There is an influential view in Indian epistemology which suggests that cognition necessarily consists of a sensory core required for the construction of particulars. Such a perspective denies any causal connection between the internal sensory experience and the external object of awareness. This sensory core is bereft of structure and remains ineffable; as such what the Buddhists identify as *ālambana* or percept has no logical role in determining the propositional content of the

judgement [9; 10; 14]. Matilal seeks to show that this view is not unconnected to the view of language that underpins this perspective. Dinnāga and many other Indian philosophers including Candrakīrti arrive at this view of cognition in accordance with their supposition that private language is possible. But Matilal refutes this view by using the argument especially of Quine and Wittgenstein that language is a social behavior. Wittgenstein's private language argument shows that the idea of language being private is unintelligible and thus to hold that private sensory experience cannot be expressed through language is equally unintelligible and logically incoherent. This is the reason why Buddhist critique of language, as Matilal claims, turns into a lingophobia that reduces mentalese entities to merely mythical or illusory projections. The Nyāya view, on the other hand, claims that any cognitive experience must be expressible in language. Gaṅgeśa rules out the presence of the ineffable sensory core to be the essence of cognition on the ground that it is merely physical and is thus non-cognitive. Matilal interprets this to be a version of metaphysical realism, which argues for an inseparable connection between language and cognition: it is a linguistically compromised doctrine of knowing [6].

Dharma

While philosophers of India very seldom discussed moral philosophy, tradition — as for example represented in the *Dharmaśāstra* texts — they were quite conscious about issues of moral values, moral conflicts, and dilemmas, as also the difficulties of "practical reason" [4. P. 21]. In his essays on Indian ethics and justice, Matilal underscored the rational predilection in the deliberations, drawing in tandem from the Jaina theory of *anekāntavāda* ("not one-sided-ness") that reinforced his own vision of rational moral pluralism [15. P. 166]. The epics too exemplify a myriad of moral issues which are thought through rationally with the use of moral arguments. The irony is that Matilal reduced moral problems to basically moral dilemmas, when there could be straightforward moral challenges that are not presented to the agents as horns of a rational dilemma: for example, climate change and the dangers of the excessive use of fossil fuel, perhaps also premeditated war, murder and negligent manslaughter (say, from drunken driving), imperial ravages, and evaluative emotional responses to death, injustice, and malevolence [2]. Yet Matilal would state the problem in this form to argue that a rational solution is well-nigh imminent for any moral dilemma [16. P. 89].

Matilal was fond of narrating this account supposedly from the epics. Namely, the story around not telling a lie that in one of his earth-bound births had Kauśika reprimanded for causing the death of an innocent deer fleeing from its predator; while in a subsequent birth telling the lie in the recurrent situation to save the feeling deer cost him gravely the salvation he had all but earned through his stoical moral practices. This was his way of illustrating the tussle also between two dominant paradigms in Western ethical discourse, namely of utilitarianism and Kantian deontology. But overall, Matilal remained skeptical about the prospects of solid foundation for Indian ethics. Thus he averred:

Certainly, there exists a lacuna in the tradition of Indian philosophy. Professional philosophers of India over the last two thousand years have been consistently concerned with the problems of logic and epistemology, metaphysics and soteriology, and sometimes they have made very important contributions to the global heritage of philosophy. But, except [for] some cursory comments and some insightful observations, the professional philosophers of India very seldom discussed what we call moral philosophy today. It is true that the *dharmaśāstra* texts were there to supplement the Hindu discussion of ethics, classification of virtues and vices, and enumeration of duties related to the social status of the individual. But morality was never discussed as such in these texts. On the other hand, the tradition was very self-conscious about moral values, moral conflicts and dilemmas, as well as about the difficulties of what we call practical reason or practical wisdom [4. P. 21].

Matilal nevertheless agonised over the exemplary moral dilemmas presented in narrative literature, particularly the epic *Mahābhārata*, and suggesting how there was always a rational solution around the corner or possibly missed, even by Krishna. Matilal was airing the suspicion that Indian philosophy, particularly during what he calls the Indian Middle Ages, did not break away sufficiently from preoccupations with theology and mysticism, and that the without 'logic' any branch philosophy is bound to flounder at its core. To that end he wrote a number of essays on Indian ethics, underscoring its supposed rational predilection, mostly in the context of the (Hindu) epics while also drawing from Jaina theory of *anekāntavāda* (not one-sided-ness) that reinforced Matilal's vision of moral pluralism. The epics embed and exemplify a myriad of moral issues which are thought through rationally; but the epics no more than the tradition at large, quite succeeded in articulation of a *sui generis* thesis that we would call 'ethics' or 'morality', without the cultural, theological and historical overtones and baggage that might go along with the disciplinary discourse [16]. The irony should not brush over any keen moral thinker that Matilal reduced moral problems and challenges to basically those presented in the context of moral dilemmas or conflicts, when in fact there may be straightforward moral challenges that are not presented to the agents as two horns of a dilemma or a conflict in search of a resolution: for example, climate change and the dangers of the excessive use of fossil fuel, perhaps also premeditated murder and negligent manslaughter (say, from drunken driving). Yet Matilal would state the problem in this form to underscore the point that a rational solution is well-nigh around the corner (or ought to be) for almost any moral dilemma. And so this is how he articulated his position:

Admission of moral conflicts or genuine moral dilemmas (or *dharma*-dilemmas) requires using some method toward making a rational choice. It is obvious that some sort of pre-ordering or ranking of principles helps such rational deliberation. In matters of ritual-orientated *dharmas*, when conflict arises, the Mīmāṃsā school has determined a fixed rule of pre-ordering, and has given a rational argument in favour of such ordering. Unfortunately, in all practical cases of value conflict or ordinary *dharma*-orientated conflict, it is extremely difficult to establish priorities in the same way. Many epic stories that illustrated

such practical *dharma*-conflicts show that the practical resolution of such conflict does not always fix priorities according to the same pattern. It appears to me that this respect for the difficulties encountered in real life is not a mark of irrationality or inconsistency, but emphasizes that we sometimes face moral predicaments for which we cannot find a simply rational solution [16. P. 89].

Matilal returns us again and again to the epics where numerous instances of moral dilemmas appear to plague the actors, from the dice game that Yudhiṣṭira finds himself lured to (where the joint asset of the Pāṇḍava brothers, including their shared Draupadī, is at stake and gambled away), to Arjuna's dilemma on the battlefield (to be in the fight, or not to be in the fight), and various conflicts that the paradigmatic hero of the *Rāmāyana* is also confronted with — such as whether to resist or accede to the decree of being sent to exile in the forest. Matilal claimed that "sometimes there was more realism in these old epic stories than they are given credit for today. They underlined the two most prominent aspects of *dharma*: the vulnerability of moral virtues and the ever-elusive nature of truth in the moral domain" [16. P. 99].

However, Matilal did believe that a historical understanding of the concept of *dharma* (he rarely strayed away from *dharma* to some of the other issues in Indian ethics, barring caste, *karma* and 'evil') — has some relevance today, for it remains a widely misunderstood concept in the modern study of Indian philosophy. And he concluded his insightful essay on 'Dharma and Rationality' by noting that the explanations of the traditional ethos of India has always been somewhat controversial among the Indianists (South Asianists) of today: "The sociologists or social anthropologists propagate one way of looking at it. The development economists favour another way of taking it. Both, however, assume that to understand modern India some basic knowledge of classical India is absolutely necessary" [16. P. 102]. And to that end, he proposed a comprehensive volume on Indian ethics, which has since been completed in which his own most celebrated essay in edited form on 'Dharma and Rationality' has been included (although he did not live to see the volume in print).

"Evil" and suffering

A belief commonly touted in modern times is that Indians had no cognisance of the ubiquitous problem of evil; some have extolled this as a virtue while others point to a certain defect or lacuna in Indian thinking. Matilal favored a different approach, arguing that, while the Buddhists and certain Hindus did use the argument from evil to undermine all possible theodicies, it is more pertinent to view evil in terms of *suffering* as the key "problem". Thus any attempt to conceptualise "evil" — whether metaphysical, natural, or moral — outside of this frame is fraught, for then one is trapped in justifying evil in the salvific designs or just play (*īlā*) of an external creator, a benevolent God, gods, or perhaps conjuring demons [15]. The theory is that suffering arises from an individual's own karma, or action-intentions and conduct, propelled often by prior-accumulated or past-life dispositions. Even the theistic Hindu schools, including early Nyāya theology, recognised the role

played by karma in the existential facticity of suffering; a Supreme or Superintended Being, where accepted, might ameliorate and soften the burden of karma, but no agency can fully override the inexorable *law* of karma in the cause of justice [17; 18].

Ineffability

The classical ineffability doctrine states that the Ultimate Reality or any deep mystical experience is not describable in words, that such wisdom (*tattva*) is beyond words: "wherefrom words turn back, along with the mind" (*Taittirīya Upaniṣad* 2.4.1); that is to say, whatever is the Ultimate is beyond the grasp of discursive thought and language. Matilal averred that a simplistic surrender to this silencing thesis would make a mockery of human beings' immense capacity for linguistic expression and use of symbolism, as well as the various logical tools that philosophers and theologians have at their disposal to create new modes of expression and unearth (*aletheia*) the vistas of hidden truths [19. P. 529]. This would include formulations that use paradoxes, contradictions, metaphors, figures of speech, even the *via negativa* and *catuṣkoṭi* (tetralemmas, as developed by the Buddhist dialectician Nāgārjuna), not to mention rhetoric and poetical language as also rhythmic meters or music, to impregnate the elusive truth with robust meaning, enchantment of the emotions, and aesthetic sensibility that would render the ineffable more readily accessible and explicable [15. P. 117–119; 20. P. 12–14].

Matilal indeed was a rare kind of thinker, a philosopher of profound sensibility who embodied East and West in balanced proportions and who demonstrated that Indian thought, even in its most metaphysical and soteriological or theological concerns [14; 21], was rigorously analytical and logical as well as discursive [12]. His work has found broad endorsement and inspired lively debate not only among many contemporary Indian philosophers and Indologists, but also in international philosophical circles, including in Russia and neighbouring states.

References

- [1] Garfield J et al, editors. Special Issue on 25th Anniversary of the Demise of Professor Bimal K. Matilal. *Sophia*. 2016;55(4):455—576.
- [2] Bilimoria P. Three Dogmas of Matilal Direct Realism, Lingophilia, and Dharma Ethics. In: *American Philosophical Association Newsletter. Asian and Asian-American Philosophers and Philosophies*. 2017;17(1):11—14. URL: <https://cdn.ymaws.com/www.apaonline.org/resource/collection/2EAF6689-4B0D-4CCB-9DC6-FB926D8FF530/AsianV17n1.pdf>
- [3] 'Bimal K. Matilal'. In: Brown S, editor. *The Dictionary of the Twentieth Century British Philosophers*. Vol II. London/New York: Thoemmes Continuum; 2005. P. 665—667.
- [4] Matilal BK. Moral Dilemmas: Insights from Indian Epics. In: Ganeri J, editor. *Philosophy, Culture and Religion Collected Papers of B K Matilal. Vol. I. Ethics and Epics*. Delhi: Oxford University Press; 2000.
- [5] Matilal BK. *The Logical Illumination of Indian Mysticism*. Oxford: Clarendon Press; 1977.

- [6] Matilal BK. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford, UK: Clarendon Press; 1986.
- [7] Matilal BK, Chakrabarti A, editors. *Knowing from Words – Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*. Dordrecht and Boston: Kluwer Academic; 1994.
- [8] Bilimoria P. *Śabdapramāṇa: World and Knowledge as Testimony in Indian Philosophy*. New Delhi: DK Printworld; 2008. Revised edition from: *Śabdapramāṇa: World and Knowledge. Studies of Classical India 10*. Dordrecht: Kluwer/Springer; 1998.
- [9] Ganeri J. Introduction. In: Ganeri J, editor. *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal: Mind, Language and World*. New Delhi: Oxford University Press; 2002. X—XXVI.
- [10] Mohanty JN. *Introduction to Relativism, Suffering and Beyond, Essays in Memory of Bimal K Matilal*. New Delhi/New York: Oxford University Press. P. 10—11
- [11] Bilimoria P. Review of *Perception* by Bimal K Matilal. *Australasian Journal of Philosophy*. March 1992;70(1):121—123.
- [12] Matilal BK, Shaw JL, editors. *Analytical Philosophy in Comparative Perspective: Exploratory Essays*. Dordrecht: D. Reidel; 1985.
- [13] Bilimoria P. Postcolonial Critique of Reason: Spivak Between Kant and Matilal. In: Bilimoria P, Al-Kassim D, editors. *Postcolonial Reason and Its Critique*. New Delhi: Oxford University Press; 2014. P. 1—12.
- [14] Bilimoria P. Bimal Matilal's Navya-Realism, Buddhist 'Lingo-Phobia' and Mental Things. In: Prasad KS, editor. *Language and Mind (Volume 2): The Classical Indian Perspective*. New Delhi: Decent Books; 2008. P. 17—34.
- [15] Matilal BK. The Problem of Evil. In: Matilal BK. *Logical and Ethical Issues of Religious Belief*. Calcutta: University of Calcutta; 1982. P. 23—41.
- [16] Matilal BK. Dharma and Rationality. In: Bilimoria P, Prabhu J, Sharma R, editors. *Indian Ethics, Volume I: Classical and Contemporary Challenges*. Aldershot, UK: Ashgate/Routledge; (2007) 2017; Delhi: Oxford University Press; 2008. P. 79—102.
- [17] Matilal BK. *Logical and Ethical Issues of Religious Relief*. Calcutta: University of Calcutta; 1978.
- [18] Bilimoria P. Toward an Indian Theodicy. In: McBrayer JP, Howard-Snyder D, editors. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley Blackwell; 2013. P. 281—295.
- [19] Sarkar P. The Paradox of Ineffability: Matilal and Early Wittgenstein. *Sophia, special issue*. 2016;55(4):527—542. <https://doi.org/10.1007/s11841-016-0543-z>.
- [20] Matilal BK. *Philosophy, Culture and Religion: The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal, Volume I: Mind, Language and the World*. Delhi: Oxford University Press; 2002.
- [21] Phillips S. Counter Matilal's Bias: The Philosophically Respectable. In: Chakrabarti A, editor. *Indian Spiritual Thought. Studies in Humanities and Social Sciences*. 1996; III (2):173—183.

About the author:

Bilimoria Purushottama — PhD, Principal Research Fellow, School of Historical and Philosophical Studies, University of Melbourne, Victoria, Australia; Head of Laboratory, Center for the Study of Indian Philosophy and Culture, RUDN University, Russia (e-mail: p.bilimoria@unimelb.edu.au).

Философия Бимала К. Матилала: язык, реализм, дхарма и невыразимость

Пурушоттама Билимориа

Мельбурнский университет,
Школа исторических и философских исследований,
Australia, 3010, Victoria, West Wing, Arts West (Building 148B),
Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, Миклухо-Маклая, 6,
p.bilimoria@unimelb.edu.au

Аннотация. Предметом рассмотрения выступают теоретические и практические следствия так называемой «мягкой» версии эпистемологического реализма в философском проекте Бимала К. Матилала. Автор предлагает аналитический подход к интерпретации философии Матилала, что позволяет понимать ее в более широком контексте и сравнивать высказанные им аргументы о восприятии и объективности аргументы с современными аргументами в западной аналитической философии. Матилал может быть рассмотрен не только как продолжатель интеллектуальной традиции ньяя-вайшешика, но также и как сторонник реалистического подхода к трактовке языка вслед за Л. Витгенштейном, У. Куайном, Х. Патнэмом и М. Даммиттом. Несмотря на возможный эклектизм подобных воззрений, тем не менее именно такая стратегия позволяет ему стать восприимчивым обоим аргументативным стратегиям: критический пересмотр вопроса о невозможности приватного языка имел место и в западной, и в индийской философии, и сравнение этих подходов приводит нас в область социальной эпистемологии. Во второй части статьи рассмотрены этические аргументы об уязвимости моральных добродетелей, а также место концепта дхармы в моральной философии. Обращение к поэтическому и метафорическому языку представляется плодотворным шагом для обнаружения невыразимого, в том числе, посредством *отрицания* и *чтукотности* (*тетралеммы*), что продемонстрировано Матилалом на примере неприемлемости лжи. Невыразимость этического и ее взаимосвязь с практической мудростью, описанные Матилалом, играют ключевую роль в его интерпретации текстов Дхармашастры.

Ключевые слова: Бимал К. Матилал, индийская логика, ньяя-реализм, дхарма, моральная дилемма, теодицея и зло, концепция невыразимости

Информация о финансировании и благодарности. Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии»

История статьи:

Статья поступила 15.12.2020

Статья принята к публикации 20.01.2021

Для цитирования: *Bilimoria P. Bimal K. Matilal's Philosophy: Language, Realism, Dharma, and Ineffability // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 250—259. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-250-259*

Сведения об авторе:

Билимориа Пурушоттама — PhD, профессор, Школа исторических и философских исследований, Мельбурнский университет, Австралия; руководитель лаборатории, Центр изучения индийской философии и культуры, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: p.bilimoria@unimelb.edu.au).



DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-260-275

Research Article / Научная статья

Discussion on the Self in "Milindapañha" on Chariot: New Translation and Comments

Lev I. Titlin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation,
titlus@gmail.com

Abstract. The article offers a new English translation of passages from "Milindapañha" about the self and author's comments thereto. The translation is preceded by a brief summary of the ancient treatise. The author polemicalizes with contemporary philosophers such as M. Siderits and comes to the conclusion that Siderits is actually not a reductionist as he claims himself to be, but rather an emergentist, or a follower of systems theory; this is confirmed by his turn to the passages from "Milindapañha" being translated, that the author suggests examining from the perspective of systems theory and asserts that early Buddhism as it is given to us, in particular, in the text under examination, rather leans not to reductionism and a mere negation of the "self" or "subject", but to a soft version of the theory of emergentism. The author expresses his disagreement with the "semiotic interpretation" of the issue by A. Paribok and, as confirmation of his ontological-epistemological interpretation, refers to such texts as "Kathāvattu", "Vajirā Sutta" and "Pudgalaviniścaya" of Vasubandhu. The conclusion is that if early Buddhism (that is, as a minimum in the 1st century AD, in "Milindapañha") speaking of the self, rather adhered to the systems theory and emergentism (non-reductionism), then by the 4th century (Vasubandhu "Abhidharmakośa") there we see a significant shift towards annihilationism (reductionism) and the subject (the self, I) starts to be directly negated in scientific treatises.

Keywords: Milindapañha, emergentism, self, subject, ātman, anātman, systems theory, non-reductionism

Article history:

The article was submitted on 05.01.2021

The article was accepted on 10.02.2021

© Titlin L.I., 2021



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

For citation: Titlin L.I. Discussion on the Self in "Milindapañha" on Chariot: New Translation and Comments. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):260—275. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-260-275

Introduction

A good example of emergentism — interpreted by M. Siderits [1] as — Buddhist reductionism) is an excerpt from the dialogue between King Milinda¹ and the monk Nāgasena² about the self, which is part of the text close to the Abhidhamma tradition entitled "Milindapañha" (or "Questions of King Milinda"). The text was published by V. Trenckner in 1880 in [2] and translated into English by T.W. Rhys Davids [3] in the series "Sacred Books of the East". Furthermore, there is an English translation by I. B. Horner [4] and Bhikkhu Pesala [5] and into Russian by A.V. Paribok [6]. There are also German [7] and French translations [8; 9]. Yet the classical translation by Rhys Davids is currently largely obsolete. Paribok's translation into Russian is not convenient for practical use as it would need to be further translated into English, and this double translation, which is not very good from the point of view of the philological approach to the text. We have therefore decided to make our own, new translation of the passage from "Milindapañha", in which the dialogue about the self is being held.

"Milindapañha" is a dialogue between the Buddhist monk Nāgasena and "King Milinda" identified by the researchers as the Indo-Greek king Menander I (Μένανδρος), who ruled around 155—130 BC (according to other sources 165—130 BC) in Sāgala, or Siyālkot in the Indian region of Punjab [10]. "Milindapañha" has been preserved in several editions of early Buddhist schools, namely Sarvāstivāda, Theravāda and others, in particular, in several Chinese versions, in Pali, Sanskrit and Prakrit. It can be assumed that the original version of the text was created during the reign of Manander I.

"Milindapañha" is divided into 7 books. The first book, "The Outer Narrative", tells first about the city where the action takes place, then about the previous reincarnations of Milinda and Nāgasena. It is then told that Milinda who, in one of his incarnations, was a Buddhist novice, in another one — a god, and now a king "loving to engage in arguments and willing to engage in debates with reasoners, objectors and the like", in a word, a person, as the saying goes, inclined to philosophize, walks around visiting various philosophers of that time, as well as a Buddhist sangha where he asks tricky questions about the arrangement of the

¹ Milinda is being identified with the Greek-Bactrian king Menander, who reigned about 150 BC. His rule was the result of the conquests of Alexander the Great.

² It is not known whether Nāgasena can be identified with any historical figure. Yet there is no doubt that such dialogues might indeed have occurred between the Greco-Bactrian kings and Buddhist monks. The fact that a similar dialogue is found in "Puḍgalavinisāyā" — the 9th book of "Abhidharmakośa-bhāṣya" (4th century) — indicates that the dialogue might actually have taken place and that Nāgasena might well have been a real person. In this passage, Milinda, referred to in the text as Kalinga, is talking with the "wandering ascetic" Nāgasena. The dialogue is a continuation of the discussion in "Milindapañha". For the dialogue itself, translated into English, see below.

universe. Ultimately, the gods ask a certain Mahasena to descend from the divine abode and incarnate in a person in order to adequately answer Milinda's questions and protect the Buddhist teaching. So Mahasena reincarnates in Nāgasena.

In the first chapter of Book 2 ("Questions About Characteristics"), a classic comparison of the self with a chariot is given, (for more on this see below). In the second chapter traditional Buddhist examples are used to explain the continuity of personality, which is compared to the sequence of fire moving through the burning, or milk-curd-butter-ghee. Milinda asks the question of *what* is being reborn, and Nāgasena replies that that is the name-form (nāma-rūpa), i.e. the psychophysical complex (by nāma the subtle, or mental is meant, and by the rūpa, the gross, or body) under the influence of actions in previous birth. Another interesting question raised by Milinda is that of time. Nāgasena actually asserts the relativity of the existence of time, saying that it exists only for those beings who continue to be reborn.

The third chapter deals with issues of causality (pratītya-samutpāda), and also asserts that the soul (vedagū, lit. one who attains knowledge) does not exist as an internal knower who can act in the same way through all the senses (since each sensory ability is independent). Along with this, consciousness is considered as awareness in relation to objects given to the senses and the mind.

Book 3, "The Removal of Difficulties", argues that differences between people are due to differences in the seeds of karma and that liberation is cessation. Subjectless rebirth is illustrated with the following examples: lighting one lamp from another, recalling a previously forgotten verse. It is also said that the Buddha continues to exist — in his teachings — despite the fact that he went into nirvana.

In the fourth book, "Resolving Dilemmas," Milinda asks Nāgasena antinomic questions, for instance: if the Buddha has attained final liberation, so how can he be honored? After all, if he can be honored, then it turns out that he has not attained liberation. The second chapter of the fourth book introduces the category of questions that cannot and must be answered (avyākata), such as whether the world is eternal or not. Basically, the book deals with specific passages from the Buddhist Scriptures that Milinda finds to be contradictory. In chapter four, an interesting passage is devoted to a discussion on the question of karma. For example, there was a certain Devadatta who did a lot of evil and at the same time he had several favorable reincarnations which were even better than those of the Buddha in past lives. Nāgasena comments that one must not take into account only a few lives, separately from a longer period of time, because Devadatta ultimately got moral retribution having stayed many lives in the purgatory, whereas the Buddha was reborn many times as a god in the divine worlds. Chapter Six discusses the question of why there cannot be more than one buddha in the world at a time. The following reasons are given: the world would not be able to support such a quantity of good, the followers of these buddhas would quarrel, the scriptures cannot refer to different buddhas at a time, two forces too strong cannot exist in the world at the same time as one cannot weaken the other.

In chapter seven, Milinda also enumerates three things that cannot be found in this world: a thing that is not subject to destruction, a constant quality and any acquisition of being (*satta*). Nāgasena asserts that there are only two things in the world that are causeless: empty space (*ākāsa*) and *nibbāna*, which surprises Milinda: shouldn't liberation have its own causes? To this, Nāgasena replies that nirvana itself is non-composite and therefore causeless, but the realization of nirvana has its causes.

An interesting observation is made in the eighth chapter: virtue is stronger than vice because it lasts longer. The book also explores the nature of sleep. Nāgasena says that a dream is a sign in the mind. There are six kinds of people who see dreams: those dominated by wind, or by bile, or by phlegm, those who dream dreams by the influence of gods, by their own influence, those who see prophetic dreams. Yet only prophetic dreams — which are similar to reflections in a looking-glass — have a true nature. All dreams require interpretation, and their meaning may not be obvious. Dreams are not seen in the state of deep sleep, because in it, awareness returns to the life continuum and is, as it were, covered by a dream, though actually present. There are three stages of sleep: initial, when a person feels tired, the middle stage, or "monkey's sleep", when a person sees dreams and the stage of deep sleep.

It is curious that in Book 4, karma is said to be only one of the seven causes for death, while six others lead to premature death. Here we see that early Buddhism was not fatalistic. In passages 58—60, it is said that liberation is complete satisfaction, and it is completely free from all dissatisfaction. It is inexpressible, immeasurably formless, like the amount of water in the ocean or the number of its inhabitants, pure and free from pollution. It does not refer to the past, present or future, it is neither produced nor non-produced, it is not located in any place. Milinda asks if there is a place where liberation can be realized. Nāgasena replies that this place is virtue.

In the fifth book the question is posed: what is the evidence that the Buddha existed at all in reality, and the answer is given that the evidence of it is in his teachings, his prescriptions and meditative stages that belong to intersubjective experience.

The sixth book claims that laypeople also attain liberation, but taking monastic vows brings 46 good qualities. Moreover, for laypeople the attainment of liberation is impossible without having taken vows in one of their past lives.

Book Seven contains 67 different analogies for the good qualities in a monk, which are required to attain liberation, and are compared, in particular, to various animals. So, for example, the fact that a monk does not stay laying down for long is called "quality of the donkey"; "quality of the rooster" is that a monk goes to bed early and gets up early, and so on.

The seventh book ends with Milinda being completely satisfied with all Nāgasena's answers, adopting the Buddhist faith, handing over the kingdom to his son, and attaining the state of a perfect being.

We can point out that Siderits [1] claiming himself to be a reductionist and, in fact, constantly trying to support reductionism by numerous arguments, basically is not a reductionist at all. *De facto*, he is an emergentist. This is very clearly shown by the following quote from his book. "The ability of a system to form and use self-representations will clearly facilitate that system's self-scrutiny, self-control and self-revision capacities, and first-person psychological states are states that employ system self-representations. Causal connections among such states represent the exercise of these capacities. The normative dimension of these connections simply reflects the fact that such connections tend to promote overall maximization of welfare" [1. P. 51]. The quote makes it obvious that Siderits is actually a follower of systems theory and adheres to the view that such a complicated system as a person, being a compound causal sequence of states and processes, emerges or manifests itself in such qualities as self-representation or self-perception, which, in turn, directly affect the well-being of the system itself.

"Milindapañha" on chariot³

1.

And then King Milinda approached the venerable Nāgasena, and having approached the venerable Nāgasena, greeted him amicably, and having politely greeted him, sat down at a distance⁴. Then the venerable Nāgasena greeted him politely, which pleased the heart of King Milinda.

Then King Milinda said to the venerable Nāgasena:

— What is sir's name, how sir is called?

— My name is Nāgasena, o great king, the disciples address to me as "Nāgasena", but it's the father and mother who give the name Nāgasena, or Sūrasena, or Vīrasena, or Sīhasena, but, o great king, this is only a designation (sankhā), a name (samaññā), a concept (paññatti), a conventional term (vohāra), only a name (nāma), this is Nāgasena, here no person (puggala) is perceived⁵ (na upalabbhati).

Here, Nāgasena cites the famous "argument of imperceptibility"⁶, repeated later by Vasubandhu in his "Abhidharmakośabhāṣya" (hereinafter AKB, chapter 9, "Pudgalaviniścaya"). The argument of imperceptibility that has existed since the Pali

³ Translated from the Pāli text [2] by Lev Titlin.

⁴ In A. Paribok's translation [6]: "beside".

⁵ T.W. Rhys Davids [3] translates as "no permanent individuality (no soul) involved in the matter" and in the notes explains: "it amounts to saying that there is no permanent subject underlying the temporary phenomena visible in a man's individuality".

⁶ A. Paribok in his works, in particular, in the Introduction to the Russian translation of "Milindapañha", offers what can be called a "semiotic interpretation" of the issue. Thus, he argues that the discussion implies that "chariot" is a word used in connection with an object consisting of wheels, a pole, a basket and other parts, but from the word itself it is impossible to conclude what kind of object it is and what it is composed of", and 'Nāgasena' is "a mere word, used in connection with an individual composed of physical and mental elements" [6. P. 51]. We adhere to the ontological and epistemological interpretation, which is confirmed by such texts as "Kathavatthu", "Vajirā Sutta" and "Pudgalaviniścaya" of Vasubandhu (see below).

Canon period boils down to the following: The "self" (*ātman*) is perceived neither by the ordinary senses, nor during a special meditation, from which it is concluded that it does not exist. This argument was also used in the debate with non-Buddhist philosophers, who also referred to the experience of self, but in their case, it was the experience of the Highest *Ātman* (in altered states of consciousness during moments of trance). The argument of imperceptibility can be compared to the argument of D. Hume⁷ against the existence of the "self" in his dispute with the rationalists⁸.

For Buddhism, the existing world is exhausted by the world of experience (that is, the totality of all the experienced objects), in other words, dharmas, or phenomena that have the status of ultimate reality. Vasubandhu recognizes two main epistemological tools (*pramāṇa*), with which in principle *ātman* could be known: direct perception (*pratyakṣa*) and logical conclusion from effect to cause (*anumāna*).

According to Buddhism, direct perception is possible for seven of the twelve groups of dharmas (*āyatana*s) identified when considering the process of cognition. Only these seven *āyatana*s can be "objects" of cognition. These include: 1) visible — *rūpa-āyatana*, audible — *śabda-āyatana*, smell — *gandha-āyatana*, taste — *rasa-āyatana*, tangible — *spraṣṭavya-āyatana*, objects of manas — *dharmā-āyatana* and manas itself (see AKB 923).

Therefore, a logical conclusion from effect to cause is only required for the five remaining *āyatana*s — five sensual abilities, the need for which is proved by the fact that there is no sensory perception if they are not functioning (AKB 923—924). Due to direct comprehension or logical conclusion, Vasubandhu believes, we are not able to perceive anything other than these twelve groups of dharmas (*āyatana*s). Since the *ātman* is not comprehended by any of the two epistemological tools, it cannot be attributed to the dharmas, or truly existent elements of reality. However, Vasubandhu negates the *ātman*, or the "self," not completely, but only as a reality (*dravya*), he considers it as a "name", a concept used in everyday human practice to denote a finite reality that is a constantly changing sequence of dharmas⁹.

In the 9th chapter of AKB Vasubandhu modifies and significantly strengthens the argument of imperceptibility of the *ātman*, turning it into a gnoseological argument. Vasubandhu's argument can be summarized as follows:

- (1) There are only dharmas (realities, or elements of the reality).
- (2) All dharmas are conceivable in experience.
- (3) Comprehension is possible either a) due to direct perception (*pratyakṣa*), or b) by means of a logical conclusion (*anumāna*).
- (4) The *ātman* is comprehended neither by a) direct perception (since the perception of the *ātman* as a reality is not the object of actual experience), nor

⁷ A. Gopnik makes an interesting assumption that D. Hume could at least have been familiar with Buddhist ideas through Jesuit missionaries in China [12].

⁸ For details on this see [13].

⁹ For details on this see [11].

b) using a logical conclusion from effect to cause. Vasubandhu anticipates the principle of 'Occam's razor': he shows that introducing a new entity called ātman does not explain new facts of experience and does not add explanatory power to a theoretical system, and excluding the ātman from the system does not lead to disappearance of the necessary consequences (i.e., the facts of perception and cognition), which speaks of its logic redundancy. Not only Vasubandhu negates the ātman but declares that this "name" is not used to designate any other denotation, except for the set of psychophysical constituents of a person (skandhas) available in experience.

(5) It follows from this that the ātman is not a separate dharma (a reality).

(6) Consequently, the ātman does not exist as a finite reality, and can only be considered as a conventional reality (prajñāptisat).

The argument of imperceptibility is also present in the later text "Kathāvatthu" (2nd—3rd century AD), or "The Subjects of Discussion", part of the Abhidhamma-piṭaka of the Pali Canon, which, among other things, includes a discussion between the "orthodox" Buddhists and the Pudgalavādins on the pudgala¹⁰, or the "self", which has the synonyms atman (attā), being (satta), life principle (jīva).

In this text, the Pudgalavādins claim that the ātman, or pudgala, is "perceived" (upalabbhati) as "absolutely real" (saccikatṭha-paramatthenā). What did the Pudgalavādins understand by this? The Pali verb upalabbhati ("to grasp, to acquire, to receive, to discover, to perceive, to know") has a complex meaning in which the epistemological connotations are intertwined with the ontological ones. As M. Kapstein [15. P. 79—81] points out, "upalabbhati" can be translated not only as "is found, is perceived," but also as "is present". In this regard, this verb is similar to the English "to be found", for example, in the sentence "No elephants are found in Russia" (literally, "In Russia, elephants are not discovered"). It is difficult to say in which of the meanings — ontological or epistemological — this verb is used in this early text on the edge of philosophy and pre-philosophy, but it can be said with certainty that in early texts the etymologically primary meaning of "seizure, perception" dominates, which is also confirmed by the text of the pre-Buddhist Chāndogya Upaniṣad, in which the verb "upalabh" — the Sanskrit analogue for the Pāli "upalabbhati" — found in the phrase "without knowing the Ātman, without approaching [its] knowledge" ("anupalabhyātmānam ananuvīdyā...") is clearly devoid of any ontological burden, and having a distinct epistemological meaning (this verb in the meaning of the knowledge of the Ātman is also found in the later Kaṭha Upaniṣad). We can assume that in the passage in question we are talking about the perception, cognition of pudgala, which is confirmed by understanding pudgala as conventionally "conceivable" or "perceivable" on the basis of skandhas (āśraya-prajñāpta-pudgala). However, in the passage of Kathāvatthu [I.1.1.3], the Pudgalavādins unequivocally deny that the pudgala is absolutely real (saccikatṭho paramattho), which does not exclude the possibilities of ontological interpretation of the verb "upalabbhati".

¹⁰ To consider this discussion we used the edition [14].

The entire reasoning can be represented as follows. The Pudgalavādins claim that:

(1) Pudgala exist in a sense.

(2) Pudgala is perceived as absolutely really existing.

However, when asked by the Theravādins if they consider pudgala to be absolutely real (in fact, they ask whether pudgala is one of the dharmas), the Pudgalavādins respond negatively. Indeed, a positive answer to this question and the introduction of pudgala — which the Buddha did not recognize (but did not deny either) — as the 76th dharma, would be a gross violation of the tradition, which would be regarded not even as a "heresy", a false view, but as a negation of the anātma-vāda, the foundation of the Buddhist teaching in general, leading to automatic exclusion of the Pudgalavādins from the group of the Buddhists. But they could not agree with this¹¹.

