



Вестник Российского университета дружбы народов.

Серия: ФИЛОСОФИЯ

2022 Том 26 № 2

Специальная тема номера:
ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА ИНДИИ

Научные редакторы *П. Билимория, Р.В. Пеху*

DOI: 10.22363/2313-2302-2022-26-2

<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

Билимория Пурушоттама, Калифорнийский университет, Аспирантский богословский союз, Беркли, США; Мельбурнский университет, Виктория, Австралия; РУДН, Москва, Россия

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 Чжицянь, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Лю Эньлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

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, Линчепингский университет, Линчепинг, Швеция

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

Цык Владимир Анатольевич, РУДН, Москва, Россия

Вестник Российского университета дружбы народов.

Серия: ФИЛОСОФИЯ

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

4 выпуска в год (ежеквартально)

Языки: русский, английский.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Индексируется: РИНЦ, Scopus, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, 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 15.06.2022. Выход в свет 28.06.2022. Формат 70×108/16.

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

Тираж 500 экз. Заказ № 422. 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

2022 VOLUME 26 No. 2

Special Theme of the Issue:
INDIAN PHILOSOPHY AND CULTURE

Science editors *P. Bilimoria, R.V. Pskhu*

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

DOI: 10.22363/2313-2302-2022-26-2

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; RUDN University, Moscow, Russia

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, Chengdu, China

Liu Senlin, Shandong University, Jinan, China

Liu Yading, Sichuan University, Chengdu, China

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 Tsvyk, 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 2313-2302 (print), ISSN 2408-8900 (online)

4 issues per year (quarterly)

Languages: Russian, English

Indexed in Russian Index of Science Citation, Scopus, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, 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

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА ИНДИИ

- Билимория П., Парибок А.В., Псху Р.В.** К методам и задачам цифровой индологии... 237
- Шохин В.К.** Эксклюзивизм, инклюзивизм или градуализм? Удайна и мировоззренческая плюральность 245
- Shaw J.L.** Visvabandhu Tarkatīrtha’s “The Nyāya on True Cognition (pramā)”. Translated from Sanskrit and Bengali with explanatory notes (**Шоу Дж.Л.** Вишвабандху Таркатиртхи «Ньяя об истинном познании (pramā)»). Перевод с санскрита и бенгальского) 259
- Vaidya A.J.** On the Possibility of a Dual-Natured Self (**Вайдья А.Дж.** О возможности двойственной природы «Я»)..... 285
- Mukherjee A.** Jaina Ethics and Meditation: Self Purification Process through Karmic Cycle (**Мукхерджи А.** Джайнская этика и медитация: процесс самоочищения через кармический круг)..... 305
- Островская Е.П.** Буддийская этика в трактатах постканонической абхидхармы..... 325
- Десницкая Е.А.** Инклюзивизм, перспективизм и плюралистические тенденции в истории индийской культуры..... 342
- Рыжакова С.И.** Марганатъям: древнеиндийский театр в современной Индии. Философия, дисциплина и художественный опыт..... 353
- Вечерина О.П.** Тело Шивы и тело бхакта: формирование новой концепции телесности в тамильском шайва-бхакти как инструмента и пути освобождения бхакта 369
- Demchenko M.B.** Sri Bhagavadacharya’s Approach to Commenting on and Propagating of Vishishtadvaita-Vedanta within the XXth century’s Ramanandi Tradition (**Демченко М.Б.** Подход Шри Бхагавадачарьи к комментированию и популяризации вишиштадвайтаведанты в рамках традиции рамананди XX века)..... 382

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Нижников С.А., Ле Тхи Хонг Фьонг.** Буддизм как учение «осевого времени» в творчестве Александра Меня..... 392
- Крыштоп Л.Э., Малла М.** Спиноза в зеркале классической и современной западной философии..... 402
- Matyushova M.P., Perepechina A.S., Mamchenkov D.V.** Nietzsche, Hamsun, and Sacred Violence (**Матюшова М.П., Перепечина А.С., Мамченков Д.В.** Ницше, Гамсун и священное насилие)..... 418
- Marchevsky O.** Immanuel Kant “on the Borders” of A. Bely’s Symbolism (**Марчевски О.** Иммануил Кант «на границах» символизма Андрея Белого)..... 427

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Баева Л.В.** Цифровой диалог в обучении: когнитивные, социальные, экзистенциальные особенности и риски..... 439
- Прокофьев А.В.** Моральные санкции: две традиции понимания..... 454

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Роман Л.Г., Путьгина В.Н., Данилова Н.Н.** Рецензия на монографию «Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II»..... 470

CONTENTS

INDIAN PHILOSOPHY AND CULTURE

Bilimoria P., Paribok A.V., Pskhu R.V. Towards Methods and Tasks of the Digital Indology.....	237
Shokhin V.K. Exclusivism, Inclusivism or Gradualism? Udayana and the Plurality of World-Outlooks	245
Shaw J.L. Visvabandhu Tarkatīrtha's "The Nyāya on True Cognition (pramā)". Translated from Sanskrit and Bengali with explanatory notes.....	259
Vaidya A.J. On the Possibility of a Dual-Natured Self	285
Mukherjee A. Jaina Ethics and Meditation: Self Purification Process through Karmic Cycle.....	305
Ostrovskaya E.P. Buddhist Ethics in Treatises of Post-Canonical Abhidharma.....	325
Desnitskaya E.A. Inclusivism, Perspectivism and Pluralistic Tendencies in the History of Indian Culture.....	342
Ryzhakova S.I. Mārganātyam: Ancient Indian Theater in India Today. Philosophy, Discipline and Artistic Experience.....	353
Vecherina O.P. The Body of Shiva and the Body of a Bhakta: the Formation of a New Concept of Corporeality in Tamil Śaiva Bhakti as a Tool and Path for the Liberation of the Bhakta.....	369
Demchenko M.B. Sri Bhagavadacharya's Approach to Commenting on and Propagating of Vishishtadvaita-Vedanta within the XXth century's Ramanandi Tradition	382

HISTORY OF PHILOSOPHY

Nizhnikov S.A., Le Thi Hong Phuong. Buddhism as Teaching of the "Axial Age" in the Work of Alexander Men.....	392
Kryshstop L.E., Malla M. Spinoza in the Light of Classical and Contemporary Western Philosophy.....	402
Matyushova M.P., Perepechina A.S., Mamchenkov D.V. Nietzsche, Hamsun, and Sacred Violence.....	418
Marchevsky O. Immanuel Kant "on the Borders" of A. Bely's Symbolism.....	427

PRACTICAL PHILOSOPHY

Baeva L.V. Digital Dialogue in Learning: Cognitive, Social, Existential Features and Risks.....	439
Prokofyev A.V. Moral Sanctions: Two Traditions of Understanding.....	454

SCHOLARLY LIFE

Roman L.G., Putyagina V.N., Danilova N.N. Review of the Monograph "Gerhard Oberhammer: Indologist and Philosopher. Part II".....	470
---	-----

Философия и культура Индии

Indian Philosophy and Culture

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-237-244>

Научная статья / Research Article

К методам и задачам цифровой индологии

П. Билимория , А.В. Парибок , Р.В. Псху  

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
 r.pskhu@mail.ru

Аннотация. В статье описываются состояние дел и перспективы исследований и разработок в области активного применения в ближайшем будущем цифровых инструментов и программ в исследовании индийской интеллектуальной традиции. Термин “Цифровая индология” мы используем по аналогии с выражением “Цифровая гуманитария” (Digital Humanities). В данном случае он будет пониматься как изучение и освоение философских и иных мировоззренческих текстов Древней и Средневековой Индии с использованием цифровых технологий, математической статистики, методов контекстного анализа вместе с привычными, устоявшимися подходами философии и гуманитарных наук. Излагаются основные тенденции развития цифровой философской индологии (формирование единой компьютерной базы данных индийских классических текстов, разработка специальных программ, позволяющих ставить и решать новые исторические и содержательные задачи при изучении различных текстов различных групп и т.д.). В качестве типичных вспомогательных методов анализа классических текстов Индии предлагается применение математической статистики и метод контекстного анализа. Мы не закрываем глаза на возможные скрытые опасности возможного увлечения цифровизацией (крен в социологию, математизация результатов, минимализация философской интерпретации). Цифровую индологию мы в нашем кратком манифесте считаем лишь полезным подспорьем в классических индологических исследованиях, у которых свои собственные историко-философские задачи и цели.

Ключевые слова: Digital Indology, компьютерная обработка текстов, индология, цифровизация, текстовые базы данных, история философии, индийская философия

Вклад авторов: Идея и первоначальная разработка принадлежит Псху, примеры приложений к базам сделаны Парибок, Билимория существенно дополнил ориентиры по создаваемым базам и описал нынешнее состояние дел в данной области.

© Билимория П., Парибок А.В., Псху Р.В., 2022



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

Информация о финансировании и благодарности. Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета 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». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

История статья:

Статья поступила 11.02.2022

Статья принята к публикации 21.03.2022

Для цитирования: Билимория П., Парибок А.В., Псху Р.В. К методам и задачам цифровой индологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 237—244. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-237-244>

Towards Methods and Tasks of the Digital Indology

P. Bilimoria , A.V. Paribok , R.V. Pskhu  

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation
r.pskhu@mail.ru

Abstract. The article describes the state of affairs and prospects for research and development in the domain of active use of digitalization and computer programming in the study of the Indian intellectual tradition. The term “Digital Indology” is used this term as an analogy of the expression “Digital Humanities”. Here, it will be understood as the reception and study of philosophical and other classical texts of Ancient and Medieval India with the usage of digital technologies, mathematical statistics, contextual analysis methods alongside with the traditional well-established approaches of philosophy and the humanities. The main trends in the development of digital philosophical Indology are being outlined (viz. the formation of a unified computer database of Indian classical texts, the development of special programs that allow setting and solving new pertaining to the content, as well as historical tasks in the study of various texts of various groups, etc.) The use of mathematical statistics and the methods of contextual analysis are suggested as typical auxiliary methods while analyzing classical texts of India. We do not close our eyes to the possible hidden dangers of a possible fascination with digital methods. Our brief manifesto of Digital Philosophical Indology is to define it exclusively being tool for classical Indological research, which retain its specific philosophical objectives and goals.

Keywords: Digital Indology, computer text processing, Indology, digitalization, text databases, history of philosophy, Indian philosophy

Authors' contributions: The idea and initial development belong to Pskhu, examples of applications to databases are made by Paribok, Bilimoria significantly supplemented the guidelines for the databases being created and described the current state of affairs in this area.

Funding and Acknowledgement of Sources. The article and translation were prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and High Education of the Russian Federation and the Peoples' Friendship University of Russia No. 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". This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program.

Article history:

The article was submitted on 11.02.2022

The article was accepted on 21.03.2022

For citation: Bilimoria P, Paribok AV, Pskhu RV. Towards Methods and Tasks of the Digital Indology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):237—244. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-237-244>

Оцифровка и компьютерная обработка данных достаточно давно применяются в целом ряде областей гуманитарных наук в качестве полезных прикладных методов (ср. [1, 2]). К примеру, в распоряжении латинистов и эллинистов уже много лет имеются весьма полные базы латинских и древнегреческих текстов с развитыми возможностями поиска данных, портал Perseus Digital Library¹ и др. ресурсы; исследователям христианской традиции доступны оцифрованные и распознанные базы Patrologia Latina² и Patrologia Graeca, при этом печатный прообраз обеих составляет в сумме около 400 томов. Значительны также успехи в оцифровке дальневосточной классики. Но, к сожалению, в сфере индологических штудий, в обработке и изучении текстов на классических языках Индии (ведийский, санскрит и гибридный санскрит, пали, старотамильский, а также переводы на тибетский с санскрита и гибридного санскрита буддийских текстов, не сохранившихся в подлинниках) они представлены гораздо скромнее, наблюдается огромное отставание от названных выше удачных образцов. Достаточно сказать, что до сих пор нет электронной версии ведийского корпуса текстов. Не представлены в должном виде, а именно с акцентуацией, даже самхиты (основные своды ритуальных текстов). Не все ведийские брахманы (обширные прозаические комментарии к ритуальным сборникам, самхитам) оцифрованы. Большие и ценные, но пока существенно неполные собрания (ср. ведийский раздел на сайте GRETIL — Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages³) не оформлены как база текстов с теми возможностями поиска, каковыми более двух десятков лет располагают латинисты и патрологи (см. выше). Иногда ценный сетевой ресурс ограничивает к себе доступ в силу посторонних для науки соображений (TITUS — Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien⁴).

¹ <http://www.perseus.tufts.edu>

² Оцифрованная версия с достаточными возможностями поиска была создана в Ватикане уже для Windows 3.1

³ <http://gretil.sub.uni-goettingen.de>

⁴ <http://titus.uni-frankfurt.de>

Оцифрованные ведийские гимны должны сопровождаться их авторитетной рецитацией, в целом, как признано, сохранившей произношение на протяжении трех тысяч лет, чего пока не сделано. Для сравнения: многоязычные (подлинник с параллельными важнейшими классическими переводами) версии Библии давно существуют в виде CD-ROM, а в исламоведении в оцифрованном виде доступны не только Коран с синхронизированным устным исполнением и демонстрацией письменного текста, но и немало тафсиров (коранических комментариев). Такое досадное для классической индологии, как в филологической, так и историко-философской области, положение дел объясняется, вероятно, и последствиями колониального английского владычества, из-за чего европейски-британское и традиционное индийское брахманское образования в значительной мере разобщены, и тем, что в самой Индии большинство профессионалов в области санскрита, брахманистской философии, индуизма (но не буддизма и не буддийской философии!) и др. получают образование по старинному образцу, становятся пандитами (традиционными учеными), которые очень многое выучивают наизусть и привычно полагаются прежде всего на свою память. И это несмотря на широкую и заслуженную известность индийских IT-специалистов и даже на несмотря на то, что классическая индийская рациональность, представленная, к примеру, व्याкараной (самобытной лингвистикой), выражено тяготеет не к теоретическому, но к инженерному и программистскому мышлению в области знаковых объектов.

Предпринимаемые начинания в области оцифровки индийского наследия регулярно не завершаются. Так, не была закончена компьютерная версия основополагающей порождающей грамматики санскрита, *Aṣṭādhyāyī* (“Восьмикнижия”) Панини⁵. В имеющемся варианте ее отсутствует подпрограмма порождения глагольных словоформ от корней. Многообещающее собрание санскритских текстов, ранее вывешенное на сайте Национального санскритского университета в Тирупати, Индия⁶ уже много лет недоступно.