And then King Milinda said this:

— Listen to me, gentlemen 500 Yavanas¹² and 80 thousand monks, this Nāgasena said thus: "The person is not perceived here, indeed". Is this right, is it possible to agree with this?

And then King Milinda said to the venerable Nāgasena:

— If indeed, sir Nāgasena, the person is not perceived, who in this case gives you [monks] clothing, food alms, bed and seat, support for sick, medicines, everything necessary, who enjoys it, who observes morality (sīla), who cultivates (bhāvanā) one's mind, who experiences the fruits of the Path and nibbāna, who commits murder, who commits theft, who lives in lust, who says untruth, who drinks heady beverages, who commits five immediately retributed deeds¹³? In this case there is neither good nor bad, neither a doer, nor a creator of good and bad deeds, neither there is any fruit of good and bad deeds, nor retribution for them. If that is so, sir Nāgasena, then if someone kills you, he does not commit an unrighteous deed, in this case you have neither a teacher nor a mentor, and there is no initiation [into the monks].

Here, King Milinda, while still misunderstanding Nāgasena in the key of annihilationism (reductionism), tries to argue him that if the self did not really exist, then there would be no subject of activity, there would not be anyone who enjoys the fruits of karma, of the Path and nirvāṇa, who does bad and good deeds, there would be no criminals, disciples and teachers, since their psycho-physiological components that are relevant for one moment, for example, when a person commits a crime, would be different from psycho-physiological components of another moment of time. Therefore, no one is punished, and no one becomes a teacher from a disciple.

¹¹ For details on this see [16].

¹² Yavanas (Skt. yavana, pali yonaka) is the name of the Greeks and the Hellenized peoples in the territory of India.

¹³ The five most heinous offenses that cause a direct postmortal retribution in hell (that is, a person takes rebirth in hell without being reborn in the other worlds) are parricide, matricide, killing an arhat (a man completely freed from defilements), spilling the blood of a Buddha, creating schism in the Buddhist community (sangha-bheda).

As you say: "O great king, my disciples call me Nāgasena, who," what is this Nāgasena? Perhaps, sir, is this Nāgasena's hair?

— It is not so, o great king.

— Maybe this is the hair on the body?

— It is not so, o great king.

— Nails, etc., teeth, skin, flesh, muscles, bones, bone marrow, kidneys, heart, liver, pleura, spleen, lungs, mesentery, intestines, stomach, excrements, bile, mucus, pus, blood, sweat, fat, tears, skin fat, saliva, snivel, synovial fluid, urine, the brain in the head is Nāgasena?

— It is not so, o great king.

Perhaps Nāgasena is [the group of material] sensuality¹⁴ (rūpa)?

— It is not so, o great king.

— Maybe Nāgasena is [the group] of sensations (vedanā)?

— It is not so, o great king.

— Maybe Nāgasena is the notions (saññā)?

— It is not so, o great king.

— Maybe Nāgasena is [the group] of karmic factors (saṅkhāra)?

— It's not so, o great king.

— Maybe Nāgasena is [the group] of perceptions (viññāṇa)¹⁵?

— It is not so, o great king.

— But then perhaps Nāgasena is all these together, [the group of material] sensuality, [the group] of sensations, the notions, [the group of] karmic factors, [the group] of perceptions?

— It is not so, o great king.

— Perhaps Nāgasena is something besides [the group of material] sensuality, [the group of] sensations, the notions, [the group of] karmic factors, [the group of] perceptions?

— It is not so, o great king.

— Sir, I am asking, I am asking about this Nāgasena, but I do not see him. Maybe Nāgasena is just a sound, o sir? But who is Nāgasena here indeed, you lie, sir, you say untruth, there is no Nāgasena here.

Milinda comes to annihilationism (in Siderits' interpretation), a direct denial of the existence of the self. In fact, this is nothing else but reductionism, the reduction of the individual to its components: the body, sensuality, sensations, concepts, karmic factors, consciousness. And it is with this — i.e., with reductionism — that Buddhism in the person of Nāgasena polemizes.

And then the venerable Nāgasena addressed Milinda the king like this:

— You, o great king, you are delicate, a very delicate kṣatriya, walking on hot scorching land, on sand at midday time, your legs will be injured by sharp stones and hot gravel, and when the body becomes sick, the mind will come

¹⁴ In our translation of the rūpa as sensuality, we proceed mainly from the translation tradition proposed by the outstanding Russian orientalist O.O. Rosenberg. See [17], chapter X. Sensual ("rūpa"). Rosenberg, in turn, proceeds from an understanding of "sensuality" by I. Kant, although in no way does he identify them.

¹⁵ The five constituents (khandha) of a personality in Buddhism are being enumerated.

to disturbance, there arises a bodily perception (*kāyā-viññāṇa*), accompanied by pain. Did you come on foot or did you come [by vehicle]?

— I do not walk on foot; I came in a chariot.

— If you really came in a chariot, then tell me, what is a chariot? Is chariot the pole, o great king?

— No, sir.

— Is chariot the axle?

— No, sir.

— Is chariot the wheels?

— No, sir.

— Is chariot the basket?

— No, sir.

— Is chariot the flag¹⁶?

— No, sir.

— Is chariot the yoke?

— No, sir.

— Is chariot the spokes?

— No, sir.

— Is chariot the goad?

— No, sir.

— And perhaps, o great king, the pole, the axle, the wheels, the basket, the flag, the yoke, the spokes, the goad — all together are the chariot?

— No, sir.

— O great king, I am asking and asking about this chariot, but I cannot see it as the chariot is just a sound, o great king. But what is here the chariot? Lies you say, o great king, untruth, there is no chariot here, you, o great king, is the first king in *Jambudvīpa*¹⁷, but why are you telling lies? Listen to me, gentlemen 500 Yavanas and 80 thousand monks, this King Milinda said thus: "I came in a chariot." If indeed you, o great king, came in a chariot, tell me what a chariot is! And he, while speaking, can achieve nothing. Is this right, is it possible to agree with this?

Here Nāgasena is entering into a kind of "word play" with King Milinda: he is trying to demonstrate the absurdity of reductionism. Just like before Milinda denied the existence of a person "Nāgasena", now Nāgasena himself denies the existence of the chariot, even though the king obviously cannot doubt its existence: he himself arrived on a chariot.

When this was said, 500 Yavanas approved the venerable Nāgasena and thus told King Milinda: "Now, o great king, if you can, please answer!"

And then King Milinda said to the venerable Nāgasena:

"I do not lie, sir Nāgasena, on the basis of (*paṭicca*) the pole and on the basis of the axle and on the basis of the wheels, and on the basis of the basket, and on the basis of the flag, and on the basis of the yoke, and on the basis of the

¹⁶ Paribok translates as "handrails." In Rhys Davids' translation the word is omitted.

¹⁷ *Jambudīpa* (Skt. *Jambudvīpa*) is one of the four continents in Buddhist cosmology, the abode of people.

spokes, and on the basis of the goad, designation, concept, common designation, name, arises (pavattati¹⁸).

— Yes, o great king, well you know the chariot! Also, o great king, speaking of me, on the basis of the hair, and on the basis of the hair on the body, and so on, and on the basis of the brain and on the basis of [the group of material] sensuality, and on the basis of the notions, and on and on the basis of [the group of] karmic factors, and on the basis of [the group of] perceptions, there arises "Nāgasena" — designation, name, concept, common designation, only a name, but in the supreme sense (paramatthato), the person is not perceived here.

So, it was said by the nun Vajirā, in the face of Bhagavat, o great king: Just as [on the basis of] members gathered together (sambhārā)¹⁹ there is the sound "chariot"

So, in the presence of khandhas there is a conditionally existing (sammuti) being (satta).

The same "argument of imperceptibility" was also proposed in the "Vajirā Sutta" (Saṃyutta Nikāya 5.10). In the Vajirā Sutta, historically later than the Buddha's sermons, Māra (incarnation of the affects) appears before the nun Vajirā and tries to lure her away from the true path, rousing in her the idea of a substantial "being" (Pāli: satta, in this case is a synonym for ātman):

Māra:

Who created this "creature" (satta)?

Where is the creator of the "being", where did the "being" come from, where will it disappear?

Vajirā:

Why do you believe in the "being", o Māra? You have now fallen into the [false] view!

It is just a heap of skandhas, the "being" is not perceived here (na upalabbhati).

Like the word "chariot" there is [only] a collection of members.

Truly in regard to the flow of skandhas (khandesu santesu)

"Being" is simply a common name (sammuti).

Only dissatisfaction (dukkha) arises,

And there is only dissatisfaction.

Nothing but dissatisfaction arises,

And nothing but dissatisfaction ceases to exist.

— It's wonderful, sir Nāgasena, amazing, sir Nāgasena, brilliant answers were given, if the Buddha were alive, he would approve of you, well, well, Nāgasena, brilliant answers were given!"

¹⁸ The verb pavattati can also be translated as "exists".

¹⁹ The term sambhārā in "Milindapañha" means not a simple assembly, an aggregate, but preparation; sambhāraseda "bringing on by artificial means" [18. P. 694]. This is also indicated by the term anga — a member. That is, the chariot and the person here are understood as a functional whole.

How many years have you [been an elder]²⁰, sir Nāgasena?

— I am — seven years²¹, o great king.

— What is "seven", are you "seven" or this is the number "seven"?

And in the meantime, from King Milinda, adorned with all the jewels, dressed in ornaments, a shadow fell on the ground, and in a vessel with water his reflection could be seen.

And then the venerable Nāgasena thus addressed King Milinda:

— There is a shadow from thee, o king, and a reflection is seen in a vessel of water, but are you, o great king, a king, or the reflection of the king is the king?"

— I am, sir Nāgasena, the king, and not this reflection of the king is the king, on the basis (nissāya) of me the shadow and reflection arise.

— So, o great king, the number of years is "seven", but I am not "seven", but on the basis of me "seven" arises, just like the shadow, o great king.

— It's wonderful, sir Nāgasena, amazing, sir Nāgasena, brilliant answers were given."

It should be noted that it is only when the doctrine of the emergence "on the basis of" was set forth that King Milinda begins to praise Nāgasena. That is, the teaching that there is no person at all, as well as no chariot, did not suit both opponents. As, however, they were not satisfied with the statement that they exist (in the ultimate sense). The statement that the self exists is true only at the level of relative truth (Sk. *saṃvṛttisat*), the statement that the self and chariot do not exist at all is certainly false, both at the level of relative truth and at the level of absolute truth (Sk. *paramārthasat*). This is annihilationism (reductionism). At the level of absolute truth, it is true that the self and the chariot are nothing more than conventional names, only names for the parts "on the basis" of which they arise. But at the level of relative truth, the chariot and the person certainly exist, this cannot be denied, and they exist as derivatives, or emergent properties of such complex systems as "human" or "chariot", which are not reduceable to a mere assembly of parts.

2. And so, Anantakāya, walking next to Nāgasena, thus said to the venerable Nāgasena:

— Sir Nāgasena, when I say this: "Nāgasena", what is Nāgasena here?"

The venerable said:

— Where do you think here Nāgasena is?

— Sir, I think that "Nāgasena" is the inner wind, *jīva*²², which enters and exits.

— And if this wind comes out, and does not come in, or if it enters, it will not exit, will the person be alive?

²⁰ In the original — "kativasso si", literally just "how old are you". Paribok translates as "how many years have you [been in monkhood]". Nāgasena is repeatedly described in the text as *āyasmā*, "elder", "patriarch" or "venerable".

²¹ In the original — "sattavasso 'haṃ», which can be understood as "I am seven," which was noticed by Milinda.

²² *Jīva* is an animating principle, the soul, understood as breathing, is often identified with the term *ātman* (Skt. *ātman*).

— No, sir.

— But if some people are playing on a bamboo pipe²³, when they are blowing a pipe, does the wind come back in?

— No, sir.

— And if some people are blowing into a horn, when they blow the horn, does the wind come back in?

— No, sir.

— Then why don't they die?

— Very well, sir, I do not have the strength to fight with such words against such a thrower of arrows. Explain to me the sense.

— It is not *jīva*, it is only breathing in and out, bodily activity (*kāyasankhārā*), explained the venerable in accordance with the *Abhidharma*.

And then *Anantakāya* became a worldly follower of [Buddhism].

In this passage from "*Milindapañha*", *Nāgasena* tries to convince the king's minister, *Anantakāya*, that the wind — that is, the inhalation and exhalation — is not a *jīva*, i.e., a soul. He argues that the soul as such, i.e., the self, does not exist; there are only "bodily manifestations" such as inhalation and exhalation.

3. The question of the existence of the self was also widely discussed in *Vasubandhu's Abhidharmakośa-bhāṣya* (4th century), namely in the 9th chapter of the text entitled "*Pudglaviniścaya*". Among other things, it contains a passage close by its sense to "*Milindapañha*". It contains *Nāgasena's* dialogue with King *Kalinga* (the researchers point out that this is the distorted name of *Milinda*, or *Menander*).

And this knot was undone by our predecessors.

After all when King *Kalinga*²⁴ came to the venerable *Nāgasena* and said:

If I ask sir, and wandering ascetics indeed are lovers to talk, if I ask, then you, perhaps, will answer.

He allowed, and the questioner asked: "Is this living being (*jīva*) a body, or one is the living being, and another is the body?"

"This is inexplicable (lit. it is indeterminate) " — so said the venerable.

For the "inexplicable" or "undefined" in the text stands the philosophical term *avyākṛta* (*avyākata*), which means a range of "irrelevant" or "uncertain" questions that the Buddha consciously refused to answer. The following questions belong to it: is the world finite or infinite, does the Tathagata exist after death, and, of course, the question — debated in the text — whether the *ātman* exists. A positive or negative answer to such questions, according to the Buddha, would be respectively either extreme eternalism (*sassata-vāda*), or nihilism (*uccheda-vāda*). Both of these views from the point of view of Buddhism are unacceptable, as they enslave a person in *saṃsāra*. It is interesting to note that the range of issues belonging to the category *avyākṛta* is very similar, both structurally and actually, to the Kantian antinomies of pure reason [19].

²³ Paribok translates as a "shell". Rhys Davids as "trumpeters".

²⁴ Distorted transfer of the name *Milinda* (Greek *Menander*).

[Kalinga] said:

"But, oh, sir, before you made a promise to make an explanation!

Why was it said otherwise: "this is inexplicable"?

The venerable said: "I would also ask a question to the great king, and kings indeed are lovers to talk, if I ask something, then you, perhaps, will answer."

He allowed, and the questioner asked: "Are the fruits of mango tree in your inner chambers sour or sweet? "

"There is no mango tree in my inner chambers," so said [the king].

"After all, before, o great king, you gave me a promise to make an explanation — nothing else was said!

Why was it said otherwise: "There is no mango [tree]?"

He said: "How shall I explain the sourness or sweetness of the non-existent tree?"

That is right, o great king, and there is no living being, how can I explain its difference or non-difference from the body?" "Pudgalaviniścaya"²⁵, AKB, 938—939 [20].

Here Nāgasena makes a summary. As it is impossible to explain the sourness or sweetness of the fruits of a non-existent tree, it is impossible to explain the identity or non-identity of the self to the body. Yet here in the text of the 4th century, we see a substantial shift in the paradigm of understanding the self in the philosophy of Buddhism. If in an earlier passage from "Milindapañha" Nāgasena only asserted that a person exists exclusively at the level of relative truth, in a conventional sense, but its existence was nevertheless recognized, in the passage above Nāgasena comes to a direct denial of the self's existence, that is, to annihilationism (reductionism).

Discussion and Results

We can conclude that while early Buddhism (i.e., at least in the 1st century AD, "Milindapañha"), as far as the self is concerned, adhered rather to systems theory and emergentism (non-reductionism), by the 4th century (Vasubandhu "Abhidharmakośa") there is already a significant shift towards annihilationism (reductionism), and the subject (the self, I) is starting to be directly negated in scientific treatises. We can also make a fairly reasonable assumption that, although the passage from the "Abhidharmakośa" being examined may have originally belonged to a possibly earlier version of "Milindapañha", anyway, in the form we have it now, it differs significantly from the root text. Moreover, it explicitly conveys ideas that are contrary to the spirit and letter of "Milindapañha", but, conversely, clearly consonant with the thoughts of the philosopher Vasubandhu and, obviously, ascribed by the latter to this excerpt from "Milindapañha", which, we can assume, was substantially modified in order to give it a new sense, while the formal outline of the exposition of the root text was not changed.

²⁵ The whole "Pudgalaviniścaya" (9th chapter of "Abhidharmakośabhāṣya" was translated into Russian and investigated by Lev Titlin [21].

References

- [1] Siderits M. *Personal Identity and Buddhist Philosophy*. Aldershot, England: Ashgate; 2003.
- [2] Trenckner V, editor. *The Milindapañho: Being Dialogues Between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena*. London: Williams and Norgate; 1880.
- [3] Rhys Davids TW, translator. *The Questions of King Milinda*. Oxford: The Clarendon Press; 1890, 1894.
- [4] Horner IB, translator. *Milinda's Questions*. London: Wisdom Publications; 1963—1964.
- [5] Pesala B, translator. The Debate of King Milinda [Internet]. Penang: Inward Path; 2001 [cited 2021 Apr 27]. Available from: http://www.buddhanet.net/pdf_file/milinda.pdf
- [6] Paribok AV, translator. *The Questions of Milinda (the Milindapañho)*. M.: Nauka; 1989. (In Russian).
- [7] Nyanatiloka T, translator. *Die Fragen des Milindo*. Bd. 1. Leipzig; 1919. Bd. 2. Munchen—Neubiberg; 1924.
- [8] Finot L, translator. *Milinda-Pañha. Les questions de Milinda*. Paris: Bossard; 1923.
- [9] Nolot É, translator. *Entretiens de Milinda et Nāgasena: Version intégrale*. Paris: Gallimard; 1995.
- [10] Potter KH, editor. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Delhi: Motilal Banarsidass; 2006.
- [11] Titlin LI. The Polemics Between the Buddhists and the Vaisheshikas on the Self in “Pudgalavinishchaya” of Vasubandhu. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019;23(1):46—55.
- [12] Gopnik A. Could David Hume Have Known about Buddhism?: Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network. *Hume Studies*. 2009;35(1):5—28.
- [13] Giles J. The no-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity. *Philosophy East and West*. 1993;43(2):75—200.
- [14] Taylor AC, editor. *Kathāvatthu*. In 2 Vols. London: Pali Text Society; 1984.
- [15] Kapstein M. *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications; 2001.
- [16] Titlin LI. The Concept of Pudgala in the Buddhist School of Pudgalavāda: the Problem of Interpretation and the Evolution of the Conception. *RUDN Journal of Philosophy*. 2014;1:105—111.
- [17] Rosenberg OO. Problems of Buddhist Philosophy. In: Rosenberg OO. *Works on Buddhism*. Moscow: Nauka; 1991.
- [18] Rhys Davids TW, Stede W, editors. *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*. London: Chipstead; 1921—1925.
- [19] Kant I. *Works in German and Russian. Critique of Pure Reason. Vol. 2. Part 1*. Moscow: Nauka; 2006. (In Russian).
- [20] Shastri SD, editor. *Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra*. Part II. Varanasi: Bauddha Bharati; 1970.
- [21] Titlin LI. Vasubandhu. *Abhidharmakośa, Book 9 “Pudgalaviniścaya” With the Commentary “Spuṭārtha” of Yaśomitra*. Translation from Sanskrit, Introduction, Investigation and Comments by Lev Titlin. Moscow: Buddhadharma; 2021. (In Russian).

About the author:

Titlin Lev I. — CSc in Philosophy, Senior Research Fellow, Oriental Philosophies Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: titlus@gmail.com).

Дискуссия о субъекте в «Милиндапаньхе»: новый перевод и комментарии

Л.И. Титлин

Институт философии РАН,
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12/1,
titlus@gmail.com

Аннотация. Приводится новый перевод на английский язык отрывков из «Милиндапаньхи» о субъекте и авторские комментарии к ним. Перевод предваряется кратким изложением произведения (по книгам и главам) и сведениями о существующих переводах на европейские языки. Автор полемизирует с такими представителями современной философии, как Сидеритс и приходит к выводу, что на самом деле Сидеритс является, скорее, не редукционистом, а эмерджентистом, или сторонником теории систем, что подтверждается его апелляцией к переводимым отрывкам из «Милиндапаньхи», которые автор предлагает рассматривать в ключе теории систем и утверждает, что ранний буддизм, как он дан нам, в частности, в рассматриваемом тексте, скорее склоняется не редукционизму и простому отрицанию «я» или «субъекта», но к мягкому варианту теории эмерджентизма. Автор выражает свое несогласие с «семиотической трактовкой» вопроса А. Парибка и в качестве подтверждения своей онтологическо-гносеологической трактовки отсылает к таким текстам, как «Катхаваттху», «Ваджира-сутта» и «Пудгала-винишчая» Васубандху. В конце статьи делается вывод, что если ранний буддизм (то есть еще как минимум в I в. н.э., в «Милиндапаньхе») в отношении субъекта придерживался, скорее, теории систем и эмерджентизма (нередукционизма), то к IV в. (Васубандху «Абхидхармакоша») происходит уже существенный сдвиг в сторону аннигиляционизма (редукционизма) и субъект («я») начинает уже напрямую отрицаться в научных трактатах.

Ключевые слова: Милиндапаньха, субъект, я, атман, анатман, нередукционизм, теория систем, эмерджентизм

История статьи:

Статья поступила 05.01.2021

Статья принята к публикации 10.02.2021

Для цитирования: *Titlin L.I.* Discussion on the Self in "Milindapañha" on Chariot: New Translation and Comments // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 260—275. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-260-275

Сведения об авторе:

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

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-276-287

Научная статья / Research Article

Философская ценность конфуцианского трактата «Кун-цзы цзя юй»

А.Ю. Блажкина

Институт Дальнего Востока РАН,
Российская Федерация, 117997, Москва, Нахимовский пр-т, 32,
myshashu@yandex.ru

Аннотация. Выявляется философская ценность конфуцианского трактата «Кун-цзы цзя юй», рассматриваются вопросы, имеющие важное теоретическое значение для истории мировой синологии. В историко-философской традиции этот текст издавна приписывался ученому-конфуцианцу Ван Су (III в.), однако не так давно ситуация существенным образом изменилась. В современном научном сообществе диспуты вокруг авторства и времени написания этого трактата продолжаются. Содержание «Кун-цзы цзя юй» составляют истории из жизни Кун-цзы, его беседы с ближайшими учениками, а также видными политическими деятелями того времени. Эти беседы представляют собой философские диалоги и касаются важнейших онтологических, этических, эстетических и эпистемологических вопросов, таких как: гармонизация Поднебесной на основе добродетельного управления, философская необходимость ритуальной практики, космологическое устройство Поднебесной, традиционные для раннего конфуцианства вопросы педагогического и просветительского характера, морального самосовершенствования. Разноплановая тематика «Кун-цзы цзя юй» представляет собой ценный источник, который раскрывает суть философии раннего конфуцианства. Отдельные фрагменты «Кун-цзы цзя юй» совпадают с классическими конфуцианскими памятниками «Шан шу», «Лунь юй», «Сяо цзин» и др. Кроме того, в «Кун-цзы цзя юй» приводится множество цитат из протофилософского текста «Ши цзин». Хотя трактат «Кун-цзы цзя юй» в силу ряда причин, не считается классическим текстом конфуцианства, но он несет в себе непреходящую философскую и историческую ценность. Исследование «Кун-цзы цзя юй» представляется автору актуальной научной задачей, решение которой способствует расширению арсенала синологического философского знания, а также диалогу философских культур Востока и Запада.

Ключевые слова: раннее конфуцианство, политическая философия, этика, «Кун-цзы цзя юй», Кун Аньго

История статьи:

Статья поступила 10.10.2020

Статья принята к публикации 15.01.2021

© Блажкина А.Ю., 2021



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

Для цитирования: Блажкина А.Ю. Философская ценность конфуцианского трактата «Кун-цзы цзя юй» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 276—287. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-276-287

Philosophical Value of the Confucian Treatise "Kong-Zi Jia Yu"

A.Y. Blazhkina

Institute of Far Eastern Studies RAS,
32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997, Russian Federation,
myshashu@yandex.ru

Abstract. This article reveals the philosophical value of the Confucian treatise "Kong-zi jia yu," it examines issues of the theoretical importance for the history of world sinology. In the historico-philosophical tradition, this text has long been attributed to the Confucian scientist Van Su (3rd century), however, not so long ago the situation changed significantly. In the modern scientific community, disputes around the authorship and time of writing this treatise continue. The content of "Kong-zi jia yu" is composed of stories from the life of Confucius, his conversations with his closest students, as well as prominent political figures of that time. These conversations are philosophical dialogues, they concern the most important ontological, ethical, aesthetic and epistemological issues, such as: harmonization of the Tianxia on the basis of virtuous management, the philosophical need for ritual practice, cosmological device of the Tianxia, issues traditional for early Confucianism of a pedagogical and educational nature, moral self-improvement. The diverse theme of "Kong-zi jia yu" is a valuable source that reveals the essence of the philosophy of early Confucianism. Individual fragments of "Kong-zi jia yu" coincide with the classic Confucian monuments "Shang shu," "Lun yu," "Xiao jing," etc. Although "Kong-zi jia yu" for a number of reasons, is not considered a classic text of Confucianism, but it carries an enduring philosophical value. The study of "Kong-zi jia yu" seems to the author of this work to be an urgent scientific task, the solution of which can expand the arsenal of world philosophical knowledge, as well as contribute to the dialogue of the philosophical cultures of the East and West.

Keywords: early Confucianism, political philosophy, ethics, Kong-zi jia yu, Kong Anguo

Article history:

The article was submitted on 10.10.2020

The article was accepted on 15.01.2021

For citation: Blazhkina A.Y. Philosophical Value of the Confucian Treatise "Kong-Zi Jia Yu". *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):276—287. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-276-287

Данная статья раскрывает философскую ценность конфуцианского трактата «Кун-цзы цзя юй» (孔子家语) (сокр. «Цзя юй»). В статье рассматриваются вопросы, имеющие важное теоретическое значение для истории мировой синологии. Прежде всего, стоит отметить, что «Кун-цзы цзя юй» («Речи школы Конфуция») — философский памятник, до недавнего времени приписываемый ученому-конфуцианцу Ван Су (王肃) (195—256 гг.), жившему в

царстве Вэй в эпоху Троецарствия (220—280 гг.). Ван Су занимал различные административные должности при дворе, кроме того, посвятил себя толкованию классических книг, таких как «Шан шу», «Ши цзин», «Лунь юй», «И ли», «Ли цзи», «Чжоу ли», «Цзо чжуань» и др. Изначально трактат «Кун-цзы цзя юй» состоял из 27 цзюаней (свитков), из которых до нас дошло только 10. В современном виде «Кун-цзы цзя юй» разделен на 44 главы. Содержание данного текста составляют истории из жизни Кун-цзы (孔子) (551—479 гг. до н. э.), его беседы ближайшими учениками, а также видными политическими деятелями того времени. Беседы эти представляют собой философские диалоги, они касаются важнейших онтологических, этических, эстетических и эпистемологических вопросов.

Датировка «Кун-цзы цзя юй» вызывает ряд существенных вопросов, решение которых без сомнения внесет весомый вклад не только в исследование философского наследия конфуцианства, но в развитие гуманитарного знания в целом. Диспуты вокруг авторства и времени написания этого трактата продолжаются до настоящего времени. Был ли данный трактат записан кем-то из учеников самого Кун-цзы, отражает ли он взгляды основателя конфуцианства или же это более позднее произведение, плод творчества каноноведа Ван Су? Одни исследователи атрибутируют «Кун-цзы цзя юй» как аутентичный письменный памятник, другие усматривают в нем сознательную фальсификацию *вэйшу* (伪书).

Несмотря на неутихающие споры, более чем за тысячу лет эта книга распространялась в Китае повсеместно. К сожалению, в отечественном китаеведении сравнительно мало комплексных работ, посвященных исследованию непосредственно «Кун-цзы цзя юй», данный трактат до сих пор полностью не переведен на русский язык. Приходится признать, что для широкого круга читателей «Цзя юй» остается практически неизвестным текстом. Между тем как для специалистов по древнекитайской философии, так и для всех интересующихся восточной мудростью книга «Кун-цзы цзя юй» имеет огромную научную и общечеловеческую ценность. Это не случайно, ведь в ней освещены не только этические и онтологические воззрения раннего конфуцианства, но и подробно раскрыто значение важнейших ритуальных практик.

В целом, охват тем, которые получают философское осмысление в «Цзя юй», чрезвычайно широк. «Кун-цзы цзя юй» представляет собой источник, по которому мы можем судить о конфуцианском учении, текст, повествующий о жизни и деятельности первого Учителя Поднебесной, а также об историческом фоне его жизни. Трактат «Кун-цзы цзя юй» более чем в четыре раза превышает по объему знаменитый конфуцианский памятник «Лунь юй». В отличие от «Сяо цзина», «Чжун юна» или «Да сюэ», «Цзя юй» представляет собой не узко направленный текст, а довольно сложное и разноплановое произведение.

Примечательно, что в ноябре 2013 г. Председатель КНР Си Цзиньпин посетил родину Кун-цзы город Цюйфу (на территории современной провинции

Шаньдун). В ходе встречи в научно-исследовательском институте Конфуция Председатель Си Цзиньпин обратил особое внимание на две книги: «Кун-цзы цзя юй тун цзе» («Толкование „Речей школы Конфуция“» 孔子家语通解) и «Лунь юй цюань цзе» («Разъяснение „Суждений и бесед“» 论语诠解). Председатель Си Цзиньпин подчеркнул: «Эти книги мне стоит изучать самым серьезным образом» [1]. Тем самым руководитель КНР продемонстрировал не только личный интерес к философскому наследию древности, но и призвал весь мир изучать конфуцианскую мудрость, ставшую в наши дни неотъемлемой частью современной политической и экономической культуры КНР. Учитывая тот факт, что исследование «Кун-цзы цзя юй» остается актуальной темой в международном научном сообществе, предлагаю вкратце рассмотреть ход изучения трактата «Кун-цзы цзя юй» в мировой синологии.

В главном историографическом памятнике древнего Китая — «Ши цзи» мы не находим никаких сведений о «Кун-цзы цзя юй», однако некоторые из глав «Кун-цзы цзя юй» практически полностью совпадают с эпизодами из «Ши цзи»¹. Самое раннее упоминание о «Кун-цзы цзя юй» встречается в библиографическом разделе «Хань шу»² (I в.), где сказано, что ученики Кун-цзы записали 27 свитков, и что данная книга была утрачена («孔子家语»二十七卷...书已亡) [2]. Потомок Кун-цзы, западноханьский канонист Кун Аньго (孔安国) (156—74 гг. до н.э.), написавший послесловие к «Кун-цзы цзя юй» (孔子家语后序) полагал, что «в одно время с „Лунь юй“ и „Сяо цзин“... то, что не вошло в „Лунь юй“ было собрано воедино и получило название „Кун-цзы цзя юй“» [3. С. 2].

Как считает большинство современных китайских исследователей, традиционный вариант «Кун-цзы цзя юй» был, по всей видимости, письменно зафиксирован именно Кун Аньго по фактическим записям изречений Кун-цзы, сделанными его учениками. Как полагает современный китайский ученый, директор научно-исследовательского института Конфуция, Ян Чаоми (杨朝明): «Вполне очевидно, что Кун Аньго не только оставил нам ценный материал для изучения раннего конфуцианства, но кроме того, он добросовестно и кропотливо проанализировал и привел в порядок [записи], чем внес значительный вклад в систематизацию „Кун-цзы цзя юй“» [4].

В последующее время текст передавался в устной традиции и был, наконец, обнародован Ван Су лишь в эпоху Троецарствия. Ван Су редактировал и упорядочивал древние тексты, выступал против канонической традиции ханьского ученого-конфуцианца Чжэн Сюаня (郑玄) (127—200 гг.), который призывал раскрывать значение иероглифа на основании его осмысления в

¹ Сравни главы № 1, 2, 8, 19 «Кун-цзы цзя юй» и главу № 47 «Ши цзи»; главу № 10 «Кун-цзы цзя юй» и главу № 36 «Ши цзи». Полный текст «Ши цзи» см. URL: <https://ctext.org/shiji> (дата обращения: 07.02.2020). Полный текст «Кун-цзы цзя юй» URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu> (дата обращения: 07.02.2020).

² «Хань шу» — историческая хроника династии Хань с 260 г. до н. э. — 20 г. н. э.

разных контекстах. В рамках конфуцианской экзегетики традиция Чжэн Сюаня получила название *чжэн сюэ* (郑学), а традиция Ван Су — соответственно *ван сюэ* (王学)³.

Янь Шигу (颜师古) (581—645 гг.), известный литератор и лингвист династий Суй и Тан, автор важных комментариев к «Пятикнижию», трактатам «Ши цзи» и «Хань шу» полагал, что 27 ханьских свитков Кун Аньго не тождественны дошедшему до эпохи Тан (618—907 гг.) варианту «Кун-цзы цзя юй». Янь Шигу считал, что «Цзя юй» принадлежит перу Ван Су, и что это сочинение в 10 свитках [4]. Точка зрения Янь Шигу и послужила своего рода отправной точкой для формирования концепции поддельности «Кун-цзы цзя юй».

Уже начиная с династии Сун (960—1279 гг.) книгу рассматривали как литературную фальсификацию [5. С. 13], ряд авторитетных ученых считал ее подделкой. Новатором в этой области был сунский библиофил Ван Бо (王柏) (1197—1274 гг.), он комплексно исследовал историю вопроса и в своей работе «Исследования „Цзя юй“» (家语考) высказал мнение, что «сорок четыре главы «Цзя юй» — это разнообразные выдержки из «Цзо чжуань», «Го юй», «Сюнь-цзы», «Мэн-цзы», «Ли цзи», которые принадлежат перу Ван Су» [4]. Во времена династии Цин (1644—1911 гг.) такие видные ученые, как Яо Цзихэн (姚际恒) (1647—1715 гг.) («Исследования поддельных книг древности и современности» 古今伪书考), Фань Цзясян (范家相) (?—1768 гг.) («Опровержение „Цзя юй“» 家语证伪), Сунь Чжицзу (孙志祖) (1737—1801 гг.) (孙志祖) («Аргументированные комментарии к „Цзя юй“» 家语疏证), не признавали «Кун-цзы цзя юй» аутентичным памятником раннеконфуцианской традиции [6]. Сунь Чжицзу резко критиковал деятельность Ван Су, называя его «плагиатором», который «ввел в заблуждение последующие поколения». По мнению Сунь Чжицзу, деятельность Ван Су была в первую очередь направлена против Чжэн Сюаня [7].

Однако были и ученые, которые придерживались другой точки зрения. Так, в эпоху Сун сам корифей неоконфуцианства, философ Чжу Си (朱熹) (1130—1200 гг.), полагал, что «„Цзя юй“ была лишь записана Ван Су на основании древних заметок. Хотя в книге много изъянов, но это не плод творчества Ван Су» [8]. Ряд исследователей времен династии Цин, например Чэнь Шикэ (陈士珂) (1748—1796 гг.) («Комментарии к „Кун-цзы цзя юй“» 孔子家语疏证), тоже признавал аутентичность данного памятника и подчеркивал его непреходящую научную ценность [4].

Так или иначе, но в течение многих веков «Цзя юй» была широко обсуждаема интеллектуальными кругами Китая. Хотя в недавнем прошлом, во время господства в академическом сообществе КНР научного течения

³ Не путать с философским учением неоконфуцианца Ван Ян Мина (1472—1529), которое так же именуется *ван сюэ* (王学).