К счастью, особенности индийской словесности не только требуют оцифровки и работе с нею статистическими методами, но и предрасполагают к ней. Традиционные индийские нарративные и религиозные тексты изобилуют стереотипными сравнениями, а рациональные (шастры) — скрытыми цитатами и аллюзиями, а также как правило слепыми для европейского ученого отсылками типа «некоторые считают» или «имеется мнение» (ср. [3]). Очень многое из подобных фрагментов материала могло бы быть постепенно прояснено путем создания текстовых корпусов и подкорпусов и постепенным наполнением их гиперссылками на основе результатов умело организованного поиска. Весьма частичные, но тем не менее полезные результаты в данном направлении в последние десятилетия были получены в основном японскими индологами и буддологами, однако типичность подобных задач делает актуальной

⁵ <http://www.taralabalu.org/panini/>

⁶ <https://nsktu.ac.in/>

именно создание текстовых баз данных и развитых поисковых (запросных) инструментов работы с ними. В идеале (в перспективе) такой инструмент будет полезен не только для ответов на вопросы, возникающие при обычной научной работе с традиционными сочинениями, но и для постановки новых вопросов, как относящихся к имманентному содержанию, к существу проблем, которые затрагиваются в текстах, так и связанных с их внешней историей, а также этапами постепенного разрастания текстов некоторых жанров (к примеру, эпоса, пуранической литературы, дхармашастр, махаянских сутр и др.), появления в них вставок и интерполяций (ср. [4]).

В буддологии положение дел ощутимо лучше, в частности потому, что традиционная ученость в этой области связана с иными странами Азии, в частности, с Японией и Китаем, а также в силу большого интереса к буддийскому идейному наследию в странах западной культуры и закреплению в них буддизма как религии. К примеру, в оцифрованном виде общедоступен свод буддийской литературы на языке пали⁷, полностью включающий в себя канонические тексты и комментарии на основе текста, утвержденного решением Шестого буддийского собора. Также успешно пополняются собрания оцифрованных махаянских текстов, в том числе с параллельными переводами на тибетский и китайский языки. Однако этим проектам недостает координации, они нередко связаны не с научными, а прежде всего с конфессиональными запросами⁸. Более общая их недоработка — разобщение в таких инициативах буддийского и небуддийского текстового наследия, что подобно неправильной, хотя и давно устоявшейся практике в истории западной философии II—VII вв., где в исследованиях и учебных курсах обычно разделяют языческую и раннехристианскую ветви философии, в действительности находившиеся в ситуации постоянной полемики.

Несомненно также, что литературное и философское наследие различных конкретных направлений индуизма (шиваитские агамы, вишнуитская панчатра) не менее чем философская литература и эпос изобилуют формулами, скрытыми цитатами и т. п. чертами не вполне авторской, в новоевропейском смысле, словесности, и что поддается обнаружению и исследованию в историко-философских целях прежде всего с опорой на цифровизацию, работу с базами данных и статистику.

Видный европейский индолог Й. Бронкхорст отмечает [5], что европейским ученым при всем желании не сравняться в подготовке с индийскими пандитами в том, что касается начитанности в литературе той или иной философской школы, однако европейцы задаются вопросами об историческом развитии, о ранних этапах существования даршан. Но как раз опора на приспособленные к запросам и созданию гиперссылок базы данных позволила бы обойти это ограничение западного ученого и успешно ставить и решать историко-литературные и историко-философские задачи.

⁷ <https://tipitaka.org>

⁸ В частности, <https://tipitaka.org>

Предварительные, служебные задачи цифровизации в нашей области заключаются, помимо создания и пополнения единой текстовой базы с возможностями сквозного поиска, в написании компьютерной программы, прежде работающей с санскритскими сочинениями и, в значительно меньшем масштабе, с палийскими и старотамильскими, в силу того что эти последние на фоне санскрита не представляют сложностей для обработки. Назначение такой программы следующее. Потребуется: а) восстанавливать паузальные формы слов из контекстных, обусловленных правилами сандхи. Это сама по себе не слишком объемная задача, предполагающая перевод в компьютерную форму нескольких десятков правил из классической грамматики Панини; б) написание подпрограммы (процедуры) парсера, которая бы разбивала многокомпонентные композиты (синтаксические сложные слова, весьма характерные для позднего санскрита) и в) программа должна будет сопоставлять многочисленным словоформам в именах (падежные формы существительных в трех числах, а в случае прилагательных и местоимений еще и в трех родах) и чрезвычайно многочисленным в глаголах (десять видовременных форм, причастия и пр., всего более тысячи форм) словоформам одну из них, принимаемую за исходную. Без этого поиск терминов и вокабул оказывается неэффективным, иной раз на грани возможности. Вполне можно ожидать, что решение данной задачи окажется чем-то новым и нерутинным для программистов, работающих в области компьютерной лингвистики и обработки текстов.

В заключение опишем для примера одну из возможных содержательных задач, работа над которой в некоторой степени подготовлена. Корпус канонической текстов на языке пали (Типитака) уже надежно оцифрован (см. выше). Внимательное изучение этого массива литературы школы тхеравада позволяет выдвинуть гипотезу, что древние составители, в сущности, во многом предвосхитили современную идею гипертекста. Четыре из пяти так называемых «сводов» Никая), составляющие «Корзину сутт», и отдельные группы текстов в составе пятого свода могут пониматься как в большой степени пересекающиеся по содержанию, но организованные и предназначенные для разного типа запросов базы данных по буддийскому учению. Из этого для классической индологии и буддологии следует сильный вывод, что так сохраняемое содержание не дает адекватной возможности представить себя в виде линейно разворачивающейся теории. В пользу такого вывода свидетельствует весьма большой разброс взглядов и трактовок в области буддологии, поскольку специалисты всегда полагаются на некоторую прочитанную ими совокупность текстов и строят далее свои концепции, которые не подтверждаются при начитанности в иных группах. Компьютерная эмуляция человеческой памяти буддийских монахов, в которой традиционно хранились тексты, позволит поднять эту область буддологии на новый уровень доказательности.

Примером другой содержательной задачи, работа над которой также в значительной мере подготовлена, могут служить вопросы аутентичности разного рода текстов, приписываемых одному и тому же автору. В этом случае

результаты текстологического анализа с использованием цифровых методов (в частности, методы математической статистики и контекстного анализа) могли бы стать решающими в вопросе определения авторства того или иного текста. Данный вопрос неоднократно поднимался Р.В. Псху на индологических конференциях [6–9].

Список литературы

- [1] *Кодоньо М.* Математика за чашечкой кофе. Минск: Дискурс, 2020.
- [2] *Савельев В.* Статистика и котики. М.: АСТ, 2021.
- [3] *Поппер К.* Логика научного исследования. М.: Республика, 2005.
- [4] *Парибок А.В., Псху Р.В.* Методологические и содержательные аргументы против «понятийного европоцентризма» // *Философские науки*. 2019. № 62(6). С. 54—69. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2019-62-6-54-69>
- [5] *Bronkhorst J.* Traditional and Modern Sanskrit Scholarship: How Do They Relate to Each Other // Michaels A. (Ed.) *The Pandit: Traditional Scholarship in India*. Delhi: Manohar, 2001. P. 167—180.
- [6] *Pskhu R.* Digital Indology. Some remarks and suggestion // The 3rd (Hybrid) International Conference on Recent Development in Engineering & Technology (ICRDET). February 25 (Fri.) — February 26 (Sat.), 2022. Anand International College of Engineering, Jaipur, India. P. 35.
- [7] *Псху Р.В.* О «Шрирангагадье» Рамануджи // Дубяньские чтения. 1-я Международная научная конференция. Москва, 18—20 ноября 2021 года. Сборник тезисов. М. : Директ-медиа, 2021. С. 43—44.
- [8] *Псху Р.В.* Философский санскрит и трудности его перевода // *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 80—89.
- [9] *Псху Р.В., Крыштон Л.Э., Парибок А.В.* К постановке вопроса о периодизации истории индийской философии // *Вопросы философии*. 2019. № 1. С. 146—163.

References

- [1] Codogno M. *Matematica in pausa caffè*. Minsk: Discourse; 2020. (In Russian).
- [2] Saveliev V. *Stats in Cats*. Moscow: AST Publ.; 2021. (In Russian).
- [3] Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. Moscow: Respublika publ.; 2005. (In Russian).
- [4] Paribok AV, Pskhu RV. Methodological and Substantial Arguments Against “Conceptual Eurocentrism”. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 2019;62(6):54—69. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2019-62-6-54-69> (In Russian).
- [5] Bronkhorst J. Traditional and Modern Sanskrit Scholarship: How Do They Relate to Each Other. In: Michaels A., editor. *The Pandit: Traditional Scholarship in India*. Delhi: Manohar; 2001. P. 167–180.
- [6] Pskhu RV. Digital Indology. Some remarks and suggestion. In: *The 3rd (Hybrid) International Conference on Recent Development in Engineering & Technology (ICRDET)*. 2022 February 25 (Fri.) — February 26 (Sat.); Anand International College of Engineering; Jaipur, India; 2022. P. 35.

- [7] Pskhu RV. On Śrīraṅgagadya of Rāmānuja. In: *Dubyanskiy Readings. 1st International Academic Conference*. Moscow, November 18-20, 2021. Moscow; 2021. P. 43—44. (In Russian).
- [8] Pskhu RV. Philosophical Sanskrit and Difficult Process of its Russian Translation. *Voprosy Filosofii*. 2016;(3):80—89. (In Russian).
- [9] Pskhu RV, Krysh-top LE, Paribok AV. To the Statement of a Question on Periodization of History of Indian Philosophy. *Voprosy Filosofii*. 2019;(1):146—163. (In Russian).

Сведения об авторах:

Билимория Пурушоттама — PhD (философия), ведущий ученый Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» Российского университета дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: p.bilimoria@unimelb.edu.au). ORCID: 0000-0002-0755-0983

Парибок Андрей Всеволодович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» Российского университета дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: watanparast@mail.ru). ORCID: 0000-0002-0100-4412

Пеху Рузана Владимировна — доктор философских наук, доцент; профессор кафедры истории философии, главный научный сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» Российского университета дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: r.pskhu@mail.ru). ORCID: 0000-0002-5558-6518

About the authors:

Bilimoria Purushottama — PhD in Philosophy, leading scientist of Purushottama Research Centre (RUDN University) Moscow, Russia (e-mail: p.bilimoria@unimelb.edu.au). ORCID: 0000-0002-0755-0983

Paribok Andrei — Candidate of Sciences in Philology; researcher of Purushottama Research Centre (RUDN University) Moscow, Russia (e-mail: watanparast@mail.ru). ORCID: 0000-0002-0100-4412

Pskhu Ruzana — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Professor of the History of Philosophy Department of the Faculty of Humanities and Social Sciences of Russian Peoples' Friendship University (RUDN University); main researcher of Purushottama Research Centre (RUDN University) Moscow, Russia (e-mail: r.pskhu@mail.ru). ORCID: 0000-0002-5558-6518



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-245-258>

Научная статья / Research Article

Эксклюзивизм, инклюзивизм или градуализм? Удаяна и мировоззренческая плюральность

В.К. Шохин  

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

Аннотация. В статье поднимается ставшая уже традиционной в философии религии после Джона Хика тема различения модальностей религиозного сознания в кадре межрелигиозных отношений, но рассматривается на материале текстов конкретного философа и окружавших его нарративов. Выделена фигура авторитетнейшего найяика Удаяны (XI в.) как автора знаменитого стихотворного трактата «Ньяякусуманджали», посвященного обоснованию существования Бога (Ишвара) в контексте полемики с анти-теистическими школами и посвященного полемике с буддистами фундаментального трактата «Атмататтвавивека», а также центра преданий о решительной и победоносной борьбе с буддизмом в эпоху его окончательного вытеснения из Индии. Автор приходит к выводу, что в биографиях и текстах Удаяны вполне различимы черты и эксклюзивизма, и инклюзивизма, и градуализма, а потому однозначная идентификация его отношения к инаковерующим и инакомыслящим невозможна. Выясняется, что там, где Удаяна принимал участие в завершении вытеснения буддизма из Индии, мы имеем дело с решительным эксклюзивизмом, когда же он обращается к образованной аудитории с проповедью своего философского теизма, он прибегает к чисто инклюзивистской стратегии выявления «неявного знания» об Ишваре даже у тех, кто от него совсем далек или отдалился, а когда ему надо определить место ньяи на карте философских мировоззрений, он демонстрирует (наряду уже с «неявным инклюзивизмом») градуализм как «философию восхождения» истины с низших ступеней к высшим. Однако среди модальностей его религиозного сознания невозможно выделить и так называемый плюрализм (представление о равноценности религий), который Хик считал глубинным преимуществом восточных религий перед западными. Предложены компаративистские параллели и различия (с концепциями семени религии Кальвина, анонимного христианства Ранера и градуализмом Гегеля), а также уточнения основных категорий межрелигиозных отношений.

Ключевые слова: межрелигиозные отношения, мировоззрения, эксклюзивизм, инклюзивизм, градуализм, буддизм, ньяя, миманса, веданта, миссионерская деятельность

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена в рамках соглашения № 075-15-2021-603 между Министерством науки и высшего образования и Российским университетом дружбы народов, проект «Развитие новой методологии и интеллектуальной базы для новационного исследования индийской философии в соотношении с основными мировыми философскими традициями».

© Шохин В.К., 2022



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

История статьи:

Статья поступила 25.11.2021

Статья принята к публикации 08.02.2022

Для цитирования: Шохин В.К. Эксклюзивизм, инклюзивизм или градуализм? Удаяна и мировоззренческая плюральность // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 245—258. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-245-258>

Exclusivism, Inclusivism or Gradualism? Udayana and the Plurality of World-Outlooks

V.K. Shokhin  

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation
 vladshokhin@yandex.ru

Abstract. It is an issue of already longstanding significance in philosophy of religion after John Hick, that is of differing models of religious consciousness, in the frame of interreligious relations which is tackled in the paper but it is done on the basis of the texts of a concrete philosopher and the narratives around his figure. One of the most eminent Naiyayikas, Udayana (11th C.A.D.), is singled out, as the author of the very renown composition in verse *Nyāyakusumañjali* offering arguments for the existence of God (Īśvara) in the framework of polemics with the anti-theistic schools and the anti-Buddhist fundamental compendium *Āmatattvaviveka*, along with the stories about his very resolute and victorious struggle against Buddhism in the epoch of the latter's final extirpation from India. The author comes to conclusion that the features of exclusivism, inclusivism and gradualism are detected in his texts and traditions around him and, therefore, any univocal authentication of his attitude to otherwise-minded and those of other faiths is impossible. While participating in the supplantation of Buddhism from India, Udayana displays very resolute exclusivism. When he addresses the educated audience sermonizing his philosophical theism, he uses purely inclusivistic strategy of uncovering implicit knowledge of Īśvara even with those very far removed from the truth. And when he attempts to locate Nyāya on the map of philosophical world-views he uses gradualism (along with implicit inclusivism) as “philosophy of ascent” of the truth from lower to higher levels. As is impossible as well to mark out of his attitudes the so-called pluralism (the conception of equivalency of religions) considered by Hick as fundamental advantage of Eastern religions over the Western ones. Comparativistic parallels along with differences (Calvin's conception of “the seed of religion”, Rahner's conception of anonyme Christians and Hegel's gradualism are taken into account) and some specification of the main categories of interreligious relations are also offered in the paper.

Keywords: interreligious relations, world-outlooks, exclusivism, inclusivism, gradualism. Buddhism, Nyāya, Mīmāṃsā, Vedānta, missionary work

Funding and Acknowledgement of Sources. The article and translation were prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and High Education of the Russian Federation and the Peoples' Friendship University of Russia No. 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 25.11.2021

The article was accepted on 08.02.2022

For citation: Shokhin VK. Exclusivism, Inclusivism or Gradualism? Udayana and the Plurality of World-Outlooks. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):245—258. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-245-258>

Идея о том, что для индийских религий характерна та специфическая толерантность, которой никогда не хватало религиям монотеистическим, не намного моложе просветительских представлений о тех же качествах мудрого конфуцианства и всегда была никак не менее, если не более популярна. Однако в последние годы этот моралистический вердикт получил и сильный импульс со стороны философии религии. А именно, популярнейший в англоязычном мире создатель «теологии плюрализма» Джон Харвуд Хик (1922—2012) сформулировал свою знаменитую идею трех мировых периодов в истории религиозного сознания, в которой для индийских религий было предусмотрено очень хорошее место. Речь шла о том, что в самый длинный отрезок времени — от Халкидонского собора до II Ватиканского собора в западном религиозном сознании господствовал эксклюзивизм, в соответствии с которым только один религиозный локус является истинным, а все остальные ложными, от Ватиканского собора до наших дней в католицизме стал преобладать уже внешне более толерантный инклюзивизм (на деле — замаскированный эксклюзивизм), тогда как с самого Хика начинается заря нового света — религиозный плюрализм, в соответствии с которым основные исторические религии являются в равной примерно мере причастными свету Абсолюта, который есть Реальное-в-себе, и в равной же примерно мере ограниченными стеклами, через которые до человечества этот свет доходит.

Но вот в эпилоге к своей наиболее известной работе он признается читателю, что несмотря на то, что все религии для него примерно равные, иные из них оказываются значительно «равнее», чем другие. Выясняется, что джайнизм, сикхизм и буддизм «уже значительно более продвинулись в развитии плюралистического мировоззрения, чем веры семитического происхождения, и можно ожидать, что они продолжат содействовать его распространению», хотя и надеялся, что «наиболее образованные христиане» также могут достичь того уровня сознания, который уже доступен рядовым индуистам, джайнам и последователям прочих восточных религий [10. Р. 377—378]. Но еще раньше, в духе предшествовавших публикаций Хика, ту же мысль озвучил известный канадский индолог и левый теолог Гаральд Каурд, согласно которому христианство только в самое последнее время (в лице Пауля Тиллиха, Карла Ранера, Раймонда Панникара и еще нескольких человек) приближается к тому уровню «открытости», который был взят восточными религиями, особенно буддистами, уже в глубокой древности [5. Р. 86—87]. Этот

новый виток апологии индийских религий через «хикейанизм» имеет немалый резонанс и на Западе и на Востоке¹.

В данной статье ставится задача верификации этого вердикта, а более конкретно предлагается идентифицировать типы (меж)религиозного сознания в Индии в эпоху окончательного вытеснения буддизма и проверить, не найдется ли что-нибудь похожее на религиозный плюрализм среди других типов этого сознания. Для этого была выбрана весьма репрезентативная фигура, принимавшая самое активное участие в межрелигиозных отношениях той эпохи. Заодно это даст возможность выяснить, должен ли индивид (в данном случае религиозный философ) быть носителем только одного типа этого сознания.

Учитель ньяи

Можно предположить, что исходя из доступных на сегодня данных Удаяна жил скорее в XI, чем в X в. Об этом свидетельствуют те тексты, на которые он ссылался, и те, в которых на него не ссылались². О месте рождения философа также велись споры. Согласно известнейшему историку ньяи С. Видьябхушане, он был родом из Митхилы (Северо-Восток Индии, штат Бихар, близко к Непалу), в деревушке Манрони в 20 милях от города Дарбханга, тогда как другой авторитет, С.Д. Бхаттачарья, резко оспаривал эту локализацию. Но в чем никто не сомневался и не сомневается, так это в том, что он был странствующим философом. Все версии его биографии указывают на вояж (скорее всего паломнический) в вишнуитский город Пури (штат Орисса, северо-восток страны, южнее Бихара), некоторые — и в Бенарес.

То, что все семь сочинений Удаяны, который вошел в историю индийской культуры с почетным титулом Удаяначарья («учитель Удаяна»), сохранились, свидетельствует о его высоком статусе в традиции ньяя-вайшешики. И в самом деле, теоретики авторитетнейшей школы индийской логики навья-ньяя («новая ньяя») цитировали его больше всех прочих своих предшественников, а его главный труд «Ньяякусуманджали» по крайней мере до самых недавних времен входил в куррикулум наиболее образованных ученых-пандитов Бенгалии и выучивался наизусть.

В краткой «Лакшанавали» («Гирлянда определений») он дал дефиниции всех онтологических категорий вайшешики (субстанции, свойства, движения, универсалии, партикулярии, ингеренция и небытие) и коррелятивно

¹ О хикейанской теологии плюрализма как таковой, о возражениях к ней и основных категориях межрелигиозного диалога существует уже целая, и немалая, литература. Среди очень многого см. в частности [4].

² Один из самых убедительных аргументов выдвинул Д.С. Бхаттачарья. Исходя из биографии Удаяны, согласно которой знаменитый полемист адвайта-веданты Шри Харша (акме 1125—1150) написал свою «Кханданакхандакабхашью» ради опровержения тезисов Удаяны, победившего в диспуте его отца Шрихиру, а потому сам диспут между ними никак не мог состояться ранее второй половины XI в. [6. Р. 523].

и индивидуально, с различением видов и подвидов. В «Лакшанамале» («Венок определений») представлены уже 16 диалектических топиков ньяи начиная с источников знания (*праманы*) и предметов знания (*прамеи*), которым, в свою очередь, предшествует определение самого истинного знания (*прама*). В «Атмататтвавивеке» («Различение истины об Атмане») представлено самое последовательное опровержение буддийских аргументов против существования субстанциальной души и экстраментальных объектов, а после утверждения существования Атмана кратко обосновываются существование Бога-Ишвары, авторитетность Вед и «освобождение» (*мокша*) как цель человеческой жизни, и в самом конце выстраивается иерархия религиозно-философских систем. «Ньяяпаришишта» («Отстаточки ньяи») комментирует последний раздел комментария Вачаспати Мишры (X—XI вв.) к комментарию Уддйотакары (VII в.) к комментарию Ватсьяяны (IV—V вв.) к «Ньяясутрам», где речь идет о псевдоаргументах в диспуте и причинах поражения в споре, «Паришуддхи» («Обоснование») также представляет собой комментарий к тому же комментарию Вачаспати Мишры, а «Киранавали» («Пук солнечных лучей») — к авторитетнейшему в школе вайшешика трактату Прашастапады «Падартхадхармасанграха» (V—VI вв.) А вот «Ньяякусуманджали» («Букет цветов ньяи») представляла собой изощренный, можно сказать, прециозный³, схоластический трактат в пяти разделах, посвященный опровержению тех аргументов против существования Бога-Ишвары, которые были представлены буддистами, санкхьей и мимансой, и аргументам в пользу его существования, где развернуто было изложено то, что лишь намечено было в «Атмататтвавивеке». Правда, Удаяна в нем неоднократно отвлекается на другие темы, начиная с эпистемологических и завершая вопросом о том, как правильнее трактовать ведийские предписания.

Опровержение мифа о политкорректности

Для определения отношения Удаяны к чужим мировоззрениям нам более всего пригодятся «Ньяякусуманджали» и «Атмататтвавивека». Но начнем мы с тех легенд, которыми окружено имя «учителя ньяи».

Хотя все значительные индийские философы были полемистами, Удаяна был, по этим сказаниям, еще и «человеком дела». С. Видьябхушана сохранил для нас тот нарратив, по которому он взял буддиста и брахмана на гору, а затем сбросил их вниз, и буддист, кричавший (во время падения), что Ишвары нет, разбился, а брахман, кричавший противоположное, уцелел. Эта легенда

³ Прециозной (от *précieux* — «драгоценный», «изысканный», «жеманный») называлась стилистика французской салонно-вычурной литературы XVII в. В индийской словесности ей более всего соответствовал стиль кавьи, одним из основных приемов которого было обыгрывание полисемантизма слов. Этот стиль нашел верную дорогу и в последнюю часть «Ньяякусуманджали», где одним и те же аргументы против антитеистов представлены так, что они обращены и против «натуралистов» и против мимансаков.

не выходит за границы темы испытания в мировом фольклоре, но мировоззренческие симпатии и антипатии интересующего нас философа, равно как и его полемический темперамент и решительный характер, она вполне отражает. А дальше, согласно той же легенде, произошло самое интересное. Философу за убийство буддиста пришлось приносить покаяние, и во время этих его трудов ему было извещение, что Вишну-Джаганнтах ему аудиенцию не даст. Расстроенный Удаяна якобы отправился после этого в Бенарес, сжег себя на медленном огне, но, умирая, произнес стихи в адрес Вишну, которые в переводе Гагнганатха Джа звучали как: «Опьяненный своим величием, ты обращаешься со мною бесславно, но забываешь, что когда буддисты были в силе, само твое существование зависело от меня!» [6. Р. 522]. Тут явная нестыковка: если бог оказался столь недостойным, да еще и неблагодарным, то зачем же обижаться на такого до самоубийства?! Но «стыковок» больше: здесь и вполне реалистический портрет Удаяны как «изгнателя» буддистов с философской авансцены средневековой Индии, и четкое указание на полемическую направленность его трудов, и трогательно-откровенные излияния политеистического религиозного сознания, при котором боги и «продвинутые люди» примерно равны и равночестны (с аналогичными упреками некоторые греческие вольнодумцы обращались к неблагодарным и несправедливым насельникам Олимпа⁴). Но и это не единственная история с «действенной полемикой» Удаяны: А. Тхакур обратил внимание на стихи из сокращенной версии очень поздней «Бхавишья-пураны» («Пурана о будущем»), из которых следует, что философ победил одного буддиста в споре при дворе царя Митхилы на предмет существования Атмана. По условиям спора победивший должен был упасть с дерева замертво, а царь — стать учеником победителя, что и исполнилось, вместе с уничтожением и буддийских текстов [6. Р. 522].

Концепция неявного знания о боге

Так индуистские сказания полностью опровергают историософскую схему Хика. Признать описываемое в них отношение к «религиозному другому» чем-либо иным, кроме как однозначным эксклюзивизмом очень жесткого типа, весьма трудно. Можно возразить, что скорее всего это информация, сильно «округляющая» определенные исторические события. Это вполне возможно, хотя в Индии (как, впрочем, и везде) были прецеденты и очень серьезных религиозных конфронтаций⁵. Но главное в том, что в этих сказах

⁴ Так, бывший политеист Диагор Мелосский (V в. до н.э.), стал атеистом, опровергавшим существование богов и, соответственно, их провидение, обидевшись за то, что клятвopепреступники остаются у них без наказания. См. об этом: [2. С. 318].

⁵ В Тамилнаде в VII—IX вв. шиваиты вели с джайнами настоящую религиозную войну, в ходе которой последних сгоняли с земель, лишали имущества и вешали, а автор X в. Нанби Андар Нанби в «Алудаия пиллаиар тирувуламалай» (ст. 59—74) сообщает о массовом уничтожении в Мадуреа джайнов (более 8 тысяч человек). Не было недостатка и в серьезных конфликтах внутри индуизма (хотя и не настолько жестких): вишнуит Рамануджа был

более чем жесткий разговор знаменитого «ортодоксального» философа с буддистами (ср. «биографию» крупнейшего мимансака Кумарилы Бхатты⁶) отнюдь не оценивается негативно, но, напротив, как весьма серьезный вклад в дело благочестия. А о том, что индуисты иногда не хотели видеть в настиках полноценных людей, и прямо свидетельствуют тексты ближайших по времени к Удаяне философов⁷.

Теперь обратимся к самой «Ньяякусуманджали». В одном из вводных «параграфов» анонимный оппонент (необходимая фигура в схоластических текстах, будь то западные или индийские) ставит под сомнение целесообразность всего познавательного предприятия, заявленного только что Удаяной (обоснование существования Ишвары через опровержение оппонентов — то самое, за что оказался неблагодарен Вишну, см. выше), на том основании, что существование Божества настолько очевидно для каждого, что в обоснованиях не нуждается. И этот анонимный оппонент приводит пространный довод в пользу своей позиции, перечисляя всех тех, кто почитает это Божество по-своему и под своими именами. И оказывается, что все его почитают: ведантисты — как чистое сознание, санкхьяики — как «первомудреца» Капилу, йогины — как особого духовного субъекта-пурушу, отличного (по свойствам, не субстанциально) от бесчисленных прочих, шиваиты двух толков (пашупаты и шайвы) как «высшего суверена» и просто как Шиву, вишнуиты — как Высшего Пурушу, последователи пуран — как Прародителя мира, некие ритуалисты — как «душу жертвоприношений», буддисты — как всеведущего Будду, джайны — как душу, не подверженную притоку кармической материи, мимансаки — как адресата жертвоприношений; но почитают его даже атеисты-чарваки и ремесленники — первые как то, что «принято в мире», вторые — как покровителя искусств (Вишвакармана) и наяики — как наделенного всем тем, за что его достойно почитают [12. Р. 15—17]. Но здесь

вынужден покинуть родину из-за преследований со стороны шиваитского царя, а позднее и соперничество Мадхвы с шиваитами также привело к драматическим перипетиям [7. С. 13, 383].

⁶ Согласно одному из преданий, он хотел себя сжечь за уничтожение своего бывшего буддийского учителя [13. Р. 377]. О том, что и сами буддисты не всегда руководствовались этикой ахимсы и сострадания, хорошо известно из преданий о великом царе Ашоке, который, действительно провозгласив принцип веротерпимости, предпринял, согласно авадам, массовое уничтожение адживиков.

⁷ Так, энциклопедист брахманистской философии Вачаспати Мишра, чей субкомментарий к сутрам ньяи Удаяна комментировал (см. выше), в комментарии к «Санкхья-карик» Ишваракришны, (стих 5), толкуя, что значит «авторитетная шрути», противопоставлял ее ложным авторитетным текстам буддистов, джайнов и материалистов, без обиняков называл их теми, которые «признаются только у варваров и подобных им, отбросов общества и у скотоподобных людей» [1. С. 130]. Но и значительно раньше него «Майтри-упанишада» не рекомендовала с настиками (наряду с низкорожденными и прочими «порочными людьми») общаться (VII.8), а «Вишну-пурана» повествовала о царе Шатадхану, который только лишь поговорив с одним из них, стал в будущих рождениях перевоплощаться в животных (III.18.52 и далее). Свидетельства первоисточников и о толерантности и о нетолерантности в индуизме были очень аккуратно систематизированы в специальной статье П. Хакера [9].