«Сомнения в древности» (疑古派 *yu nai*)⁴ трактат «Кун-цзы цзя юй» безоговорочно был признан подделкой, недавние археологические исследования пролили свет на эту запутанную историю и стали, по мнению китайского историка Нин Чжэньцзяна (宁镇疆), «невиданным и неслыханным вызовом традиционным представлениям о том, что „Кун-цзы цзя юй“ является литературной фальсификацией Ван Су» [9. С. 8].

В 1973 г. при проведении раскопок в провинции Хэбэй, уезде Динчжоу археологами было обнаружено захоронение времен династии Западная Хань (206 г. до н. э. — 24 г. н. э.), в котором сохранились бамбуковые планки текста «Жу цзя чжи янь» («Речи конфуцианства» / «Конфуцианские словеса» 儒家者言). В ходе сравнительного анализа ученые пришли к заключению, что данный текст по своему содержанию чрезвычайно близок «Цзя юй». Спустя несколько лет, в 1977 г. в провинции Аньхой, округе Фуян было раскопано парное захоронение времен династии Западная Хань, в котором были найдены эпиграфические тексты (надписи на бамбуке, дереве, свинце и др.), среди них также был начертанный на бамбуковых планках текст «Жу цзя чжи янь», его содержание также во многом совпадает с «Цзя юй».

Данные находки, конечно, не могут быть стопроцентным доказательством подлинности «Кун-цзы цзя юй», но становится очевидным, что уже в эпоху Западной Хань если не сам текст, то его прототип имел широкое хождение. По мнению авторитетных ученых КНР, недавние археологические раскопки свидетельствуют о том, что книга «Цзя юй» не фальсификация, и тем более, мало вероятно, что она принадлежит перу Ван Су. По-видимому, этот текст древнее письменного памятника «Мэн-цзы». Такого мнения придерживается крупный китайский историк и философ Пан Пу (庞朴) [10. С. 71—76].

Вопрос об аутентичности «Кун-цзы цзя юй» можно считать ключевым, так как если трактат признается подлинным, то его содержание, по всей вероятности, характеризует мысли самого Кун-цзы и его ближайших учеников. В таком случае данный трактат можно смело ставить в один ряд со знаменитым «Лунь юем».

По моему мнению, вопрос о подлинности трактата «Кун-цзы цзя юй» чрезвычайно сложен, он охватывает область исследования древних (古文 *гу вэнь*) и современных (今文 *цзинь вэнь*) письмен эпохи Хань. С одной стороны, название книги, и специфика ее содержания доказывают древность данного памятника. Но в то же время, в связи с отсутствием разнописей иероглифов в цитатах из древних классических книг («Пятиканония»), становится очевидно, что текст «Кун-цзы цзя юй» многократно редактировался и переписывался. Как полагает профессор Ян Чаоин: «Мы делаем вывод, что составление и компиляция „Цзя юй“ непременно имеет отношение к [внуку Кун-цзы] — Цзы Сы... само заглавие «Кун-цзы цзя юй» появляется во

⁴ Научное течение, под руководством видного китайского ученого Гу Цзегана, подвергавшее сомнению аутентичность многих древних памятников.

времена императора Цинь Шихуана... „Кун-цзы цзя юй“ по праву можно считать „первой книгой для изучения Кун-цзы“» [4]. Один из ведущих ученых современности, профессор Ли Сюэцин (李学勤) полагает, что «Ханьская книга на бамбуке „Жу цзя чжи янь“ из Хэбей, а также тексты из Фуян являются прототипами „Кун-цзы цзя юй“. Все эти тексты — звенья одной цепи» [4].

В западной синологии во многом по причине споров вокруг аутентичности трактата «Кун-цзы цзя юй», а также по причине того, что данный памятник содержит немало отсылок к другим древним текстам, которые уже были хорошо изучены ранее, большинство западных китайистов не уделяло пристального внимания «Кун-цзы цзя юй». Однако такие видные исследователи, как британский миссионер Дж. Легг (J. Legge) и немецкий востоковед Р. Вильгельм (R. Wilhelm), признавали подлинность «Кун-цзы цзя юй» [11. С. 13]. Известный на данный момент перевод первых десяти свитков, снабженный подробными комментариями, принадлежит Р.П. Крэмерсу (R.P. Kramers) и был сделан еще в 1950 г., то есть без учета результатов археологических раскопок 1973 и 1977 гг. [11. С. 13]. Р.П. Крэмерс приходит к выводу, что текст «Кун-цзы цзя юй» состоит из двух взаимопроникающих частей: оригинальный ранний текст переплетается с более поздними добавлениями, сделанными Ван Су [12].

Даже бегло рассмотрев основные вехи изучения трактата «Кун-цзы цзя юй» в мировой синологии, становится очевидно, что данный текст имеет непосредственное отношение к конфуцианской традиции и несет в себе непреходящую философскую ценность. Сам письменный памятник представляет собой записи разговоров Кун-цзы с его ближайшими учениками и касается самого широкого спектра теоретических и практических вопросов. В общем виде их можно разделить на ряд смысловых групп.

Гармонизация Поднебесной на основе добродетельного управления (правомерность наказаний; выявление и сокрытие пороков правителя; семь наставлений и три принципа просвещенных ванов древности; характеристика человеческого Дао; любовь и уважение как основа управления страной; самосовершенствование и самоуважение как принципы морального взращивания; эффективное использование достойных мужей как политическая прозорливость; конфуцианское человеколюбие как один из принципов умиротворения народа; запрет и допущение самоубийства как выражение преданности правителю; принципы защиты Родины и др.). Кроме того, в гл. «32» («Движение ритуала»), которая почти полностью совпадает с одноименной главой из трактата «Ли цзи», дается характеристика общества Великого Единения (大同 *да тун*) [13. С. 294]⁵, где сказано: «Когда действовало Великое Дао, Поднебесная была общей, выбирали достойных и талантливых, заботились о

⁵ Термин «Великое Единение» (大同 *да тун*) (в переводе В.М. Майорова — «великое согласие») впервые упоминается в «Шан шу», глава «Хун фань».

верных, и делали добро ближним. Вот почему родными человеку были не только его родственники, а детьми не только его дети. Старцы [спокойно] доживали свой век, людей в расцвете сил использовали [согласно способностям], вдовцы и вдовы, сирые и убогие имели пропитание. Не разрешалось бросать материальные блага на землю, но и не разрешалось копить их [без меры]. Порицалось не давать реализации своим силам, но и не разрешалось стремиться только к личной [выгоде]. Вот почему были сокрыты и не возникали коварные замыслы, не совершались грабежи и кражи, смуты и беспорядки, не запирались наружные двери дома. Это называлось Великим Единением» [14].

Эпоха Великого Единения полагается конфуцианскими мыслителями как идеальное состояние, в котором была Поднебесная в период золотой древности. Данная концепция имеет прямое отношение к современной политической культуре Китая, получив свое воплощение в идее «Сообщества единой судьбы человечества» (人类命运共同体 *жэньлэй минъюнь гунтунти*), которая была выдвинута генеральным секретарем ЦК КПК Си Цзиньпином в ноябре 2012 г. на 18 Всекитайском съезде КПК.

Важное место в тексте «Цзя юй» занимают рассуждения Кун-цзы и его учеников о необходимости и неотвратимости ритуальной практики (ритуалом умеряют распушенность; ритуал — корень управления; подробно разъясняются разновидности ритуала: ритуал встречи невесты, ритуал жертвоприношения, траурный ритуал, ритуал оплакивания, ритуальная уступчивость, ритуал приветствия, ритуал аудиенции у государя), а также традиционные для раннего конфуцианства вопросы педагогического и просветительского характера (наставление народа; убеждение народа при помощи достойных людей; устрашение народа при помощи силы).

Кроме того, в «Кун-цзы цзя юй» дается полная и развернутая характеристика конуцианского учения (гл. 5) (поведение конфуцианца, одежда и головной убор конфуцианца, аксиологическая составляющая конфуцианства, конфуцианский философ как социально-политический корректор).

Наряду с текстами из собрания госяньских рукописей в «Цзя юй» раскрыта концепция индивидуального синхронного опыта [15. С. 71], согласно которой человек не может ни игнорировать, ни прогнозировать позитивные или негативные события, которые определяются индивидуальной судьбой, дарованной Небом. А роль случайного стечения обстоятельств (時 случай-ши) есть причина удачного или неудачного развития индивидуального опыта человека. В «Цзя юй» эта идея разъясняется следующим образом: «[Ты] не понял, я скажу тебе: ты полагаешь, что человеколюбивому обязательно верят, так почему же Бо И и Шу Ци умерли от голода на горе Шоуян; ты полагаешь, что мудрого обязательно используют [на службе], так почему же у Би Ганя вырвали сердце из груди; ты полагаешь, что преданному непременно должны воздать должное, так почему же Гуаньлун Фэн не избежал казни; ты полагаешь, что советника должны непременно слушаться, так

почему же У Цзыской умер не своей смертью. Поэтому произойдет или нет встреча — [решает] случай» [14].

Кроме того, «Цзя юй» проливает свет на взаимоотношения двух великих философов древности — Кун-цзы и Лао-цзы (гл. 11, 25), подтверждается факт встречи Кун-цзы и Лао-цзы, о которой упоминается и в других древних письменных памятниках, в том числе и неконфуцианских («Чжуан-цзы», «Ши цзи», «Люйши чуньцю»). Более того, в тексте «Цзя юй» Кун-цзы прямо называет Лао-цзы своим учителем: «Я внимал [тому, что говорил] Лао Дань о том, как распространять древность и знать современность, как проникать в истоки ритуала и музыки, как просветлять Дао и Дэ. Он — мой учитель» [14].

Важно отметить, что в трактате «Кун-цзы цзя юй» содержатся сведения о 76 учениках Кун-цзы, которые названы поименно, причем есть сведения, которые отсутствуют в других источниках (гл. 12, 38 и др.), например, в «Ши цзи». Однако сведения из «Ши цзи» (гл. 67) не всегда совпадают с той информацией, которую мы читаем в «Цзя юй» [16]. Отдельная глава (гл. 18) посвящена любимому ученику Кун-цзы — Янь Хуэю.

Большое теоретическое значение имеет то обстоятельство, что в «Цзя юй» не только приводится генеалогия Кун-цзы (гл. 11, 39), повествуется о последних днях и смерти Учителя (гл. 40), но и дается его психологический портрет. Этот образ кажется очень искренним, правдивым, лишенным ореола святости и навязанных предубеждений. Кун-цзы предстает перед читателем благородным философом, увещающим правителей царств, трактующим небесные знамения. Современники прямо называют его совершенномудрым (гл. 35), но в то же самое время ему не чуждо ничто человеческое. Он бывает жесток и беспощаден (гл. 1 — казнь карликов и шутов, гл. 2 — казнь луского сановника Шао Чжэнмао), бывает убит горем (он горько плачет, узнав от учеников, что ливень разрушил могилу его родителей, гл. 44), бывает весел или печален. Он готов стерпеть обиду ради сохранения старой дружбы, даже когда друг ведет себя как низкий человек (гл. 37), готов отбросить заносчивость ради великой цели — спасения Родины (гл. 37). Таким образом, в «Цзя юй» рисуется объективный и реальный образ Первого учителя Поднебесной. Как отмечает тайваньский профессор Цзи Сюйшэн (季旭昇): «С ранних лет нас учат уважать Кун-цзы. Кун-цзы — идеальный, священный и неприкосновенный персонаж ... в „Кун-цзы цзя юй“ же мы читаем о человеческой природе Кун-цзы» [17. С. 6—7]. В тексте «Цзя юй» излагаются ключевые моменты жизненного пути Кун-цзы (назначения на пост министра в Чжунду, на пост советника по судебным делам и т.д.), его политические достижения и перипетии судьбы (гл. 20).

Необходимо подчеркнуть, что если текст «Лунь юй» содержит подчас отрывочные цитаты, этот текст фрагментарный, где порой по крупинкам приходится понимать контекст повествования, то «Цзя юй» дает общую историческую картину жизни Кун-цзы, его современников и даже людей, живших в предшествующие исторические периоды (так, например, 9 чжан гл. 8

посвящен оценке моральных качеств основателя философского течения легизма — Гуань Чжуна).

Богатое содержание и разнообразная тематика «Цзя юй» представляет собой ценный материал, который раскрывает суть философии раннего конфуцианства. Отдельные фрагменты «Цзя юй» совпадают с классическими памятниками «Шан шу», «Лунь юй», «Сяо цзин» и др., кроме того, в «Цзя юй» приводится множество цитат из протофилософского текста «Ши цзин». Хотя трактат «Кун-цзы цзя юй» в силу ряда причин не считается классическим текстом конфуцианства, но в тоже время он несет в себе непреходящую философскую ценность, а потому мы не можем не согласиться с мнением крупных китайских ученых, которые называют этот текст «ценным материалом для изучения раннего конфуцианства» [4].

Исследование «Кун-цзы цзя юй» представляется автору данной работы актуальной научной задачей. С учетом новых теоретических данных, в русле развития синологии, изучение письменных памятников древнего конфуцианства способно расширить арсенал мирового философского знания, а также способствовать диалогу философских культур Востока и Запада.

Список литературы

- [1] Чжунхуа личжи ван. [Китайский интернет ресурс «Воспитание стойкости»]. URL: <http://www.zhlzw.com/lzsj/mz/803758.html> (дата обращения 13.10.2020). (На кит.).
- [2] Бань Гу. Хань шу, И вэнь чжи. URL: https://www.gushiwen.org/gushiwen_48b00b5a15.aspx (дата обращения 07.10.2020). (На кит.).
- [3] Ван Шэнюань. Кун-цзы цзя юй тун цзе. [Разъяснения «Кун-цзы цзя юй»]. Нанкин : Илинъ чубаньшэ, 2014. (На кит.).
- [4] Ян Чаомин. Кун-цзы цзя юй дэ чэншу юй кэаосинь яньцзю. [Изучение подлинности книги «Кун-цзы цзя юй»]. URL: <http://bbs.tianya.cn/post-666-31315-1.shtml> (дата обращения 11.09.2020). (На кит.).
- [5] Ван Госюань, Ван Сюмэй. Кун-цзы цзя юй ши цзюань. [Кун-цзы цзя юй в десяти свитках]. Пекин : Чжунхуа шуцзю, 2011. (На кит.).
- [6] Чэнь Юбинь. Чжунго лидай чжумин цзяцзю сяньцзе Кун-цзы цзя юй. [Выборка древних китайских текстов для домашнего обучения: «Кун-цзы цзя юй»] URL: <http://www.guoxue.com/?p=23084> (дата обращения 12.10.2020). (На кит.).
- [7] Циндай сюэжэнь лечжуань. [Жизнеописания ученых династии Цин]. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=932818&remap=gb> (дата обращения 12.11.2020). (На кит.).
- [8] Чжу-цзы юй лэй. [Классифицированные речи учителя Чжу]. Цзюань и бай саньши ци чжаньго хань тан чжуцзы. [Свиток № 137 Мудрецы эпох Чжаньго, Хань и Тан] URL: <http://www.guoxue123.com/zhibu/0101/01zzy/139.htm> (дата обращения 13.10.2020). (На кит.).
- [9] Нин Чжэньцзян. Уцзин чжэньи дуй кун-цзы цзя юй ивэй цзююй [Некоторые примеры истинности и ложности в «Уцзин чжэни» по отношению «Кун-цзы цзя юй»]. Пекин : Госюэ сюэкань, Чжунго жэньминь дасюэ чжубань. 2013. Вып. 1. С. 8—17. (На кит.).
- [10] Пан Пу. Хуашо у чжи сань у. [К вопросу о трех пределах и пяти небывалых вещах]. Пекин : Вэнь ши чжэ. 2004. Вып. 1. С. 71—76. (На кит.).

- [11] K'ung Tzū Chia Yü (The School Sayings of Confucius). Introduction. Translation of Sections 1—10, with critical notes. By Dr R.P. Kramers. XII + 406 p. Leiden : Brill, 1950. Sinica Leidensia, Vol. VII. URL: https://books.google.ru/books?id=XgwVAAAAIAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (дата обращения 13.11.2020).
- [12] Paul Rakita Goldin. Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi. Chicago : Open Court, 1999. P. 135. URL: <https://www.academia.edu/36996761/Xunzi> (дата обращения 13.11.2020).
- [13] Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу суй»). Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. Майорова В.М.; послеслов. Майорова В.М. и Стеженской Л.В. М. : ИДВ РАН, 2014.
- [14] Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaiyu> (дата обращения 16.11.2020). (На кит.).
- [15] Shirley Chan. Cosmology, society and humanity: Tian in the Guodian texts. // Journal of Chinese Philosophy. 2011. № 38. URL: http://www.academia.edu/4591130/Cosmology_Society_and_Humanity_Tian%E5%A4%A9_in_the_Guodian_%E9%83%AD%E5%BA%97Texts_Part_I (дата обращения 13.10.2020).
- [16] Ян Чаоми. Цзы Юань шэннянь юй ли юнь дэ кэсин вэньти. [Годы жизни Цзы Юаня и вопрос о подлинности «Ли юнь»]. URL: http://blog.sina.com.cn/s/blog_617467ae0100tkla.html (дата обращения 20.10.2020). (На кит.).
- [17] Цзи Сюйшэн и др. Кун-цзы цзя юй чжунвэнь цзиндянь ибай цзю. [Сто классических фраз на китайском из «Кун-цзы цзя юй»]. Тайбэй : Чжоу чубань чэнбан веньхуашиэ гуфэнь юсянь гунсы, 2010. (На кит.).

References

- [1] Zhonghua lizhi wan. URL: <http://www.zhlzw.com/lzsj/mz/803758.html> [Accessed 13th October 2020]. (In Chinese).
- [2] Ban Gu. *Han shu, yi wen zhi*. URL: https://www.gushiwen.org/gushiwen_48b00b5a15.aspx [Accessed 07th October 2020]. (In Chinese).
- [3] Wang Shenyuan. *Kongzi jia yu tong jie*. Nanking: Ylin chubanshe; 2014. (In Chinese).
- [4] Yang Chaoming. *Kongzi jia yu de chengshu yu kekaoxin yangjiu*. URL: <http://bbs.tianya.cn/post-666-31315-1.shtml> [Accessed 11th September 2020]. (In Chinese).
- [5] Wang Guoxuan, Wang Xumei. *Kongzi jia yu shi juan*. Beijing: Zhonghua shuju; 2011. (In Chinese).
- [6] Cheng Yubin. *Zhonguo lidai zhuming jiajiao xuanze Kongzi jia yu*. URL: <http://www.guoxue.com/?p=23084> [Accessed 12th October 2020]. (In Chinese).
- [7] *Qingdai xueren liezhuan*. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=932818&remap=gb> [Accessed 12th November 2020]. (In Chinese).
- [8] *Zhuzi yu lei. Quan yi bai sanshi qi zhanguo han tang zhuzi*. URL: <http://www.guoxue123.com/zhibu/0101/01zzy1/139.htm> [Accessed 10th October 2020]. (In Chinese).
- [9] Ning Zhenjian. *Wujing zhengyu dui Kongzi jia yu yiwei jiuwu*. Iss. 1. Beijing: Guoxue xuekan, Zhongguo renmin daxue zhuban; 2013. P. 8—17. (In Chinese).
- [10] Pang Pu. *Huashuo wu zhi san wu*. Iss. 1. Beijing: Wen shi zhe; 2004. P. 71—76. (In Chinese).
- [11] K'ung Tzū Chia Yü (The School Sayings of Confucius). Introduction. Translation of Sections 1—10, with critical notes. By Dr RP Kramers. Sinica Leidensia. Vol. VII

- Leiden: Brill, 1950 XII + 406 p. URL: https://books.google.ru/books?id=XgwVAAAAIAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [Accessed 13th November 2020].
- [12] Paul Rakita Goldin. *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*. Chicago: Open Court; 1999. P. 135. URL: <https://www.academia.edu/36996761/Xunzi> [Accessed 13th November 2020].
- [13] *Chitimaya kniga: Drevnekitaiskie teksti i perevod "Shang shu" ("Shu jing") i "Malogo predisloviya" ("Shu xui")*. Mayorov VM, Stejenskaya LV (eds.) Moscow: IDV RAN; 2014. (In Russian).
- [14] *Kongzi jia yu*. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu> [Accessed 16th November 2020]. (In Chinese).
- [15] Shirley Chan. *Cosmology, society and humanity: Tian in the Guodian texts*. // *Journal of Chinese Philosophy*. 2011; (38). URL: http://www.academia.edu/4591130/Cosmology_Society_and_Humanity_Tian%E5%A4%A9_in_the_Guodian_%E9%83%AD%E5%BA%97Texts_Part_I [Accessed 13th October 2020].
- [16] Yang Chaomin. *Zi Yuan shennian yu li yun de kexing wenti*. URL: http://blog.sina.com.cn/s/blog_617467ae0100tkla.html [Accessed 20th October 2020]. (In Chinese).
- [17] Ju Xuisheng. *Kongzi jia yu zhongwen jingdian yibai jiu*. Taipei: Zhou chuban chengbang wenhuashiye gufen yuxian gongsi; 2010. (In Chinese).

Сведения об авторе:

Блажкина Анастасия Юрьевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия (e-mail: myshashu@yandex.ru).

About the author:

Blazhkina Anastasia — Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: myshashu@yandex.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-288-297

Научная статья / Research Article

Концепция гармоничного объединения: историко-философский аспект

В.М. Майоров

Институт Дальнего Востока РАН,
Российская Федерация, 117997, Москва, Нахимовский пр-т, 32,
v.mayorov@mail.ru

Аннотация. Научно-гуманитарная концепция гармоничного объединения (хэхэ) предложена для объяснения специфики китайской цивилизации профессором Чжан Ливэнем еще в 90-х гг. XX в. Несмотря на отсутствие прямых отсылок к ней она остается востребованной в политическом и идеологическом дискурсе КНР. В статье сделано представление историко-философских фактов, изложенных в письменных источниках древности и средневековья, которые выдвигаются в качестве обоснования изначальности идеи гармоничного объединения в китайской культуре. Показано, что данная концепция не предлагает какого-то нового набора философских категорий, апеллирует к известным понятиям двух-, трех- и пятичленной классификации. Вместе с тем акцент делается на форме, способе объединения противоположных или разнородных элементов. В целом, на основании историко-философского материала можно заключить, что концепция гармоничного объединения нацелена не столько на пересмотр состава философской системы конфуцианства, сколько на переосмысление ее ценностных критериев взаимодействия и взаимной зависимости объектов и явлений.

Ключевые слова: гармоничное соединение, хэхэ, концепция, Китай, конфуцианство

Информация о финансировании и благодарности. Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-012-00026).

История статьи:

Статья поступила 10.01.2021

Статья принята к публикации 16.03.2021

© Майоров В.М., 2021



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

Для цитирования: Майоров В.М. Концепция гармоничного объединения: историко-философский аспект // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 288—297. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-288-297

Conception of Harmonious Union: Philosophy History Aspect

Wladimir M. Majorow

Institute of Far Eastern Studies RAS,
32, Nakhimovskiy Av., Moscow, 117997, Russian Federation,
v.mayorov@mail.ru

Abstract. The academic and humanitarian conception of harmonious union (hehe) has been proposed by Professor Zhang Liwen in the 1990s. It claims to explain the specifics of Chinese civilization and proposes solution of some global problems by its means. Despite the lack of direct references to the conception, it remains in demand both in the political and ideological discourse of the People's Republic of China. This presentations deals with the historical and philosophical facts available in Chinese written monuments and works of Antiquity and the Middle Ages, which are put forward as a justification for the primordial idea of 'harmonious union' in Chinese culture. An attempt is done to show that this concept does not offer any new set of philosophical categories, but appeals to the well-known concepts of two-, three- and five-item classifications. At the same time, the emphasis is laid on the form, the method of combining opposite or dissimilar elements. In general, on the basis of the limited historical and philosophical material, it can be concluded that the concept of harmonious unification is aimed not so much at revising the composition of the philosophical system of Confucianism, but at rethinking its value criteria for interaction and mutual dependence of objects and phenomena.

Keywords: harmonious union, hehe, conception, China, Confucianism

Funding and Acknowledgement of Sources. Supported by the Russian Foundation for Basic Research (project 19-012-00026).

Article history:

The article was submitted on 10.01.2020

The article was accepted on 16.03.2021

For citation: Majorow W.M. Conception of Harmonious Union: Philosophy History Aspect. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):288—297. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-288-297

Политологи, специализирующиеся на современном Китае, неизменно следят за текущими политическими лозунгами, которые нередко сигнализируют о важных переменах в стране. За последнее десятилетие мы стали свидетелями, как в КНР все меньше звучат призывы к построению гармоничного общества. Современное развитие страны уже несколько лет идет под лозунгом китайской мечты. Значит ли это, что общественная гармония уже не является

привлекательной, не стоит в повестке дня? На наш взгляд, это едва ли так. В мае прошлого года на форуме диалога азиатских цивилизаций с приветственной речью выступил Председатель КНР Си Цзиньпин [1; 2]. Ни из тезисов его выступления, ни даже из подбора слов в нем прямо не следовало вывода о призыве к гармоничному единению азиатских народов. Естественно, что китайский лидер говорил о взаимном уважении, взаимном обмене и обогащении цивилизаций, о сообществе единой судьбы. Иностранная пресса и медиа именно на это и обратили внимание. Китаезычные медиа в КНР и на Тайване оценили это выступлении немного по-другому. Обществоведы по обе стороны пролива сразу обратили внимание на то, что выступление зиждилось на традиционных китайских ценностях, что оно было выдержано в духе так называемой идеологической концепции гармоничного объединения или соединения (хэхэ) [3; 4]. Сама концепция не упоминалась и не называлась, но выступление по факту, отмечали комментаторы, воплощало ее принципы. Это еще одно доказательство того, что в некоторых случаях специалисту-страноведу для понимания духовной жизни страны контент-анализом не обойтись.

Так называемое учение о хэхэ (хэхэ сюэ) никогда не выступало официальной концепцией КНР или КПК, его точнее определить как научно-гуманитарную философскую теорию или даже гипотезу. В 90-х гг. XX в. с идеей «гармоничного объединения» выступил профессор философии Народного университета Китая Чжан Ливэнь. Это он предложил новую концепцию китайской культуры — учение о гармоничном объединении или учение о гармонии и объединении. Таким образом, была сделана попытка описать специфику китайской цивилизации, что, естественно, оказалось востребовано и для обоснования специфики китайского социализма. Тогда в Китае появилась масса публикаций с обсуждением идеи Чжан Ливэня. В зарубежной синологии предметом обсуждения стала не сама концепция, а только ее часть — понятие гармонии. В нашем китаеведении, раньше западных ученых, разработку этого понятия начал, дал ему собственное толкование и потом много лет продолжал свои исследования Леонард Сергеевич Переломов (1928—2018) [5. С. 18—20; 6].

В свое время мы уже дали небольшую справку о концепции Чжан Ливэня [7. С. 696—699]. Основные положения вкратце повторим ниже. Но предметом нынешнего рассмотрения будут исторические факты, которые обычно приводятся в подтверждение изначального присутствия идеи «гармоничного объединения» в традиционной китайской мысли. И даже в такой постановке тема оказывается достаточно широкой. Поэтому нам придется, в основном, ограничиться рамками истории конфуцианской философии.

Итак, в основе концепции лежит понятие гармоничного объединения (хэхэ), которое в историко-философском плане противопоставляется понятию тун — объединению через уподобление. Хэхэ объявляется основополагающим методом разрешения противоречий, возникающих в отношениях между человеком и природой и между людьми в обществе. В содержании

понятия гармоничного объединения в качестве главных его черт выделяются различие и гармония, существование явления и его жизнеспособность, столкновение и слияние, отбор лучшего, тревога и радость достижения гармонии. Основной тематикой исследования гармоничного объединения должны стать конкретные формы бытия и их условия, а именно: изменение и форма, распространение и переход в новое качество, симметрия и целостность [7], гармония и чувство прекрасного.

Китайское понятие гармоничного соединения записывается двумя иероглифами-омофонами с чтением вторым тоном в современном нормативном китайском языке — хэ1 (和, гармония) и хэ2 (合, соединение). Появление того и другого датируется II—I тысячелетием до н. э. Они были выявлены в надписях на гадательных костях и на бронзовых сосудах эпох Шан-Инь и Чжоу. Современный иероглиф хэ1 по своей структуре является фонетическим. Он состоит из левого фонетического элемента и правого смыслового элемента «рот». В словаре «Шо вэнь цзе цзы» (нач. II в.) дан обратный порядок написания элементов, а значение иероглифа определяется как *перекличка, взаимный отклик* [8]. Первоначально он, как предполагается, мог обозначать особую многоголосую манеру пения. Иероглиф хэ2 является идеографическим знаком. Согласно тому же древнекитайскому словарю, хэ2 состоит из двух смысловых элементов — это нижний «рот» и верхний элемент, изображающий либо три линии, соединенные в треугольник, либо комбинацию элементов «входить» и «единица». Ученые, занимающиеся расшифровкой древнейшей иероглифики, пришли к выводу, что на гадательных костях этот иероглиф представлял собой изображение сомкнутых губ. В современном китайском языке хэ1 входит в состав слов со значением *согласие*: гармония, мир, примирение и т.д. Иероглиф хэ2 представлен в словах семантического поля *соединение*: союз, объединение, сотрудничество и т.д. Будучи близкими по смыслу, эти иероглифы иногда воспринимались как синонимы. Например, с таким случаем мы встречаемся в комментарии Кун Инда (574—648) к «Ли цзи». В древнекитайских памятниках «Люй-ши чуньцю» (сер. III в. до н. э.) и «Ли цзи» (IV—I вв. до н. э.) есть примеры, когда они сочетаются в противоположном порядке — хэ2 хэ1.

Ключевым моментом для датировки понятия «гармоничное объединение» выступает наличие совместного употребления двух иероглифов в качестве одного слова. Однако некоторые китайские исследователи обходят эту лексическую проблему. Они полагают, что само понятие сформировалось в некоторый период, но его выражение в письменных источниках представлено неоднозначно: либо как сочетание указанных иероглифов в том или ином порядке, либо как отдельное использование того или другого иероглифа.

Самое раннее совместное использование двух иероглифов (как считают некоторые исследователи, в качестве двусложного слова — бинома) встречается в высказывании чжоуского историографа Ши Бо, жившего около VIII в. до н. э., в древнем памятнике «Го юй» (составлен прим. в V в. до н. э.)

о «гармоничном соединении поучений о пяти [видах отношениях между людьми]» [9; 10. С. 240—241]. Широкою известность имеет другое высказывание Ши Бо, в котором он разграничивает понятия гармонии хэ1 и уподобления (ассимиляции) тун (同). Гармонией он называет «выравнивание одного другим», а уподоблением — «умножение того же тем же» [9]. Гармония «порождает вещи», она является источником множественности и роста; тождественное же прекращается и отбрасывается. Употребляя хэ1 в конкретном глагольном значении, Ши Бо говорит о сочетании вкусов, голосов и музыкальных звуков. Мысль о различии гармонии и уподобления позднее была проиллюстрирована Янь Ином (ум. 500 г. до н. э.) при помощи метафоры тушения пищи. Он же развивал идею Ши Бо о необходимости гармонии между подданным (чиновником), выражающим свое мнение по государственным делам, и правителем [11]. Конфуций повторил тезис своих предшественников о различии хэ1 и тун, но выдвинул на первый план нового субъекта гармонии — идеальную личность благородного мужа, который способен к «гармонии», но «не уподобляется» [5. С. 208]. Эти древнейшие представления о гармонии, базирующейся на различии вещей, и ее ценности для мироздания, затем варьировались и уточнялись в различных течениях древнекитайской философии.

В качестве вспомогательной темы современные китайские историки философии рассматривают взгляды древнекитайского софиста Хуй Ши (ок. 370—ок. 310 до н. э.), который предлагал оперировать понятиями большого и малого тождеств (тун) и различий (и) [12; 13. С. 282—284]. Под малым тождеством или различием он понимал «тождество в большом при тождестве и различии в малом». Большие же тождества и различия должны быть представлены «конечными» тождествами или различиями тьмы вещей. Учитывая, что все «вещи» тождественны фактом своего существования, логически можно прийти к выводу о единстве Вселенной. Древнекитайская мысль о хэхэ в целом несомненно исходила из идеи единства Вселенной, однако сама направленность рассуждений Хуй Ши оказалась чужда основному руслу ее развития, так как лишала ее предмета философского рассуждения: единственному просто не с чем гармонировать. Логические выводы Хуй Ши значительно позднее были применены конфуцианским ученым Ху Хуном (1105/1102—1155/1161). Основываясь на том же тезисе единства в существовании, он утверждал «единотелесность» (тун ти) «небесного принципа» и «человеческого желания», следовательно, допускал возможность влияния человеческой воли на природные законы, что вызвало резкую критику со стороны Чжу Си.

Важное место заняла гармония (хэ1) в раннем конфуцианстве. При этом, прежде всего, упор был сделан на общественной и практической стороне этого понятия, на его функции «выравнивания». Основоположник конфуцианства, Конфуций, отметил общественную ценность гармонии, назвав ее важнейшим моментом в исполнении ритуала. Мэн-цзы считал, что успех

совместных действий в большей степени определяется гармонией между людьми, нежели другими условиями — топографическими или погодными 5. С. 279]. Гармония человеческих отношений упоминается и в ранних классических книгах конфуцианства. В «Шуцзине» говорится о «гармонии помыслов» сослуживцев [14. С. 183], а в «Ли цзи» объясняется способность людей к коллективному проживанию за счет «исчерпания принципа гармонии и единства» [15].

В основе метафизической трактовки гармонии лежит свойство разнообразия соединяющихся вещей и явлений, а методикой выступают традиционные системы классификации, в равной степени применявшиеся основными школами древнекитайской философии. В упоминавшемся высказывании Ши Бо говорится о «прежних (почивших) ванах», которые гармонией «творили вещи», смешивая «землю с металлом, деревом, водой и огнем» [9]. Здесь указаны так называемые «пять элементов» динамической (т.е. основанной на последовательности изменений) натурфилософской классификации явлений, разработанной позднее Цзоу Янем (305—240 до н. э.), который говорил о «концах и началах (т.е. постоянной смене) пяти добродетелей». Современные исследователи зачастую возводят пятичленную классификацию к протодаосской мысли и объясняют ее присутствие в более поздних учениях влиянием даосизма. Основоположник государственного конфуцианства Дун Чжуншу (190/179—120/104 до н. э.) использовал идею «пяти элементов» в своих рассуждениях о гармонии Неба и человека [Дун Чжуншу]. Поэт и философ Лю Юйси (772—842) считал «пять элементов» основой всех видов пейзажа, а сунский реформатор Ван Аньши (1021—1086) дал этой классификации собственное объяснение. Учение «пяти элементов» получило развитие в китайской медицине («пять природ», «пять вкусов» лекарств и т.д.), нумерологии и ицзинистике, даосской мистике.

В целом, пятеричная классификация в дальнейшем оказалась не столь продуктивной для понимания гармонии. В китайской мысли значительно большее развитие получила идея гармонии противоположных начал — Неба и Земли, *инь* и *ян* и т.д. Китайские исследователи отмечают, что в учении, представленном в эклектическом памятнике «Гуань-цзы» (IV—III вв. до н. э.), а также в учении Дун Чжуншу, *инь* и *ян* выступают в качестве онтологического основания, а «пять элементов» в качестве динамической методологии объяснения мироздания и всех изменений в мире.