же приводится и опровержение этого оппонента: «профессионалам» недостаточно просто что-то знать (в данном случае практику почитания Божества), но следует и осмыслять знаемое. А в следующем развернутом «параграфе» приводится и основной механизм этого осмысления: первичным является признание другого мира, которое отрицают некоторые (подразумеваются те же атеисты-чарваки), но у того мира должен быть «управитель», которого можно вывести из свойств этого мира, и они не позволяют видеть в нем нечто самодостаточное, а потому следует признать, что наш мир должен иметь Первопричину (которая не от него).

При идентификации этого типа отношения к «религиозному другому» мы уже во второй раз опровергаем Хика, поскольку здесь однозначный инклюзивизм, который, как видно, обнаруживает себя задолго до II Ватиканского собора и совсем в другом культурном регионе. Вопрос измышленного оппонента о целесообразности познания Божества (при его присутствии в сознании всех людей) вполне мог быть заимствован из основного произведения Шанкары (VII—VIII вв.), где тамошний оппонент (также представляющий собой риторическую фигуру), задается вопросом о целесообразности познания Брахмана-Атмана если, как утверждают ведантисты, каждый ощущает его в самом себе как собственное бытие и никто не скажет, что его нет⁸. Но если Шанкара не детализирует список тех, кто имеет «неявное знание» о Брахмане, то Удаяна их подробно индексирует. Мысль его в том, чтобы показать целесообразность истинного познания Ишвары (которым располагают только наядики, ибо только они знают все его свойства и знают правильно — см. выше) для каждого, поскольку на самом деле для семян этого познания в душе каждого готова (в той или иной степени) почва. И в этом нет ничего удивительного, так как один из крупнейших индологов XX столетия Пауль Хакер (начавший задолго до Хика употреблять соответствующий термин) охарактеризовал инклюзивизм даже как специфически индийский образ «межрелигиозного сознания»⁹.

⁸ Брахмасутрабхашья I.1.1. Отчасти этот аргумент напоминает декартовское *cogito*, так как и здесь представлена апелляция к тому, в чем сомневаться никак невозможно, в качестве отправного пункта знания о мире.

⁹ Согласно определению Хакера, «инклюзивизм означает, что кто-то интерпретирует центральное верование группы, придерживающейся другой религии или мировоззрения как идентичное тому или иному верованию группы, которой принадлежит он сам. Специфическим для инклюзивизма в первую очередь является артикулируемое или подразумеваемое положение о том, что принадлежащее чужим относится к достоянию своих, каким-то образом подчинено ему или ниже его» [8. S. 12]. В качестве нормативных примеров инклюзивизма немецкий индолог правомерно приводил «Гевиджджа-сутту» Палийского канона, где Три Веды интерпретируются «в истинном смысле» как учение Будды, а соединение с Брахманом как следование благородному восьмеричному пути, а также «Бхагавадгиту», где Кришна утверждает, что кто бы какому бы божеству ни приносил жертвы «на деле» он приносит их ему, а потому он дает и саму веру почитателям других богов (VII.21—22, IX.23). Ту же тенденцию он идентифицировал в средневековой поэме Тулсидаса «Рамачаритаманаса» (XV в.) и в стилистике неоиндуистской проповеди Свами Вивекананды и Сарвепали Радхакаришнана.

Иерархизация причастностей к истине

Наконец, антибуддийский трактат «Атмататтвавивека» завершился рассуждением о высшем благе, в реализации которого ступени восхождения приводились в соответствие с мировоззрениями мимансы, чарваки-локаяты, веданты Бхаскары, буддизма йогачаров, веданты (без деления на школы), буддизма мадхьямиков, санкхьи, шактистов и адвайта-веданты, тогда как завершается это восхождение по ступенькам истины самой ньяей, которая характеризуется как «высшая веданта»¹⁰. Эту вертикаль мировоззрений непросто отделить от инклюзивизма: сама уже «высшая веданта» — явное заимствование из одноименной школы, направленное на то, чтобы потеснить ее с ее же «канонической территории», да и предлагаемая здесь «прогрессия» даршан соответствует, если посмотреть на нее внимательно, ее «дигрессии» в «Ньяякусуманджали» (там она начиналась с высокой веданты и завершалась низкой локаятой). И все же акцент здесь больше ставится на сравнительном оценивании сложившихся философских доктрин, чем на неявном знании высшего учения у представителей учений низших. Потому я бы предпочел назвать такой тип видения мировоззренческого разномыслия градуализмом. Это также далеко не единичный прецедент в индийской философской литературе. Достаточно взять компендии — учебные пособия (для «аспирантов» или даже для «студентов») школы адвайта-веданта, дабы убедиться в том, что идея восхождения истины от низших учений к высшим через промежуточные осваивалась уже в послешанкаровскую эпоху, достигая кульминации в самом обстоятельном и известном тексте данного жанра — в «Сарвадаршанасанграхе» Мадхавы (XV в.)¹¹.

Правда, есть и определенные различия. В адвайтистских компендиях градуализм более логически прозрачный: восхождение истины начинается с «нулевой точки» материалистов, затем проходит через далекие от истины

С Хакером правомерно не соглашались в том, что инклюзивизм является уникально индийской формой религиозного сознания, но то, что он является типической для Индии формой, из серьезных индологов не оспаривал никто. Примеры, приведенные Хакером, были расширены, на материале собрания палийских сутт Дигха-никая в контексте критики пропаганды Хика и Каурда в статье [3].

¹⁰ См.: [6. P. 556—557].

¹¹ В псевдошанкаровской «Сарвадаршанасиддхантасанграхе» последовательность была следующей: чарваки-локаята, джайнизм, буддизм (четыре школы), вайшешика, ньяя, миманса (две школы), санкхья, йога, учение «Махабхараты» и веданта. Примерно то же расположение глав было и в анонимной «Сарваматасанграхе». В «Сарвадаршанасанграхе» вначале были представлены настихи -- локаятики, буддисты (четыре школы), джайны, затем две ведантийские школы, открыто враждовавшие с адвайтой — Рамануджи и Мадхвы, выше них были «воздвигнуты» четыре шиваитские системы (накулиша, шайва, пратьябхиджня и оккультистская расешвара), над ними — классические даршаны вайшешика, ньяя, миманса (добавлена после нее и система Панини), санкхья и йога. Глава об адвайте, которая должна была венчать все это здание даршан, по какой-то причине появляется только в изданиях XX века, тогда как в XIX в. текст был издан и переведен без нее (предположить позднее добавление соответствующей главы можно, но сама ее «отдельность» не естественна).

системы настиков (школы буддистов и джайны) и постепенно, через «стоянки» брахманистских даршан, достигает кульминации в высшей даршане — собственно адвайте. А у Удаяны эта «объективная» прогрессия с самого начала сбивается чисто субъективными и не до конца понятными мотивациями: стартовой из низших даршан оказывается (как мы только что видели) уже не примитивная и антирелигиозная чарвака, а эпистемологически утонченная и ортодоксально брахманистская миманса, что можно объяснить только ее острейшим соперничеством с ньяей, как между двумя лидерами профессионального философского бомонда. Но дальше его логика утрачивает прозрачность, когда «отомстив» таким образом с самого начала мимансе, Удаяна «оттесняет» и некоторых других астиков, ставя веданту Бхаскары ниже буддистов-йогаচারов (хотя она должна была быть ему близкой, так как открывала пространство для «ограниченного теизма»), а веданту как таковую — ниже буддистов-мадхьямиков, тогда как адвайту возвышает до «почти высшей» ступени, каким-то совсем непонятным образом отделяя ее от веданты.

В итоге получается, что однозначно оценить позицию авторитетнейшего найяика в «межрелигиозном диалоге» невозможно. Скорее мы имеем дело со всеми тремя позициями в различных прагматических контекстах. Там, где Удаяна принимал участие в завершении вытеснения буддизма из Индии, мы имеем дело с решительным эксклюзивизмом. Когда он обращается к образованной аудитории с проповедью своего философского теизма, он прибегает к чисто инклюзивистской стратегии выявления «неявного знания» об Ишваре даже у тех, кто от него совсем далек или отдалился. А когда ему надо определить место ньяи на карте философских мировоззрений, он демонстрирует (наряду уже с «неявным инклюзивизмом») градуализм как «философию восхождения».

Картография параллелей

В параллелях недостатка нет. Про эксклюзивизм не стоит и упоминать, поскольку он распространен универсально, хотя имеет также, как и все на свете, разные оттенки (в зависимости от того, до какой степени чужие учения считаются ложными).

Про инклюзивизм, конечно, никак нельзя сказать, что это эксклюзивная индийская модель межрелигиозного диалога, хотя можно сказать, что наиболее интенсивно эта миссионерская стратегия применялась в Индии — вначале буддистами, затем индуистами, а после и джайнами. Так уже в раннехристианском (с гностической подкладкой) «Послании Варнавы» (ок. 130) аллегорическое толкование применяется, чтобы показать, что весь закон иудеев был шифровкой христианских смыслов, и что по существу он к иудаизму не имеет отношения. В том же упрощенческом виде инклюзивистская идея обнаруживается в Александрийском миссионерском училище, например у Климента (150—215), который умудрялся отыскивать скрытое присутствие всех

основоположений христианства в древнегреческой словесности¹². Но ближе к обсуждаемой концепции неявного знания истины все-таки идеи Жана Кальвина, который в своем *opus magnum* «Наставление о христианской вере» (1536), ввел очень конструктивное религиозическое понятие *divinitatis sensus* — «чувство божественного», равнозначное и другому — *semen religionis*, «семени религиозного»¹³. Как и всякое семя, оно также может прорасти при благоприятных условиях и дать хороший плод, а может при неблагоприятных и погибнуть, но оно объективно¹⁴.

Похоже это внешне и на очень известную концепцию анонимного христианства Карла Ранера, но с очень существенной оговоркой. Его концепция оправдывала не миссионерскую деятельность, а как раз отказ от нее, поскольку если во всех религиях есть не просто неявное знание о Боге, но даже действие благодати Св. Духа (как в христианстве), то эта деятельность совершенно избыточна и даже вредна¹⁵. Потому мы имеем здесь дело не столько с инклюзивизмом, сколько с «капитулянтством», и никак не случайно, что и хронологически она идет в пандам с ватиканской декларацией *Nostra Aetate* — манифестом религиозной политкорректности, в котором говорится только о том, что сближает христианство с другими религиями (прежде всего с иудаизмом, но далеко не только) без звука о том, что его с ними разделяет, а это означает отказ от миссии *implicite*, следовательно фактически отказ и от преемственности по отношению к апостолам, а потому и от самой Церкви.

¹² «Медотекущая речь» у Гомера указывает по Клименту однозначно на действие Слова Божьего (Clem. Ped. I. 6; II. 89), а вообще Гомер, Орфей и Ксенократ учили уже об Отце и Сыне (Clem. Strom. V.116. 1—3), Пиндар — о Христе (V.137.1), а Платон, который добросовестно изучал Моисея и пророков, так и обо всей Св. Троице (V.103.1), не говоря уже о «восьмом дне» (V.106.2). В том же точно стиле средневековый литературный инклюзивизм был широко санкционирован знаменитой теорией четырех смыслов Писания. Она позволяла, например, теологам начиная с Арнульфа Орлеанского (ок.1175) и далее «вчитывать» даже во фривольнейшие «Метаморфозы» Овидия прообразы всех Лиц Св. Троицы и евангельских событий (см. [11. S. 289].

¹³ См.: Calv, Instit. I.3.1—3.

¹⁴ Поэтому можно согласиться и с Арвиндом Шармой, увидевшем в том, что мы называем идеей неявного знания о Боге у Удааны параллель и с отдаленными предшественниками Кальвина — теми, кто предлагал историческое доказательство существования божественного мира из всеобщности богопочитания у самых разных народов, которое восходит к Платону, Эпикуру и формулируется у Цицерона [14. P. 24—25].

¹⁵ Последствием ранеровского «открытия», которое было полностью созвучно служению духу времени (духу одностороннего «самоперевоспитания» христиан, которое было бы немиссионерским для последователей любой другой религии) был и по сей день является безлимитный «миссионерский адаптивизм» (миссия в обратную сторону) в католицизме, который в самой Индии принял такие формы приспособления (на деле приспособленчества) к местным понятиям и обычаям, как трактовка Св. Троицы через понятие тримурти и допущение идолов местных богов в христианских храмах, что нередко приводит новообращенных христиан в недоумение относительно того, во что их собственно обратили — в новую для них религию или в старую.

Наконец, градуализм и Удаяны, и авторов адвайтистских учебников по философии обнаруживает параллели в философии религии Гегеля, хотя этот алмазный европоцентрист вряд ли согласился бы это признать. В самом деле, у него Абсолютный Дух также проходит «станции» в своем движении к самопознанию через религии мира и начиная с колдовства и фетишизма, продолжая культурами цивилизованных народов и завершая свой путь к себе в христианстве, которое для немецкого философа означало то, что у индийского называлось «высшей ведантой». При этом Гегель, как и Удаяна, был премило непоследователен, но уже не в логическом плане, а в историческом (поскольку логическое предопределяло для него историческое): брахманизм следовал у него в истории за конфуцианством, зороастризм как ни в чем не бывало за буддизмом, египетская религия — за финикийской, а для ислама и вообще в его историсофии места не нашлось, так как уже и без него Дух «познал самого себя».

Единственное, что не находит параллелей, это плюрализм — по той причине, что его и у самого Удаяны не было. Но не было и ни в одной индийской религии. Не было и за их пределами. Не было потому, что представления о «равности» всех религий не может быть ни у одного нормального религиозного субъекта, который, вопреки Хику, всегда исходит из их неравенства — будь то в эксклюзивистской модальности, инклюзивистской или градуалистской, каждая из которых предполагает и миссионерскую деятельность. Плюрализм же есть модальность сознания субъекта не религиозного, а религиозоведческого. Когда он становится официальной доктриной церкви, что мы имеем в качестве основного вектора развития ватиканского католицизма¹⁶ после II Ватиканского собора до наших дней, то речь идет уже не столько о религиозном сознании, сколько о превращении живой религии в исторический музей и территорию миссии других религий. Так компаративистика позволяет уточнять границы религиозоведческих понятий, а в этом видится уже другая, и очень важная миссия — миссия философии религии.

Список литературы

- [1] Лунный свет санхьи: Ишваркаришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М. : Ладомир, 1995.
- [2] *Шахнович М.М.* Диагор Мелосский // *Античная философия. Энциклопедический словарь.* М. : Прогресс-Традиция, 2008. С. 318—319.
- [3] *Шохин В.К.* Буддийский пантеон в становлении (по текстам «Дигхникаи») // *Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении* / отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М. : Наследие, 1999. С. 59—88.
- [4] *Шохин В.К.* Основные категории межрелигиозного сознания: от мнимой самоочевидности к проблематизации // *Христианское чтение.* 2018. № 3. С. 183—191.

¹⁶ Ватиканский как официальный католицизм не следует, конечно, отождествлять с католицизмом как таковым в его полноте. Среди католических теологов есть немало и реальных инклюзивистов.