Доктрина двух изначальных и противоположных свойств — «женского» *инь* и «мужского» *ян*, а также их носителя — пневмы *ци*, тоже уходит корнями в глубокую древность. В «Го юе» Бо Янфу (VIII в. до н. э.) объяснял причину землетрясений нарушением нормального движения *ян* и *инь*, а причину общественных неурядиц — нарушением порядка пневм Неба и Земли [9]. Конфуцианский философ Сюнь-цзы (ок. 313 — ок. 238 до н. э.) считал, что «вещи рождаются, достигая гармонии». Основатель конфуцианской натурфилософии Дун Чжуншу считал гармонию (*хэ*) величайшей «добродетелью» и «правильным (сочетанием) Неба и Земли». В «Чжуньюне» она названа

«всепроникающим Дао Поднебесной», благодаря ей «устанавливаются Небо и Земля и нарождаются вещи». Генеративная функция гармонии указана также в «Ли цзи»: «гармонично соединяются *инь* и *ян*, рождается тьма вещей» [15]. В комментариях к «Чжоу и» говорится о брачных отношениях «Неба и Земли», «мужского и женского», которые приводят к рождению вещей, «обретению тела твердым и мягким» [16. С. 345]. В другом месте противопоставляются внутренняя природа вещей (*син*) и их судьба-предопределение (*мин*), которые каждый раз «выправляются» вечно меняющимся Небом, при этом (или, тем самым) сохраняется в единстве (*хэ2*) «великая гармония (*хэ1*)». Конфуцианский канонист Хань Ин (II в. до н. э.) представлял вселенские процессы как «действие Неба, изменение Земли; гармоничное соединение (*хэ1 хэ2*) *инь* и *ян*».

Эклектические философские сборники «Хуайнань-цзы» и «Люй-ши чунь цю» соответственно содержат высказывания о гармоничном сочетании *инь* и *ян*, *ци* Неба и *ци* Земли и объявляют гармоничное соединение (*хэ1 хэ2*) Неба и Земли «великой основой (*цзин*) жизни». Продуктивность двоичного четко определена в «Хуайнань-цзы»: «...одно не рождает, поэтому [оно] делится и становится *инь* и *ян*; когда *инь* и *ян* гармонично соединяются (*хэ1 хэ2*), рождается тьма вещей» [17; 18. С. 129].

Проблема свойств пневмы (*ци*), по мнению сторонников концепции гармоничного объединения, явилась одной из основных в китайской натурфилософии. Особо подчеркивается вклад в ее разработку Чжан Цзая (1020—1078), а также его последователя Ван Чуаньшаня (1619—1692). Эти неоконфуцианские ученые указали на гармоничный характер сущей (реализованной в бытии вещей) пневмы, которая воплощает союз *инь* и *ян*.

В конфуцианстве долгое время доминировал другой взгляд на характер *инь* и *ян*. Начиная с Дун Чжуншу этим мировым началам была придана моральная оценка. Добро соотносилось с *ян*, а зло — с *инь*. Известный медик Чжан Цзебинь (1563—1640), испытавший значительное влияние конфуцианской ицзинистики, считал, что «если много *ян* и много добра, то дух усиливается, а черти (т.е. тлетворные духи) исчезают. Если много *инь* и много зла, то пневмы-*ци* становятся агрессивными и рождаются черти». Только с выходом в 1825 г. книги Чжан Наня, не без влияния даосских воззрений на лечение, в медицинской практике, находившейся под влиянием конфуцианского морализаторства, был оспорен тезис о вредности *инь*. Чжан Нань критиковал взгляды Чжан Цзебиня о подавлении *инь* и укреплении *ян* как способа лечения. Он выступил с предложением лечения на основе баланса этих мировых начал.

Конфуцианская медицина — всего лишь частный случай интерпретации этических основ мироздания. Однако она приоткрывает общее представление (по крайней мере, такое представление в неоконфуцианстве) о соотношении добра и зла в реальной жизни. Основываясь на изображении в «Чжоу и» *ян* в виде сплошной черты и изображении *инь* в виде прерывистой черты, т.е. двух

коротких черт, делался вывод о численном преобладании отрицательного начала *инь*. Это тем не менее, не служило поводом для пессимистического взгляда на мир — конфуцианский благородный муж (*цзюньцзы*) должен был оставаться твердым в своих добрых устремлениях, хотя и находился в меньшинстве. Залогом его успеха оставалась большая удельная сила добра *ян*. Такой подход, пусть и не всегда четко выраженный, должен был сказаться на конфуцианском учении о достижении гармонии в «следовании середине». Неравнозначность оценок состояний (движение — покой и т.д.), характеристик (твердое — мягкое и т.д.) и прочего прослеживается не только в конфуцианстве. Моральный подход к естественным процессам есть, например, у Лао-цзы, который говорил, что «Путь Неба... в своем постоянстве с добрыми людьми» [19. С. 331]. Заметим, что понятие гармонии в китайском даосизме не менее богатая тема, и поэтому она заслуживает отдельного обстоятельного разговора.

В целом, пока только на основании ограниченного исторического материала, можно заключить, что внедрение понятия гармоничного объединения принципиально не сказывается на историческом взгляде на философскую систему конфуцианства. Очевидно, что само понятие гармонии (*хэ*), а также понятие объединения (*хэ*) требуют уточнения и дальнейшего исследования. Как нам кажется, задача такого исследования в большей степени лежит в области традиционной китайской филологии и текстологии.

Список литературы

- [1] Си Цзиньпин цзай Ячжоу вэньмин дуйхуа дахуй каймуши шан дэ чжучжи яньцзын (цюань вэнь). URL: <http://politics.people.com.cn/n1/2019/0515/c1024-31086589.html> (дата обращения: 15.12.2020).
- [2] Си Цзиньпин. Си Цзиньпин выступил на открытии Конференции по диалогу между цивилизациями Азии. URL: http://russian.news.cn/2019-05/15/c_138061342.htm (дата обращения: 15.12.2020).
- [3] Ян Шу. «Хэхэ» сысян юй вэньмин цзяолю хуцзянь. URL: <http://theory.people.com.cn/> (дата обращения: 15.12.2020).
- [4] 20190515 Тайвань чэнли Хэхэ вэньхуа дан. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-> (дата обращения: 15.12.2020).
- [5] Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева и др.; вступ. ст. Л.С. Переломова. М. : Вост. лит. РАН, 2004. 431 с.
- [6] Юркевич А. Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР // Проблемы Дальнего Востока. М., 2008. № 3. С. 176—180.
- [7] Духовная культура Китая: Энциклопедия. Том 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура. М. : Восточная литература, 2009. 935 с.
- [8] Шо вэнь цзе цзы. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/kou-bu/zh> (15/12/2020)
- [9] Го юй. URL: <https://ctext.org/guo-yu/zh> (дата обращения: 15.12.2020)
- [10] Го юй (Речи царств) / пер. с кит. В.С. Таскина. М. : Наука, Гл. ред. вост. лит., 1987. 472 с.
- [11] Янь-цзы Чуньцю цзи ши URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=262915> (дата обращения: 15.12.2020)

- [12] Чжуан-цзы. URL: <https://ctext.org/zhuangzi/ens> (15/12/2020)
- [13] Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. М. : Мысль, 1995. 439 с.
- [14] Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. М., 2014. 1149 с.
- [15] Ли цзи. URL: <https://ctext.org/liji/ens> (дата обращения: 15.12.2020)
- [16] И цзин (Канон перемен) / пер. и примеч. А.Е. Лукьянова. М. : ИПЦ «Маска»; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. 392 с.
- [17] Хуайнаньцзы. <https://ctext.org/huainanzi/ens> (15/12/2020)
- [18] Философы из Хуайнани — Хуайнаньцзы / пер. с кит. Л.Е. Померанцевой. М. : Мысль, 2004. 430 с.
- [19] Дао дэ цзин [Текст]: учебное пособие для старшеклассников, учащихся колледжей, студентов / А.Е. Лукьянов, В.П. Абраменко, Хуан Лилян. М. : ИДВ РАН, 2016. 346 с.

References

- [1] *Xi Jinping zai Yazhou wenming duihua dahui kaimushi shang de zhuzhi yanjiang (quanwen)*. URL: <http://politics.people.com.cn/n1/2019/0515/c1024-31086589.html> [Accessed 15th December 2020]. (In Chinese).
- [2] *Xi Jinping spoke at the opening ceremony of Asian civilization dialogue conference*. URL: http://russian.news.cn/2019-05/15/c_138061342.htm [Accessed 15th December 2020]. (In Russian).
- [3] Yang Shu. «Hehe» thought and civilizational exchange in mutual reflexing. URL: <http://theory.people.com.cn/n1/2019/0611/c40531-31128648.html> [Accessed 15th December 2020]. (In Chinese).
- [4] *20190515 Taiwan founds the Harmonious union cultural party*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-kdUsBVqFKk> [Accessed 15th December 2020].
- [5] *Confucian Four Books (Si shu)*. Ed. by LS Perelomov. Tr. by AI Kobzev. Moscow: Vostochnaya literature; 2004. 431 p. (In Russian).
- [6] Yurkevich A, Perelomov LS. Confucianism and PRC current strategic course. *Far Eastern Affairs*. 2008;(3):176—180. (In Russian).
- [7] *Spiritual culture of China: Encyclopedia*. Vol. 4. Historical thought. Political and juridical culture. Moscow: Vostochnaya literatura; 2009. 935 p. (In Russian).
- [8] *Shuo wen jie zi*. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/kou-bu/zh> [Accessed 15th December 2020]. (In Chinese).
- [9] *Guo yu*. URL: <https://ctext.org/guo-yu/zh> [Accessed 15th December 2020]. (In Chinese).
- [10] *Guo yu (Speeches of States)*. Tr. by VS Taskin. Moscow: Nauka, Vostochnaya literature; 1987. 472 p. (In Russian).
- [11] *Yanzi Chunqiu jishi*. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=262915> [Accessed 15th December 2020]. (In Chinese).
- [12] *Zhuangzi*. URL: <https://ctext.org/zhuangzi/ens> [Accessed 15th December 2020]. (In Chinese).
- [13] *Zhunagzi. Liezi*. Tr. by VV. Malyavin. Moscow: Mysl', 1995. 439 p. (In Russian).
- [14] *Esteemed Book: Ancient Chinese Texts and Translations of Shang shu (Shu jing) and The Shorter Preface (Shu xu)*. Tr. by VM Mayorov; Preface by VM Mayorov and LV Stezhenskaya. Moscow; 2014. 1149 p. (In Russian).

- [15] *Liji*. URL: <https://ctext.org/liji/ens> [Accessed 15th December 2020]. (In Chinese).
- [16] *Yi jing (The Book of Changes)*. Tr. by AE Lukyanov. Moscow: MASKA; Chengdu: Sichuan renminchubanshe; 2018. 392 p. (In Russian).
- [17] *Huainanzi*. <https://ctext.org/huainanzi/ens> [Accessed 15th December 2020]. (In Chinese).
- [18] *Philosophers from Huainan — Huainanzi*. Tr. by LE Pomerantsev. Moscow: Mysl', 2004. 430 p. (In Russian).
- [19] *Dao de jing* [Text]: A Reader. Tr. by AE Lukyanov et. al. Moscow: IDV RAN, 2016. 346 p.

Сведения об авторе:

Майоров Владимир Михайлович — кандидат исторических наук, профессор, Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия (e-mail: v.mayorov@mail.ru).

About the author:

Majorow Wladimir M. — Candidate of Science (History), Professor, Institute of Far Eastern Studies RAS, Moscow, Russia (e-mail: v.mayorov@mail.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-298-310

Научная статья / Research Article

Телесное созерцание: к вопросу об истинности восприятия физических объектов в китайской пейзажной живописи

Ван Ицюнь

Сычуаньский университет,
КНР, 610041, Чэнду, Южная народная ул., 17,
770972623@qq.com

Аннотация. Проанализированы взгляды представителей научного сообщества на древнекитайскую пейзажную живопись, акцент делается главным образом на воззрения, которые касаются духовных качеств пейзажной живописи, а также переосмыслиются концепции, в которых игнорируется значимость чувственного восприятия. Пейзажная живопись обычно рассматривается как духовное произведение даосизма: пейзажная живопись развивалась из даосской мысли, даосская философия определила самобытность художественного стиля и имманентный дух пейзажной живописи. Более того некоторые исследователи даже полагают, что телесное созерцание пейзажной живописи, означает схватывание самой изначальной природы гор и вод, а «познание истины» — это духовный процесс, который в большей степени заблокирован человеческой способностью к чувственному восприятию. Ряд ученых полностью отрицает возможность и истинность чувственного восприятия физических объектов в пейзажной живописи. Автор данной статьи полагает, что духовная составляющая пейзажной живописи таится именно в ценности чувственного восприятия, а телесное созерцание гор и вод невозможно без участия тела, ясное подтверждение чему мы находим в древнекитайской теории искусств. Древнекитайские произведения искусства традиционно имели тесную связь с чувственным восприятием посредством телесного созерцания. Этот процесс заключается не в простой фиксации информации об объекте, но, когда субъект принимает активное участие в видении объекта, когда субъект дает обратную связь объекту, и через обретение объекта передается его смысл. Только посредством телесного созерцания, индивид может в полной мере ощутить художественную ценность пейзажной живописи, а даосская философия обретает, таким образом, в пейзажной живописи действительное существование, становясь своего рода эмоциональным мышлением.

Ключевые слова: пейзажная живопись, даосский дух, ценность чувственного восприятия, телесное созерцание

© Ван Ицюнь, 2021



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

История статьи:

Статья поступила 17.10.2020

Статья принята к публикации 05.02.2021

Для цитирования: Ван Ицюнь. Телесное созерцание: к вопросу об истинности восприятия физических объектов в китайской пейзажной живописи / пер. с кит. А.Ю. Блажкиной // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 298—310. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-298-310

Bodily Contemplation: On the Question of the Truth of the Perception of Physical Objects in Chinese Landscape Painting

Wang Yiqun

Sichuan University,
17, People's South Road, Chengdu, 610041, People's Republic of China,
770972623@qq.com

Abstract. This article analyzes the views of representatives of the scientific community on ancient Chinese landscape painting, emphasis is mainly placed on views that concern the spiritual qualities of landscape painting, as well as rethinking concepts that ignore the significance of sensual perception. Landscape painting is usually considered as a spiritual work of Taoism: landscape painting developed from Taoist thought, Taoist philosophy determined the identity of the artistic style and the inherent spirit of landscape painting. Moreover, some researchers even believe that bodily contemplation of landscape painting means setting the very original nature of mountains and waters, and the "knowledge of the truth" is a spiritual process that is more blocked by the human capacity for sensual perception. Some of the scientists completely deny the possibility and truth of sensual perception of physical objects in landscape painting. The author of this article believes that the spiritual component of landscape painting lurks precisely in the value of sensual perception, and bodily contemplation of mountains and waters is impossible without the participation of the body, clear confirmation of which we find in the ancient Chinese theory of arts. Ancient Chinese works of art traditionally had a close connection with sensual perception through bodily contemplation. This process is not simply about capturing object information, but when the subject takes an active part in the vision of the object, when the subject gives feedback to the object, and through acquiring the object its meaning is transmitted. Only through bodily contemplation, the individual can fully feel the artistic value of landscape painting, and Taoist philosophy thus gains a real existence in landscape painting, becoming a kind of emotional thinking.

Keywords: landscape painting, Taoist spirit, the value of sensual perception, bodily contemplation

Article history:

The article was submitted on 17.10.2020

The article was accepted on 05.02.2021

For citation: Wang Yiqun. Bodily Contemplation: On the Question of the Truth of the Perception of Physical Objects in Chinese Landscape Painting. Blazhkina A.Y., tr. from Chinese. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):298—310. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-298-310

В традиционной китайской живописи господствовали три сюжета: горы и воды, люди, цветы и птицы. Пейзажная живопись ведет свое начало с конца IV в., к X в. она стала основным направлением в китайской живописи. Пейзажная живопись была плодом коллективного творчества прослойки интеллектуалов древнего Китая, ведь каждый мог рисовать горы и воды, данный вид живописи не был исключительной прерогативой придворных художников. Художник и теоретик искусства эпохи Сун — Го Си (郭熙) начинает свой трактат «Записки о высокой сути лесов и потоков» (林泉高致) следующими словами: «Почему благородный муж любит горы и воды, в чем заключаются его устремления?» [1. С. 2]. Горы и воды в данном случае обозначают саму сущность природы, а также подлинную суть пейзажной живописи. В этом смысле китайская пейзажная живопись выходит за рамки чисто художественной категории, она становится одним из основных устремлений, а также способом успокоения духа для интеллектуалов древнего Китая. Поэтому естественно, что в ходе долгой эволюции пейзажная живопись в Китае обрела свой самобытный стиль, ведь именно пейзажная живопись обычно понимается как квинтэссенция традиционного китайского искусства.

Если мы стремимся понять особенности пейзажной живописи, основную идею, господствующую в «мире гор и вод», то непременно стоит обратиться к исследованиям, касающимся подлинной сущности культурной и духовной составляющей пейзажной живописи. В академическом сообществе господствует идея о том, что пейзажная живопись является продуктом даосской мысли, что именно даосизм коренным образом определил перспективу, вид и имманентный характер произведений пейзажной живописи. Так, например, историк китайской философии Сюй Фугуань (徐复观) подчеркивал, что «учение Чжуан-цзы само по себе наиболее полно воплотилось главным образом только в художественном изображении природы» [2. С. 213]. Американский историк искусства, Джеймс Кэхилл (James Cahill), полагал, что «портретная живопись господствовала в конфуцианском обществе, в то время как расцвет пейзажной живописи связан с распространением даосского мировоззрения и даосской мысли» [3. С. 21]. Британский искусствовед Майкл Салливан (Michael Sullivan) считал, что «горы и воды — не только символ даосизма, но и материальное воплощение Дао» [4. С. 27]. По мнению французского синолога Франсуа Жульена (François Jullien), пейзажная живопись представляет собой «конкретное, единственное и неповторимое» проявление Дао [5. С. 269].

Означает ли рассмотрение пейзажной живописи как духовного спутника даосизма, полное игнорирование влияния конфуцианства, в особенности сунского неоконфуцианства? По этому поводу в научном сообществе

развернулась дискуссия¹, однако аспекты этой дискуссии не являются предметом нашего исследования. Если проанализировать точки зрения Сюй Фугуаня, Джеймса Кэхилла и других исследователей, то создается следующее впечатление: в данных концепциях делается акцент на духовную принадлежность пейзажной живописи, при этом, говоря о художниках и публике, созерцание самой сути, сердцевины пейзажной живописи заключается в том, чтобы ухватить ее имманентные качества, а также посредством созерцания слиться с Дао. Пейзажная живопись совсем не похожа на то, что мы понимаем под пейзажем в европейской традиции, в которой изображение природы привлекает внимание зрителя само по себе, в то время как китайский пейзаж ведет зрителя за пространство картины, являясь посредником на пути «познания истины» (悟道 у дао). Получается, что способ созерцания китайской пейзажной живописи означает схватывание самой изначальной природы гор и вод, а познание истины — это духовный процесс, который в большей степени заблокирован человеческой способностью к чувственному восприятию. Более того, некоторые исследователи даже доходят до того, что полностью отрицают возможность и истинность чувственного восприятия физических объектов в пейзажной живописи. Я полагаю, что китайская пейзажная живопись несет в себе установку преодолеть физическое пространство картины, однако, несмотря на это, художник и зритель могут осуществить это преодоление только путем чувственного восприятия. Физические объекты пейзажной живописи обладают чувственной реальностью, способ восприятия пейзажной живописи представляет собой «телесное созерцание» (具身观看), а не чисто рациональное мышление. В этом смысле нет существенного различия между китайской и западной эстетическими традициями.

Китайская пейзажная живопись и даосская мысль

Почему принято считать китайскую пейзажную живопись произведением даосской мысли? Итак, рассмотрим исходный пункт точки зрения Сюй Фугуаня. Монография Сюй Фугуаня «Дух китайского искусства» (中国艺术精神) получила известность в 60-е гг. XX в., в ней автор размышляет над духом китайского искусства. Данная работа оказала колоссальное влияние на дальнейшее изучение китайской пейзажной живописи. Как писал Цзинь Гуаньтао (金观涛): «Что же является истинной причиной духа пейзажной живописи? С тех пор как вышла в свет работа Сюй Фугуаня „Дух китайского искусства“, ответом на этот вопрос служит философское учение Чжуан-цзы» [б. С. 13]. Как мы знаем, в философии Лао-цзы и Чжуан-цзы

¹ Под ред. Ван Пина. Лисян дэ цзинцзе: лиши чжэньши чжун дэ шаньшуйхуа. [Идеальный мир: историческая реальность пейзажной живописи]. Пекин: Чжунсинь чубаньшэ, 2019. У Синмин, Дэн Цзянхуа. Хоусяндай фанцзянь дэ шаньшуй пинфэн — пин чжулиань дасян усин — хо лунь хуэйхуа фэйкэти. [Постмодерн как ширма гор и вод — критика произведения «Великий образ не имеет формы» Ф. Жюльена или к вопросу о субъективности живописи]. Пекин: Вэнь яньцзю, 2008. Вып. 5.

наивысшей категорией является Дао. В онтологии даосизма Дао рождает десять тысяч вещей, возвращает все сущее, являясь корнем Вселенной. Дао трансцендентально, она не дается в эмпирии. Об этом Чжуан-цзы говорит в главе «Как знание гуляло на севере»: «Будто бы погибло, но существует; произвольно и словно не имеет формы, но одухотворено; вскармливает десять тысяч вещей, но не ведает об этом» [7. С. 187]. Дао не есть то, что полностью необнаружимо, так как хотя Дао не учреждает законы природы, но, являясь образцом для этих законов, оно главным образом проявляется во внешнем мире, хотя и не принимает на себя пагубное влияние мирской жизни. Самый ранний в Китае трактат о пейзажной живописи «Предупреждение к изображению гор и вод» (画山水序) был создан художником по имени Цзун Бин (宗炳) в эпоху Южных династий (420—522 гг.). Начинается трактат такими словами: «Совершенномудрые вмещали Дао и согласовывались с вещами, достойные не лелеяли в сердце бесполезные размышления и внимали образам, что же касается гор и рек, они обладают вещественностью, но стремятся к духовному» [8. С. 1]. Сюй Фугуань так комментирует данный отрывок: «Горы и реки не принимают на себя мерзость человеческого мира, их вид бездонный и величественный, они с легкостью пробуждают в человеке силу воображения, и в тоже время успокаивают ее, поэтому горы и реки прекрасно соответствуют учению Чжуан-цзы о духовном, о движении Дао». Жизнь человека имеет предел, невозможно обойти все знаменитые горы и великие реки, особенно в старости так сложно оправиться в путешествие. Но, «путешествуя лежа» (卧游 во ю), созерцая на холсте композицию гор и вод, можно осуществить такого рода замещение. Согласно логике Сюй Фугуаня, древние китайцы при помощи пейзажной живописи блюли Дао (体道 *ти дао*), сближались с Дао, тем самым отрешались от мирских материальных стремлений, обретали духовную свободу и человеческое блаженство. Сюй Фугуань полагал, что даосизм и, главным образом, учение Чжуан-цзы преследовал стремление избавиться от знаний и желаний, посредством проникновения бесстрастным сердцем в духовную суть сущего, обрести свободу, отрешившись от меркантильных устремлений. В этом пункте философия даосизма совпадает с эстетикой Канта и Шиллера. Стремление Чжуан-цзы к Дао и есть наивысший дух искусства. До периода Вэй-Цзинь (220—420 гг. н.э.) в китайской живописи превалировало изображение людей, но подлинный дух искусства не смог в полной мере воплотиться в этом сюжете. Обращение китайских художников к пейзажу определяется не сколько некой родственной связью между категорией Дао и феноменом гор и вод, сколько тем, что пейзажная живопись отчетливо порывала с обыденным миром, в котором невозможно найти умиротворение. Поэтому Сюй Фугуань утверждал, что «учение Чжуан-цзы само по себе наиболее полно воплотилось главным образом только в художественном изображении природы».

Духовная связь пейзажной живописи с категорией Дао непосредственным образом влияла на то, каким образом художник изображал физические объекты. В связи с этим рассмотрим, как Сюй Фугуань разъяснял сочинение

«Записки о приемах письма кистью» (笔记法), принадлежащее перу корифея пейзажной живописи эпохи Пяти династий (907—960 гг.) Цзин Хао (荆浩). «Записки о приемах письма тушью» — знаменитый древний трактат по живописи, в котором Цзин Хао описывает, как он взбирался на хребет Шэньчжэн, и среди гор увидел старые сосны, скалы причудливой формы. На следующий день художник вернулся на прежнее место и зарисовал несколько деревьев, «которые вышли как настоящие» [9. С. 3]. Что же понимается под фразой «как настоящие»? Цзин Хао объясняет: «Так как вы любите рисовать пейзажи с облаками и деревьями, то необходимо познать источник физических объектов». Он приводит такой пример: сосны могут расти искривленными, но они лишены кокетства; их ветви и иголки изумрудного цвета, ветки растут вниз, но не падают на землю, они подобны сдержанности благородного мужа. Некоторые художники изображают сосны как парящих водяных драконов, но такое изображение далеко от подлинного духа сосен. Аналогично этому форма кипариса изогнутая и как бы подвижная, его листва пышная, но без цветов; ее стыки правильно чередуются, прожилки стремятся к солнцу. Некоторые художники изображают кипарис точно змеей или шелковую ленту, но это не отражает характера кипариса. Каждое дерево имеет свою форму и свой собственный характер. Цзин Хао анализирует формы сосны и кипариса, и становится очевидно, что художник стремится к изображению объектов «как настоящих», стремится выразить на холсте природную суть вещей. Сюй Фугуань поясняет, что художник может выявить истинную природу вещи только при помощи изображения ее внешнего вида, поэтому необходимо усвоить «особенности внешнего вида вещи, те особенности, которыми вещь наделяется с момента рождения, изображение же этих особенностей приведет к единству формы и духа» [2. С. 275].

Стоит отметить, что посыл Цзин Хао стал общим стремлением для всех древних китайских живописцев. Приоритетной задачей художника было именно схватывание природной сути вещей. Физические объекты на картине не обязательно должны изображаться максимально правдоподобно, необходимо в первую очередь ухватить сам дух этих объектов, в противном случае они подобны безликим и неодушевленным предметам. Древние китайские трактаты по живописи изобилуют рассуждениями на тему таких терминов, как «сходство по форме» (形似 *син сы*) и «сходство по духу» (神似 *шэнь сы*). Большинство художников делают акцент на «сходство по духу» и пренебрегают «сходством по форме», некоторые и вовсе отказываются от последнего ради первого. Подобно тому, как говорил великий ученый Су Дунпо (苏东坡), «обсуждать сходство по форме сродни детскому лепету» [10. С. 568]. Так как же связано выявление подлинной природы вещи с даосской доктриной? Согласно разъяснениям Сюй Фугуаня даосское учение было направлено на устранение всякого рода ограниченности посредством обретения духовной свободы. Взаимодействие между человеком и вещью имеет свои границы, которые сродни противостоянию хозяина и подчиненного. История из

памятника «Чжуан-цзы» повествует о том, как повар Дин разделял бычьи туши². Эта история фиксирует именно устранение такого рода отношений. Повар Дин «не видит целого быка», поэтому исчезает антагонизм человеческого сознания и предмета. Кроме того, повар Дин «полагается на осязание духа, а не на зрение, давая волю духовному стремлению», так исчезает антагонизм между человеческим умением и предметом, и тогда «разрезание туши превращается в духовную игру освобождения от пут» [2. С. 59]. Кроме того, как полагает Сюй Фугуань, в древнекитайских произведениях искусства зритель как бы проходит сквозь форму вещи и тем самым познает ее природу, тогда исчезает противостояние между человеком и вещью, нивелируется граница между человеком и физическим объектом, сам же человек при этом находится в состоянии, подобном духовной свободе повара Дина [2. С. 187].

Истинность восприятия физических объектов пейзажной живописи

Анализ воззрений Сюй Фугуаня на пейзажную живопись обнаруживает ряд моментов: Сюй Фугуань уделяет внимание духу, но пренебрегает телом, уделяет внимание мыслям, но пренебрегает чувствами. Он неоднократно обращается к термину Чжуан-цзы «свободное скитание» (逍遥游). Это свидетельствует о том, что подоплека пейзажной живописи — даосское стремление к безграничной духовной свободе, которая с необходимостью предполагает «преодоление физиологического» и «преодоление мирского». Сюй Фугуань также полагает, что «дух — второе естество человека и вещи, это второе естество утверждается посредством искусства» [2. С. 187]. Точка зрения Сюй Фугуаня весьма распространена в научных кругах, хотя некоторые исследователи иначе расставляют акценты, но в целом большинство из них сходятся в том, что пейзажная живопись является ареной демонстрации даосского духа, в ней явно проявляются принципы даосской философии. Согласно такой логике пейзаж гор и вод становится рациональным пейзажем: не важно, говорим ли мы о художнике или о зрителе, такой пейзаж вызывает к интеллекту, а не к телу, он пробуждает мысли, а не чувства. Таким образом, созерцание гор и вод становится своего рода бестелесным видением, а объекты на картине превращаются в проводников философских идей. Истинность чувственного восприятия в таком случае отрицается, более того, любая эмоциональность в данном случае вообще признается опасной.

К сожалению, ряд ученых разделял такой подход. Например, Джеймс Кэхилл полагал, что основная суть ранней пейзажной живописи в Китае заключалась в том, чтобы открывать «душу и прелесть» (灵趣) физических объектов. Художники древности восхищались картинами, которые

² Эта история описана в трактате «Чжуан-цзы», глава «Главное во вскармливании жизни». Повар Дин разделял бычьи туши, полагаясь на осязание духа, вверяясь Небесному порядку, поэтому он пользовался одним ножом девятнадцать лет и тот оставался необыкновенно острым (Чжуан-цзы цзицзе [Чжуан-цзы с комментариями]. Пекин: Чжуанхуа шуцзю, 1999. С. 27—28).

побуждали человека «лично присутствовать» (身入其境), но это едва ли имело отношение к изображению внешнего вида объектов на картине. Точка зрения Кэхилла раскрыта в его комментариях к «Предупреждению к изображению гор и вод» Цзун Бина: «Цзун Бин полагал, что природа включает в себя не только физические субстанции, но также „душу и прелесть“, именно они, а не изображение внешнего образа предметов, побуждают к человеколюбию, мудрости и благу... в сунскую эпоху творцы восхищались тем, что картины побуждали „лично присутствовать“, и эта концепция оказала влияние на все последующие эпохи» [3. С. 21].

Такая трактовка представляется действительно странной, неужели древние китайские художники ощущали «личное присутствие» благодаря неким моральным качествам изображаемого пейзажа, а не благодаря его внешнему виду? «Личное присутствие» — так говорят о созерцании картины, об индивидуальном опыте переживания, когда зритель странствует в мире, изображенном на холсте. Цзун Бин неизменно подчеркивает, что необходимо изображать «душу и прелесть» гор и вод, но разве можем мы отделить «душу и прелесть» от формы вещей? Схожую с Кэхиллом идею высказывает и китайский ученый Ли Цзэхоу (李泽厚), он отмечает, что «если мы стремимся к истинности, то должны стремиться и к всеобъемлющему характеру» — вот в чем заключается специфика китайской пейзажной живописи. Китайские художники не изображали предмет, как он есть, они давали некий обобщенный образ предмета. Такого рода представление об истинности было результатом некой эмоциональной привлекательности, когда изображение на картине передавало интерес к жизни и внешнюю обстановку, составляя единство между жизнью — человеком — природой. Поэтому мы понимаем, в каком смысле Го Си говорил, что существуют горы и воды «сквозь которые можно пройти; есть такие, на которые можно смотреть», и кроме того «есть такие, где можно гулять, и есть такие, где можно поселиться». В этом выражается стремление к эстетическому идеалу, а вовсе не к «реальному ощущению объекта» [11. С. 233].

Действительно, если следовать западным живописным канонам, то вряд ли можно говорить об истинности чувственного восприятия объектов китайской пейзажной живописи. Горные вершины, реки, леса, птицы, путешественники и другие объекты, которые мы встречаем на китайских пейзажах, хотя и различимы, но все же мелкие детали прописаны довольно нечетко, а образы лишены ясности. Мы видим лишь внешние очертания горных вершин, лишь потоки воды, иногда довольно небрежно прорисовывается силуэт человека, несколько точек, сделанных тушью, символизируют птиц. Едва ли можно определить, какое время года изображено на картине, а весь пейзаж в целом выглядит тускло и неярко. Кроме того, в китайской живописи фактически отсутствовала художественная перспектива, которая укоренилась в западном искусстве в эпоху Возрождения, что еще больше придавало объектам, изображенным на китайских полотнах, абстрактный оттенок. Как отмечал

крупный ученый Цзун Байхуа (宗白华), пространство китайской картины представляет собой «пространство, точно созданное музыкой и танцем». «Китайская живопись тушью — это не живопись света — тени, а абстрактная работа кистью и тушью» [12. С. 232].

Если сравнить западную и китайскую живопись, то очевидно, что последняя обладала неким абстрактным оттенком, но эта абстрактность понималась совсем не в том смысле, в котором мы говорим о современном абстрактном искусстве. Если же обратиться к телесному созерцанию, то даже объекты на пейзажах тех художников, которые особенно подчеркивали свое пренебрежение к «сходству по форме», обнаруживают истинность и отчетливость чувственного восприятия. Я полагаю, что работы тех пейзажистов, которые делали акцент именно на «сходство по духу», рождают живой отклик в душе зрителя. Современный массовый зритель может быть тотально невежественен в вопросе о духовной подоплеке пейзажной живописи, но это несколько не мешает ему погружаться в пространство картины и чувствовать себя «точно среди этих гор» (Го Си). При этом нет существенной разницы между погружением в пространство китайского пейзажа или же в пространство работ Питера Брейгеля или Никола Пуссена. Возьмем для примера картину Цжань Цзыцяня (展子虔) «Весенняя прогулка» (游春图). Где-то проглядывают еще не проросшие веточки, где-то заметны чуть зеленеющие черенки, а где-то видны уже совсем сочные листья. Изображенный на картине мир, охваченный весенней свежестью, заставляет зрителя почувствовать радость и успокоение. Наш взгляд скользит по холсту, останавливаясь на различных объектах, мы видим путешественников, которые окидывают взором прекрасный пейзаж, они вовлечены в этот весенний мир. Или же обратимся к картине Фань Куаня (范宽) «Путники среди гор и потоков» (溪山行旅图). Основную часть картины занимает изображение высокой скалы, которая словно огромная ширма отгораживает укромный и тихий мир гор и вод. Русло горного потока, затерянного в тумане, не только не ослабевает, оно словно врывается в пространство картины, изображение водопада, который напоминает шелковую нить, караван верблюдов, который отчетливо виден на фоне лесного массива; зритель не только видит, он как будто слышит этот пейзаж. Согласно «Каталогу живописи коллекции Сюаньхэ» (宣和画谱) Фань Куань жил на горах Чжуннань и Хуашань, где любовался горными пейзажами. «Полагаясь на кончик кисти, среди множества скал и пропастей, гуляя среди горного ущелья, где даже в разгар жары ощущаешь холодок, но вместе с тем чувствуешь себя обласканным» [13. С. 185]. Такое описание в полной мере соответствует эмоциональной ценности произведений Фань Куаня, очевидно, что именно к этой ценности и стремились китайские художники, создавая свои творения.

Я полагаю, что и Джеймс Кэхилл, и Ли Цзэхуо делают акцент на духовном факторе пейзажной живописи, в качестве которого выступает даосская философия. Так, например, «душа и прелесть», «жизненность замысла и манера исполнения» (气韵) в той или иной мере ослабляют эмоциональную

ценность пейзажной живописи. Мы можем рассматривать пейзажную живопись как продукт даосской философии, но живопись — это в первую очередь произведения искусства, а не арена для воплощения категории Дао. Именно рассматривая другие виды произведений искусства, мы можем обрести те смыслы, идеи, ценности, которые даются посредством пейзажной живописи и которые присущи чувствительности самой по себе. Если мы хотим в полной мере ощутить эмоциональную ценность пейзажной живописи, то мы не должны говорить только лишь о духе, забывая при этом о теле.

Пейзажная живопись и «телесное созерцание»

Если предположить, что пейзажная живопись представляет собой мир, во всем отличный от обыденной реальности, то чем глубже тайна этого мира, тем отчетливее мы понимаем, как сложно представить в нем отсутствие телесного. Когда художник создает свое творение, он производит мир гор и вод, располагает в нем различные физические объекты, а связующим звеном для этих объектов является человеческое тело. Говоря словами Мерло Понти, тело — это вход в мир, благодаря которому мы время от времени можем получать визуальные изображения, тактильные ощущения и звуковые образы. «Тело само по себе есть в мире, как сердце в организме: оно постоянно образует с ним систему... Я не мог бы схватить единство объекта без телесного опыта» [14. С. 261]. В мире гор и вод, «сквозь который можно пройти и на который можно смотреть» или же в котором «можно гулять и в котором можно поселиться», этот мир обращен к телу, он позволяет человеку чувственно воспринимать реальность и многообразие этого мира. Очевидно, что тело в таком случае не есть некое нейтральное безличное тело, а вполне конкретное индивидуальное тело, которое в полной мере воспринимает внешний мир.

В древних китайских трактатах по живописи мы не найдем противоречий между телом и разумом, чувственное восприятие и трансцендентное мышление взаимно согласованы и дополняют друг друга. Иными словами, тело — это базис для осознания божественного ритма вещей. Как писал Го Си в своих «Записках о высокой сути лесов и потоков»: «На реки и долины настоящего пейзажа надо смотреть издали для того, чтобы выявить их состояние, и на них надо смотреть вблизи для того, чтобы выявить их свойства. Облака в четыре времени года разные: весной они тающие и радостные, летом густые и пышные, осенью редкие и тонкие, а зимой темные и безжизненные» [1. С. 34].

Или же: «у гор есть три дали: даль от подножия горы до вершины называется высотой, даль от предгорья до самого обширного места — глубиной, даль от самой близкой до самой дальней горы — расстоянием» [1. С. 80]. То есть облака бывают различными, как и времена года. Положение тела при восприятии конкретного пейзажа определяет, какого рода качества транслирует нам тот или иной физический объект. Через движение тела мы сосуществуем с объектом в некой конкретной обстановке: мы можем встретиться с

объектом, ведь наше тело уже некоторым образом подготовлено к этому. Вопрос только в том, с чем мы можем столкнуться, и насколько мы открыты для этого. Тело выступает в качестве исходной точки. То, о чем говорилось ранее: «смотреть издали», «смотреть вблизи», «от подножия горы до вершины», «от предгорья до самого обширного места», «от самой близкой до самой дальней горы» — все это способы, благодаря которым мы открываем для себя физические объекты. А объекты соответственно отвечают нам посредством «высоты», «глубины» и «расстояния». Этот процесс заключается не в простой фиксации информации об объекте, но в тоже время это и не отрешенное осмысление объекта — это процесс, когда субъект принимает активное участие в видении объекта, когда субъект дает обратную связь объекту, и через обретение объекта передается его смысл.

Следуя такой логике, древние китайские художники придавали особое значение принципу «действуя согласно законам пространства, определяй положение [объекта на рисунке]» (经营位置), и в этой связи рассматривали такие термины, как «хозяин и гость» (宾主), «взаимный отклик» (呼应), «открывать и сочетать» (开合), «мнимый и реальный» (虚实), «хранить и раскрывать» (藏露), «сложный и простой» (繁简), «разреженный и густой» (疏密), «вертикальный и горизонтальный» (纵横) и другие бинарные отношения. На первый взгляд может показаться, что эти бинарные отношения касаются только принципов композиции, в действительности же эти принципы касаются взаимодействия человека с вещами внешнего мира, а необходимым условием для встречи человека и вещи является человеческое тело. Возьмем, к примеру, термин «хозяин и гость», его конфигурация зависит от силы чувственного восприятия, которое может вызвать предмет. Вот почему о пейзажной живописи сказано, что «горы и воды — это хозяева, а облака, деревья, люди, животные, башни — это гости» [10. С. 406]. «Взаимный отклик» же говорит о взаимосвязи объектов на картине, которые объединяются в единое целое, это естественный результат того, что зритель созерцает пейзаж, осматривая его со всех сторон, бродя во всех направлениях. Что же касается «мнимого и реального», в теории пейзажной живописи принято считать, что горы и воды — реальные, а облака — мнимые. Тем самым обозначается беспредельная тягучесть пространства китайского пейзажа, который призывает зрителя вплотную приблизиться и взглянуть на него. А «сложный и простой», «разреженный и густой», «вертикальный и горизонтальный» — эти бинарные отношения не только выражают многообразие мира пейзажа, но и принимают во внимание чувственное восприятие человека в мире. Подобно тому, как писал цинский художник Ван Хуэй (王翬): «сложное нельзя умножить, тайное нельзя сокрыть, нужно лишь протянуть руку и сделать шаг, чтобы обрести свободу» [15. С. 415].

Итак, как же можно говорить, что физические объекты пейзажной живописи невозможно воспринимать истинным образом? Еще одним доказательством истинности восприятия физических объектов может служить тот факт,

что в древнекитайской теории искусств было дано обозначение каждому виду чувственного восприятия, подобно вкусовым ощущениям (сладкий, горький, кислый), тактильным ощущениям (холодный, горячий, гладкий, шероховатый), различным запахам и т.д. — все это важные термины искусствоведения. Как полагает профессор Ван Юнхао (汪涌豪), «они стали основными терминами в искусствоведении и эстетике древних. Значительная часть понятий и категорий в традиционной теории литературы также происходит от них» [16. С. 27—39]. Если бы древнекитайские произведения искусства не имели тесной связи с чувственным восприятием, то едва ли в искусствоведении повсеместно применялась такого рода терминология.

Совершенно очевидно, что только посредством телесного созерцания мы можем в полной мере ощутить художественную ценность пейзажной живописи, тогда даосская философия обретает в пейзажной живописи действительное существование, становясь своего рода эмоциональным мышлением.

Перевод с китайского *А.Ю. Блажкиной*

Список литературы

- [1] *Го Си*. Линьцюань гао чжи [Записки о высокой сути лесов и потоков]. Нанкин : Цзянсу фэнхуан вэнь чубаньшэ, 2015. (На кит.).
- [2] *Сюй Фугуань*. Чжунго ишу цзиншэнь [Дух китайского искусства]. Пекин : Шаньу иньшугуань, 2010. (На кит.).
- [3] *Гао Цзюхань* [Джеймс Кэхилл]. Тушо чжунго хуэйхуаши [История китайской живописи с иллюстрациями] / пер. Ли Юй. Пекин : Шэнхо душу синьчжи саньяньшу дянь, 2014. (На кит.).
- [4] *Майкэ Сулвэнь* [Майкл Салливан]. Шаньчуань ююань: чжунго шаньшуэйхуа ишу [Далекие горы и реки: искусство китайской пейзажной живописи] / пер. Хун Цзайсиня. Шанхай : Шанхай шухуа чубаньшэ, 2015. (На кит.).
- [5] *Чжулиань* [Франсуа Жульен]. Дасян усин: хо лунь хуэйхуа чжи фэйкэти [Великий образ не имеет формы, или — Через живопись к не-объекту] / пер. Чжан Ина. Чжэнчжоу : Хэнандасюэ чубаньшэ, 2017. (На кит.).
- [6] Лисян дэ цзинцзе: лиши чжэньши чжун дэ шаньшуйхуа [Идеальный мир: историческая реальность пейзажной живописи] / под ред. Ван Пина. Пекин : Чжунсинь чубаньшэ, 2019. (На кит.).
- [7] Чжуан-цзы цзицзе [Чжуан-цзы с комментариями] / под ред. Ван Сяньцянь, Лю У, Шэнь Сяохуань. Пекин : Чжуанхуа шуцзю, 1999. (На кит.).
- [8] *Цзун Бин*, Ван Вэй. Хуа шань шуэй сюй [Предупреждение к изображению гор и вод] / разъяснения Чэнь Чуаньси. Пекин : Жэньминь мэйшу чубаньшэ, 1985. (На кит.).
- [9] *Цзин Хао*. Би цзи фа [Записки о приемах письма тушью] / комментарии Ван Бомина; под ред. Дэн Ичжэ. Пекин : Жэньминь мэйшу чубаньшэ, 1963. (На кит.).
- [10] Чжунго лидай хуалунь: доин лэйбянь чжуши яньцзю [Хронология трактатов по китайской живописи]: компиляция, тематическая подборка, толкования, исследования / под ред. Чжоу Цзинь. Нанкин : Цзянсу мэйшу чубаньшэ, 2013. (На кит.).
- [11] *Ли Цзэху*. Мэй дэ личэн: чатубэнь [Процесс прекрасного: иллюстрированное издание]. Гуйлинь : Гуанси шифаньдасюэ чубаньшэ, 2000. (На кит.).
- [12] *Цзун Байхуа*. Мэйсюэ маньбу [Эстетическая прогулка]. Ухань : Чанцзян вэнь чубаньшэ, 2019. (На кит.).

- [13] Сюаньхэ хуапу [Каталог живописи коллекции Сюаньхэ] / разъяснения Юй Цзяньхуа. Пекин : Жэньминь мэйшу чубаньшэ, 2017. (На кит.).
- [14] *Молисы Мэйло Панди [Moris Merlo-Ponti]. Чжэицзюэ сяньсянсюэ [Феноменология восприятия]* / пер. Цзян Чжихуэя. Пекин : Шаньу иньшугуань, 2001. (На кит.).
- [15] Чжунго хуалунь цзяо [Избранные трактаты по китайской живописи] / под ред. Чжоу Цзинь. Нанькин : Цзянсу мэйшу чубаньшэ, 2005. (На кит.).
- [16] *Ван Юнхао. Чжунго вэньсюэпипин фаньчюу шиу цзян [Пятнадцать категорий китайской литературной критики].* Шанхай : Хуадун шифаньдасюэ чубаньшэ, 2010. (На кит.).

References

- [1] Xi Go. *Linquan gaozhi*. Nanjing: Jiangsu fenghuan wenyi chubanshe; 2015. (In Chinese).
- [2] Fuguan Xu. *Zhongguo yishu jingshen*. Beijing: Shangwu yinshuguan; 2010. (In Chinese).
- [3] Juhan Gao. *Tushuo zhongguo huihuashi*. Li Yu yi. Beijing: shenghuo dushu xinzhì sanlianshudian; 2014. (In Chinese).
- [4] Suliwen Maiké. *Shanchuan youyuan: zhonguo shanshuihua yishu*. Hong Zaixin yi. Shanghai: Shanghai shuhua chubanshe; 2015. (In Chinese).
- [5] Zhulian. *Daxiang wuxing: huo lun huihua zhi feiketi*. Zhang Ying yi. Zhengzhou: Henandaxue chubanshe; 2017. (In Chinese).
- [6] Ping Wan zhibian. *Lixiang de jingjie: lishi zhenshi zhong de shanshuihua*. Beijing: Zhongxin chubanshe; 2019. (In Chinese).
- [7] Xianqian Wang, Wu zhuan Li, Xiaohuan Shen. *Zhuanzi jijie*. Beijing: Zhonghua shuju; 1999. (In Chinese).
- [8] Bing Zong, Wei Wang. *Hua shanshui xu*. Chen Chuanxi yijie. Beijing: Renmin meishu chubanshe; 1985. (In Chinese).
- [9] Hao Jing, Bomin Wang zhushi, Yizhi Deng jiaoyue. *Bi ji fa*. Beijing: Renmin meishu chubanshe; 1963. (In Chinese).
- [10] Jiyin Zhou bianzhu. *Zhongguo lidai hualun: duoyin libian zhishi yanjiu*. Nanjing: Jiangsu meishu chubanshe; 2013. (In Chinese).
- [11] Zehou Li. *Mei de licheng: chatu ben*. Guilin: Guanxi shifandaxue chubanshe; 2000. (In Chinese).
- [12] Baihua Zong. *Meixue manbu*. Wuhan: Changjiang wenyi chubanshe; 2019. (In Chinese).
- [13] Jianhua Yu zhushi. *Xuanhe huapu*. Beijing: Renmin meishu chubanshe; 2017. (In Chinese).
- [14] Meiluo Pangdi Molisi. *Zhijue xianxiangxue*. Jiang Zhihui yi. Beijing: Shangwu yinshuguan; 2001. (In Chinese).
- [15] Jiyin Zhou bianzhu. *Zhongguo haulun jiyao*. Nanjing: Jiangsu meishu chubanshe; 2005. (In Chinese).
- [16] Yonghao Wang. *Zhongguo wenxuepiping fanchou shiwijiang*. Shanghai: Huadong shifandaxue chubanshe; 2010. (In Chinese).

Сведения об авторе:

Ван Ицюнь — кандидат филологических наук, зам. зав. Центром по изучению современной России, младший научный сотрудник института международных отношений, Сычуаньский университет (Чэнду), Китай (e-mail: 770972623@qq.com).

About the author:

Wang Yiqun — Ph. D. of Literature, Deputy Director of the Russian Studies Center, Research Associate, School of International Studies, Sichuan University (Chengdu) (e-mail: 770972623@qq.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-311-319

Научная статья / Research Article

Конфуцианское семейное воспитание и идеологическая традиция «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши»

Чжао Синьчжу

Сычуаньский университет,
КНР, 610041, Чэнду, Южная народная ул., 17,
751103939@qq.com

Аннотация. Кратко представлены особенности, методы, цели семейного воспитания в Древнем Китае, а также соответствующие воспитательные роли отца и матери в семье. В статье также будет проанализирована одна из самых уникальных характеристик древнекитайского семейного воспитания: в каждой семье закреплена табличка со словами «天地君亲» «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» (Небо, земля, правители, предки, мудрецы). В Древнем Китае люди верили, что уважения и почтительного отношения к себе требуют: 1) учителя, 2) родственники, 3) правители, а также 4) Небо и 5) Земля. Идея «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» впервые появилась в «Го юй» (国语), и в «Сюнь-цзы» (荀子) можно увидеть начальную форму этой мысли. На протяжении последующих двух тысячелетий эти пять слов приобретают фундаментальное значение и становятся краеугольными ценностями в общественном сознании; люди часто обращаются к этой формуле и в своей повседневной жизни. Идея «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» сыграла более значимую роль в древнем китайском семейном воспитании, чем любые другие классические установления и законы.

Ключевые слова: воспитание в Древнем Китае, семейное воспитание, конфуцианская система воспитания, «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши»

История статьи:

Статья поступила 17.12.2020

Статья принята к публикации 15.02.2021

Для цитирования: Чжао Синьчжу. Конфуцианское семейное воспитание и идеологическая традиция «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 311—319. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-311-319

© Чжао Синьчжу, 2021



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

Confucian Family Education and Ideological Tradition «Tian Di Jun Qin Shi»

Zhao Xinzhu

Sichuan University,
17, People's South Road, Chengdu, 610041, People's Republic of China,
751103939@qq.com

Abstract. This article will briefly describe the features, methods, goals of family education in ancient China, as well as the relevant educational roles of the father and mother in the family. The article will also analyze one of the most unique characteristics of ancient Chinese family education: in each family fixed a tablet with the words «天地君亲» «Tian Di Jun Qin Shi» (Heaven, land, rulers, ancestors, sages). In ancient China, people believed that teachers and relatives, and heaven, earth, and monarchs, were objects that people should respect and worship. Obviously, this clearly differs from the traditions of most other countries. The idea of «Tian Di Jun Qin Shi» first appeared in «Guo Yu» (国语), and in «Xunzi» (荀子) you can see the initial form of this thought. Over the next 2000 years, these five words penetrate deeply into people's minds, and people often mention them in their daily lives. Their importance and value in Chinese culture and Chinese life are very important and indispensable. The role played by the idea of «Tian Di Jun Qin Shi» in ancient Chinese family education is more effective than any classical legal practice.

Keywords: education in ancient China, family education, Confucian education system, «Tian Di Jun Qin Shi»

Article history:

The article was submitted on 17.12.2020

The article was accepted on 15.02.2021

For citation: Zhao Xinzhu Confucian Family Education and Ideological Tradition «Tian Di Jun Qin Shi». *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):311—319. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-311-319

Воспитание является продуктом эволюции человеческого общества, восхождением на более высокую ступень. В некотором смысле разница между человеком и животным заключается в том, что люди могут воспитывать свое потомство на протяжении всего его взросления. Люди в Древнем Китае обнаружили это очень рано, как было сказано в трактате «Мэн-цзы» (孟子), глава «Тэн вэньгун»: «Удовлетворенный теплой одеждой, живущий без образования, близок к животным» (饱食暖衣, 逸居而无教, 则近于禽兽) [1]. В глазах древних китайцев ключевая задача образования состоит в том, чтобы вести за собой других, чтобы быть хорошим человеком. Значение слова «воспитание» в словаре «Шо вэнь цзе цзы» (说文解字) означает «усыновить ребенка, чтобы быть хорошим и добрым» (养子使作善也). В Китае термин «семейное воспитание» впервые появился в «Исторических записях» (史记),

в главе «Жизнеописания конфуцианцев»: «Шэнгун неустанно работал таким образом, вернулся в Лу, вернулся домой, чтобы заниматься семейным обучением, остался дома на всю жизнь и отказался от гостей» [2]. В китайском языке «семейное воспитание» имеет два разных значения: первое относится к совершенствованию и воспитанию человека, а второе – к «обучению студентов дома». Словосочетание «Тин Сюнь» (庭训) было синонимом «семейного воспитания» в древнем Китае. Люди называли учение отца «Тин Сюнь». Этот термин возник из истории о том, как Конфуций учил своего сына. Мысли Конфуция о семейном воспитании соответствуют его принципам образования. Конфуций так говорил о «Тин Сюнь» (семейное воспитание): «Если вы не изучаете „Поэзию“, вам нечего сказать»; «Если вы не выучите „Ритуал“, нет возможности стоять» [3]. Он попросил своего сына освоить древние трактаты «Поэзия» и «Ритуал». Конфуций обычно советовал всем своим ученикам читать и изучать одно и то же, а в семейном воспитании он придавал большее значение этим двум классическим произведениям. Причина такого интереса к воспитанию заключается в том, что Конфуций уделял особое внимание развитию личности. Таким образом, «Тин Сюнь» Конфуция было первым важным обобщением китайской классической образовательной мысли того времени, а также знаком того, что древнее китайское семейное воспитание и конфуцианство начали сочетаться друг с другом.

1. Методы семейного воспитания в Древнем Китае и разделение труда между родителями

«Хотя предки далеко, жертва должна быть искренней; хотя дети глупы, поэзия и книги должны быть прочитаны» — эта фраза представляет древнекитайскую концепцию семейного воспитания. Существует три основных метода традиционного китайского семейного воспитания: а) «путешествие за тысячу миль, начинающееся с одного шага», то есть чем больше вы учите детей с самого раннего возраста, тем эффективнее обучение; б) «верить в своих родственников, любить друг друга», то есть дословное обучение; в) когда родители воспитывают своих детей, они должны проявлять нежность и заботу, но иногда демонстрировать и строгое отношение.

Первоначально в клановом воспитании матери были первыми учителями в человеческом обществе, а опытное старшее поколение в клане брало на себя основную ответственность за воспитание подрастающего поколения. С эволюцией моделей брака общество перешло от стадии родства, когда «дети знают только мать и не могут определить, кто их отец», к стадии патриархата, когда «у каждого из них есть полная и стабильная семья». В то время впервые возникло «семейное воспитание»: отец заменил мать и взял на себя основную ответственность за воспитание детей.

Самый ранний древний словарь «Шо Вэнь Цзе Цзы», составленный Сюй Шенем во времена династии Восточная Хань, объяснял значение слова «отец» как «воспитатель, который держит дома скипетр». То есть китайский

иероглиф «отец» изначально имел значение правила. Отец, тот, кто обучает своих детей, осуществляет семейное воспитание. Это сблизается с толкованием слова «воспитать». Образовательная сцена, описываемая значением слова «отец», также может быть самым ранним типичным изображением «избиения и ругани ребенка, чтобы дать ему образование». В трактате «Бай Ху Тун» (白虎通), раздел «Три устоя и шесть дисциплин» также записано: «Что такое отец и сын? Отец является выразителем правил и учит сыновей законам и правилам» [4]. Буквальное значение слова «отец» указывает на статус и авторитет. Метод воспитания отца очень строгий, и наказание за проступок также весьма суровое.

Конечно, в древних китайских семьях матери также участвовали в воспитании своих детей, особенно в нравственном воспитании. На самом деле матери брали на себя большую часть ответственности, потому что они больше общались со своими детьми в повседневной жизни, чем отцы. В книге «Биографии выдающихся женщин древности» (古列女传) Лю Сяна записана такая история: Сунь Шуао был родом из Чу во времена династии Весны и Осени. Его мать была очень мудрой женщиной, она очень осторожно учила его с самого детства. Однажды он увидел странную двуглавую змею на обочине дороги. В то время люди думали, что такая змея — предзнаменование неудачи. Тот, кто ее увидит, получит проклятие и скоро умрет. Сунь Шуао был очень напуган, но он быстро убил змею и глубоко закопал ее, потому что боялся, что другие увидят змею. Он решил перенести это несчастье в одиночку. Он думал, что скоро умрет, поэтому заплакал, пошел домой и рассказал об этом своей матери. Его мать была очень довольна его добротой, и побуждала его правильно взглянуть на отношения между доброжелательностью и злом. Его мать утешила его и сказала: «Добродетель торжествует над злом, доброжелательность устраняет все беды», в «Шан Шу» сказано: «У императора нет родственников, но добродетель — это его подмога» [5]. Если у вас есть добродетельное сердце добродетели, то вы добьетесь успеха в своей карьере и проживете дольше. После этого Сунь Шуао очень много работал и стал премьер-министром, помог правителю Чу Чжуану, одному из пяти тиранов, установить гегемонию, и внес большой вклад в развитие Китая.

2. Происхождение идеи «天地君亲师» «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» (Небо, земля, правители, предки, мудрецы)

В Китае всегда придавали большое значение традициям семейного воспитания. Идея «Тянь Цзюнь Цинь Ши» является объектом традиционного китайского социального поклонения и жертвоприношения. Эта фраза показывает благодарность китайского народа небу и земле, уважение к стране и обществу, а также к своим родителям; она показывает ценностную ориентацию китайского народа на почитание неба и закона, сыновнюю почтительность, верность императору, патриотизм, уважение к учителям и образованию.

Доктрина конфуцианства — это философское течение, в основе которого лежало учение Конфуция и Мэн-цзы. «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» — одна из основных точек зрения на семейное воспитание в конфуцианстве. Идея «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» впервые запечатлена в «Го Юй» и была сформирована в трактате «Сюнь-цзы» в период Чжаньго («Сражающихся царств»). Памятник «Го Юй», также известный как «Чун Цю Вай Чжуань» (春秋外传) или «Цзо Ши Вай Чжуань» (春秋外传), является самой ранней национальной исторической книгой Китая. В ней запечатлена хроника, длиною около 500 лет от середины династии Западная Чжоу до периода Весны и Осени и периода Сражающихся Царств. В этой книге записаны исторические предания и легенды восьми царств Чжоу, Лу, Ци, Цзинь, Чжэн, Чу, У и Юэ. «Го Юй» несет в себе сильную этическую тенденцию, пропагандирует дух добродетели, призывает уважать нормы ритуалов, считает, что ритуалы являются основой управления страной, и акцентирует внимание на важности подчинения авторитету. Политические взгляды, отраженные в «Го Юй», относительно прогрессивны, они призваны противостоять автократии и коррупции, уважать общественное мнение и поощрять таланты. В «Го Юй» сказано: «Все люди рождаются в трех социальных этических отношениях: отец, учитель и правитель, и им необходимо всегда уважать отца, учителя и правителя. Отец дал людям жизнь, учитель научил их становиться талантливыми, а правитель дал им пищу. Вы не можете родиться без отца, вы не можете вырасти без пищи, и вы не узнаете свой народ без образования. Пока они находятся в положении отца, учителя и правителя, каждый должен быть мысленно готов отдать за него свою жизнь в любое время» (民生于三, 事之如一. 父生之, 师教之, 君食之. 非父不生, 非食不长, 非教不知生之族也, 故壹事之. 唯其所在, 则致死焉) [6. С. 144].

Сюнь-цзы (荀子) (ок. 313 — ок. 238 до н. э.) известный также под именами Сюнь Куан (荀况) и Сюнь Цин (荀卿), китайский мыслитель и носитель конфуцианской традиции. Сюнь-цзы высоко ценил ритуальное образование, ритуальную систему и правила ритуала, а также провел глубокие исследования разнообразных ритуалов. Взгляды Сюнь-цзы повлияли на социальную и политическую системы, систему ритуальных законов, этические принципы, а также на личное самосовершенствование, образование и обучение. Сюнь-цзы имел большое социальное влияние во времена династий Цинь и Хань. Мысль Сюнь-цзы касается таких терминов, как «люди» (индивид и группа), «небо», «ритуалы» и «обучение».

Концепция обучения и семейного воспитания Сюнь-цзы уникальна. В своей книге «Сюнь-цзы», в главе «Поощрение к обучению» он пишет: «Благородный муж сказал: обучение нельзя остановить». Иными словами, учение бесконечно. Сюнь-цзы считал, что когда человек рождается, вначале нет большой разницы между людьми. Однако в реальной жизни есть различия между благородными мужами и злодеями, бедными и богатыми, эти различия

происходят в основном из-за разного образования, разной среды, разных учителей и друзей, а также самообучения и собственных усилий. Сюнь-цзы выдвинул идею «соблюдения этикета и закона» и считал, что «ритуал» очень важен и незаменим для страны. Это высший стандарт для измерения всего, основа управления страной и «высшее качество человека» [7. С. 374].

Сюнь-цзы полагал, что ритуал имеет три основы: небо и земля, предки, учитель. Древние ритуалы равносильны закону. Без благородного мужа нельзя управлять небом и землей (миром), а ритуалы и справедливость не имеют конца. Если люди не уважают монарха и учителя, то они не уважают родителей. Такое положение дел называется величайшим социальным хаосом.

Сюнь-цзы считает, что, только следуя наставлениям учителя, можно познать правила этикета. Этикет используется для исправления тела и разума. Студенты должны полагаться на разъяснения учителя, чтобы понять, что такое этикет и праведность. Эмоционально приученный к этикету, интеллектуально послушный учителю — это совершенномудрый [8. С. 23].

3. Развитие и популярность идеи «天地君亲师» «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» (Небо, земля, правители, предки, мудрецы)

Идеи, воплощенные в «Го Юй» и «Сюнь-цзы», были довольно популярны в идеологии и академических кругах Западной Хань, но в то время «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» не была объединена в единую концепцию. В «Го Юй», «Сюнь-цзы», в «Ши цзи» (Исторические записки) и «Да Дай Ли цзи» есть только отдельные объяснения важности неба, земли, монарха, родственников и учителя. Эти тексты заложили теоретическую основу для формирования последовательности «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши», но не связали эти пять терминов воедино. Концепция «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» сформировалась в период Восточной Хань.

Концепция «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши», появившаяся у императора Сюня династии Восточная Хань, является классикой даосизма, но она также наследует конфуцианский смысл и стремится пропагандировать важность неба, земли, правителя, отца и учителя. Здесь первые пять иероглифов 天 (Тянь), 地 (Ди), 君 (Цзюнь), 亲 (Цинь), 师 (Ши) были выделены из прочих и соединены вместе, образуя изначальный образ максимы «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши», почитаемой более поздними поколениями.

В начале Северной династии Сун концепция «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» начала появляться повсеместно. «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» была широко распространена в обществе и стала объектом жертвоприношений в конце династии Мин. Чаще всего семьи устанавливают деревянную табличку или знамя с надписью «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» в среднем зале жилища. Центральная главная комната называется «Тан» (堂) — это общественное пространство, соединяющее восточную и западную комнаты, где обычно проводятся семейные церемонии и где принимают почетных гостей. Табличка с

надписью «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» обычно помещается в середине северной стены, встроена в нее и может быть различного размера. Некоторые таблички сделаны в виде небольшого деревянного «домика» и закреплены на стене. Эти пять иероглифов-символов часто написаны на черных деревянных табличках или на свитках красной бумаги золотым лаком. Такой обычай существовал в Китае повсеместно не только в прошлом, но и имеет место и в наши дни.

Идея «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» (Небо, земля, правители, предки, мудрецы) — это квинтэссенция древних народных жертвоприношений, таких как принесение жертв небу и земле, предкам, святым и мудрецам. Древние китайцы считали «Владыку Неба и Земли» объектом благодарности, поэтому была специально установлена мемориальная табличка для воскурения благовоний утром и вечером. Старейшины в семье говорили детям, что нельзя забывать о двух вещах: поклонении и воскурении благовоний, т.е. что нельзя быть ленивым и неблагодарным человеком.

Идея «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» (Небо, земля, правители, предки, мудрецы) тесно связана с семейной этикой. Небо и земля являются родителями всего сущего. В древности поклонялись небу и земле в знак благодарности, а также для прошения о помощи и поддержке. Правитель — сын неба, он действует от имени неба. Правитель символизирует силу, мудрость, доброту и т.д., поэтому народу надлежит уважать и почитать правителя. Жертвоприношение государю также символизирует молитву за страну и людей. Далее следуют жертвоприношения кровным родственникам (родителям, братьям и сестрам) и предкам. С древних времен жители Китая уделяли особое внимание сыновней почтительности, как способу управления страной. Сыновняя почтительность имеет большое теоретическое значение. Поэтому уважение к родственникам необходимо и важно для социальной стабильности. Учитель — это мудрый человек, который дает детям знания и просвещение и направляет жизнь человека. Он является наставником, поэтому ему нужно поклоняться.

Кроме того, фраза «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» претерпела разные изменения в разные исторические периоды. Например, вначале большинство слов было написано как «хозяин неба и земли», а к 1912 г., когда уже не было императора фразу «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» (Небо, земля, правители, предки, мудрецы) обычно записывали как «Тянь Ди Го Цинь Ши» 天地国亲师 Небо, земля, страна, предки, мудрецы) или же «Небо, земля, родственник по крови, предки, мудрецы» (天地宗亲师). «Тянь» относится к Небу и богу неба; «Ди» относится к земле и богу земли; «Го» относится к стране, а «Цзун» относится к собственным предкам; «Цинь» относится к собственным родителям и родственникам; «Ши» относится к собственному учителю.

Следует отметить, что форма написания этих иероглифов также варьировалась. При переписывании этих символов в канун Нового года два слова «небо и земля» должны быть написаны широко, что означает «небо широко и

земля широка». Более того, при написании слова «天» (небо) необходимо сначала написать первый штрих, затем сделать паузу, а затем продолжить писать, чтобы показать, что небо уникально. При написании китайского иероглифа «地» (земля) символы «土» и «也» должны быть соединены вместе, иероглиф «地» не может быть больше, чем иероглиф «天»; иероглиф «口» (рот) под иероглифом «君» (император) должен быть плотно приписан, не раскрываясь, что означает «Золотой рот императора». Ведь император должен быть осторожен в словах. А иероглиф «目» (глаза) в составе иероглифа «亲» (традиционный иероглиф «親») нельзя написать полностью, это означает, что «родственники не закрывают глаза, то есть они не умрут». При написании иероглифа «师» (традиционный иероглиф «師») первый штрих не пишется, потому что первый штрих похож на отказ, это означает, что учителя нельзя игнорировать. Размер написания иероглифов «亲» и «师» должен быть немного меньше, чем для «天» и «地». Вы должны стоять, когда пишете слово «天», и вы должны сидеть и писать, когда пишете слово «地» и т.д. Цель создания этих правил, чтобы выразить благоговение перед «пятью святыми» (天、地、君、亲、师 Небо, земля, правители, предки, мудрецы).

Таким образом, добрые пожелания семье, стране, родственникам и учителям выражаются в уникальной форме китайских иероглифов. Символическое значение идеи «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» отражает глубокое влияние конфуцианской этики на жизнедеятельность людей. Благодарность к сущности мира, уважение к величию государя, стремление к долголетию родственников и акцент на профессионализме учителя суть высшие ценности китайского общества, и именно они воплощают собой основы морально-этического наследия традиционного общества.

Традиция поклоняться «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» насчитывает почти тысячу лет. Для древних китайцев идея «Тянь Ди Цзюнь Цинь Ши» была не только неосознанным духовным верованием, не только значимым мировоззренческим символом, но и центральным элементом семейного воспитания.

Список литературы

- [1] Мэн-цзы. URL: <https://ctext.org/mengzi> (дата обращения 25.11.2020). (На кит.).
- [2] Ши цзи. URL: <https://ctext.org/shiji> (дата обращения 25.11.2020). (На кит.).
- [3] Лунь юй. URL: <https://ctext.org/analects> (дата обращения 25.11.2020). (На кит.).
- [4] Бай Ху Тун. URL: <https://ctext.org/bai-hu-tong> (дата обращения 25.11.2020). (На кит.).
- [5] Лю Сян. Гу ле ню чжуань [Биографии древних женщин]. URL: http://www.360doc.com/content/15/0805/13/52920_489643337.shtml (дата обращения 25.11.2020). (На кит.).
- [6] Чэнь Туншэн. Го юй. Т. 1. Пекин : Чжунхуа шуцзю, 2014. (На кит.).
- [7] Лоу Юйлэ. Сюнь-цзы чжуши [Сюнь-цзы с примечаниями]. Пекин : Чжунхуа шуцзю, 2018. (На кит.).
- [8] Сюнь Куан цюань и [Сюнь Куан: Полный перевод Сюнь-цзы] / пер. Цзян Наньхуа, Ло Шуцинь, Ян Ханьцин. Гуйлинь : Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ, 2009. (На кит.).

References

- [1] *Mengzi*. URL: <https://ctext.org/mengzi> [Accessed 25th November 2020]. (In Chinese).
- [2] *Shiji*. URL: <https://ctext.org/shiji> [Accessed 25th November 2020]. (In Chinese).
- [3] *Lun yu*. URL: <https://ctext.org/analects> [Accessed 25th November 2020]. (In Chinese).
- [4] *Bai Hu Tong*. URL: <https://ctext.org/bai-hu-tong> [Accessed 25th November 2020]. (In Chinese).
- [5] Liu Xiang. *Gu lie nu zhuan*. URL: http://www.360doc.com/content/15/0805/13/52920_489643337.shtml [Accessed 25th November 2020]. (In Chinese).
- [6] Chen Tongsheng. *Go yu*. V. 1. Beijing: Zhonghua chubanshe; 2014. (In Chinese).
- [7] Lou Yule. *Xunzi zhushi*. Beijing: Zhonghua chubanshe; 2018. (In Chinese).
- [8] *Xun Kuang quanyi*. Jiang Nanhua, Luo Shuqin, Yang Hanqing yi. Guilin: Guizhou renmin chubanshe; 2009. (In Chinese).

Сведения об авторе:

Чжао Синьчжэ — кандидат философских наук, Сычуаньский университет, Чэнду, КНР (e-mail: 751103939@qq.com).