- [5] Coward H. *Pluralism: Challenge to World Religion*. Delhi : Sri Satguru Publications, 1985.
- [6] *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. II. *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa* / ed. by K.H. Potter. Delhi : Motilal Banarsidass, 1977.
- [7] *Glazenapp H. von. Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens. Mit einer Einleitung über Mdhva und seine Schule*. Bonn : Schroeder, 1923.
- [8] Hacker P. “Inklusivismus” // *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Herausg. von G. Oberhammer. Vienna : Nobili Research Library. S. 11—28.
- [9] Hacker P. *Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus* // *Saeculum*. 1957. Bd. 8. S. 167—179.
- [10] Hick J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven : Yale University Press, 1989.
- [11] Krewitt U. *Allegorese ausserchristlicher Texte II* // *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von G. Krause und G. Müller. Bd. II. Berlin — New York : Walter de Gruyter, 1978. S. 284—290.
- [12] *The Nyāyakusumañjali of Śrī Udayanācharya with the Sanskrit Commentary of Śrī Haridas Bhāṭṭācharya* ed. by Ācharya V.S. Śiromaṇi. Varanasi-1, 1962.
- [13] *Radhakrishnan S. Indian Philosophy*. Vol. II. New York-London : MacMillan-Akken and Unwin, 1958.
- [14] Sharma A. *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*. London : Palgrave Macmillan, 1990.

References

- [1] Shokhin VK. *Moonlight Sankhya. Ishvarakrishna. Gaudapada. Vachaspati Mishra*. Moscow: Lodomir; 1995. (In Russian).
- [2] Shakhnovich MM. Diagoras of Melos. In: *Ancient philosophy. Encyclopedic dictionary*. Moscow; 2008. P. 318—319. (In Russian).
- [3] Shokhin VK. The Buddhist Pantheon in Formation (According to “Digha Nikaya”). *Folklore and Mythology of the East in Comparative Typological Coverage*. Moscow; 1999. P. 59—88. (In Russian).
- [4] Shokhin VK. The Basic Categories of Interreligious Consciousness: from Pretended Self-Evidence to Scrutiny. *Christian Reading*. 2018;(3):183—191. (In Russian).
- [5] Coward H. *Pluralism: Challenge to World Religion*. Delhi: Sri Satguru Publications; 1985.
- [6] *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. II. *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Ed. by KH Potter. Delhi: Motilal Banarsidass; 1977.
- [7] Glazenapp H von. *Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens. Mit einer Einleitung über Mdhva und seine Schule*. Bonn: Schroeder; 1923. (In German).
- [8] Hacker P. “Inklusivismus”. In: *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Herausg. von G Oberhammer. Vienna: Nobili Research Library. S. 11—28. (In German).
- [9] Hacker P. *Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus*. In: *Saeculum*. 1957. Bd. 8. S. 167—179. (In German).
- [10] Hick J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press; 1989.
- [11] Krewitt U. *Allegorese ausserchristlicher Texte II*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von G. Krause und G. Müller. Bd. II. Berlin — New York: Walter de Gruyter; 1978. S. 284—290. (In German).

- [12] *The Nyāyakusumāñjali of Śrī Udayanācharya with the Sanskrit Commentary of Śrī Haridas Bhāṭṭācharya ed. by Ācharya V.S. Śiromaṇi*. Varanasi-1; 1962.
- [13] Radhakrishnan S. *Indian Philosophy*. Vol. II. New York — London: MacMillan-Akken and Unwin; 1958.
- [14] Sharma A. *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*. London: Palgrave Macmillan; 1990.

Сведения об авторе:

Шохин Владимир Кириллович — доктор философских наук, профессор, Институт философии РАН; Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Москва, Россия (e-mail: vladshokhin@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-2111-8740

About the author:

Shokhin Vladimir K. — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, RAS Institute of Philosophy; Purushottama Research Centre (RUDN-University), Moscow, Russia (e-mail: vladshokhin@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-2111-8740



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-259-284>

Translation with Commentary / Комментированный перевод

Visvabandhu Tarkatīrtha's “The Nyāya on True Cognition (pramā)”

Translated from Sanskrit and Bengali with explanatory notes by **J.L. Shaw**  

Victoria University of Wellington,
Kelburn, Wellington 6012, New Zealand
[✉jaysankar.shaw@gmail.com](mailto:jaysankar.shaw@gmail.com)

Abstract. The following publication includes the translation of the paper “The Nyāya on True Cognition (pramā)” by late Mahāmahopādhyāya paṇḍit Visvabandhu Tarkatīrtha (1916—2006), translated from Sanskrit and Bengali, supplemented with an introduction (including the short biographical note) and additional explanatory notes by J.L. Shaw. The text aims to discuss the Nyāya conception of truth (*pramā*), which is a property of cognition. According to Gaṅgeśa, the founder of Navya-Nyāya, the truth cannot be considered as a class-essence (*jāti*) because there will be a defect called ‘*sāṅkarya*’ between truth (*pramā*) and the class-essence perceptual apprehendedness (*sākṣātva*). Visvabandhu Tarkatīrtha has clarified the concepts of truth and true cognition in Navya-Nyāya, explaining the complex character of the partitiveness of truth and introducing the definitions of such characteristics of the object as non-pervasive (*avyāpya-vṛtti*) and pervasive (*vyāpya-vṛtti*). Moreover, he has also claimed that the property of being the qualificand (*viśeṣyakatva*) and the property of being the qualifier (*prakāraakatva*) are related by the relation of mutual determiner-determined (*paraspara-nirūpya-nirūpaka*).

Keywords: *pramā, jāti, sāṅkarya, sākṣātva, avyāpya-vṛtti, prakāraaka, nirūpya-nirūpaka, Navya-Nyāya, qualificand-qualifier relation, Gaṅgeśa*

Article history:

The article was submitted on 28.01.2022

The article was accepted on 10.03.2022

For citation: Shaw J.L. Visvabandhu Tarkatīrtha's “The Nyāya on True Cognition (pramā)”. Translated from Sanskrit and Bengali with explanatory notes. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):259—284. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-259-284>

Introduction

The paper of my Paṇḍitji was presented at a seminar on Comparative philosophy, which I organized for The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata, in 1998. The summary of the paper in English was presented at the

© Shaw J.L., translator, author of the notes, 2022



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

seminar, then I translated it with my commentary for philosophers and Indologists, as this paper contains a range of technical terms.

This paper aims to discuss the Nyāya conception of truth, which is a property of cognition. Unlike the Western concept of correspondence, which is relational in nature, the Nyāya philosophers do not claim that a proposition is true if it corresponds to a fact. This is since the Nyāya does not postulate a tertiary entity called “proposition”. Similarly, the Nyāya does not postulate ideas or images which resemble things in the world, although they postulate relational entities which are due to the relation between the things in the world and cognition. Truth is defined in terms of these relational properties of cognition.

Since truth is a property of qualificative cognition, I have mentioned the Nyāya conception of cognition, as well as the distinction between qualificative and non-qualificative cognition, which has an affinity with Russell’s distinction between knowledge by acquaintance and knowledge by description, although the Nyāya avoids both skepticism and solipsism.

Truth, both in the east and west, is a central problem of philosophy as it bridges the gap between epistemology and ontology. This is due to the fact that we would like to know whether cognition or thought represents reality. It is also related to a barrage of concepts, such as belief, knowledge, existence, fact, proposition, statement, sentence, etc. Moreover, it is also related to morality as judging something to be good or bad, just or unjust, depends on knowing something true about reality. According to formal semanticists, the word ‘true’ refers to a set of true sentences. Hence, language is a vehicle for the communication of truth.

The Nyāya philosophers have also discussed whether the word ‘true’ refers to a class-essence (*jāti*) which is common to all true cognitions. According to Gaṅgeśa, the founder of Navya-Nyāya, truth (*pramātva*) cannot be considered as a class-essence (*jāti*). This is due to the fact that there will be a defect called ‘*sāṅkaryā*’ between truth (*pramātva*) and the class-essence perceptual apprehendedness (*sākṣātva*).

It is to be noted that according to the Nyāya there are several restrictions on *jāti* or class-essence, and *sāṅkaryā* is one of them. In the case of *sāṅkaryā* defect, there are two properties say *F* and *G*, such that *F* resides in the locus where *G* is absent, and *G* resides in the locus where *F* is absent, although both of them reside in the same locus. If there is *sāṅkaryā* defect, then at least one of them cannot be considered as a class-essence (*jāti*). Since both the followers of the Nyāya and their opponents have accepted perceptual apprehendedness as a class-essence or class-character (*jāti*), but not the truth, so it is free from doubt.

In addition to the *sāṅkaryā* defect, it is pointed out that truth is partitive in character, but a class character is non-partitive (*avyāpyavṛtti*). For example, an animal cannot be a cow in one part and a horse in another. If an animal has cowness, then this property pervades all the parts of this animal. Similarly, if an animal has horseness, then it pervades all the parts of this animal. But the truth is partitive in character. Suppose there is a piece of silver and mother-of-pearl. If a person says

‘these are silvers’, then it expresses the cognition that both of them are silvers. It is to be noted that this cognition is true for the silver, but false with respect to the mother-of-pearl. Hence, the truth cannot be treated as a class essence.

To avoid the above objections and many others, Gaṅgeśa defines truth as ‘*tadvati tat-prakāra-*anubhavaḥ* *pramā**’ (an apprehension or cognition is true if the ‘that’ of the that-possessor is the chief qualifier of this cognition). This means the same as ‘*taddharmavadviśeṣyakatve sati tatprakāra-*anubhavaḥ* *pramā**’ (a cognition is true if it is apprehension and the qualificand of this cognition is the possessor of the chief relational qualifier at the cognitive level). Panditji has also claimed that the property of being the qualificand and the property of being the qualifier are related by the relation of mutual determiner-determined (*paraspara-nirūpya-nirūpaka*).

About the late Mahāmahopādhyā Pandit Visvabandhu Tarkatīrtha (1916—2006)

Well-versed in Advaita Vedānta and Mīmāṃsā, Pandit Visvabandhu Tarkatīrtha was the last surviving scholar of the Bengal School of Navya-Nyāya. He came to Kolkata in 1930 and stayed and studied with his guru Pandit Ananta Kumar Tarkatīrtha for several years. After retirement from Sanskrit College, Tol Department, Kolkata, he taught at Jadavpur University and Visva-Bharati University. After being appointed as a part-time research professor at the Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata, he supervised PhD students and wrote a book *Tattvacintāmaṇi: Anyathākhyātivāda*.

He taught contemporary comparative philosophers/Sanskritists, such as Bimal Krishna Matilal, Sibajiban Bhattacharya, and Jitendra Nath Mohanty. He was creative, as some of the problems of contemporary logic and philosophy of language were addressed from the tradition of Navya-Nyāya.

His scholarly works include the following: Prāmāṇyavādaḥ Harirāma Tarkavāgīśa, with a commentary in Sanskrit, Prabhā; Bengali works: Abhāvīya Pratiyogitā, Samavāya Lakṣaṇa Vicāra, Akhhyātivāda, Bhāratīya Darśane Duḥkha, Vyakti Vācaka Pada vā Proper Name, Anuvyavasāya, Pramār Lakṣaṇa, Jñāna Saṃvedana, Nyāyamate Katipaya Pada O Tadvācya, Svarūpa Sambandha, Pramāṇa; In Sanskrit: Indriyanānātva-Vimarśaḥ, Pratibadhya-Pratibandhaka Bhāva, Śābdabodha. The above Bengali and Sanskrit articles were published in various journals, beginning in 1954. His works have generated new creative philosophical activity in India as well as in other countries.

Translation

We desire those objects which will be beneficial to us or by means which we can avoid untoward consequences. It is to be noted that the methods for acquiring these objects should be within our means (1). For example, a thirsty person having observed water will proceed towards it. Knowledge plays an important role in our desire or intention. In this example, the thirsty person remembers that his/her thirst

was quenched after drinking water in the past. Moreover, he/she has the cognition that this water is of the same type which has quenched his/her thirst in the past. He/She understands that the water, which is in front of him/her and which is of the same type as the previous one, would also quench his/her thirst. Hence having cognized it as something which will quench his/her thirst he/she proceeds towards it. This is how we engage ourselves towards the acquisition of the desired objects.

But the things, which we acquire after a lot of effort or which require a lot of sacrifices, deserve special consideration as we have to determine whether the cognitions on which our acquisition depends are reliable or not. In other words, we need to know whether the things which we think to be beneficial to us are really beneficial. Hence we need to consider whether these cognitions are true. When we come to know the truth of these cognitions, we intend to acquire even those things which require much effort or sacrifices. Hence it follows that the cognition of truth is a presupposition for our desire to acquire things even if the acquisition of those things requires a lot of effort. Therefore, the question is: What is the nature of this truth which resides in a cognition? (2)

As an answer to this question, some philosophers claim that truth is the class-essence (*jāti*) of true cognitions. As a class-essence of qualities resides in every quality but does not reside in anything else, so does the truth. In other words, the truth which is a class-essence resides in true cognitions only. Hence it distinguishes true cognitions from everything else and thereby becomes the differentia of true cognitions.

As a critic of this view Gaṅgeśa, the author of *Tattvacintāmaṇi*, claims that truth cannot be considered as a class-essence (*jāti*). If we consider it as a class-essence, then it will be infected with a defect known as '*sāṅkaryā*'. This is due to the class-essence called 'perceptual apprehendedness' ('*sākṣātva*') (3). In the case of '*sāṅkara*' defect there are two properties such that one resides in the locus where the other is absent, although both of them reside in the same locus (4). In the case of this type of defect both of them cannot be considered as class-essences. Hence at least one of them is not a class-essence. In our above example, a true inferential cognition is characterized by truth (*pramātvā*), but not by perceptual apprehendedness (*sākṣātva*). An erroneous perceptual cognition is characterized by perceptual apprehendedness, but not by truth. Again, both of them occur in true perceptual cognition. Since these two properties are characterized by both having the same locus and by occurring in the locus (or loci) of each other's absences, the *sāṅkaryā* defect would occur. It is due to this defect the perceptual apprehendedness would be a class-essence but not the truth (5).

Gaṅgeśa has also put forward another argument against the view that truth is a class-essence. A class-essence cannot be partitive. For example, an animal cannot be a cow in one part and a horse in another. But if a class-essence is partitive in character, then the same animal would have cowness in one part and horseness in another. Hence it cannot be said to be either a cow or a horse. On the contrary, if an animal has cowness, then it pervades all the parts of it. Similarly, if an animal has

horseness, then it pervades all the parts of it. Hence a class-essence does not reside in one of the parts of an individual. But the truth is partitive in character. Hence it cannot be treated as a class-essence. In the presence of a piece of silver and mother-of-pearl if a person says, ‘these are silvers’, or ‘This is silver and that is also silver’, then he/she cognizes both of them as silvers. This cognition is false for the mother-of-pearl, but true with respect to the piece of silver. Hence it has truth in one respect and absence of truth in another. Since we have to accept the same conjunctive cognition as having truth in one respect and absence of truth in another respect, the truth will be considered as partitive in character. Hence it cannot be treated as a class-essence (6).

Now the opponents of the Nyāya argue in the following way. An object, positive or negative, is non-pervasive (*avyāpya-vṛtti*) if it resides in the same locus where its absence resides (7). On the contrary, if it cannot reside in the same locus where its absence resides, then it is called ‘pervasive’ (*vyāpya-vṛtti*). Hence a quality, an action, or a class-essence becomes non-pervasive if it resides in the same locus where its absence resides. But if it does not reside in the same locus where its absence resides, then it is pervasive in character. According to our previous argument both truth and its absence reside in the same locus. This is because a conjunctive cognition has truth in one respect and its absence in another respect.

The opponents claim that truth is a class-essence even if it is non-pervasive in character. But the followers of the Nyāya claim that there is no proof in favor of the view that a class-essence could be non-pervasive. Class-essences such as potness, which are established by perception, are always pervasive in nature. They are never non-pervasive. The view that a class-essence is non-pervasive cannot be substantiated by an inference as it requires a piece of evidence in its favor. Hence there is no evidence in favor of a class-essence being non-pervasive. Therefore, if the truth is considered non-pervasive, it cannot be said to be a class-essence. In this context the following rule may be stated: That which is non-pervasive can never be pervasive, for example, conjunction, sound, etc.; and that which is pervasive can never be non-pervasive, for example, potness, clothness, etc.

The supporters of the view that truth is a class-essence may claim that there is a deviation from this rule in the case of the never-type of absence of a conjunction (8). There is only one never-type of absence of conjunction. It resides in a substance as non-pervasive. This is due to the fact that the conjunction which resides in a substance is limited by a unique limitor, but the absence of the same conjunction limited by some other limitor resides in the same substance. Hence the same conjunction and its absence reside in the same substance, although they are limited by different limitors (9). For this reason the occurrence of the same conjunction becomes non-pervasive. Again, since conjunction does not reside in quality, the occurrence of the never-type of absence of conjunction becomes pervasive. Since the same never-type of absence of conjunction resides in a substance as non-pervasive but in quality as pervasive, it is evident that there is a deviation from the above rule. Hence this rule is not tenable. The following rule is to be accepted: If

the same object occurs both as positive and negative, then it is non-pervasive; and if it occurs only as positive or negative, but not both, then it is pervasive. This is how we have to determine the pervasiveness or the non-pervasiveness of an object. Hence, the pervasiveness or the non-pervasiveness of an object cannot be determined in terms of the category to which it belongs. The acceptance of this law will rule out the deviation mentioned in the case of the never-type of absence of conjunction. Since we apprehend both the conjunction and its never-type of absence in the same object, it is to be considered as non-pervasive. Again, since we apprehend the never-type of absence of conjunction in quality and do not apprehend the conjunction in it, the never-type of absence of conjunction is to be considered as pervasive in character. Hence there is no deviation mentioned previously if we accept this law.

A positive entity and its absence are mutually exclusive. Usually, they do not reside in the same locus. The cases where they reside in the same locus require some explanation. The non-pervasive objects, such as conjunction, reside in the same locus. Suppose a monkey is on the top of a tree. The top of the tree has the relation of conjunction with the monkey, but we apprehend the absence of the conjunction with the monkey at the bottom of the same tree. Hence we do not apprehend both the presence and the absence of the conjunction relation with the monkey at the same place. They appear at different parts of the tree. The portion of the tree where we apprehend the relation of conjunction with a monkey is called ‘the limiter of the conjunction with the monkey’, and the portion of the tree where we apprehend the absence of the conjunction with the monkey is called ‘the limiter of the absence of conjunction with the monkey’. From this discussion, it follows that even if a non-pervasive object and its absence reside in the same locus it is limited by different limitors. But in the case of a cognition we cannot say that it has both truth and its absence. This is due to the fact that a part is a limiter and only a substance has parts. Since cognition is a quality, it has no parts. Hence it cannot have parts as its limitors. Therefore, we cannot say that one portion of a cognition has truth and another portion the absence of truth. Hence, the truth cannot be said to be non-pervasive. It is a pervasive property.

Now the opponents raise the question of whether the concept of *part* can be applied to cognition. That by means of which the same property-possessor can be conceived to have contradictory properties may be used as a part in this context. In the case of cognition, its objects are to be considered as parts. In the presence of a piece of silver and mother-of-pearl, the perceptual cognition, these are silvers, is partly true and partly false. It is true in respect of silver, but false in respect of the mother-of-pearl. Similar is the case with the cognition of the mountain has fire and the lake has fire. It is true in respect of the mountain having fire, but false in respect of the lake having fire. Hence the objects of cognition are the limitors for the use of truth and falsehood.

But this conclusion is also not tenable. This is because the part which is the pervaded of the limited becomes the limiter (10). Otherwise, the bottom of the tree

would be the limiter even if the conjunction characterizes the top of the tree. For this reason the pervaded portion of the limited is called ‘the limiter’. In our above example, there are silvers, truth is the limited, but the mother-of-pearl which is the qualificand (11) is not its pervaded. This is because in this erroneous cognition of silver, the mother-of-pearl is the qualificand and it does not have the limited truth. Hence we cannot accept the mother-of-pearl, which is the qualificand, as the limiter of truth.

Now it may be said that the limiter of truth is the property of not cognizing as the qualifier, which has not occurred in the qualificand (12). In other words, if a qualifier, say F , does not characterize the qualificand of cognition, then the absence of having the qualifier F becomes the limiter of truth. That which occurs in the qualificand of true cognition is the qualifier. That which does not occur in its qualificand cannot be treated as its qualifier. Hence a true cognition has the property of not having the qualifier which has not occurred in the qualificand. This property is to be considered as the limiter of the truth of cognition.

Consider the cognition of this as silver. In this true cognition silverness is present in the qualificand *this*. The properties, such as nacreeness, which are not present, have not occurred as qualifiers in this cognition. For this reason this cognition has the property of not having the qualifiers which have not occurred in the qualificand. Hence it has this property as the limiter of truth. But a false cognition has the property of having the qualifier, which has not occurred in the qualificand. This property would be the limiter of falsehood. The cognition of a is F is false if F has not occurred in a . Therefore, this cognition has falsehood which is limited by the property of having the qualifier which has not occurred in the qualificand. Consider the cognition of this is silver in the presence of mother-of-pearl. In this cognition, silverness is the qualifier which has not occurred in the mother-of-pearl. Hence this cognition has the property of having the qualifier which has not occurred in the qualificand. Therefore, this property is to be considered as the limiter of falsehood.

But this explanation is also not plausible. This is due to the fact that the acceptance these limiters would be sufficient for the use of truth or falsehood. Hence there is no need to consider truth as a class-essence.

Those who consider truth to be a class-essence claim that all true cognitions have only one class-essence called ‘truth’. The same truth is used differently depending upon the second term of true cognition. Since there are different true cognitions, there are different uses of the same truth. Consider the true cognition of this is silver. In this true cognition, there is the use of the truth which is qualified by silverness which is the second term of this cognition (13) (*rajatatva pratiyogika pramātvā*). Similarly, in the true cognition of this is a mother-of-pearl, there is the use of truth which is qualified by nacreeness which is the second term (*śuktitva pratiyogika pramātvā*). Hence in a true cognition, such as this is silver, there is either the use of the unqualified truth (*śuddha pramātvā*) or the use of the truth qualified by the property of having silverness as the second term (*rajatatva*

pratiyogikatvaviśiṣṭa pramāṭva), although the truth is a class-essence. Hence there cannot be the use of truth which is qualified by nacreness which is its second term (*śuktitva-pratiyogikatvaviśiṣṭa-pramāṭva*).

Now an objection may be raised in the following way. If truth is one property, then the truth which is qualified by having silverness as the second term would be identical with the truth which is qualified by having nacreness as the second term. Hence, in the true cognition of this is silver, if there is truth qualified by the property of having silverness as its second term (*rajatatva-pratiyogitva-viśiṣṭa-pramāṭva*), then there must be the truth which is qualified by having nacreness as the second term (*śuktitva-pratiyogikatvaviśiṣṭa-pramāṭva*). This is due to the fact that they are not different (14).

In reply, the supporters of the view that truth is a class-essence claim that the problem of oneness of truth can be solved in the way the Nyāya-Vaiśeṣika solves the problem of oneness of the relation of inherence. According to the Nyāya-Vaiśeṣika inherence is one entity. The inherence relation which relates the color to earth, water, and fire, is the same as the inherence relation which relates touch to air or a sound to ether. Now an objection has been raised in the following way. If the inherence of color is the same as the inherence of touch, then the inherence of color must be in the air as well. In other words, we have to claim that air has a color. To avoid this type of undesirable consequence, the Nyāya philosophers claim that the relation is the property of being the locus of inherence qualified by having color as its second term (*rūpa-pratiyogikatva-viśiṣṭa-samavāya*) (15). This resides in the earth, water, and fire. Since the relation of color resides in these objects, we cognize color in these objects. Air also has the relation of inherence, but the property of being the locus of inherence which is qualified by having color as its second term resides only in the earth, water, and fire. It does not reside in air or ether. We accept the property of being the locus of inherence which is qualified by having color as its second term. This is due to the fact that we cognize earth having this property, water having this property, and fire having this property. Since we do not cognize the property of being the locus of inherence qualified by having color as its second term in air and other objects, we do not accept the presence of this property in these objects.

This is how we have to explain the truth. The relation of truth qualified by having silverness as its second term (*rajatatva-pratiyogitva-viśiṣṭa-pramāṭva*) is the property of being the locus (*adhikaraṇatva*) of truth qualified by having silverness as its second term. This property resides in the true cognition the qualifier of which is silverness (*rajatatva-prakāra-pramāṅgāna*). Hence the use of truth qualified by having silverness as its second term is present in the true cognition, the qualifier of which is silverness. It cannot be used anywhere else. This is how our use of truth can be explained. Hence we can accept truth as the class-essence which resides in all true cognitions.

Now the following objection has been raised against this view. It is claimed that in the true cognition which has silverness as its second term (*rajatatva*

pratiyogika pramāṅgāna) there should be cognition of truth which has naeness as its second term (*raṅgatva pratiyogika pramāṅva buddhi*). The property of being the locus (*adhikaraṅatva*) limited by the property of being existence qualified by being other than quality (*guṅānyatvaviśiṣṭa-sattātvācchinna*) does not reside in quality. Hence there is no cognition of a quality possessing existence, which is qualified by being other than a quality (*guṅānyatvaviśiṣṭa-sattāvān-guṅaḥ*). But existence has the property of being the occurrent which is determined by a quality (*guṅa-nirīpita-vṛttitva*). This is due to the fact that quality has existence. It is to be noted that existence (*sattā*) and existence qualified by being other than a quality (*guṅānyatvaviśiṣṭa-sattā*) are not different. This is due to fact that the expression ‘the existence qualified by being other than a quality’ (*‘guṅānyatvaviśiṣṭa-sattā’*) means the same as ‘the existence which has the same locus as difference from quality’ (*guṅa-bheda-samānādhikaraṅa-sattā*) (16). The existence qualified by having the same locus as difference from a quality (*guṅa-bheda-samānādhikaraṅyaviśiṣṭa-sattā*) is not different from pure existence.

If we claim that pure existence is different from this type of qualified existence, then pure existence will not be available as existence is always qualified by some property or the other. Hence pure existence cannot be exemplified as it is not different from qualified existence. For this reason, we have to accept the cognition of existence qualified by being other than quality in quality (*guṅe-guṅānyatvaviśiṣṭa-sattā*), although we do not have the cognition of a quality possessing existence which is qualified by being other than a quality (*guṅānyatvaviśiṣṭa-sattāvān-guṅaḥ*). This is due to the fact that in the cognition of a quality possessing existence qualified by being other than a quality (*guṅānyatvaviśiṣṭa-sattāvān-guṅaḥ*), the property of being the substratum (*adhikaraṅatā*) limited by the property of being existence qualified by other than a quality (*guṅānyatvaviśiṣṭa-sattātvācchinna*) does not become the object or content (17). The rule for the substratum is the following:

If there is a difference in substratum, then there is a difference in the property of being the substratum.

Now it is claimed that there is no cognition of a quality possessing existence qualified by being other than a quality (*guṅānyatvaviśiṣṭa-sattāvān-guṅaḥ*). For this reason, we cannot accept in quality the property of being the substratum (*adhikaraṅatā*) which is limited by the property of being existence qualified by being other than a quality (*guṅānyatvaviśiṣṭa-sattātvācchinna*) (18). But in the cognition, corresponding to the sentence ‘the existence qualified by being other than a quality resides in a quality’ (*‘guṅe-guṅānyatvaviśiṣṭa-sattā’*), the pure existence has the property of being the superstratum (*ādheyatā*) determined by the property of being the substratum residing in a quality (*guṅa-niṣṭha-adhikaraṅatā-nirūpita*). Since pure existence is not different from the qualified existence, the property of being the superstratum residing in pure existence (*śuddhasattā-niṣṭha-ādheyatā*) also resides in the qualified existence. This is due to the fact that there is only one superstratum. Hence there is only one property of being the superstratum.

For this reason, the followers of the Nyāya, such as Mathurānātha, have accepted the cognition of existence qualified by being other than a quality residing in a quality (*guṇe-guṇānyatvaviśiṣṭa-sattā*).

Now, this technique may be applied to our discussion of true cognitions, as there is a class-essence truth (*pramātvā*) in every true cognition. It is claimed that there will not be the true cognition of silverness as its second term possessing nacreness as its second term (*rajatatva-pratīyogika-pramātvavātī-raṅgatvapratīyogika-pramā*), although truth is one (19). But there would be cognition of the truth, whose second term is nacreness, residing in the true cognition the second term of which is silverness (*rajatatva-pratīyogika-pramāyām-raṅgatvapratīyogika-pramātvam*). But the Nyāya philosophers do not accept the presence of truth whose second term is nacreness (*raṅgatvapratīyogika-pramātvam*) in the true cognition whose second term is silverness (*rajatatva-pratīyogika-pramātvam*) (20). Hence the view that there is one truth in all true cognitions is not tenable.

There is another alternative. It may be suggested that each true cognition has its truth. For example, there is one truth in the true cognition which has silverness as its second term (*rajatatva-pratīyogika-pramājñāna*), and there is another truth that resides in the true cognition which has nacreness as its second term (*raṅgatvapratīyogika-pramājñāna*). Hence there would be as many truths (class-essences) as there are true cognitions. Now the Nyāya philosophers claim that this alternative suffers from *sāṅkaryā* defect. This can be demonstrated in the following way. In the true cognition which has silverness as its second term, there is an absence of truth which has nacreness as its second term. Again, in the true cognition which has nacreness as its second term, there is an absence of truth that has silverness as its second term. But in a true conjunctive cognition, such as this is silver and that is nacre, the truth which has silverness as its second term and the truth which has nacreness as its second term have the same locus. For this reason, there would be *sāṅkaryā* defect.

From our above discussion, it follows that we cannot accept one truth as the class-essence which occurs in every true cognition. Nor can we accept the view that there are as many truths (class-essences) as there are true cognitions, which are individuated by their second terms. For this reason, it is difficult to substantiate the view that truth is a class-essence.