About the author:

Zhao Xinzhu — Ph.D. of Philosophy, Sichuan University, Chengdu, People's Republic of China (e-mail: 751103939@qq.com).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-320-327

Научная статья / Research Article

О несостоявшейся первой публикации русского перевода «Шу цзина»

Л.В. Стеженская

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, 20,
Институт Дальнего Востока РАН,
Российская Федерация, 117218, Москва, Нахимовский пр., 32,
lstezhenskaya@hse.ru, liuxie@mail.ru

Аннотация. «Канон записей» («Шу цзин») — это древнекитайский письменный памятник, собрание обращений правителя к подданным и подданных к правителям. Философский смысл «Шу цзина» в том, что в нем упомянуты или затронуты вопросы широкого мировоззренческого порядка. Эти краткие отсылки либо дали жизнь философским идеям, либо потом, после соответствующей интерпретации, были использованы философами для авторитетного подтверждения уже своих мыслей. Первый полный русский перевод «Шу цзина» был выполнен в начале 40-х гг. XIX в. архимандритом Даниилом (Дмитрий Петрович Сивиллов, 1789—1871). Перевод выполнялся, прежде всего, как учебное пособие для студентов впервые учрежденной в России и второй в Европе кафедры китайского языка в Казанском императорском университете. Архимандрит Даниил был ее первым заведующим в 1837—1844 гг. Переводчику, к сожалению, так и не удалось опубликовать свой труд. Сивиллов впервые в русском и европейском Китаеведении обратился к чисто китайскому комментированному изданию. Использованный Сивилловым и его последователями канонический текст был рассмотрен и понят через призму современного переводчику неоконфуцианства, которое по сравнению с древним и раннесредневековым конфуцианством переосмыслило и значительно обогатило философский смысл «Шу цзина». В каких-то моментах понимания неоконфуцианского толкования древнего текста архимандрит Даниил не только опередил, но и оказался более успешным, чем его более поздние коллеги. Прилагается не публиковавшийся ранее выполненный архимандритом Даниилом перевод главы 3 «Да Юй мо» древнекитайской книги «Шу цзин».

Ключевые слова: «Шу цзин», «Канон записей», архимандрит Даниил (Сивиллов Д.П.), перевод, конфуцианство, Китай

История статьи:

Статья поступила 10.10.2020

Статья принята к публикации 15.01.2021

© Стеженская Л.В., 2021



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

Для цитирования: Стеженская Л.В. О несостоявшейся первой публикации русского перевода «Шу цзина» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 320—327. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-320-327

A Propos the Failed First Publication of the Russian Translation of Shu Jing

Lidiya V. Stezhenskaya

HSE University,
20, Myasnitskaya St., Moscow, 101000, Russian Federation;
Institute of Far Eastern Studies RAS,
32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997, Russian Federation,
lstezhenskaya@hse.ru, liuxie@mail.ru

Abstract. *The Book of Historical Documents (Shu jing)* is an ancient Chinese written monument, a collection of addresses of the ruler to the subjects and of the subjects to the rulers. The philosophical meaning of *Shu jing* is that it mentions or refers to the issues of a broad ideological order. These brief references either gave life to philosophical ideas, or later, after appropriate interpretation, were used by the philosophers to authoritatively confirm their thoughts. The first complete Russian translation of *Shu jing* was done by Archimandrite Daniil (Dmitriy Petrovich Sivillov, 1789—1871) in the early 40s of the 19th century. The translation was undertaken, first and primarily, as a teaching material assigned to students of the Chinese Language Cathedra at the Kazan Imperial University. This cathedra was first one established in Russia and the second one in Europe. Archimandrite Daniel was its first head in 1837—1844. Unfortunately, the translator have never had a chance to publish his work. Sivillov for the first time in Russian and European Sinology used a purely Chinese commented edition of *The Book*. The canonical text used by Sivillov and later his followers was considered and understood through the prism of modern Neoconfucianism, which, in comparison with ancient and early medieval Confucianism, reinterpreted and significantly enriched the philosophical meaning of the *Shu jing*. In some points of understanding of the Neoconfucian interpretation of the ancient text, Archimandrite Daniil was not only ahead of, but also more successful than his later colleagues. The text of the previously unpublished *Shu jing* Chapter III *Da Yu mo* Russian translation by archimandrite Daniil is attached.

Keywords: Shu jing, The Book of Historical Documents, archimandrite Daniil (D.P. Sivillov), translation, Confucianism, China

Article history:

The article was submitted on 10.10.2020

The article was accepted on 15.01.2021

For citation: Stezhenskaya L.V. A Propos the Failed First Publication of the Russian Translation of Shu Jing. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):320—327. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-320-327

«Канон записей» («Шу цзин») — это древнекитайский письменный памятник, собрание, по большей части, обращений правителя к подданным и, наоборот, — подданных к правителям. Пожалуй, до середины прошлого века,

пока не стала бурно развиваться китайская археология, он был главным источником по древней и древнейшей истории Китая. Свой исторический авторитет он сохраняет и до сих пор. Считается, что некоторые тексты из его состава могли быть записаны около XI в. до н. э., хотя большинство других текстов, конечно, имеют более позднее, но тоже достаточно древнее происхождение. В исторической науке дискуссии вокруг «Шу цзина» ведутся относительно вопроса, считать ли его историческим источником или историописанием (т.е. историографическим памятником). Нас эти вопросы интересуют не в первую очередь. Для нас важнее помнить, что «Шу цзин» — это и древнейший философский памятник. Речь не идет, конечно, о какой-то развитой философии в столь отдаленное время. Философский смысл «Шу цзина» в другом. Обращения правителей и советы подданных посвящены проблемам текущей политики и политической морали, но в силу этого они не могут не упомянуть или не затронуть вопросов более широкого мировоззренческого порядка. Эти краткие отсылки либо дали жизнь философским идеям, либо потом, после соответствующей интерпретации, были использованы философами для авторитетного подтверждения уже своих мыслей. Это сейчас «Шу цзин» ближе всего соотносится с учением конфуцианства, но в древности к его авторитету прибегали и другие философские школы, в особенности, насколько сейчас известно, моисты. В конфуцианской интерпретации тексты «Шу цзина» лучше сохранились, потому что они были канонизированы конфуцианцами во II в. до н.э. и вошли в собрание древних конфуцианских канонов — «Пятиканоние» («У цзин»). Само же конфуцианство господствовало в государственной идеологии вплоть до начала XX в.

Первый полный русский перевод «Шу цзина» был выполнен в начале 40-х гг. XIX в. архимандритом Даниилом (Дмитрий Петрович Сивиллов, 1789—1871). Переводчик хотел, но не смог его опубликовать. Если бы публикация состоялась, то его работа стала бы вторым полным европейским переводом этого памятника древнекитайской философской мысли. Первый перевод на французский язык был сделан в Китае миссионером-иезуитом Антуаном Гобилем (1689—1759), известным астрономом, синологом и иностранным членом Петербургской академии наук. Хотя перевод был выслан из Китая в Европу около 1739 г., в Париже он был опубликован только в 1770 г. [1]. Русский перевод части канонического текста «Шу цзина» в 1822 г. сделал Н.Я. Бичурин [2]. Не так давно его черновой автограф был подготовлен к печати и издан [3]. Однако сам переводчик не закончил перевод и, по-видимому, не думал его заканчивать. Он использовал перевод в качестве вспомогательного материала для других исследований и не собирався его опубликовать [3. С. 547].

Бичурин — самый известный русский китаевед первой половины XIX в. Сивиллов — его младший современник, такой известностью не пользовался и не пользуется до сих пор. При этом его письменное наследие достаточно хорошо сохранилось [4. С. 417—419], а часть выполненных им переводов

были самыми ранними в нашем китаеведении. Архимандрит Даниил — участник и казначей Десятой духовной миссии в Китае. В бытность этой миссии было введено правило специализации ее членов на изучении или знакомстве с определенными сторонами жизни в Китае и китайской культуры. Сивиллов посвятил себя изучению китайской мысли — философии и религии. Однако за перевод «Шу цзина» он взялся уже после возвращения на родину в силу новых для него учебных задач. В 1837 году в Казанском университете была учреждена первая в России (и вторая в Европе) кафедра китайской словесности. Сивиллов в должности и на ставке ординарного профессора стал ее первым заведующим и оставался в университете до 1844 г., когда он отправился в Забайкалье для продолжения духовного служения в качестве православного миссионера.

Перевод «Шу цзина» требовался для обучения студентов. В качестве учебного пособия он использовался, по-видимому, во всех читавшихся Сивилловым курсах — китайского языка, истории Китая и китайских древностей [5. С. 14—15]. Последний, вне всякого сомнения, основное внимание уделял тому, что мы сейчас называем «страноведение», но больше в части мировоззрения, национальной психологии и культуры. Преподавание велось с использованием репрезентативных текстов, в том числе из «Шу цзина».

О том, что перевод был выполнен в начале 1840-х гг., свидетельствуют сохранившиеся отрывки из него, датируемые 1840—1842 гг. [6. С. 54]. Однозначно о готовом переводе «Шу цзина» в 1844 году сообщается в письме Сивиллова попечителю Казанского учебного округа М.Н. Мусину-Пушкину [7. С. 502]. В 1845-м г., уже после отъезда архимандрита из Казани в Забайкалье, планировалось издать перевод. Работа переводчика получила положительную рецензию. Но, несмотря на это, «Шу-цзин, или Летопись», как озаглавил свой перевод Сивиллов, не был издан. Как предполагал Александр Николаевич Хохлов (1929—2015), исследователь научной деятельности архимандрита Даниила, причиной явилось «отсутствие денежных средств у Казанского университета» [7. С. 500, 511 (прим. 24)].

Ниже мы приведем текст главы 3 из неизданного перевода архимандрита Даниила. Она считается одной из «философских» глав «Шу цзина» и дает хорошее представление как об уровне философской дискуссии в материалах «Шу цзина», так и о переводческой практике Сивиллова. Отметим, что с перевода о. Даниила начинается последовательная череда западноевропейских переводов этого памятника во второй половине XIX в. Более ранние переводы А. Гобилля и Н.Я. Бичурина имеют одну общую особенность. Они делались с двуязычного маньчжурско-китайского оригинала. Китайский текст в силу своей древности и лапидарности был весьма неоднозначен в своем прочтении. Маньчжурский современный перевод уже в своем тексте представлял определенное и понятное толкование. В издании Бичурина текста комментария вообще не было, и он ему не очень требовался, чтобы описать древнюю географию и древние народности. Гобиллю, как представляется,

идейное содержание комментариев было не столь интересно — он давал собственные объяснения и пояснения понятий, подчеркивая их родство с универсальным в его понимании христианством.

Сивиллов впервые в русском и европейском Китаеведении обратился к чисто китайскому комментированному изданию. Точно так же потом во второй половине XIX в. поступали другие переводчики на английский и французский. Использованный Сивилловым и его последователями канонический текст (текст собственно древнего «Шу цзина») был рассмотрен и понят через призму современного переводчику неоконфуцианства, которое по сравнению с древним и раннесредневековым конфуцианством, переосмыслило и значительно обогатило философский смысл «Шу цзина». Добавим, что, на наш взгляд, в каких-то моментах понимания неоконфуцианского толкования древнего текста архимандрит Даниил не только опередил, но и оказался более вдумчивым, чем его более поздние коллеги.

Прилагаемый ниже текст перевода главы 3 «Да Юй мо» из «Шу цзина», выполненный архимандритом Даниилом в начале 40-х гг. XIX в., публикуется впервые. Указываются архивные номера листов рукописи и собственноручная пагинация архимандрита Даниила. Петитом отмечены примечания и пояснения переводчика к выделенным им и им же пронумерованным параграфам оригинала.

Приложение

ШУ-ЦЗИН, ИЛИ ЛЕТОПИСЬ. ОДНА ИЗ КАНОНИЧЕСКИХ КНИГ Перевод с китайского [архимандрита Даниила]

Л. 30 — страница 37

Глава IV.

Доклады Гао-яо

Примеч[ание]. Под именем Докладов не другое что разуметь должно, как некоторые советы, предложения, которые Гао-яо представлял на рассмотрение государю Шуню; отселе и самая глава получила свое название Докладов Гао-Яо.

Гао-Яо предлагает один из своих докладов государю Шуню и взаимное его об оном рассуждение с Юйем

1.) При исследовании древности находим, что Гао-яо некогда сказал: если государь будет следовать со всею искренностью по стезям добродетели; то всякое предложение, представляемое ему министрами будет для него объясняемо в прямом смысле, всякое содействие со стороны их оказываемо будет ему в надлежащем виде. — Правда, сказал Юй (который тогда предстоял пред лицом государя); но как Л. 30 об. — страница 38

Это изъяснить должно, спросил Юй? Прекрасный вопрос! Отвечал Гао-яо. Если государь будет внимателен, продолжал Гао-яо, к усовершенствованию своей жизни и дальновиден в отношении к попечению о будущем; то он соделается виновником того, что родственники его будут обращаться между собою с искренними расположениями и жить в пределах порядка. — Смотри на них все благоразумные люди не могут не возбуждаться последовать их благому примеру жизни: ибо и ближе, и дальше происходит из одного сего начала (т. е. усовершенствования своей жизни).

Юй, изъявив благодарность свою за столь достопамятное изречение поклоном, сказал: действительно это правда!

Знать людей и успокаивать народ для государей особенно важно.

2.) Гао-яо, продолжая речь, сказал: Нельзя себе довольно живо представить, сколь прекрасное положение. Что мудрое правление государя состоит в знании людей и в успокоении народа! «О сии два предмета, со вздохом сказал Юй, к исполнению своему найдут трудность и в самом государе Яо». Чтобы знать людей, присовокупил Гао-яо, потребно быть одаренным особенною проницательностью ума; и тогда-то можно будет употреблять людей на службу, а чтоб успокоить народ, то надобно быть особенно щедрым в делах благотворительности, и тогда-то народ делается признательным к своим благодетелям. При обладании же

Л. 31 — страница 39

даром проницательности ума и при изъявлении благотворительности, нужно ли будет печалиться о Хуань-доу (один из мятежников) и нужно ли заточать в ссылку Мяосского князя? Стоит ли внимания и тот, который со скрытым сердцем и коварною душою, льстивою речью и притворным видом обольщает других, стараясь тем нанести вред и самому правлению?

Гао-яо предлагает средство, как узнавать людей.

3.) Гао-яо сказал: в поступках, вообще рассматриваемых, заключается девять добродетелей; И тогда мы вообще говорим, что этот человек добродетелен; говоря таким образом мы указываем на некоторые черты из его совершенств, обнаруживающиеся в его поступках. Что это значит, спросил Юй? Если великодушные с важностию, продолжал Гао-яо, мягкосердечие с уступчивостию, простота с почтительностию, распорядительность со внимательностию, кротость с решительностию, прямота с тихостию, скромность с разборчивостию, твердость с искренностию, мужество со справедливостию постоянно проявляются в ком-либо из нас; тот поистине счастливый человек! Если кто каждый день обнаруживает в действиях своих из оных девяти добродетелей три добродетели; явно, что таковой, имея дом, станет заниматься управлением оного с утра до вечера; а если кто каждый день строгую наблюдает внимательность к шести добродетелям, заключающимся в числе оных девяти доброде-

Л. 31 об. — страница 40

телей; очевидно, что таковой, владея княжеством, будет постоянно заниматься делом управления. — Но если бы государь захотел соединить добродетели того и другого из них вместе. Дабы дать им большее употребление; тогда сии девять добродетелей вообще все на самом опыте будут показывать в его действиях; тогда высоких и средственных способностей люди будут определяться к должностям, сослуживицы разных степеней возбуждаться взаимным соревнованием, разные ремесленники в свое время приниматься за свою работу, каждый сообразуясь, по роду своих занятий, с пятью стихиями (пять стихий: дерево, огонь, земля, металл, вода) и вообще разнообразные труды будут оканчиваться с желанным успехом.

Обязанности государя в отношении к служащим

4.) Он (т.е. государь) не должен, продолжал Гао-яо, приучать владетельных князей к неге и сластолюбию; но всегда вести себя с осмотрительностию и опасением; потому что в один или два дня открывается бесчисленное множество случаев, большею частию, нами не замечаемых, но всегда угрожающих нам опасностию. Он не должен позволять, чтобы служащие опускали свою должность, а для этого он не

должен принимать на службу людей празднoлюбивых; ибо служба как того, так и других, есть дело, самим Богом им назначенное; следственно человек вместо Бога справляет свою службу.

Л. 32 — страница 41

Существенность государственного управления

5.) Небо во-первых расположило, продолжал Гао-яо, между нами взаимный порядок (какой должен быть соблюдаем между государем и подданным, между отцом и сыном, мужем и женою, старшим и младшим, другом и его товарищем), дабы нас исправить посредством сих пяти обязанностей взаимного порядка, и дабы мы сделались один к другому искренними. Во-вторых Небо постановило между нами степени в приличии, естественно сопряженные с теми пятью взаимными обязанностями, в отличие низших от высших, знатных от простых, дабы мы свободно и по собственному побуждению следовали сим пяти степеням приличия, как всегдашним и непрременным нашим обыкновениям, являясь одинаково друг ко другу внимательными и вообще ко всем уважительными, устрояя таким образом в себе внутренние расположения. В-третьих Небо ниспосылает свое благословение на добродетель, отселе вошли в употребление пять видов одежды и пять видом шляп для отличия чинов. В-четвертых Небо карает преступление; отсюда произошли пять разрядов наказаний и пять исполнений оных, смотря потому, к какому кто званию и чину принадлежит. — В этом заключается вся сущность государственного управления. — Надобно всемерно стараться быть ревностным к своей должности!

Л. 32об. — страница 42

Взаимное отношение между Небом и Землею

6.) Небо всё видит и всё слышит, смотря потому, как мой народ слышит и видит. Небо прославляет ли кого или угрожает кому, в том и другом случае поступает, смотря по тому, как мой народ прославляет кого или кому угрожает. Такова связь между горним и дольным. Колико же должны быть внимательны владеющие земными царствами!

*Заключение докладов Гао-яо поощрением государя Шуня
к неослабному исполнению его слов*

7.) Наконец Гао-яо сказал: всё, что я ни говорил, согласно с порядком дел; остается теперь, государь, приводить тебе то в исполнение. Юй сказал: «Да! Если твои слова будут приведены в исполнение; то чрез это можно оказать великие услуги». Я ничего не могу знать, сказал Гао-яо, могут ли от того произойти какие-либо услуги; по крайней мере я ежедневно забочусь о том, чтобы содействовать, сколько можно, успехам государя.

Список литературы

- [1] Le Chou-King, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les Fondements de leur ancienne Histoire, les Principes de leur Gouvernement & de leur Morale; Ouvrage recueilli par Confucius. Tr. & enrichi de Notes, par Feu le P. Gaubil, Missionnaire à la Chine... P. : Chez N. M. Tilliard, Libraire, Quai des Augustins, à S. Benoît, 1770. 624 p.
- [2] Древняя китайская история: 1822 года. Отдел рукописей Российской национальной Библиотеки. Ал.-Нев. А-20. 64 л.
- [3] «Древняя китайская история» Н.Я. Бичурина: транскрипция и факсимиле рукописи 1822 года с переводом «Шу цзина», древнекитайский текст оригинала / пер. Н.Я. Бичурина. М. : ИДВ РАН, 2014. 600 с.

- [4] Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения. М. : Наука, 1977. 505 с.
- [5] Фойгт К. Обзорение хода и успехов преподавания азиатских языков в императорском казанском университете, за десятилетие с 1842 по 1852 г. Казань : Университетская типография, 1852. 73 с.
- [6] ОР РГБ. Ф.273 Скачков, Константин Андрианович (1821—1883). Картон 20.
- [7] Хохлов А.Н. Китаист Д.П. Сивиллов и его русские переводы древнекитайской классики // Общество и государство в Китае. 2014. № 1. С. 484—512.

References

- [1] *Le Chou-King, un des livres sacrés des Chinois*, qui renferme les Fondements de leur ancienne Histoire, les Principes de leur Gouvernement & de leur Morale; Ouvrage recueilli par Confucius. Tr. & enrichi de Notes, par Feu le P. Gaubil, Missionnaire à la Chine... P.: Chez N. M. Tilliard, Libraire, Quai des Augustins, à S. Benoît; 1770. 624 p. (In French).
- [2] *Ancient Chinese History* (1822). Department of Manuscripts of the Russian National Library. Al. — Nev. A-20. 64 p.
- [3] *Ancient Chinese History* by N.Ya.Bichurin. Moscow: IFES RAS, 2014. 600 p. (In Russian).
- [4] Skachkov PE. *Oчерки istorii russkogo kitaevedeniya [Essays on the history of Russian Sinology]*. Moscow: Nauka Publ., 1977. 505 p. (In Russian).
- [5] Voigt K. *Review of the progress and success in teaching of Asian in Imperial Kazan university, for the decade from 1842 up to 1852*. Kazan: University typography, 1852. 73 p. (In Russian).
- [6] Manuscript Department, Russian State Library. F.273. Skachkov, Konstantin Andrianovich (1821—1883). Carton 20. (In Russian).
- [7] Khokhlov AN. [Sinologue D.P. Sivillov and his Russian Translations of Ancient Chinese Classics]. *Obschestvo i gosudarstvo v Kitae [Society and State in China]*. 2014;(1):484—512.

Сведения об авторе:

Стеженская Лидия Владимировна — кандидат филологических наук, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; старший научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН, Москва, Россия (e-mail: lstezhenskaya@hse.ru).

About the author:

Stezhenskaya Lidiya V. — PhD (Philology), Associate Professor, HSE University; Senior Researcher, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: lstezhenskaya@hse.ru).

Философия. Язык. Общество Philosophy. Language. Society

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-328-339

Научная статья / Research Article

От православного мессианизма к доктрине «мировой революции»: преемственность или радикальный разрыв с прошлым?

Т.Г. Румянцева

Белорусский государственный университет,
Республика Беларусь, 220030, Минск, пр. Независимости, 4,
t.rumyan30@gmail.com

Аннотация. В XVI в. Москва провозглашает себя «третьим Римом», открывая тем самым для себя доктрину «особого пути», или русского православного мессианизма. С середины XIX столетия представление об уникальной всемирно-исторической роли России выходят за рамки исключительно церковных дискуссий, и идея о «Москве как третьем Риме» приобретает важное место в структуре имперской идеологии. Даже после невиданного в истории революций разрыва с прошлым в октябре 1917 г. страна не откажется от идеи мессианизма, которая органически «впишется» в структуру советской идеологии. При этом реанимация мессианских настроений будет осуществляться здесь в формате доктрины «Всемирной Республики Советов» и/или «Мировой революции». Разумеется, ряд системообразующих элементов старого мессианизма будет претерпевать существенную трансформацию, которую, тем не менее, трудно назвать секуляризацией. Цель данной статьи показать, что временной интервал с 1917-го до середины 1930-х гг. вполне может быть описан с помощью своеобразной диалектики единства радикального разрыва с прошлым и специфически проявившейся преемственности с ним. Впоследствии, несмотря на масштабные изменения сначала советского, а затем и российского общества, идея «особости» российского пути, включая и специфическое восприятие собственного прошлого, будет по-прежнему оставаться влиятельным политическим брендом. Такого рода дискурс должен выглядеть сегодня исключительно архаично, однако он так и не станет атрибутом далекого прошлого, сохраняя привлекательность со стороны ряда россиян и даже приобретая статус государственной идеологии.

Ключевые слова: «Москва — третий Рим», православный мессианизм, Октябрь 1917, диалектика разрыва и преемственности с прошлым, «Всемирная Республика Советов», идея «особости» российского пути

© Румянцева Т.Г., 2021



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

История статьи:

Статья поступила 20.07.2020

Статья принята к публикации 28.12.2020

Для цитирования: *Румянцева Т.Г.* От православного мессианизма к доктрине «мировой революции»: преемственность или радикальный разрыв с прошлым? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 328—339. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-328-339

From Orthodox Messianism to the Doctrine of the "World Revolution": Continuity or a Radical Break with the Past?

Tatiana G. Rumyantseva

Belarusian State University,
4, Nezavisimosty Av., Minsk, 220030, Belarus,
t.rumyan30@gmail.com

Abstract. In the 16th century, Moscow proclaimed itself to be the «the third Rome» and discovered the «special way» or Russian Orthodox Messianism doctrine. Since the mid-nineteenth century, the idea of Russia's unique global historical role went beyond exclusively church discussions, and the idea of «Moscow as the Third Rome» acquired an important place in the structure of imperial ideology. Even after a break with the past, after the 1917 October Revolution, the country did not abandon the idea of Messianism, which organically «fitted» into the structure of Soviet ideology. At the same time, reanimation of messianic moods was carried out here in the format of the doctrine of the «World Republic of Soviets» and/or «World Revolution.» Of course, some backbone elements of old Messianism underwent a significant transformation, which can hardly be called secularization. The purpose of this article is to show that the time 1917 mid-1930s may be described with the help of a peculiar dialectic, as the unity of a radical break with the past and the specifically manifested continuity with it. Subsequently, despite large-scale changes, the idea of the «peculiarity» of the Russian way, firstly in Soviet and then in Russian society, including the specific perception of its past, continued to remain an influential political brand. This kind of discourse should be considered highly archaic today; however, it does not become an attribute of the distant past, retaining the attractiveness and even acquiring state ideology.

Keywords: «Moscow-the third Rome», Orthodox Messianism, October 1917, dialectics of the gap and continuity with the Past, «World Republic of Soviets», the idea of the «peculiarity» of the Russian way

Article history:

The article was submitted on 20.07.2020

The article was accepted on 28.12.2020

For citation: Rumyantseva T.G. From Orthodox Messianism to the Doctrine of the "World Revolution": Continuity or a Radical Break with the Past? *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):328—339. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-328-339

Под мессианизмом как таковым понимают обычно религиозное учение о пришествии посланника Бога, который установит на земле мир, покой и справедливость. Что касается *русского православного мессианизма*, то он ведет свой отсчет еще от греко-византийского мессианизма и зарождается примерно в первой трети XVI в., когда осуществляется своего рода «перенос центра мира» в столицу Русского государства, и Москва провозглашает себя «Третьим Римом». Historians связывают это с рядом факторов — освобождением от монгольского ига и объединением разрозненных уделов в большое государство, женитьбой в 1472 г. Ивана III на Софье Палеолог, венчанием на царство в 1547 г. государя всея Руси и великого князя Московского Ивана IV, принятием им византийского герба и т.п. Вряд ли стоит перечислять здесь многочисленные как факты, так и легенды, веками окружавшие это событие, напомним лишь сакраментальную фразу, которую связывают с именем старца псковского Елеazarова монастыря Филофея о том, что «первые два Рима погибли, третий не погибнет, а четвертому не бывать» [1].

Важно отметить, что само признание Москвы «Третьим Римом» ассоциировалось не только с гордостью за свою страну, но и с принятием ею на себя целого ряда обязанностей «вселенского» характера — и, прежде всего, защиты христианской веры и борьбы с ее врагами. В этом признании четко просматривалась также идея об *особом* предназначении России в грядущих мировых судьбах, как единственной подлинной хранительницы истинной веры и правды. При большом желании можно усмотреть в этом лозунге и чисто геополитические нотки, вплоть до своего рода оправдания будущих экспансий «Святой Руси». Ведь не случайно же именно Русская земля рассматривалась здесь как избранная Богом для спасения и просвещения мира православной верой в борьбе за светлое будущее всего человечества.

Быть может, именно с этого момента российской истории представление об «особом пути» становится одним из важнейших и одновременно чисто русских сценариев национальной идентификации. Хотя некоторые российские историки считают, что такого рода идеи об уникальности собственного исторического пути и ее использовании в национальной политике возникали и в ряде других стран, в частности, в Германии, вся история которой в XIX в. прошла, как они утверждают, под знаком этой идеи [2]. Кстати, еще в XVIII в. И.Г. Гердер в своих многотомных «Идеях к философии истории человечества» (1780) защищал своеобразие культур от европейской модели и задавался вопросом о том, стоит ли европеизировать мир, ибо каждая нация имеет свой «особый» путь, predetermined божественным провиденциальным сценарием [3. С. 221].

Начиная с середины XIX столетия, в царствование Александра II, а затем и Александра III, представление об особой ответственности и уникальной

всемирно-исторической роли российского государства выходят за рамки исключительно православного мессианизма и церковных дискуссий. Сама идея «Москвы как Третьего Рима», которая прежде была символом нарождавшегося московского мессианизма, приобретает важное место в структуре имперской идеологии. Она становится, по сути, метафорой русской идеи, олицетворяющей особую миссию России в деле сближения Востока и Запада и спасительницы человечества.

Здесь нельзя не вспомнить министра народного просвещения С.С. Уварова, который еще раньше, в 1833 г., изыскивая те начала, «без которых Россия не может благоденствовать, усиливаться и жить», провозгласил ставшую сакраментальной триаду «Православие — Самодержавие — Народность» [4. С. 70—72]. Именно она станет и крылатой фразой, и предельно кратким воплощением русской монархической доктрины, зафиксировавшей необходимость веры в догмы православной церкви и приверженности политическому порядку, который только и способен спасти Россию от той духовной деградации, которую переживает Запад. Речь здесь шла и о необходимости придерживаться собственных традиций и борьбы с западным «вольнодумством».

Знаменательно то, что не только имперские идеологи, но и величайшие представители тогдашней русской философии, литературы и науки всерьез принимают и пропагандируют, хотя и очень по-разному и с разными целями, идею необычности и исключительной роли своей страны в судьбах Европы и мира. Сначала П.Я. Чаадаев в его первом «Философическом письме» (1829) инициировал огромный всплеск философской рефлексии по поводу пути страны и ее исторической уникальности. Затем Ф.И. Тютчев в 1848 г. в статье «Россия и революция» сформулирует особую задачу России. В этот же год М.А. Бакунин напишет о спасении Европы с помощью особой миссии великой России, полагая, что именно в Москве должно взойти «созвездие всего освобожденного человечества, а огонь революции из славянского мира осветит всю Европу».

Нельзя не упомянуть в этом контексте и Ф.М. Достоевского, который полагал, что весь многовековой исторический путь страны подводит ее к особой миссии. Так, в «Дневниках писателя» говоря об отсутствии в Европе такого духовного единения, какое наличествует в православии, он писал, что «надо воплотить и создать, в конце концов, великий и мощный организм братского союза племен... вознести, наконец, всех малых сих до себя и до понятия ими материнского ее признания — вот цель России». Достаточно спорной оказалось присутствие в этом ряду Н.В. Гоголя с его «Мертвыми душами», взывавшими, по мнению многих его современников, хотя и к мистическому, но возрождению России к ее будущему величию.

Идею особого уникального культурно-исторического типа русской (восточнославянской) цивилизации, отличной от романо-германской, а также враждебности Европы к России и различиях в психическом строе, вероисповедовании, воспитании и т.д., отстаивал и Н.Я. Данилевский. Он, в частности,

полагал, что Россия призвана противостоять глобальной и губительной в духовном плане экспансии Запада.

Вл.С. Соловьев видел в особой русской миссии конечный религиозный смысл человеческой истории; А.И. Герцен считал, что особое призвание страны состоит в синтезе западной идеи социализма с основами русской крестьянской общины, чтобы таким образом показать возможность нового общественного строя, в котором отсутствует эксплуатация человека человеком.

На этом, пожалуй, пора закончить, хотя отнюдь не завершённый, внушительный список входящих сюда имен русских мыслителей, четко различавших правильные, традиционно российские, и чуждые западные ценности. Здесь следует перейти к тому, как эти идеи, отражавшие специфику православного мировоззрения и особого пути России, нашли свое воплощение в русском литературном языке, который на протяжении ряда веков выполнял роль своего рода «визитной карточки» «православной» «русской» культуры. Рассмотрим это лишь на одном примере — трансформации традиционной гносеологической диалектики Запада — «истина *versus* ложь» — конструкцией «ложь — истина — правда».

Известно, что понятия «правда», «истина» и «ложь» являются важнейшими структурами языковой картины мира, вбирающими в себя базовые ценностные установки. Так, само слово «правда», которое непереводаемо на западные языки, и стало во многом ключевым для понимания особого духа русской культуры. С древних времен оно знаменовало собой абсолютную истину (сверх истину), одну Правду в противоположность множеству условных истин — как истину, идущую от Бога, а затем уже и от Власти. Что же касается истин так называемого «греховного мира», то они воспринимались в этом контексте как нечто релятивное, временное по сравнению с «правдой от Бога». По мнению Б.А.Успенского, «правда (этимологически, через корень *prav* — связанная с „обетом“, „обещанием“, „заповедью“, „правилом“, „договором“, „законом“) несет в себе идею божественного миропорядка, она важнее и онтологически исходнее, чем „то, что есть в наличности“, чем „реальный мир“ с царящей в нем „неправдой“» [5. С. 190].

В русскоязычной традиции слово «правда» стало также синонимом понятий «закон», «справедливость», «правосудие», «обет», «обещание», «правило» и т.п. Например, «Русская правда» — как кодекс правовых норм Руси XI—XII вв., где в основе семантики самого слова «правда» лежит представление о ней именно как о законе. Таким образом, понимаемое и принимаемое как итог и результат общения человека с Богом, слово «правда» в русском языке артикулировало собственно божественное начало, и то, что только русский народ — это единственный народ, кто обладает этой божественной правдой.

Советский философ М.К. Мамадаршвили в своей книге «Очерк современной европейской философии» (2010) слегка иронизирует по поводу

русского православного мессианизма. Он пишет, что эта православная Русь, «настолько православная, что она просто всему миру заморочила голову своей исключительностью, своей миссией сохранения истинного духа, истинной религии», тем, что «во всех этих воспитательных в широком смысле вещах русский народ выступает как народ глубоко духовный, глубоко религиозный и так далее». И дальше он спрашивает: «Тогда ответьте мне на один вопрос: каким чудом в течение нескольких месяцев одного небезызвестного вам года могло все это исчезнуть (когда этот поистине православный и единственно православный народ вдруг оказался тем народом, который мы сейчас знаем, — совсем другим уж, во всяком случае, по отношению к религии), если это так? Так куда же делись все эти нормы, эти духовные принципы, принципы права, справедливости и прочее в той мере, в какой их несла в себе религиозная оболочка русской жизни? ... Причем это превращение совершилось буквально с ночи на утро» [б. С. 361]. Иначе говоря, почему большевиками так легко удалось покончить с религией.

Дело в том, что своего рода «поливалентность» концепта «особого пути», лежащего в центре доктрины русского мессианизма, приведет далее к тому, что через десятилетия действия большевиков очень логично впишутся в этот мессианский проект. С одной стороны, мы не можем не фиксировать, что после 1917 г. в стране осуществлялось невиданное даже в истории революций уничтожение Старого мира, ликвидация и разрыв с прошлым, нигилистический отказ от всего прежнего, будь то экономика, идеология, философия, культура и т.п. В то же самое время, с другой стороны, — идея мессианизма, утверждение российской, а теперь уже советской, уникальности, метафора так называемого «особого пути», продолжит свое существование, но уже в рамках советской идеологии, меняясь, разумеется, в новое историческое время во многом лишь терминологически. Сам же механизм вовлечения масс в идеологию этого *особого пути России* будет сохранен. Поэтому, как бы предваряя разговор о том, что случится здесь с 1917-го до середины 1930-х гг., этот временной период вполне можно описать с помощью своеобразной диалектики *единства радикального разрыва с прошлым и специфически проявившейся преемственности с ним*.