To avoid these difficulties, Gaṅgeśa in his book *Tattvacintāmaṇi* defines truth as follows: A cognition is true (*pramā*) if it is apprehension and the property which is the qualifier of this apprehension resides in the property-possessor which is the qualificand of this apprehension (21). (In a non-technical language, this definition may be stated in the following way:

The cognition *a* is *F* is true if it is apprehension and *F* belongs to *a*, where *F* is the qualifier and *a* is the qualificand)

This definition is applicable to the apprehension *this is silver* if there is a silver. This is due to the fact that silverness is the qualifier of this apprehension and that

which is the possessor of silverness i.e. a genuine piece of silver, is the qualificand of this cognition (22). But this definition is not applicable to an erroneous apprehension, such as ‘This is silver’ when there is mother-of-pearl. In this apprehension, silverness is the qualifier (*prakāra*) at the cognitive level, but the silver-possessor is not the qualificand (*viśeṣyaka*) at the cognitive level. In this case, the mother-of-pearl is the qualificand (*viśeṣyaka*). For this reason, this cognition is not true. Hence the apprehension in which silverness is the qualifier and the silverness-possessor, i.e. silver, is the qualificand has the status of truth. Similarly, the apprehension in which nacreness is the qualifier and the nacreness-possessor is the qualificand would be true.

It is be noted that in this definition the word ‘*anubhava*’ (‘apprehension’) occurs. It means cognition which is different from a memory-cognition. Now the question is: What is the need for the word ‘*anubhava*’ (‘apprehension’) in the definition? In reply, it is said that if the word ‘*anubhava*’ is excluded from the definition of ‘*pramā*’, then the definition would be applicable to memory-cognition which is due to correct apprehension (*yathārtha-anubhava-jñāna*) (23). Hence the definition would suffer from the defect called ‘*ativyāpti*’ (‘overcoverage’).

Now an objection may be raised in the following way: If a memory-cognition, which is due to a previous true apprehension, is also true, then what is the harm in treating it also as *pramā* (valid)? Why should it not be included within the scope of the definition of ‘*pramā*’?

In reply, it is said that the special instrumental cause of valid cognition (*pramājñāna*) is called ‘*pramāṇa*’ (24). All the schools of Indian philosophy have accepted this meaning of the word ‘*pramāṇa*’. If a memory-cognition is also treated as *pramā* (valid), then its instrumental cause, which is either the previous apprehension (*anubhava*) or the energized disposition (*udbuddha-samskāra*), should also be treated as another *pramāṇa* (special instrumental cause). This would violate the law of parsimony. For this reason a memory cognition is not considered as *pramā* (valid) in this technical sense of the word.

But this definition is also not adequate, as it applies to opposite erroneous cognition (*viparīta-bhrama*). Hence it suffers from the defect of overcoverage (*ativyāpti*). Consider a nacre (mother-of-pearl) and a piece of silver. In an opposite error which is a conjunctive cognition, the nacre (mother-of-pearl) is cognized as silver and the latter is cognized as a nacre (mother-of-pearl). In the first conjunct, the nacre (mother-of-pearl) is the qualificand and silverness is the qualifier, but in the second conjunct the silver is the qualificand and nacreness is the qualifier. Now let us apply the definition of *pramā* to this erroneous conjunctive cognition. If we consider the first conjunct, then the nacre (mother-of-pearl), the possessor of nacreness, is the qualificand, and if we consider the second conjunct, then nacreness is the qualifier. Hence this erroneous cognition has nacreness as the qualifier and the possessor of nacreness as the qualificand. Similarly, if we consider the second conjunct then silver, the possessor of silverness, is the qualificand, and if we consider the first conjunct, then silverness is the qualifier. Hence this cognition has

silver as the qualificand and nacreness as the qualifier (25). Since the definition of truth applies to this erroneous conjunctive cognition, it is infected with the defect of *ativyāpti* (overcourage).

To avoid this defect, it is claimed that the property of being the qualificand and the property of being the qualifier are related by the relation of mutual determiner-determined (*paraspara-nirīpya-nirīpaka*) (26).

In other words, the property of being the qualifier is determined by the property of being the qualificand, and the latter is determined by the former.

Hence this condition is to be included in the definition of *pramā*. Therefore, the property of being the qualifier residing in silverness is determined by the property of being the qualificand residing in the possessor of silverness. Similarly, the property of being the qualifier residing in nacreness is determined by the property of being the qualificand residing in the nacre (mother-of-pearl). But this does not happen in an opposite erroneous cognition. As regards the method for determining the qualificand and the qualifier of our cognition, the Nyāya relies on our apprehension.

Therefore, to determine the truth of cognition, we have to find out which property of being the qualifier is determined by which property of being the qualificand. Here also we have to rely on our apprehension (27).

Explanatory Notes

(1) Almost all the systems of Indian philosophy claim that desire is due to the cognition that the object of desire is more conducive to pleasure than pain. In other words, if a person desires *x*, then he/she has the cognition that *x* will not give rise to undesirable consequences or pain, but will yield desirable consequences or happiness. If there are two alternatives, say *x* and *y*, then there will be cognition that *y* on balance is not as good as *x*. This complex cognition is a causal condition of our desire for *x*. In technical language of Indian philosophers, these two cognitions are called ‘*iṣṭasādhanatājñāna*’ and ‘*balavattarāniṣṭājanakatvajñāna*’. Hence the desire for *x* follows this complex cognition. The mental effort (*kṛti*) for *x* follows the desire for *x*. The latter is a causal condition for the former. Again the mental effort (*kṛti*) is a causal condition of physical effort (*ceṣṭā*), which in turn is a causal condition of action (*kriyā*). This causal process has been mentioned in the following oft-quoted *śloka* (verse): *jñānajanyā bhavedicchā, icchājanyā bhavet kṛtiḥ, kṛtijanyā bhavet ceṣṭā ceṣṭājanyā bhavet kriyā*.

A few more mental processes are also to be included in this causal series. It is claimed that *cikīrṣā* or inclination to fulfill the desire is a causal condition of *kṛti* or mental effort. Hence *cikīrṣā* comes between desire (*icchā*) and mental effort (*kṛti*). Again the cognition that the object of desire can be attained through our effort (*kṛtisādhyatvajñāna*) is considered a causal condition of inclination to fulfill the desire (*cikīrṣā*). As regards the types of mental effort (*kṛti*), all the schools have accepted *pravṛtti* (mental effort towards an object) and *nivṛtti* (mental effort to withdraw from an object). But many philosophers have accepted *jīvanayoni* or

mental effort for the sustainment of one's life in addition to *pravṛtti* and *nivṛtti*. It is regarded as an invisible mental state [1. P. 406].

From the above discussion, it follows that our choice, desire, or effort is dependent upon certain beliefs or cognitions. If the cognition, say S, is causally related to the object of desire, say x, then the same cognition cannot be a cause of another object of desire, say y. Hence our choice or desire is determined by certain beliefs.

(2) It is to be noted that Indian philosophers, by and large, consider a qualificative cognition to be true or false. The Nyāya has also distinguished qualificative and non-qualificative cognitions. The Nyāya concept of qualificative cognition can be expressed by a complex expression of the form '*aRb*'. A qualificative cognition involves necessarily at least three elements, viz., a qualificand, a qualifier, and a relation of the latter to the former. This relation at the cognitive level might be called the 'qualification relation'. The simplest qualificative cognition has as its object, say, a table together with tableness in a certain relation. This complex is *expressed* by the expression 'a table', and described by the more complex expression 'tableness inheres in a particular table-individual'. Both tableness and the particular table are cognized as such at the level of non-qualificative cognition, but not the relation between them. It is also claimed that the cognition of tableness is a cause of the cognition of a particular table qualified by tableness. But the cognition of the relation of inherence which relates tableness to a particular table is not a causal condition of it. If the relation is also considered a causal condition, then there would be an infinite regress. For cognition of the relation would involve the cognition of its two terms (or relata). Hence both the terms would also be causal conditions. Therefore, all the three elements, viz., a particular table, tableness, and the relation of inherence, would be causal conditions of this qualificative cognition. Since the relation is cognized along with its terms, the cause of the cognition of a table qualified by tableness would be the cognition of a table qualified by tableness. Similarly, the cause of the latter cognition would be another cognition of a table qualified by tableness, and so on. To stop this regress, the Nyāya claims that the cognition of a relation is not a causal condition of a qualificative cognition. (For a detailed discussion, see [2. P. 259—263]).

Western philosophers, by and large, consider a judgment, a belief, a proposition, a statement, or a sentence to be true or false. Since a judgment involves concepts, such as subject-concept and predicate-concept, this view would postulate certain entities in addition to the things in the world. If belief is a set of judgments, then the objections against judgment would be equally applicable to this view as well. If we postulate propositions as bearers of truth and falsehood, like Brentano, Bolzano, and Husserl, then we end up with the postulation of eternal tertiary entities, which are neither physical nor mental or psychological. If we consider a statement as true or false, then a statement, being the use of a sentence, would depend on a linguistic entity. This view would be highly restrictive or counterintuitive, as deaf and mute persons, babies, and those who do not know any language will not have the idea of truth and falsehood.

Hence the view which assigns truth and falsehood to sentences only would be equally restrictive or counterintuitive. In this respect, the Nyāya view has an edge over Western views, as a qualificative cognition consists of a set of relational entities, which are due to relations with the things in the world, internal or external. In the technical language, they are called *viśayitās*.

(3) The property expressed by the word “*sākṣātva*” characterizes perceptual apprehensions, true or false. It is a unique property of perceptual cognitions only. Hence the cognitions generated by visual, tactual, auditory, olfactory and gustatory sense-organs are characterized by directness.

(4) Suppose F and G are properties, but a , b , and c are loci. In the case of *saṃkara* defect the following holds good:

- i) a is F , but not G ,
- ii) b is G , but not F , and
- iii) c is both F and G

The following example may be cited from the Nyāya ontology. Consider the relation between earthness and sense-organness. Earthness resides in physical objects such as a table, but sense-organness does not reside in these objects. Now consider gustatory sense-organ. It is characterised by sense-organness but not by earthness. Now consider the olfactory sense-organ. It is characterised by both earthness and sense-organness.

It is to be noted that, according to the Nyāya, if two class-essences have the same extension, then they are identical and the expressions for them are synonymous. For example, *ghaṭatva* (potness) and *kalaśatva* (jarness). In other words, both the expressions have the same meaning and reference. Now consider the relation between ‘*gotva*’ (‘cowness’) and ‘*galakambalavatva*’ (‘the property of having dewlap’). These two expressions have the same extension, but not the same meaning. Since a class-essence is an indivisible property, *gotva* (cowness) is to be considered a class-essence.

Since the expression ‘*galakambalavatva*’ (‘the property of having dewlap’) refers to a complex property, it cannot be treated as a class-essence. Hence we do not have two class-essences (*jātis*) for the same class.

An individual belongs to several classes which are expressed by natural kind terms. For example, an object is a jar as well as a substance. Hence it has both jarness (*ghaṭatva*) and substanceness (*dravyatva*). Since both of them are class-essences, they do not have the same extension. The Nyāya claims that they are related by pervader-pervaded (*vyāva-vyāpaka*) relation. Hence jarness is the pervaded and substanceness is the pervader. Hence the sentence ‘ $(x) (Fx \supset Gx)$ ’ would be true if ‘ F ’ stands for jarness and ‘ G ’ for substanceness. In other words, one class is a proper subset of another class. In the case of *saṃkara* defect this condition does not hold good, as one of them is not pervaded by the other. For this reason both of them cannot be considered class-essences.

(5) On this point one may ask whether we can consider truth (*pramāṭva*) as the class-essence but not the perceptual apprehendedness (*sākṣātva*). As an answer to this

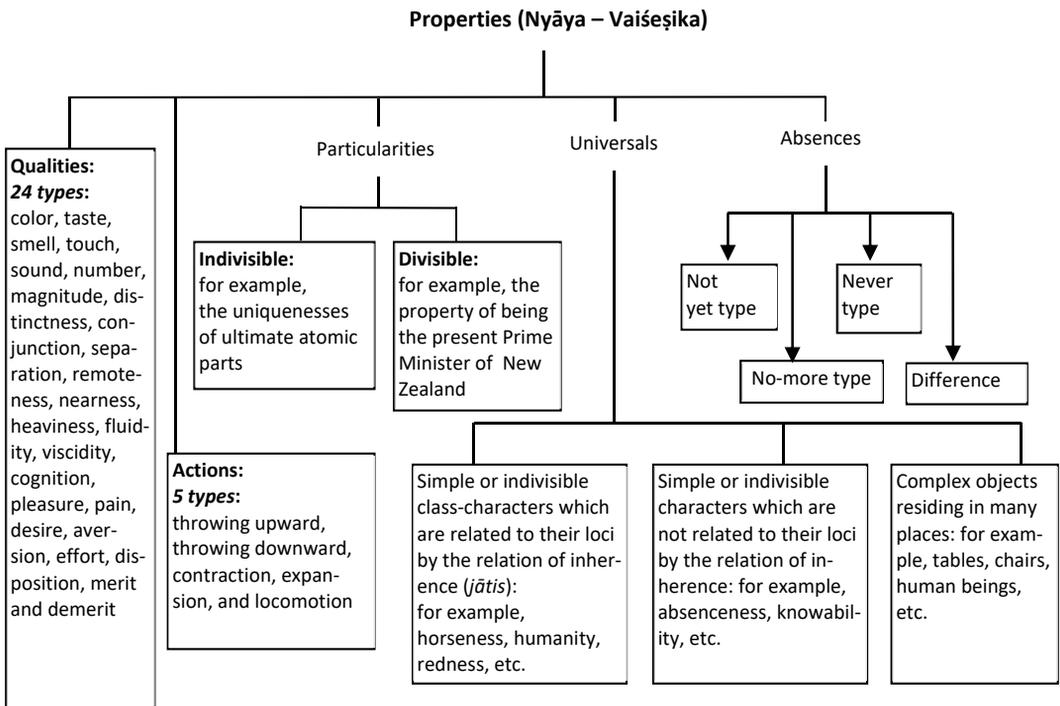
question, it is claimed that both the followers of the Nyāya and their opponents have accepted perceptual apprehendedness as a class-character, but not truth. Hence the acceptance of perceptual apprehendedness as a class-essence is free from doubt. For this reason the Nyāya accepts the latter as a class-essence but not the former.

(6) In this context it is to be noted that the Nyāya logicians have not used the word ‘and’ in the way Western logicians have used it. A conjunctive cognition, such as *p* and *q*, would be true, according to Western logicians, if both of them are true; otherwise false. Hence if *p* is true but *q* is false, the conjunctive cognition is false. On the contrary, the Nyāya philosophers consider it to be true in one respect but false in another. They claim that if it is treated as false because of the falsity of one conjunct, then it may, by the same token, be treated as true, as one of the conjuncts is true. This is how the Nyāya would justify the claim that a conjunctive cognition of this sort as a whole cannot be treated as true or false.