Что касается *разрыва*, то, разумеется, приход к власти большевиков в октябре 1917 г. провозглашал в первую очередь именно радикальный разрыв со старым миром, с прошлым временем и, прежде всего, с православной церковью и религией, которую большевики рассматривали как разновидность буржуазной идеологии, как, впрочем, и идеалистическую философию. Был разрушен вековой союз религии с властью, т.е., союз православия и самодержавия. Спрашивается, почему большевики так рьяно боролись с религией? Здесь не надо быть профессиональным историком или философом, чтобы не сказать, что у них была своя религия в лице марксистско-ленинской философии и свой Бог. Приход к власти большевиков привел к реанимации мессианских настроений и идей. Речь идет об их возрождении

в формате доктрины «Всемирной Республики Советов» и/или «Мировой революции».

Всемирный характер социалистической революции теоретически обосновывали еще К. Маркс и Ф. Энгельс, объявляя ее мировой войной прогрессивных наций против наций реакционных во имя прогресса; они провозгласили интернациональный характер самого процесса завоевания пролетариатом государственной власти и радикальной трансформации всех общественных отношений. В своей работе под названием «Принципы коммунизма» (1847) Энгельс, отвечая на вопрос о том, «может ли эта революция произойти в одной какой-нибудь стране?», писал: «Нет. Крупная промышленность уже тем, что она создала мировой рынок, так связала между собой все народы земного шара, в особенности цивилизованные народы, что каждый из них зависит от того, что происходит у другого... Поэтому коммунистическая революция будет не только национальной, но произойдет одновременно во всех цивилизованных странах, т. е., по крайней мере, в Англии, Америке, Франции и Германии» [7. С. 335]. Классики марксизма полагали, что победивший в одной стране пролетариат всегда сможет рассчитывать на поддержку всех европейских марксистов и, более того, сам должен будет активно вмешиваться в дела других государств, помогая местным коммунистам готовить антиправительственные восстания. Вслед за Марксом и Энгельсом и Ленин в рамках своей теории империализма, развивая учение о социалистической революции, полагал, что та должна решить отнюдь не только общероссийские задачи; он считал, что именно Россия, это слабое звено в цепи империализма в силу своей отсталости, и даст толчок всемирной революции.

Уже на уровне не только теории и философии, а в том числе и организационно-практических целей эти идеи будут сформулированы большевиками сразу после Октября 1917 г. Так, I конгресс Коминтерна, который состоится весной 1919 г. в Москве, провозгласит своей целью, для воплощения в жизнь которой он и был организован, «бороться всеми средствами, включая вооруженные, за свержение международной буржуазии и создание международной советской республики». Первый его глава — Г.Е. Зиновьев — так и заявит, что «победа коммунизма во всей Европе совершенно неизбежна... что через год вся Европа будет коммунистической», а затем «борьба за коммунизм будет перенесена в Америку, может быть, также и в Азию и другие части света». Сам же В.И. Ленин, закрывая Конгресс, объявит, что «победа пролетарской революции во всем мире обеспечена». Можно привести еще несколько выдержек из ряда документов, ярко иллюстрирующих характерные для большевистского вождя и его окружения стилистические обороты, без обиняков демонстрирующие весь пафос намерений тогдашней власти: «поощрить революцию тотчас в Италии», «советизировать Венгрию, а может, также Чехию и Румынию», «прощупать штыком Европу и расшатать Версальскую систему посредством похода Красной Армии на Варшаву» и т.п.

В это же время еще один большевистский лидер — Н. Бухарин — внесет предложение о включении в Программу Коминтерна пункт о праве каждого пролетарского государства на «красную интервенцию». Как тут не вспомнить строки из известных стихов А. Блока: «Мы на горе всем буржуям мировой пожар раздуем...» или более поздние, принадлежащие М. Светлову: «Я хату покинул, пошел воевать, чтоб землю в Гренаде крестьянам отдать...». От идеи о всемирной победе пролетарской революции большевики откажутся только в самом конце 20-х — начале 30-х гг., и только в 1936 г. удалят из Конституции СССР само упоминание о Мировой Советской Республике Советов. Хотя отголосок мировой революции еще надолго сохранится в лозунге, остававшемся до недавних времен на гербе страны и всех ее республик — «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» Сюда же можно отнести и тот факт, что международный пролетарский гимн «Интернационал» с 1918 по 1944 г. был гимном РСФСР, а с 1922 г. — СССР. Лишь после утверждения в 1944 г. нового Государственного гимна страны «Интернационал» будет провозглашен официальным гимном Всесоюзной коммунистической партии (большевиков), впоследствии КПСС. В настоящее время он по-прежнему остается гимном КПРФ.

Прежний православный мессианизм и большевизм обнаруживают значительную общность, несмотря на кажущуюся их резкую противоположность. Другое дело, что элементы старого мессианизма претерпевают существенную трансформацию, которую, тем не менее, трудно назвать секуляризацией. Переход от общества, в котором важнейшим регулятором жизни была главным образом религиозная традиция, к светскому общественному устройству, не сопровождался здесь утверждением рациональных по преимуществу (хотя и внерелигиозных) правил и норм. Революционные потрясения 1917 г. с ориентацией его вождей и вдохновителей на коммунистический планетарный идеал «Всемирной Республики Советов» вдохнул в прежний мессианизм православного толка новый импульс — будет провозглашена программа создания планетарного общества тотальной социальной справедливости и братства народов на Земле. То особое, уникальное место мессианского «центра Земли», которое ранее отводилось православной «Святой Руси», теперь было уготовано Социалистической Державе СССР, по-прежнему остающейся в роли «флагмана» исторического прогресса, и также по-прежнему претендующей на то, чтобы вести мир к «светлому (но уже к коммунистическому) будущему». Несмотря на то, что советская действительность была также далека от декларируемых ею принципов, как и Московское царство по отношению к Святой Руси, советская власть будет пытаться делать все, чтобы объединить людей стремлением к их реализации. Вера в построение коммунистического общества станет своего рода естественным продолжением многовековой национальной традиции — мечты о Царстве Божьем на земле, верой великого, теперь уже советского, народа в его великую мировую миссию с мировой перспективой и сверхзадачей осуществления Правды во всем мире.

Кстати, идеал «правды» займет и в большевизме исключительное, заглавное место, обещая своим гражданам равенство, справедливость и торжество социальной правды и социального рая. Вспомним к тому же название главной газеты СССР, бывшей таковой на протяжении 70 лет.

Еще один пример. Выстроенная Сталиным именно в его стилистике «философия диалектического и исторического материализма» приобретет примерно с середины 30-х гг. XX в. статус вселенской мировоззренческой парадигмы. То, что виделось наивной забавой авторам, придумавшим образ Козьмы Пруtkова (имеется в виду небезызвестный «Проект введения единомыслия в России»), стало ужасной явью в середине XX столетия на одной шестой части суши, когда действительно вся страна изучала философию по единственной сталинской книге. Предполагалось, как само собой разумеющееся, что она содержит в себе «правдивые» (т.е. не подлежащие и не требующие рациональной верификации) ответы на все без исключения идеологические вопросы и аккумулирует все жизнеутверждающие и прогрессивные смыслы глобальной значимости. Русскоязычные версии идеологии Маркса — Энгельса — Ленина стали своего рода воплощением не только интернационального, но во многом и прежнего, религиозного культа. Так, на смену так называемым «святым мощам» придут «нетленные мощи» главного большевистского лидера (кстати говоря, не просто атеиста, а главного богоборца!), и по сей день покоящегося в Верховном храме — Мавзолее в самом центре российской столицы; на смену иконам, крестным ходам и прочей атрибутике православия — октябрьские и майские демонстрации «трудящихся» с многочисленными портретами партийных вождей, митинги, партийные собрания и т.п.

Такого рода «сакрализация» всей общественной жизни представляла собой скорее преемственность, чем радикальный разрыв с прошлым. Не случайно Н. Бердяев в работе «Религиозные основы большевизма» будет писать о нем как об эрзац-религии. В частности, он утверждал, что русский большевизм — это явление исключительно религиозного порядка, которое мы должны рассматривать не как политику или же социальную борьбу, а как «состояние и явление духа, цельное мироощущение и мирозерцание, которое претендует на то, чтобы захватить всего человека и ответить на все его запросы». Бердяев считал социализм не просто религией, а фанатическим вероучением, которое «огнем и мечом хотят навязать миру» [8]. По мысли Н. Бердяева, одна из главных идей православия — разделение мира и всего человечества на Царство Божие и Царство Дьявола — является ключевой и для большевизма, в рамках которого она воплощается в дихотомию царства социалистического пролетариата и буржуазного мира. Бердяев так и писал, что религия революционного социализма пленяет равенством, справедливостью и всемирным торжеством окончательной социальной правды и социального рая.

Не случайно он назовет большевизм «извращенным выражением русской идеи», «третьим после Московского царства и Петровской империи явлением

русской великодержавности» [9]. Большевизм сумел, как он полагал, соединить вековое стремление народа к правде и социальной справедливости с традицией сильной и деспотичной государственной власти. Идеалом социалистического государства и стало воспроизведение идеи царства Правды и православной идеи всеединства всех народов.

Попытки придать элементы сакральности новому политическому режиму опять же нашли свое отражение и воплощение в процессе «развития» русского языка. Главными тенденциями его последующей эволюции в режиме «словотворения» и стала сакральная символизация успехов «первого государства рабочих и крестьян». Это нашло свое проявление как в изменении значения целого ряда слов, так и в специальном конструировании, назовем это так, огромного массива новых слов для обозначения политических и этических явлений общественной жизни. В результате такого «словотворения» появляется так называемый «новый русский язык», который вслед за Дж. Оруэллом справедливо называют советским «новоязом», ассоциирующимся с языковым стилем политической пропаганды и агитации, использующей многочисленные, специально создаваемые неологизмы и эвфемизмы, искажающие или же напрямую скрывающие истинное положение вещей. Но это уже тема другого доклада о том, какое влияние оказал «новый» русский идеологический язык на жизнь Советского общества, обеспечивая людей их соответствующими дозволенными знаковыми средствами, с помощью которых они бы *свято* воспринимали окружающую социальную действительность.

С падением коммунизма в сфере кириллицы местный «новояз» не исчезает. Просто на смену советскому приходит новорусский, постсоветский или просто российский «новояз». При этом многое остается прежним, существуя, быть может, только в более мягких формах. Имеется в виду чисто внешнее управление процессами «словотворения», когда детерминация слов и высказываний осуществляется опять же внешними, а не лингво-логическими средствами. Речь идет не только об осваивающем чуждые ему территории глобализационном дискурсе. Следует иметь в виду и новый постсоветский политико-идеологический, официальный язык, призванный выполнять все те же старые функции — скрывать истинное положение дел в обществе и контролировать сознание людей, зомбируя их в нужном направлении. Чего стоят словесные образцы такого рода, как «суверенная демократия», «социально-ориентированная экономика», «нецелевое использование финансов», «рыночный социализм» и другие эвфемизмы, в том числе и все та же по-прежнему живучая метафора «особого пути», за которой скрывается очень искусная манипуляция, превращающая цивилизационную отсталость из недостатка в достоинство.

Таким образом, несмотря на масштабные изменения сначала советского, а затем и российского общества в XX и XXI вв., идея «особости», «исключительности» российского пути, причем во многом пропагандирующая особого

рода восприятие собственного прошлого как исключительно «самобытного», стала и сегодня влиятельным политическим брендом, обозначающим особую историческую миссию страны. Хотя, казалось бы, такой дискурс, основанный на этой категории особой миссии, должен был бы выглядеть исключительно архаично. Тем не менее, он опять сохраняет свой привлекательный имидж, практически приобретает статус государственной идеологии. Это наглядно проявляет себя, в том числе, и в провозглашении уникальной духовности России, ее правильных по сравнению с Западом нравственных ценностей и в соответствующем пересмотре своего имперского прошлого. Идея православного мессианизма, отлившаяся сегодня в метафору «особого пути России», не стала атрибутом архаичного прошлого; она сохраняет по-прежнему, разумеется, в контексте нового времени, свою живучесть и привлекательность, в том числе и для многих россиян.

Список литературы

- [1] Послание Филофея, игумена Елизаровской пустыни, к Государю великому Василию Ивановичу всея Руси // БАН, собр. Ф. Плигина, № 57, 21.5.15, рук. XVII в. А. 121 об.
- [2] Особый путь: от идеологии к методу / сост. Т. Атнашев, М. Велижев, А. Зорин. М. : НЛЮ, 2018.
- [3] Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
- [4] Уваров С.С. О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством Народного Просвещения. 1833 г. // Река времен. Вып. 1. М., 1995. С. 70—72.
- [5] Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М. : Гнозис, 1994.
- [6] Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М. : Прогресс-Традиция, 2010.
- [7] Энгельс Ф. Принципы коммунизма // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 4. М., 1955.
- [8] Бердяев Н.А. Религиозные основы большевизма // Русская свобода. 1917. № 16—17. (11 июля 1917). URL: https://legitimist.ru/lib/philosophy/n_berdyaev_duhovnye_osnovy_russkoj_revolyucii.pdf.
- [9] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М. : Наука, 1990.

References

- [1] *The message of Philotheus, hegumen of the Elizarovskaya desert, to the Sovereign Great Vasily Ivanovich of All Russia.* BAN, collected. F. Pligina. No. 57, 21.5.15, hands. XVII century. A. 121. (In Russian).
- [2] Atnashev T, Velizhev M, Zorin A. (eds.). *A special way: from ideology to the method.* Moscow: New Literature Review; 2018. (In Russian).
- [3] Herder IG. *Ideas for the philosophy of the history of mankind.* M., 1977. (In Russian).
- [4] Uvarov SS. On some common principles that can serve as leadership in the management of the Ministry of Education. 1833. In: *River of the time.* Iss. 1. Moscow; 1995. (In Russian).
- [5] Uspenskii BA. *A brief outline of the history of the Russian literary language (XI—XIX centuries).* Moscow; 1994. (In Russian).

- [6] Mamardashvili MK. Essay on modern European philosophy. Moscow : Progress-Tradition; 2010. (In Russian).
- [7] Engels F. The principles of communism. In: K. Marx, F. Engels. *Works*. 2nd ed. Vol. 4. Moscow; 1955. (In Russian).
- [8] Berdyaev NA. The religious foundations of Bolshevism. *Russian Liberty*. 1917; (16—17). URL: https://legitivist.ru/lib/philosophy/n_berdyaev_duhovnye_osnovy_russkoj_revolyuicii.pdf (In Russian).
- [9] Berdyaev NA. *Origins and the meaning of Russian communism*. Moscow: Science; 1990. (In Russian).

Сведения об авторе:

Румянцева Татьяна Герардовна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук, Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь (e-mail: t.rumyan30@gmail.com).

About the author:

Rumyantseva Tatsiana Gerardovna — Doctor of Philosophy, Professor, Professor, Department of Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Belarusian State University, Minsk, Belarus (e-mail: t.rumyan30@gmail.com).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-340-348

Research Article / Научная статья

Difficulties and Perspectives of Parametrical Conception of Language

A.V. Paribok¹, R.V. Pskhu^{2*}, G.V. Zashchitina³,
L.G. Roman², N.N. Danilova³

¹Saint-Petersburg State University (SPbSU),
7/9, University embankment, St. Petersburg, 199034, Russian Federation

²Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation

³Moscow State Linguistic University (MSLU),
11, Tverskaya St., Moscow, 125993, Russian Federation

*pskhu-rv@rudn.ru

Abstract. The article looks into the issues, outlined in M. Baker's *The Atoms of Language: The Mind's Hidden Rules of Grammar*. This work is notable for the parametric theory of the languages, set out in it, according to which languages are different, nevertheless retaining the ability to be compared. That can be further supported by the assertion that the differences among languages are determined by "a smallish number of discreet elements, called parameters." What is more, the diversity of language reveals a certain regularity, very much resembling that of Mendeleev's periodic table of chemical elements. Our research team of professional linguists and philosophers put this claim to a critical analysis, the results of which are featured in this article. One of the major ones among them is the supposition that Baker, in accordance with the traditions of Chomsky generative linguistics, turns temporal continuums into special relations. He did that without discussing the consequences of such move, which made it impossible to develop the psychological and linguistic aspect of the subject raised by him.

Keywords: linguistics, philosophy of language, parametric theory of language, language, language parameter, generative linguistics, language thinking

Funding and Acknowledgement of Sources. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00479.

Article history:

The article was submitted on 18.01.2021

The article was accepted on 29.03.2021

© Paribok A.V., Pskhu R.V., Zashchitina G.V., Roman L.I., Danilova N.N., 2021



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

For citation: Paribok A.V., Pskhu R.V., Zashchitina G.V., Roman L.I., Danilova N.N. Difficulties and Perspectives of Parametrical Conception of Language. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):340—348. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-340-348

On the basis of linguistic analysis, set out by M. Baker in his book *The Atoms of Language: The Mind's Hidden Rules of Grammar*, one can outline some conclusions, concerning the peculiarities of language parameters and their correlation with a human mind.

There are some parameters, which are not usually typical of the bulk of modern Western languages, but at the same time, characteristic of more ancient ones or even modern, but primitive cultures. These differences become more evident in the parameters of polysynthesis, and are observed through syntactical differences, such as, for instance, the word order in a sentence. If we assume that speech is the result of a thought being verbalized, and consequently, language is a form of human thinking, his way of viewing the world, then these differences can suggest certain conclusions.

The way a person of some primitive culture views the world is based on a way of thinking, that is more poetic and determined by myths or even religion. But if we take a person belongs to a modern western culture, his or her way of thinking can be classified as scientifically slanted, with all the due characteristics attached to that. These are a necessity for following the formal logic, rationalism, an analytical component, etc.

Thus, if we take English as an example of a fusional and analytical language, and as a representative of a modern language group, we will see some peculiarities, typical of a scientific, mechanistic way of looking at the world by its speaker.

We cannot see any examples of a conventional polysynthesis parameter¹ in English. This characteristic can be defined as a feature requiring that a few morphemes and meanings should merge in one grammatical forms, which represents a tendency for integrity, that is so akin to synthetic way of perceiving and understanding the world. The scientific approach is based on the analysis, breaking and separation, singling out the main and the subordinate. The synthetic trend, on the contrary, is represented at a comparatively primitive stage by mythology, and as fully developed in philosophy, as e. g. in Ancient Greek and in Sanskrit. That might be the reason why we can come across extremely lengthy forms in the languages of primitive cultures. To give an example of such language, Baker refers to Mogavk [1]:

Washakotyā tawitsherahetkvhta`se`

"He has made a thing to be put on (that is clothes) that is ugly for her."

¹ We can come across cases of incorporation in English. Such is the case of words like 'babysit', or 'breastfeed', but it does not give us any reason to consider English a polysynthetic language, as such examples are rare, and the incorporation factor is not a primary or basic one in English.

Talking of the nature of polysynthetic languages, as compared with fusional ones, Manuel Mager et al. also point to a fact, that, translating from a polysynthetic language to a fusional one faces difficulties; a significant number of morphemes can get lost because polysynthetic languages have structures that are different from those of fusional languages. A main difference between the fusional and the polysynthetic languages lays at the syntax level of a sentence [2].

There is no static in polysynthetic languages, nor are any rigid rules or limits, the structure appears to be free and unstable, which allows one to speak of some chaos, that is conditioned in its wholeness, rather than a strictly regulated reductionism.

We can see some traces of polysynthesis in some Western languages, such as German, but it can hardly be observed in day-to-day use, more likely in philosophical literature. It is there that German idealism ties to break through the conventional frames and aspires to represent the integrity.

There is little doubt that we can sharply outline two language groups: the group of modern Western languages and languages of primitive cultures, yet one can take notice of some common features.

Science speaks of facts, what is more, those facts, that are given in our experience. Science is limited by the proved findings. English, as a representative of a modern Western person is a language of facts. One sentence is strictly limited by the frames of one, primary meaning. This is best illustrated by some syntactical peculiarities as, for example, the word order in a sentence in his book Baker singles out one such parameter as the parameter of the peak placement.

If we take Sanskrit, for example, and try to compare it with English, one would possibly see in this parameter the difference that exists between scientific way of thinking and that of philosophical or and poetic one.

Sanskrit possesses an open system of expressing meaning in a sentence. And it is often due to a verb, that is placed at the end of a sentence, that does not allow one to narrow down the meaning to a single point. You can grab the meaning of the sentence only after you have read it to the end, perceived the whole of it. That is just another example of the tendency to integrity, but it also points to some peculiarity of thinking that is aspiring towards an open array of meanings.

English uses pure facts, which speaks of a way of thinking, that is based on reductionism. We can easily catch the meaning of something after some word for word reading and translation. Science determines the nuclear of the meaning, which is not context depending. English is a language, in which independent facts, that make the nuclear of meanings, are joined according to strict rules and are not conditioned by each other. Here, if you take some facts out, the sentence will not collapse, it will become a little bit less complete from a technical point of view.

On the other hand, Sanskrit is an example of philosophical and/or poetic view of the world, where a person is not regulated by some limited facts, where we can see how integrity can be brought to mind, where everything is strictly conditioned, and one can never simply extract some part of the sentence without any risk of

losing the grip of the meaning. For Sanskrit, word for word reading or translation seem to be not enough, as there is something more substantial present here.

Some drawbacks of this approach, which is so common American, can be put down to the popular character of the genre. According to the author, a true and acceptable factor is that linguistics, as a science, in rather same way as chemistry. The only difference is that the latter is way younger. Yet he often and willingly resorts to likening linguistics with the periodic table of chemical elements. That helps him to reveal himself as methodologically 'innocent' stickler of scientism. Linguistics, unlike chemistry, should not distract itself from a fundamental factor: the speech is the actual manifestation of mind and is aimed at it, the mind itself cannot be the object of the science, about which much was said and spelled out long ago, starting from *Phénoménologie de la perception* by Merleau-Ponty (1945) [3]. Baker's view also seems so similar to those nativist views of Chomsky, who held, that linguistic structure was part of our biological endowment, so that variation between languages was merely superficial, and that a single universal grammar underlay all languages beneath the surface. The nativist position, thus, holds that universals of cognition shape all languages. When languages do differ, they do so only superficially, and these differences do not affect how we think [4].

While discussing the syntactical rule of order the author uses spatial signs (graphs) and terms (left, right), which is generally accepted in generative linguistics. Yet according to this approach the temporal continuum, in which one thing follows the other, is substituted with a spatial juxtaposition. This approach relies heavily on the generally accepted and quite common habit of the western perceptual logics, which was defined by A.V. Smirnov for description of Arabic mind-set [5]. Basically 'the right' is said and thought after 'the left', and in case a sentence is fairly vague, thinking in a language is done in quite a different manner. This transition of temporal into the spatial is regarded by us not so much as neglected as more likely a definite factor, which in its turn may limit some further attempts at looking into the matter. Within the realm of linguistics, the above-mentioned factor falls into the domain of psycholinguistics, but it might also matter a lot, in the general sense, in culture studies and philosophy. Indeed, the whole array of conventional sets of word-forms and utterances, often dictated by parametric decisions, undoubtedly correlate with the acceptable natural metaphysics of a certain language. In some cases, this metaphysics has managed to develop and reveal itself, for instance in national philosophical schools of thought or in certain cases of major philosophical decision-making. Before we go down to some illustrations, we would add one more parameter, which was mentioned by Baker, but too cursory and only partially. This word order in the nominal and verbal sentences (naturally, providing there is a clear distinction in a language that exists between these two types of sentences, which is often accounted for in the majority of cases). On the basis of purely combinatory factors, one can expect to see four cases.

1. Both types of sentences show the S-P order. Such are Ancient Greek, Latin, and the majority of modern European languages.

2. In the nominal sentence we see the S-P order, where is in the verbal, on the contrary, we observe the P-S type. Such is the case in Arabic, Welsh and some other languages.

3. A reversed case when nominal sentence is based on the P-S pattern, and the verbal one — on the S-P type. Such is the case with Sanskrit.

4. No obviously registered variant of the general P-S order.

The first type served as the language basis for classical metaphysics formation, which accepts that a) there exist primarily entities in the world and b) the secondary character of their properties. The thought process then ran as follows: something is always said first, because this is what is present or exists initially, and then turns out as it is. E.g., the order of questions by Aristotle. First one asks if that is present (S), and then what it is like (P). 2. The second type of order also proved to be a factor of formation of 'procedural' intuition according to the sense and logic in the Arabic language. It also contributed to the problem of telling entity from existence, which was suggested by Arabic philosophy and only later was accepted by the Western thought. 3. The third case prevented the appearance in Indian philosophy of a similar equivalent, practiced in Western syllogistic, grounded on the difference between notions and reasoning. Instead of that, Indians worked out a theory of an orderly transition of the mind from one content to another. That is so unusual for a Western mind, that until now it has been interpreted by European scholars as somewhat faulty variant of Syllogism. It is noteworthy that Biruni, who reasoned in Arabic manner (Type 2), in his work 'India' noted that, what he called "pervertedness" of Indian mind (contrary Type 3), and that was a tendency to understand and to think "in a backward fashion."

Speculating over the universal character of S-P order, S. Potter (also referring to Aristotle) questions the fact that this sentence structure has its foundation in reality. And if so, we, then, might expect to find it in all the languages of the world. Potter then maintains, that if that was the case we would probably have to speak of that S-P bipartition as of some universal characteristic. In accordance with that, he also stresses, that predication is, of course, common to all Indo-European languages, and it definitely forms the basis of the sentence structure of many other languages and reflects the normal attitude of the speaker to what he is saying, but that it is not necessarily universal [6].

It is yet noteworthy, that that in his other work Baker also distinguishes "head-marking" languages from "dependent-marking" ones. The first type of languages, in the most cases, has a "head-final structure (SOV)" or a free word order, while the second type exhibits a head-initial structure (SVO or VSO) [7].

But we must bear in mind that not all polysynthetic languages have the head-final structure. While English prefers an SVO-structure, in German different orders are possible: we can find the SOV-structure only in subordinate sentences, while in main sentences we can have either an SVO-structure, or an OVS-structure for emphasis. In contrast, in such polysynthetic language as, for example, Nahuatl the OVS-structure is unacceptable [8].

We would like to introduce one more difference, which is so vital for psycholinguistics and philosophy of thinking in a language. A lexeme or a word form, on the one hand, and a syntactical structure (phrase), on the other, differ in terms of the property, characteristic of the rest and the movement of the mind, respectively. When perceiving a word form or a lexeme, a listener or a reader's mind identifies it and then for a very short span of time keeps still, without making any attempt at thinking. The same case can be observed, when in the process of making an utterance, a relevant item is drawn as ready-made from the memory only to be inserted in a constructed phrase. On the contrary, coining as well as understanding of the syntactical structure requires some transition of mind from one language notion to another. The differences of syntactical orders in languages also prove to be a different arrangement of conventional movements of mind from one content to another. This factor can explain a greater peculiar difficulty in language acquisition by native speakers of such languages, as English or Russian, the syntax of language similar to Japanese, Hindi, or Turkish (as well as the other way).

Polysynthetic parameter, that is to say, the presence in a language of reproduced word forms for such ideas, which in other languages are constructed syntactically, undoubtedly an extremely valuable contribution to a variant of what a language does to formally set a lexeme and a phrase apart, and what it also does when it draws a borderline between a static state and a movement in thinking in a language. That may probably explain the challenge that a learner of polysynthetic languages inevitably comes face to face with.

Finally, one more illustration: the standard order that a language chooses for attributes and attributive elements in such cases as the place of an adjective to a noun ('sinee nebo' or 'nebo sinee' preposition or postposition of a prenominal genitive ('a leaf of a tree' versus 'tree's leaf'), a markable bias towards using prepositions or postpositions. The French language is very consistent in preferring the first alternative, thus it paves the way for the language thinking and philosophy to be more biased towards the claim of primary character of all entities, their real existence, of static intuition, which was so clearly defined by the authors of *The Port-Royal Grammar*. According to them, when it comes to the semantic level of the language, one can speak of solely one verb 'to be', whereas all the others verbal lexemes are merely short forms of this verb, used with different nominal items. Pierre speaks (*Pierre parle*) = Pierre is speaking (*Pierre est parlant*). This classical approach could not be worked out or accepted by other languages that use another order of elements, such are Arabic, Sanskrit, Russian, etc. This approach seems to be a case of the so-called European ultimate way of thinking, very similar to what happened to French whose order of language units grew more in definiteness, as compared to Latin, in which there could be observed fluctuations in the positions of adjective and genitive.

Authors' contributions:

Paribok A.V. — analysis, writing the half of the article, developing the basic concepts, formulation of theoretical hypothesis;

Pskhu R.V. — analysis, writing the part of the text and developing the main concepts of the research; editing and final review of the text;

Zashchitina G.V. — translation into English, writing the part of the text, editing and final review of the text;

Roman L.G. — analysis, writing the of the part of the article, work with primarily sources in Russian and English languages;

Danilova N.N. — formulation of theoretical hypothesis, work with sources in Russian language.

References

- [1] Baker MC. *The atoms of language. The Mind's Hidden Rules of Grammar Basic Books*. Oxford University Press; 2002.
- [2] Mager M, Mager E, Medina-Urrea A, Meza I, Kann K. 2018. Lost in Translation: Analysis of Information Loss During Machine Translation Between Polysynthetic and Fusional Languages. *Proceedings of the Workshop on Computational Modeling of Polysynthetic Languages*. Association for Computational Linguistics; 2018. P. 73—83.
- [3] Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: La Librairie Gallimard, NRF; 1945. 531 p.
- [4] Pinker S. *The language instinct: The new science of language and mind*. London: Penguin; 1994.
- [5] Smirnov AV. *Events and Things*. Moscow; 2017. 232 p.
- [6] Potter S. *Modern Linguistics*. A. Deutsch; 1960. 192 p.
- [7] Baker MC. *The polysynthesis parameter*. Oxford University Press; 1996.
- [8] MacSwan J. The argument status of NPs in Southeast Puebla Nahuatl: Comments on the Polysynthesis Parameter. *Southwest Journal of Linguistics*. 1998;17(2):101—114.
- [9] Smirnov AV. *Mind. Logic. Language. Culture. Meaning*. Moscow: Languages of Slavic Culture; 2015. 712 p.
- [10] Smirnov AV. *Logic of the Meaning. Theory and its Application to the Analysis of Arabic Philosophy and Culture*. M.; 2001.
- [11] Pskhu RV. Philosophical Sanskrit and Difficult Process of its Russian Translation. *Voprosy Filosofii*. 2016;(3):80—89.
- [12] Pskhu RV, Zashchitina GV, Kholina IM. Bringing Language and Philosophy Together through Linguistic and Philosophical Interpretation of Language Units. *Proceedings of 4th International Conference on Education, Language, Art and Intercultural Communication (ICELAIC 2017)*. Atlantis Press; 2017. P. 369—373.
- [13] Pskhu RV, Zashchitina GV, Danilova NN, Kryshchok LE, Kalashnikova LG. Philologist Versus Philosopher on the Translation of the Philosophical Texts. *International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2017)*. Atlantis Press; 2017. P. 61—64.
- [14] Paribok AV. On Philosophical Justification of Heidegger Treatment of Language. *Voprosy Filosofii*. 2018;(11).
- [15] Arnauld A, Lancelot Cl. *Port-Royal Logic*. Transl. by NY. Bokadorova. YM. Stepanov (ed.). Moscow: Progress; 1990. 272 p.
- [16] Abu Rayhan al-Biruni. *Selected Works*. Vol. 2: India. Transl. by AB Khalidova, YN Zavadovsky. Tashkent: The Tashkent Academy of Sciences; 1963. 728 p.

About the authors:

Paribok A.V. — Ph.D in Philology, Professor at Department of Philosophy and Culturology of the East, SPbSU, St. Petersburg, Russia (e-mail: paribok6@gmail.com).

Pskhu R.V. — DSc in Philosophy, Professor at Department of the History of Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: r.pskhu@mail.ru).

Zashchitina G.V. — Ph.D in Philology, Professor at Department of Linguistics and Intercultural Communication, MSLU, Moscow, Russia (e-mail: jackdawnest@gmail.com).

Roman L.G. — Master student at Department of History of Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: lily.roman3012@gmail.com).

Danilova N.N. — Ph.D in Philology, Dean of the Faculty of Distance Learning, MSLU, Moscow, Russia (e-mail: danani@list.ru).

Трудности и перспективы параметрической концепции языка

**А.В. Парибок¹, Р.В. Псху^{2*}, Г.В. Защитина³,
Л.Г. Роман², Н.Н. Данилова³**

¹Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ),
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7/9

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

³Московский государственный лингвистический университет (МГЛУ),
Россия, 125993, Москва, ул. Тверская, 11

*pskhu-rv@rudn.ru

Аннотация. Детально рассмотрены проблемы, поставленные в работе М. Бейкера «Атомы языка. Грамматика в темном поле сознания». Как известно, в этой работе представлена параметрическая теория языков, согласно которой языки различаются, но при этом остаются сопоставимыми. Основанием этого служит тезис о том, что различия между языками определяются «небольшим количеством дискретных факторов, называемых параметрами». Более того, в многообразии языков заметна некоторая регулярность, напоминающая регулярность химических элементов в таблице Д.И. Менделеева. Наша рабочая группа, состоящая из профессиональных лингвистов и философов, подвергла эту концепцию критическому анализу, результаты которого представлены в данной статье, основным из которых является положение о том, что Бейкер, следуя за традицией генеративной лингвистики Хомского, превращает временные процессы в пространственные отношения, не обсуждая последствия этого шага, в силу чего психолингвистический аспект поднятой им огромной темы оказывается невозможно развернуть.

Ключевые слова: лингвистика, философия языка, параметрическая теория языка, язык, параметр языка, генеративная лингвистика, языковое мышление

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00479.

История статьи:

Статья поступила: 18.01.2021

Статья принята к публикации: 29.03.2021

Для цитирования: *Paribok A.V., Pskhu R.V., Zashchitina G.V., Roman L.I., Danilova N.N.* Difficulties and Perspectives of Parametrical Conception of Language // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 340—348. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-340-348

Сведения об авторе:

Парибок Андрей Всеволодович — кандидат филологических наук, профессор кафедры философии и культурологии Востока, СпбГУ, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: paribok6@gmail.com).

Псху Рузана Владимировна — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, РУДН, Москва, Россия (e-mail: r.pskhu@mail.ru).

Защитина Галина Викторовна — кандидат филологических наук, доцент кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации, МГЛУ, Москва, Россия (e-mail: jackdawnest@gmail.com).

Роман Лилия Геннадьевна — магистр кафедры истории философии, РУДН, Москва, Россия (e-mail: lily.roman3012@gmail.com).

Данилова Надежда Николаевна — кандидат филологических наук, декан факультета заочного обучения, МГЛУ, Москва, Россия (e-mail: danani@list.ru).



Научная жизнь Scholarly Life

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-349-354

Научная рецензия / Book review

С.Л. Франк и евразийцы: новые страницы в истории русской философской эмиграции

А.С. Цыганков

Институт философии РАН,
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
m1dian@yandex.ru

История статьи:

Статья поступила 11.01.2021

Статья принята к публикации 25.02.2021

Для цитирования: Цыганков А.С. С.Л. Франк и евразийцы: новые страницы в истории русской философской эмиграции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 349—354. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-349-354

S.L. Frank and the Eurasians: New Pages in the History of the Russian Philosophical Emigration

Alexander S. Tsygankov

RAS Institute of Philosophy,
12—1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation,
m1dian@yandex.ru

Article history:

The article was submitted on 11.01.2021

The article was accepted on 25.02.2021

© Цыганков А.С., 2021



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

For citation: Tsygankov A.S. S.L. Frank and the Eurasians: New Pages in the History of the Russian Philosophical Emigration. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):349—354. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-349-354

В 2020 г. в издательстве Модеста Колерова в серии «Исследования по истории русской мысли» была опубликована новая книга польской исследовательницы Терезы Оболевич под названием «Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы»¹. Целью данной работы является рассмотрение недостаточно освещенных прежде в исследовательской литературе страниц биографии С.Л. Франка в их связи с евразийским движением и в частности с Л.П. Карсавиным. Так, сам автор в начале монографии выражает надежду, что его работа «приоткроет еще одну страницу жизни и творчества русского философа, как и русской эмигрантской жизни» [1. С. 11]. Исходя из этого содержание книги преимущественно выстроено именно вокруг персоналии Франка, и историко-философская реконструкция «евразийского» аспекта его биографии и творчества является структурообразующим элементом всего исследования. Сама монография состоит из двух частей — авторского исследования, включающего вступительное слово, четыре главы и заключение, а также приложения, в котором публикуются фрагменты эпистолярного наследия Франка, его супруги и коллег, имеющие отношение к общению философа с евразийцами². В дальнейшем сосредоточим внимание на первой, исследовательской части рецензируемой работы.

Первая глава под названием «Участие Карсавина в евразийском движении» призвана, согласно автору, подробнее осветить «обстоятельства участия

¹ Книга Т. Оболевич, таким образом, является одним из трех монографических исследований философии и биографии Франка, которые были опубликованы в 2020 г. См.: Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. М. : Модест Колеров, 2020. 736 с; Цыганков А.С. Оболевич Т. Голландский эпизод философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М. : ИФ РАН, 2020. 336 с. (О современных исследованиях творческой биографии Франка см. подробнее: Бердникова А.Ю. Новые страницы биографии С.Л. Франка в контексте диалога российской и западной философских культур // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 518—526; Моркина Ю.С. Размышления о книге Александра Цыганкова, Терезы Оболевич «Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы)» // История философии / History of Philosophy. 2019. № 24 (2). С. 136—140; Цыганков А.С. Философское осмысление творческого наследия С.Л. Франка в Германии: основные представители и направления // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2017. № 27. С. 38—50.) Здесь же стоит упомянуть, что в прошлом году также был выпущен очередной том Полного собрания сочинений философа: Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908—1910 / Под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. 848 с. (См. также: Гапоненков А.А. С.Л. Франк. Полное собрание сочинений. Т. 1: 1896—1902 // Вопросы философии. 2020. Т. № 4. С. 212—215.)

² Так, в приложении публикуются фрагменты переписки Франка с П. Андерсоном, П.Б. Струве, П.Н. Савицким, П.П. Сувчинским; письма Л.П. Карсавина и Л.Н. Карсавиной к С.Л. и Т.С. Франк; письма М.Л. Сувчинской к Т.С. Франк; письма Т.С. Франк к П.П. Сувчинскому; письмо Г.Н. Полковникова к П.Н. Савицкому и письмо Г.П. Струве к П.Н. Савицкому.

Карсавина в евразийском течении и роли, которую он в нем играл, поскольку они позволяют лучше понять, в каком контексте развивалась его дружба с главным героем настоящей книги — С.Л. Франком» [1. С. 14]. Опираясь на переписку П.П. Сувчинского и Н.С. Трубецкого, касающуюся приглашения Карсавина к сотрудничеству с евразийским движением, утверждается, что Карсавин был интересен евразийцам на начальном этапе их совместной работы в первую очередь как человек, способный включиться в их идейную борьбу против «происков латинства» в качестве специалиста по католицизму. В этой связи отношение к философу в среде евразийского движения по крайней мере поначалу было весьма настороженным, хотя вскоре его позиция все-таки укрепилась благодаря началу разработки концепции двух личностей — индивидуальной и соборной [1. С. 18]. Учитывая контекст истории движения евразийства, автор указывает, что с подобной атмосферой недоверия и подозрения относительно верности евразийской идеологии столкнулся не только Карсавин, но также ряд других мыслителей, примкнувших к этому течению в 1920-е гг. Кламарский раскол евразийства, таким образом, стал «если не финальным, то кульминационным аккордом длинного процесса фракционной борьбы» внутри движения [1. С. 21].

Вторая глава — «Привлечение Франка к издательским проектам евразийцев» — посвящена истории публикации работ Франка в печатных органах евразийцев и его публичным выступлениям, сделанным по приглашению представителей этого идейного движения. В целом можно сказать, что сотрудничество евразийцев с Франком выстраивалось по уже указанному утилитаристскому сценарию: идеи философа интересовали евразийцев в той степени, в которой они были созвучны их собственной идеологии, а привлечение его к сотрудничеству в евразийских издательствах осуществлялось в первую очередь для того, чтобы, как выразилась Трубецкой, показать, что «вот, дескать, и Франк с „нами“» [2. С. 336]. Иными словами, Франк должен был привлекать внимание к евразийскому движению той части эмигрантской публики, которая не выказывала к нему особой симпатии. В итоге в 1925—1926 гг. Франк — не без уговоров Карсавина и Сувчинского и при их деятельном посредничестве — опубликовал в евразийских изданиях такие работы, как «Религия и наука»³, «Основы марксизма»⁴ и «Собственность и социализм»⁵. При этом некоторые планы (издание брошюры «О природе душевной жизни» и сотрудничество с журналом «Вёрсты») так и остались нереализованными.

Важной страницей в истории творческой биографии Франка являются также доклады философа, прочитанные в Латвии в 1928 г. по приглашению евразийцев.

³ Франк С.Л. Религия и наука. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1925. 22 с.

⁴ Франк С.Л. Основы марксизма. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1926. 49 с.

⁵ Франк С.Л. Собственность и социализм // Евразийский временник. 1927. Кн. 5. С. 262—282.

Говоря в целом об отношении Франка к евразийцам, автор подчеркивает, что его позиция хотя и была неоднозначной, но все же не была двусмысленной: философ не был евразийцем и, более того, как сам он указывал в письме к Сувчинскому, не мог им быть, хотя некоторые представители и идеи течения вызвали его симпатию [1. С. 38]. Таким образом, как указывает Т. Оболевич, сочувствие Франка к евразийцам «проявлялось скорее в личных связях и привязанностях, <...> а не в „институциональной“, идеологической принадлежности к евразийскому крылу» [1. С. 66]. Главным идейным камнем преткновения, по замечанию автора, в отношении Франка к евразийцам являлась его чуждость «еврофобской философии», которая была присуща многим участникам евразийского движения [1. С. 44]. Действительно, для мысли Франка эмигрантского периода в первую очередь характерен интерес к уникальности западноевропейского и русского типа философского мышления, к их обоюдной рецепции, но не к апологетике и возвышению одного из них. Примечательным здесь является также оценка евразийства, которую дал Франк уже в конце жизни в одной из своих работ об А.С. Пушкине, где констатировал, что «в истории новейшей эмигрантской мысли „евразийство“ было эфемерной вспышкой радикальной и духовно узкой формы старого „славянофильства“» [3. С. 93].

Третья глава («Лев Карсавин и Семен Франк: история дружбы») посвящена детальной исторической реконструкции взаимоотношений Карсавина и Франка, а также их близких и охватывает период с начала их общения (1920 г.) до 1968 г., когда дочь Карсавина Марианна Сувчинская по просьбе вдовы Франка Татьяны Сергеевны выслала ей «единственную страницу рукописи Семена Людвиговича», которая сохранилась в архиве ее мужа [1. С. 98]. В целом настоящая глава повествует о значительных трудностях эмигрантской жизни мыслителей, их многочисленных научных контактах, взаимовыручке и дружбе, которая все же иногда омрачалась по причине различного склада их характеров, привычек и способов выстраивать взаимоотношения. Как кажется, именно в этой главе читатель в полной мере может оценить авторский способ подачи материала, который, впрочем, присущ всему исследованию в целом: при помощи цитирования архивного и эпистолярного наследия Т. Оболевич дает возможность «окунуться» в самую эпоху и «услышать» голоса рассматриваемых ею персоналий, проникнуться их чувствами и переживаниями, которые нашли свое выражение в их письмах. Особую важность для изучения творческого наследия Франка и Карсавина представляет не учитываемое ранее в исследовательской литературе письмо, написанное Франком по поводу перевода Карсавиным Книги первой трактата Николая Кузанского «О ученом неведении»⁶, — выдержки из которого приводятся автором. В настоящее время это письмо, датированное Т. Оболевич концом 1921—1922 г., хранится в Рукописном отделе Пушкинского дома, в пока еще

⁶ Сам перевод Карсавина опубликован не был.

необработанным фонде Адриана Антоновича Франковского. Само письмо является значимым свидетельством дружеской симпатии между Франком и Карсавиным, возникшей уже на раннем этапе их отношений, и в частности содержит такие примечательные строчки, как: «Досточтимейшему отцу Льву Платоно-Кузановичу дерзаю предложить мои нелепицы в лице примечаний к его переводу мудрейшего мужа Николая Кардинала Кузанского» [Цит. по: 1. С. 49].

Именно приверженность обоих мыслителей к философии «мудрейшего мужа», которая известным образом определила близость их творчества, является одним из главных объектов рассмотрения в последней главе, носящей название «Сходные черты философского творчества Франка и Карсавина». При этом каждый из мыслителей пришел к философии Кузанца по-своему: если путь Карсавина пролегал через исследования идей эпохи Средневековья и Возрождения, то Франк, скорее всего, обратился к мысли немецкого кардинала под влиянием философии неокантианства [1. С. 100—101]. Различным было и отношение к наследию Кузанца. Так, Франк в основном работал с апофатической составляющей его мысли, его идеей умудренного неведения, тогда как Карсавина интересовала в первую очередь пантеистическая направленность его философии. При этом схожими являются взгляды Франка и Карсавина на сущность онтологического аргумента — усмотрение Бога для них есть ничто иное, как его откровение. Говоря же о главном различии взглядов двух мыслителей, автор отмечает, что «Карсавин в большей степени, чем Франк, подчеркивал аспект божественной имманенции, присутствия Бога в мире. По этой причине он считал, что Франк не совсем понял Кузанца, особенно его принцип совпадения противоположностей» [1. С. 109].

Говоря в целом, рецензируемая книга представляет собой отлично фундированное историко-философское исследование, которое детальным образом раскрывает контекст рассматриваемой эпохи и заявленной проблематики и дает читателю возможность познакомиться не только с различными сюжетами дружбы Франка и Карсавина, но также подробно освещает такой важный аспект их творческой биографии, как сотрудничество с евразийским движением. Таким образом, данное издание может быть рекомендовано всем, кто занимается изучением истории русской эмигрантской мысли и философии Франка и Карсавина.

Список литературы

- [1] *Оболевич Т.* Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М. : Модест Колеров, 2020. 304 с.
- [2] *Трубецкой Н.С.* Письмо к П.П. Сувчинскому, 19 октября 1925 // С. Глебов. Евразийство между империей и модерном: история в документах. М. : Новое изд-во, 2010. С. 336—338.
- [3] *Франк С.Л.* Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Франк С.Л. Этюды о Пушкине. Paris : YMCA-Press, 1987. С. 93—107.

References

- [1] Obolevich T. *Semen Frank, Lev Karsavin i evrazijsy* [Semyon Frank, Lev Karsavin and the Eurasians]. Moscow: Modest Kolerov; 2020. 304 p.
- [2] Trubeckoj NS. Pis'mo k P.P. Suvchinskomu, 19 oktyabrya 1925 [Letter to P.P. Suvchinsky, October 19, 1925], in: Glebov S. *Evracijstvo mezhdou imperiej i modernom: istoriya v dokumentah* [Eurasianism between Empire and Modernity: History in Documents]. Moscow; Novoe izd-vo, 2010. P. 336—338.
- [3] Frank SL. Pushkin ob otnosheniyah mezhdou Rossiej i Evropoj [Pushkin on the relationship between Russia and Europe], in: Frank S.L. *Etyudy o Pushkine* [Sketches about Pushkin]. Paris: YMCA-Press; 1987. P. 93—107.

Сведения об авторе:

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

About the author:

Tsygankov Alexander S. — Ph.D. in Philosophy, Research Fellow of the Department of the History of Russian Philosophy, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia (e-mail: m1dian@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-355-363

Научная рецензия / Book review

Забытые пути миротворчества: рецензия на сборник «Мир и война: исторические, философские и антропологические перспективы»

А.Д. Куманьков, Д.Н. Чаганова*

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, 20,
*d-chaganova@mail.ru

Информация о финансировании и благодарности. Публикация подготовлена в ходе проведения исследования (№ 21-04-028) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2021—2022 гг.

История статьи:

Статья поступила 07.02.2021

Статья принята к публикации 19.03.2021

Для цитирования: Куманьков А.Д., Чаганова Д.Н. Забытые пути миротворчества: рецензия на сборник «Мир и война: исторические, философские и антропологические перспективы» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. С. 355—363. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-355-363

Forgotten Ways of Peacekeeping: A Review of the Book «Peace and War: Historical, Philosophical, and Anthropological Perspectives»

A.D. Kumankov, D.N. Chaganova*

National Research University «Higher School of Economics»,
20, Myasnitckaya St., Moscow, 101000, Russian Federation,
*d-chaganova@mail.ru

Funding and Acknowledgement of Sources. The publication was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the HSE University in 2021—2022 (grant № 21-04-028).

© Куманьков А.Д., Чаганова Д.Н., 2021



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

Article history:

The article was submitted on 07.02.2021

The article was accepted on 19.03.2021

For citation: Kumankov A.D., Chaganova D.N. Forgotten Ways of Peacekeeping: A Review of the Book «Peace and War: Historical, Philosophical, and Anthropological Perspectives». *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):355—363. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-2-355-363

Рассматривая философские подходы к вечным проблемам войны и мира, авторы современного сборника «Мир и война: Исторические, философские и антропологические перспективы»¹ очерчивают идейное пространство между трактатами «К вечному миру» И. Канта и «Левиафан» Т. Гоббса. Человечество до сих пор ищет оптимальные варианты решения конфликтов, отталкиваясь от двух крайностей: недостижимого кантовского «вечного мира» и недопустимого состояния постоянной *bellum omnium contra omnes*. При обнаружении подобного тупика, как утверждает группа авторов данной книги, «фундаментально важно обратиться за советом к научной рефлексии, если мы действительно хотим добиться [прекращения войн и достижения более устойчивого мирного состояния]»² [5. Р. 4]. В данном случае философия выступает в качестве площадки, на которой встречаются разнообразные подходы и практики в попытке расширить возможности для миротворчества в современном мире. Таким образом, сборник «Мир и война» предлагает читателю междисциплинарные исследования в попытке иными, отчасти забытыми, путями прийти к миру и благосостоянию народов. В десяти главах представлены историко-философские и антропологические рассуждения различных сюжетов войны и миротворчества, от концептуализации насилия в древних книгах до проблем современного образования.

Книга написана коллективом ученых и исследователей из разных университетов мира и встраивается в магистральные философские движения современности, следуя за феминистскими исследованиями аспектов миротворчества [7], которым до выхода данного сборника было уделено недостаточно внимания, с целью сделать угнетаемые сообщества более заметными в дискурсе войны и мира. Редакторами сборника выступили профессор Кардиффского университета, Emeritus Ноттингемского университета (Великобритания), автор книг в области политики и образования [3; 4] У. Дж. Морган и А. Гильерме, профессор Папского католического университета Риу-Гранди-ду-Сул (Бразилия).

Сборник открывает глава «Критика войны и видение мира Бартоломе де лас Касаса» посвященная пацифистской просветительской деятельности

¹ Morgan W.J., Guilherme A., editors. *Peace and War: Historical, Philosophical, and Anthropological Perspectives*. Switzerland : Springer Nature Switzerland AG, Palgrave Macmillan, 2020.

² Здесь и далее перевод авт., Дарьи Чагановой.

священника из доминиканского ордена Нового времени в эпоху Испанской конкисты. Ее автор, доцент *Д.Т. Орик* (Orique), руководитель Латиноамериканских исследований (Providence College, США), воспроизводит аргументы католического священника против *несправедливых* испанских завоеваний Нового Света. Лас Касас, характеризуя коренные народы Америки как «разумные, свободные и социальные» [5. Р. 21], выступал против войн с целью завоевания земель и насильственной евангелизации, которые полагал нелегальными «без санкционирования Короной» [5. Р. 25]. Распространение же христианского учения, по Касасу, должно осуществляться мирным убеждением; и тех, кто проповедовал мечом, доминиканец советовал отлучить от церкви. Так, автор, с одной стороны, предлагает читателю глубокое историческое исследование фигуры лас Касаса, однако с другой стороны ограничивается перечислением публикационных и социально-политических вех из жизни доминиканца, оставляя попытку подведения итогов о его роли в миротворчестве или об актуальности его наследия в современном мультирелигиозном мире.

В главе «*Сердце Дао дэ цзин: ненасильственная личность*» под авторством *Т. Пинна* из Государственного Университета Кеннесо (США), сфокусированного на восточных религиозных концепциях мира, рассматриваются духовные практики ненасилия, упоминания о которых можно заметить в «Дао дэ цзин» — книге для эффективного ведения войн китайскими правителями. Исследователь утверждает, что наша истинная идентичность не связана с насилием и «невинна» [5. Р. 33], а ведение войн связано с забвением человечеством своей природы. «Дао дэ цзин» может, как утверждает *Пинн*, быть прочитана в пацифистском ключе благодаря фигуре Мудреца, живущего в соответствии с *дао*, а метафорика книги полна мирных образов: «вода служит замечательным примером принципиального ненасилия, который мы могли бы перенять» [5. Р. 38]. *Пинн*, указывая на неправильную трактовку исследователями *wu-wei*, предлагает понимать *wu-wei*, отсутствие сопротивления, не как недеяние (non-action), но как действие, несущее жизнь [5. Р. 41]. Наконец, в данной главе выделяются три активных компонента ненасилия как *черты личности*: *сострадание* — источник отваги действовать так, как поступил бы каждый человек; *умеренность* — способность остановиться в своих нуждах; и *отказ* от стремления стать лучше всех. Рассматривая видение мира в даосизме и вне него, автор предлагает даосистское мировоззрение в качестве практики личностной трансформации для привнесения в нашу жизнь мира и гармонии, однако эта практика может быть применена исключительно в контексте индивида.

Далее, исследователь философии религии и теологических оснований децизионизма *М. Хёльцль* (Hoelzl) из Манчестерского университета (Великобритания) и *А. Цвиппер* (Zwitter), декан кафедры международных отношений в Гронингском университете (Нидерланды), специализирующийся на этике гуманитарной деятельности, рассматривают влияние августиинанской

концепции войны и мира на политические теории XX века. В главе прослеживается «Августинианское наследие божественного мира и земной войны» в немецкой реальной политике (*Realpolitik*) и британском политическом реализме. Исследователи отмечают, что подобное переоткрытие Августина вызвано опытом мировых войн: в то время как «децизионистская *Realpolitik* Шмитта сформирована под влиянием Первой мировой войны и постоянной угрозы гражданских войн в период Веймарской республики», «этическая *Realpolitik* Ганса Моргентау, в особенности его эссе о зле 1945 года, должно быть, служит ответом на ужасные события Второй мировой войны» [5. Р. 67]. Отмечена близость проекта политической теологии Шмитта с августинианским, ведь его «концепция политического, построенная на отношении [друга и врага], предполагает [их] крайний антагонизм, который не так далек от антагонизма *civitas Dei* и *civitas terrena* у Августина» [5. Р. 59]. Таким образом, осуществлена нестандартная постановка вопроса войны и мира в контексте оппозиции града Божьего как перспективы мира и града земного как столкновения с вооруженными конфликтами. Авторы главы помещают августинианский концепт справедливой войны в современный контекст *тотальной* войны, когда враг абсолютизируется ввиду различных ценностных ориентиров сторон. Стоит отметить, что августинианское наследие внутри теории справедливой войны едва ли можно переоценить, однако связь его концепции с дискриминационной войной кажется нестандартным шагом в исследованиях войны и мира.

Профессор У. Дж. Морган фокусируется на явлении британского пацифизма, а также его оценок различными идеологическими и классовыми группами общественности в межвоенный период в главе «Пацифизм или буржуазный пацифизм? Хаксли, Оруэлл и Кодуэлл». Британская политика межвоенного периода характеризуется как зрелая и поистине либеральная, поскольку она не препятствовала общественным пацифистским движениям, направленным даже против «оправданных» для Англии войн [1. Р. 146]. Эссе и новеллы Хаксли рассматриваются как яркие примеры английского пацифизма 30-х гг. в интеллектуальной сфере, однако сами его представления характеризуются как слишком идеализированные. В конце карьеры Хаксли называл ненасилие «единственной правильной реакцией на внешнеполитические проблемы после войн» [8. Р. 62]. Отмечается, что и Оруэлл, и Кодуэлл критиковали пацифизм Хаксли за «буржуазность» из-за понятия «индивидуального спасения» в системе последнего, в то время как сам Оруэлл был глубоко противоречив в своих взглядах на войну и мир, а Кодуэлл использовал исключительно марксистскую призму при рассмотрении этих вопросов. Пацифизм Оруэлла имеет скорее форму антимилитаризма, а в особенности антигитлеризма: «Мы, пацифисты, ... стремимся предложить способ сопротивления, который единственный [из всех] может победить гитлеризм» [6. Р. 390]. К. Кодуэлл же ярко критикует пацифизм как отказ от любых форм войны [5. Р. 88] и указывает, что насилие, позволяющее освободиться от буржуазных отношений, предпочтительно [5. Р. 89]. Морган предлагает оригинальную перспективу

историко-философского разыскания, но в большей степени фокусируется на сопоставлении взглядов других исследователей на оппозицию британских интеллектуалов XX в.

Обсудив представления о пацифизме в Великобритании в межвоенный период, мы вновь возвращаемся к континентальным философам и сюжету реализма. Можно проследить некоторую взаимосвязь главы «*Жюльен Фройнд о войне и мире: мягкий реализм*», под авторством специалиста по либеральной и консервативной политической мысли во Франции *Д. Розенберга*, и вышеупомянутого исследования о влиянии Августина на *Realpolitik* XX века. Мягкая версия реализма Фройнда, принадлежащего к полемологической школе Г. Бутуля, сложилась в основном под влиянием К. Шмитта и Р. Арона, однако автор характеризует Фройнда как сильного мыслителя в духе Макиавелли, предложившего оригинальную критику концепта человеческих прав, международного права и других ключевых понятий либеральной мысли [5. Р. 98]. Тематика войны и мира особенно волновала Фройнда: для него, вслед за Шмиттом, «вражда пронизывает все поле политики в качестве одной из трех [ключевых] „предпосылок“ категории политического» [5. Р. 99]. Так, теория войны Жюльена Фройнда служит «мягкой» версией реализма, поскольку философ склонен рассматривать войну как продолжение любых политических отношений, но в то же время подчеркивает зависимость отношений вражды от множества внешних обстоятельств, тем самым отвергая абсолютизм Шмитта. С исторической стороны отмечается, что французский теоретик выделил в истории развития войны две тенденции: *войну модерна*, ведомую по определенным правилам благодаря появлению государства и его институтов, и *тотальную войну*, которая, от Французской революции и до наших дней, ведется вне установленного модерном порядка. Данное исследование выделяет Фройнда из ряда иных политических реалистов и демонстрирует нам взгляд на войну и мир, согласно которому структура конфликта сопутствует политическим взаимодействиям, однако уже потеряла свое первостепенное значение, поскольку она формируется различными социальными условиями, политическими ситуациями и логикой исторического развития.

Дж. М. Анг, эксперт по этике войны Университета социальных исследований в Сингапуре (Малайзия) и автор книги «Сартр и нравственные ограничения войны и терроризма», обосновала в главе «*Революционная война и мир*» феноменологическое понимание революции с привлечением философского наследия Х. Арендт и Ж.-П. Сартра. Исследовательница выстраивает тонкую систему политических понятий, среди которых революция выступает некоторой структурой, реагирующей на угрозу жизни *per se*. Так, через призму политических философов XX века *Анг* трактует насилие, порожденное революцией, как средство восстановления своей человеческой природы и борьбы за права и свободы. Вслед за Арендт автор отмечает, что мы «давно вступили в эпоху „тотальной войны“, когда различие между военными и гражданскими

столь мало» [5. Р. 119]; однако не соглашается с Арендт, что война уходит из сферы политики. Трактую революцию как манифестацию человечности вслед за Сартром, Дж. Анг пишет: «...утверждая человечность, [и тем сдерживая] революционное насилие, мы можем выделить войну как продолжение политики иными средствами и войны, произошедшие по причине недавних восстаний и преследующие гуманитарные цели» [5. Р. 129]. Согласно Анг гуманитарное вмешательство должно *способствовать* достижению целей, во имя которых поднялось народное восстание, а не множить насилие. Вместе с тем революция, открывающая путь гуманитарной войне, всегда должна иметь *меру* разрушения, и тогда последняя послужит приближению лучшего будущего народа. В результате мы видим, как революция и следующая за ней гуманитарная интервенция, при необходимых моральных ограничениях, рассматриваются Дж. Анг как потенциально живительные практики, которые способствуют восстановлению заслуженных условий мирной жизни.

Герменевтическую трактовку насилия предлагает Дж. Суйак (Souillac), специалистка по исследованиям мира и конфликтов в Университете Северной Каролины (Гринсборо, США), в главе «*Катастрофа и превращение: культура, конфликт и насилие в герменевтике Рене Жирара*». Понятие насилия в понимании Жирара плотно связано с культурой, в то время как классическая характеристика войны как продолжения политики другими средствами отрицается теоретиком. Особого внимания заслуживает его тезис о миметическом соперничестве, пронизывающем человеческую культуру. Антропология Жирара построена на понятии *желания подражать*, которое с древних времен служит основой социального взаимодействия. Далее возникает герменевтика конфликта: насилие необходимо проникает в социокультурное пространство как следствие соперничества. Согласно трактовке Суйак, насилие как структура и постоянная угроза тотальной войны служат в герменевтике Жирара поводом к пересмотру этики в сторону «этики себя» и отказа от традиционных форм конкуренции, несмотря на его довольно пессимистичный взгляд на современное общество как на общество апокалипсиса. Ненасилие может стать секулярной практикой в контексте нового видения религии или взаимодействия с продуктами культуры и знания, то есть «человеческий опыт *диалога* во время образования может способствовать развитию навыка разрешать конфликты, и [тем самым] круг насилия может быть разомкнут» [5. Р. 149]. Так, исследование демонстрирует, как возможна переориентация человека на мир как культурную ценность внутри герменевтической системы Рене Жирара, вместе с тем прорисовывая возможные ходы к критике обширного корпуса французского теоретика.

В рамках рецензируемого сборника особенно важен тезис о значимости образования для возможности распространить миротворческий дискурс и осведомленности о формах и опасности насилия. Эту мысль проводит и глава «*Обучаться миру: способ Монтеessori*» под авторством П.Д. Балигаду (Baligadoo), специалистки в области образования и межконфессиональных

исследований, под влиянием педагогической системы Марии Монтессори. Исследовательница контекстуализирует и воспроизводит «мирную философию» Монтессори, учитывающую проблемы несправедливости, нищеты, а также дискриминации в образовании и других областях. Монтессори, как известно, и сама пострадала от ужасов войны, и потому наибольшее внимание уделяла идее воспитания в детях ценностей мира и культурного развития. Так, дискурс миролюбивого воспитания становится особенно актуален в межвоенный период: общей тенденцией было уделять большое внимание истории и географии в школьном обучении, однако опыт Второй мировой войны показал, что подобного изучения недостаточно для воспитания людей, не поддающихся искушению войны [5. Р. 161]. Монтессори обратила внимание на другие аспекты обучения детей, указывая, что «предотвращение конфликтов — работа политиков; утверждение же мира — задача образования» [2. Р. 24]. Особенности «обучения миру» по методу Монтессори служат активное обучение, основанное на пробуждении «искреннего интереса» у ребенка [5. Р. 166], ведение диалога с учеником, внимание со стороны педагогов к его нуждам и правам, а также включение ребенка в реальные жизненные ситуации, что подготовит его к взаимодействию с государством и обществом в роли ответственного гражданина. Ключевым моментом педагогики на пути к миру является работа в классе, которая *исключает* враждебную конкуренцию, способствуя умиротворенной обстановке. Автор главы заключает, что Монтессори не получила достаточной поддержки своей теории, но утверждает, что ее метод может быть успешно реактуализирован сегодня.

Заключительная глава под авторством *Ю. Омара* и *А. Бадрудина*, специалистов по социологии образования в Университете Кейптауна (Южная Африка), посвящена проблемам современного образования в Африке: авторы рассматривают, как концептуализируется насилие в школах Африки в эпоху постапартеида. Статья представляет философски-социологическое исследование на основе эксперимента, проведенного в Восточно-Капской провинции (Южная Африка) в 2015 году, и тем самым плавно завершает сборник, перенося вопросы войны и мира на современную почву и поднимая острые социальные вопросы. В ней проблематизируется расхождение между представлениями о мире и насилии, которые преподаются детям, и непосредственными условиями их жизни, а также условиями преподавания этих представлений, ведь детское и подростковое насилие, вызванное расовыми, классовыми, гендерными и другими различиями, и сегодня остается острой проблемой в Африке. Проблема *насилия* в эпоху постапартеида поднимает вопрос, как можно достичь справедливого мира: иначе говоря, как найти условия, удовлетворительные для сосуществования людей с противоположно разными верованиями и образом жизни. Авторы главы обращают внимание, что в современном мире довольно сложно апеллировать к насилию, поскольку «узкое» понимание этого понятия сохраняется. Обращаясь к наследию

Жижика и Бурдые, *Омар* и *Бадрудин* утверждают, что претензия на культурное и социальное господство все еще может сохраняться через символическое насилие, которое «через символы и подсознательные стимулы нормализует менее заметные формы насилия в [нашем] повседневном мышлении» [5. Р. 179]. После проведения исследования в 10 африканских городских и сельских школах обнаружилось, что даже после прекращения политики расовой сегрегации преподаватели, концептуализирующие «мир», не наблюдают его, поскольку вынуждены постоянно сталкиваться с *насилием* в широком смысле: исключением, ограничением в ресурсах и заброшенностью. Тезис исследования «*Мир и насилие в бедных сельских школах Африки в эпоху постапартеида*» заключается в том, что нам необходимо научиться выявлять и смягчать повседневное насилие во всем разнообразии его форм, и именно это умение конституирует миротворчество в области современного образования.

Таким образом, глава подводит итоги всего сборника, посвященного малоисследованным путям миротворчества. Философская рефлексия над понятием «мира» должна непрерывно продолжаться, чтобы дать человечеству возможность избежать не только открытого, но и символического насилия, проявляющегося в самых разнообразных культурных, социальных и экономических формах.

Книга «Мир и война» довольно эклектична в разнообразии подходов к преодолению насилия. Она предлагает читателю ознакомиться и критически осмыслить десять различных междисциплинарных — исторических, философских и антропологических — подходов к решению вечной проблемы войны и мира, от мировоззрения, изложенного в древних книгах, до практик современного образования. Каждое исследование возвращает в современное идейное поле забытые или недостаточно проработанные концепции, так или иначе подтверждающие необходимость преодолеть насилие с помощью ученой рефлексии. Подчеркивая первичное значение *мира*, авторы еще раз привлекают внимание и теоретиков войны, и общественности к мысли, что практики миротворчества необходимо постоянно искать не только чтобы прекратить начавшийся вооруженный конфликт, но скорее чтобы предотвратить неявное насилие в повседневной жизни.

References

- [1] Ceadel M. *A Legitimate Peace Movement: The Case of Interwar Britain, 1918—1945*. In: Brock P, Socknat TP, editors. *Challenge to Mars: Essays on Pacifism from 1918 to 1945*. Toronto and London: University of Toronto Press; 1999. P. 134—148.
- [2] Montessori MM. *Education for Human Development: Understanding Montessori*. Oxford: Clio Press; 1992.
- [3] Morgan WJ, editor. *Politics and Consensus in Modern Britain*. Switzerland: Springer Nature Switzerland AG, Palgrave Macmillan; 1988.
- [4] Morgan WJ, Preston P. *Raymond Williams: Politics, Education, Letters*. New York: St. Martin's Press; 1993.

- [5] Morgan WJ, Guilherme A, editors. *Peace and War: Historical, Philosophical, and Anthropological Perspectives*. Switzerland: Springer Nature Switzerland AG, Palgrave Macmillan; 2020.
- [6] Orwell G. *Essays*, 65. London: Everyman's Library; 2002.
- [7] Sylvester Ch. *War as Experience: Contributions from International Relations and Feminist Analysis*. London and New York: Routledge; 2013.
- [8] Thody Ph. *Aldous Huxley: A Biographical Introduction*. London: Studio Vista; 1973.

Сведения об авторах:

Куманьков Арсений Дмитриевич — кандидат философских наук, заместитель декана по науке, доцент Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (e-mail: akumankov@hse.ru). ORCID: 0000-0002-8951-4707.

Чаганова Дарья Николаевна — магистрантка программы «Философская антропология» Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (e-mail: d-chaganova@mail.ru). ORCID: 0000-0003-0098-3302.

About the authors:

Kumankov Arseniy Dmitrievich — PhD in History of Philosophy (HSE), Deputy Dean for Research, Associate Professor, School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University «Higher School of Economics» (e-mail: akumankov@hse.ru). ORCID: 0000-0002-8951-4707.

Chaganova Daria Nikolaevna — Master student, Master Programme «Philosophical Anthropology», School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University «Higher School of Economics» (e-mail: d-chaganova@mail.ru). ORCID: 0000-0003-0098-3302.



В память о профессоре Анатолии Евгеньевиче Лукьянове

Коллектив философского отделения факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов глубоко скорбит о безвременной и невозполнимой утрате: ушел из жизни наш замечательный коллега, превосходный специалист, друг, учитель — Анатолий Евгеньевич Лукьянов (1948—2020), профессор, доктор философских наук. С 1978 по 1993 г. он работал на кафедре философии РУДН, затем в Институте Дальнего Востока РАН, с 1997 г. руководил Центром изучения культуры Китая. Все эти годы Анатолий Евгеньевич продолжал активно сотрудничать с кафедрой истории философии ФГСН РУДН, помогал в подготовке аспирантов, выступал оппонентом и представителем ведущей организации при защите диссертаций, выступал на методологических семинарах и конференциях в стенах университета.

Анатолий Евгеньевич публиковался на страницах журнала «Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия», выступил соредактором специальной рубрики текущего выпуска.

Анатолий Евгеньевич являлся лауреатом Государственной премии РФ и обладателем ряда других наград, был членом правления Международной Конфуцианской Ассоциации, заместителем Председателя Научного совета «История мировой культуры» РАН, заместителем Председателя Общества Российско-Китайской дружбы, автором серии монографий по истории восточной (китайской и индийской) философии (первые из которых были изданы в Университете дружбы народов имени П. Лумумбы).

Анатолий Евгеньевич переводил классические древнекитайские философские тексты, разработал культуросогенную концепцию происхождения философии (китайской, индийской, греческой), расшифровал и отобразил в графических формулах генетические коды даосского и конфуцианского Дао, разработал методологию диалога культур и цивилизаций на основе согласования их структурно-функциональных архетипов, вел активные изыскания в области философской антропологии, этнологии, геополитики, культурологии.

И несмотря на все свои должностные обязанности, он оставался открытым в общении человеком, обаятельным, готовым помочь и подсказать. Его видение и понимание древнекитайской философии и культуры были поразительными, а по его оригинальным книгам будут продолжать учиться студенты, защищаться диссертации, в них будут вчитываться историки философии.

Скорбим и выражаем соболезнование родным и близким дорогого нам Анатолия Евгеньевича! Светлая память о нем навсегда останется в наших сердцах!

*Коллектив философского отделения
факультета гуманитарных и социальных наук
Российского университета дружбы народов*