(7) A property (*dharma*) is defined in the following way:

$$x \text{ is a property} = \text{Df. } (E y)(y \text{ is a locus of } x).$$

The following diagram represents the Nyāya concept of property (*dharma*):



It is to be noted that a class-character (*jāti*) cannot be identified with the Western concept of universal. This is due to the fact that a class-character (*jāti*) is eternal and resides in its instances by the relation of inherence. But there is another concept of universal (*sāmānya*) which is much wider than that of class-character, as it includes properties that are not related to their loci by the relation of inherence. Moreover,

complex objects residing in several places are also treated as universals. According to the Nyāya ontology, the ultimate particularities belong to eternal objects, atomic or ubiquitous. The particularity or the uniqueness of a non-eternal object, such as a table, is a function of the ultimate uniquenesses of its ultimate parts. They are properties, but not universals. Hence there is a distinction between the terms ‘*jāti*’, ‘*sāmānya*’, and ‘*dharma*’. (See also [3. P. 66—70]).

(8) It is to be noted that according to the Nyāya there are negative entities, in addition to several types of positive entities. A negative entity has a two-fold dependence on a positive entity. If x represents a positive entity, then not- x would represent a negative entity, provided x is not a universal property, such as existence or knowability. Moreover, not- x resides somewhere, which is a positive entity. The negatum x is called ‘counterpositive’ and is characterised by the property of being the counterpositive. If x is known through perception, then not- x or absence of x is also known through perception.

Regarding the types of negation, the Nyāya philosophers have accepted relational absence, and mutual absence or difference. The distinction between them can be drawn in terms of the limiting relation of the property of being the counterpositive which resides in the negatum. At the linguistic level these negations can be represented by the following forms:

- 1) x is not in y or x does not occur in y , not- x is in y .
- 2) x is not y or x is different from y .

(1) represents relational absence and (2) represents mutual absence. In (1) not- x occurs in the locus y , and x is the counterpositive of not- x . The property of being the counterpositive residing in x (i.e., the role of x) is limited by both x -ness and an occurrence-exacting relation. In other words, both x -ness and an occurrence-exacting relation are modes of presentation of x . Here x -ness is the property-limitor and an occurrence-exacting relation is the relation-limitor.

In (2) y is the counterpositive, i.e., the negatum, and the property of being the counterpositive residing in y is limited by both y -ness and the relation of identity. So the relation of identity is the limiting relation of the property of being the counter-positive.

Most Nyāya philosophers have accepted three types of relational absence:

i) The relational absence of an object before its production is the not-yet type of absence (*prāgabhāva*). The absence of a table before its production is present in its parts. The cognition of this absence can be expressed by the sentence ‘A table will be produced in these parts’. When the table is produced, the not-yet type of absence does not exist in its part. Since it cannot exist anywhere else, it ceases to exist. This type of absence has no beginning, but has an end. Since we are not asserting the absence of all tables, but the absence of the table which will be produced, the property of being the counterpositive is limited not by a generic property like tableness, but by a specific property like a particular blue colour *and* tableness. As regards the limiting relation of the property of being the

counterpositive, there is some difference of opinion among the Nyāya philosophers. It is claimed that since the table has not yet been produced, the property of being the counterpositive is not limited by any relation. But the old Nyāya has accepted a temporal relation as the limiting relation of the property of being the counterpositive. If the absence of the table is in its parts at t_n and the table is produced in the parts at t_{n+1} , then obviously the table is related to its parts by the relation of posterior existence. This temporal relation of posterior existence is considered as the limiting relation of the property of being the counterpositive. But the followers of the Navya-Nyāya do not subscribe to this view.

ii) The second type of relational absence refers to an object after its destruction. It may be called ‘the no-more type of absence’ (*‘dhvaṃsa’*). The absence of a particular table when it is destroyed is present in its parts. Since the destruction of a particular table does not imply the destruction of all tables, the property of being the counterpositive is limited, not by a generic property, but by a specific property of the table which has been destroyed. As regards the limiting relation, here also there is difference of opinion among the Nyāya philosophers. The followers of the Navya-Nyāya do not accept any limiting relation, while the followers of the old Nyāya have accepted a temporal relation as the limiting relation. If the destruction of a particular table is the separation of its parts, then the whole table ceases to exist at time, say, t_n , when it is destroyed. If ‘ceases to exist at time t_n ’ is explained as ‘existent at time t_{n-1} ’, then the parts are related to the table by the relation of previous existence. For this reason it is claimed that the property of being the counterpositive is limited by the temporal relation of previous existence. Apart from this temporal relation the property of being the counterpositive is not limited by any other relation. A no-more type of absence has a beginning, but no end.

iii) The third type of relational absence is the never type of absence (*atyantābhāva*), for example, the absence of colour in air, or the absence of a jar on the ground. Some of the followers of the old Nyāya do not consider the absence of a jar on the ground as a case of never type of absence. Since a never type of absence has neither a beginning nor an end, and since the absence of a jar on the ground has both a beginning and an end, these philosophers think that there is a need to accept a fourth type of relational absence. But the followers of the Navya-Nyāya as well as some of the followers of the old Nyāya think that the acceptance of the fourth type of relational absence would lead to the postulation of innumerable absences of a jar on the same ground. Each time the jar is removed, a new absence is created, and each time the jar is brought back, the previous absence is destroyed. To avoid this consequence, it is claimed that what ceases to exist when the jar is brought back is not the absence of it, but the relation of this absence to the ground. An absence is related to its locus by a self-linking relation which is to be identified ontologically with its locus. Now the followers of the Navya-Nyāya believe that this self-linking relation in the case of the absence of a jar on the ground is to be identified not with the ground as such, but with the ground when a jar is not present. Since this self-linking relation ceases to exist when a jar is brought on the ground which had an

absence of a jar, we cannot perceive this absence when a jar is present on the same ground. So on the ground of parsimony these philosophers have included such examples under the third type of relational absence.

The property of being the counterpositive of a never type of absence is limited by both a property-limitor and a relation-limitor. But the limiting relation is an occurrence-exacting one. (For a detailed discussion as well as for double negation, see [4]).

(9) The Nyāya use of the word ‘limitor’ requires some explanation. The predominant use of the term may be defined in the following way:

x is limited by y iff

- (i) both x and y are properties,
- (ii) x is a relational property, and
- (iii) the property y is a mode of presentation of the object where relation property x resides.

In this context it is to be noted that the expression ‘mode of presentation’ is used in such a way that it determines the referent(s) of a term.

(10) Here the author refers to a pervader-pervaded relation. If x is pervaded by y , then x is the pervaded and y is the pervader. For example, smoke is pervaded by fire. In other words, wherever there is smoke there is fire. In this case the contact with the monkey characterizes the top of the tree. So the top of the tree becomes the limitor and the contact with the monkey is the limited. Since the top of the tree is the pervaded of the contact with the monkey, it becomes the limitor.

(11) In the cognition, these are silvers, both the piece of silver and the mother-of-pearl are qualificands. As regards the qualificand — qualifier (*viśeṣya* — *viśeṣaṇa*) distinction, the Nyāya philosophers claim that it is applicable to every qualificative or relational cognition (*savikalpaka—jñāna*). Only non-qualificative cognition (*nirvikalpaka* — *jñāna*) is excluded from its scope. A qualificative cognition has the form aRb , where a is the qualificand, b is the qualifier and R is the qualification relation which relates b to a .

The qualifier plays the role of a distinguisher. Hence it distinguishes something from other things or a collection from other collections. That which is distinguished by it is the qualificand. (For a detailed discussion on this topic, see [5]).

(12) Here the author uses the technical term ‘*aparakāratva*’, which requires some explanation. The qualifier is called ‘*viśeṣaṇa*’, but the qualifier presented under the mode of the relation is called ‘*prakāra*’. When cognition is related to this type of qualifier, it has the relational property called ‘*prakāratā*’. The converse of this relation that characterises the cognition is called ‘*prakāratva*’. Hence it is a relational property of a cognition. So *aparakāratva* is the property of not cognising this type of qualifier.

(13) Here the author uses the word '*pratiyogī*' which is the second term of a relation whose first term is called '*anuyogī*'. This category applies to any relation between two entities. Now let us define these terms. Suppose *a* and *b* are related by the relation *R*.

a anuyogī (the first term) iff *b* is related to *a* by the relation *R*. At the level of cognition the relation *R* is cognized in *a*, but not in *b*. The other term of the relation *R*, namely *b*, is *pratiyogī* (the second term). The relation of our cognition to this aspect of *a* is expressed by the term '*anuyogitā*' ('the property of being the first term'). Hence *anuyogitā* (the property of being the first term) is a relational property of *a*. Similarly, *b* has *pratiyogitā* (the property of being the second term).

In the true cognition this is silver, there is use of truth whose second term is silverness. Similarly, in the true cognition this is nacre, there is the use of truth whose second term is nacreness.

(14) Here an objection has been raised from the nature of identity relation. If truth is one indivisible entity, then the truth qualified by silverness would be identical with the truth qualified by nacreness, as both the cognitions are true.

(15) In this context, it is to be noted that although the relation of inherence is one, the relation of inherence to its loci are different. If a colour is related to its locus by the relation of inherence, then the relation is the property of being the locus of the inherence qualified by colour which is its second term. Hence the locus is the first term and the colour is the second term, and relation is the specification of inherence.

(16) Here the author uses the expression '*bheda*', not '*bhinna*'. If *x* is different from *y*, then *x* has the property being different from *y*. Hence difference from *y* becomes a property of *x*. The word '*bheda*' refers to a property, but the word '*bhinna*' refers to the property-possessor.

(17) It is to be noted that the limiter consists of the property of being qualified by being other than a quality (*guṇānyatvaviśiṣṭatva*) and the property of being existence (*sattātva*).

(18) It is claimed that existence is a property of a quality, and the property of being qualified by being other than a quality is a property of existence. Since we do not cognise this type of complex property in a quality, it lacks this complex property. It has existence, but not the property of being qualified by being other than a quality.

(19) This cognition has the form *a* is *F*, where '*a*' stands for a true cognition of a nacre. In the technical language of the Nyāya 'the true cognition having nacreness as its second term'. '*F*' stands for 'truth whose second term is silverness'. It is claimed that there is no cognition of this type.

(20) It is claimed that as existence resides in different objects such as substance, quality and action, so does truth reside in true cognitions. In the previous

paragraph the author has discussed whether a qualified existence such as the existence qualified by being other than a quality resides in a quality. Here the author is discussing whether the truth which has nacreteness as its second term resides in another true cognition.

(21) The following remark of Gaṅgeśa: *tadvati-tatprakāraka-anubhavaḥ pramā*

has been interpreted as *taddharmavadviśeṣyakatve sati tatprakāraka-anubhavaḥ pramā*. A true cognition may be defined in the following way:

The cognition *a* is *F* is true if and only if *a* is *F* is an apprehension, and the *F*, which is the qualifier of this apprehension (*prakāraka*), resides in *a* which is the qualificand of this apprehension (*viśeṣyaka*).

(22) Here the category *dharma-dharmī* (property-property possessor) has been used to emphasize the relation of cognition to fact. Hence in the true cognition of *a* is *F*, the cognition is related to *a* which is the possessor of *F*. In other words, the *viśeṣyaka* of this cognition is due to *a* and the *prakāraka* is due to *F*. The cognition is characterized by a relational property which is due its relation to *a* and by another relational property which is due to its relation to *F*.

(23) The Nyāya use of the word ‘*anubhava*’ (‘apprehension’) does not apply to memory (or memory-cognition). According to the Nyāya, perception, inference, comparison, and testimony (or verbal cognition) are sources of valid cognitions. If a cognition is derived from, or caused by, perception, inference, comparison or verbal cognition (i.e. from the cognition of words which have occurred in a sentence), then it is characterized by the property of being apprehended (*anubhavatva*). Since a memory-cognition lacks the property of being apprehended, it is not a case of apprehension, although it rests upon some previous apprehension derived from, or generated by, perception, inference, comparison, or verbal cognition. A memory-cognition is due to mental (thought) disposition which is again due to some previous apprehension. Since cognitions are divided into apprehension and memory, ‘apprehension’ may be defined as ‘a cognition different from memory’.

Since there are four types of apprehension depending upon their causal conditions, each of them is characterized by a property which signifies whether it is derived from perception, inference, comparisons, or verbal cognition. Hence the apprehension due to perception (or sense-organ) is characterised by the property of being perceptual (*darśanatva*), the apprehension due to inference is characterised by the property of being inferential (*anumititva*), the apprehension due to comparison is characterised by the property of being comparison (*upamititva*), and the apprehension due to verbal cognition is characterized by the property of being verbal (*śābdatva*). The property of being the verbal cognition is the property of being the understanding of the relation of the (primary or secondary) referent of a word to the (primary or secondary) referent of another word.

Consider the sentence ‘*a* is *F*’. The property of being the verbal cognition characterises the relation *F* to *a*. Hence this understanding presupposes the cognition of

the referent(s) of an atomic expression. According to the Nyāya the properties of different types of cognition are cognized at the level of mental perception or higher order cognition.

Validity (*pramātvā*) is to be defined in terms of the property of being apprehended (*anubhavadtvā*) and truth. A memory-cognition will be true if the previous apprehension which is its causal condition is valid. Hence the truth of a memory-cognition presupposes the truth of a previous apprehension. If the previous apprehension does not correspond to a fact, the memory-cognition corresponding to it would be false. Hence a memory-cognition is either true (*yathārtha*) or false (*ayathārtha*). Since the memory-cognitions do not have the property of being apprehended, they are called ‘invalid’, whether true or false. Hence the Nyāya use of the word ‘invalid’ (*apramā*) cannot be equated with ‘false’.

(24) The word ‘*pramāṇa*’ consists of the words ‘*pra*’, ‘*mā*’, and ‘*anat*’, where ‘*pra*’ is the prefix, ‘*mā*’ is the verbal root, and ‘*anat*’ is the suffix. The word ‘*pra*’ means ‘excellence’, and ‘*mā*’, means ‘apprehension’. But the suffix ‘*anat*’ has two uses. In its impersonal voice (*bhāva-vācya*), it is simply used to change the form of a verb. Hence it does not signify anything more than the verb ‘*mā*’. If we take this interpretation, then the word ‘*pramāṇa*’ means ‘the apprehension which has excellence or truth’. In other words, it means a true apprehension.

But the instrumental use (*karāṇa-vācya*) of the word ‘*anat*’ signifies the special instrumental cause of a true apprehension. Since the word ‘*pramāṇa*’ has two meanings, the word ‘*prāmāṇya*’ also has two meanings. One of them is truth (*pramātvā*) or the property of being true apprehension, and the other one is the property of being the special instrumental cause (*karāṇatva*) of a true apprehension.

There is a 3rd or a secondary meaning of the word ‘*pramāṇa*’. In this sense, it refers to the locus of a true apprehension. [6]

A) In this context it is to be noted that the Nyāya philosophers are defining the truth of a cognition in terms of the following three properties:

i) *tat-prakāra* (the property of having *that* as its qualifier at cognitive level)

The relation of cognition to a (relational) property (*prakāra*) is called ‘*prakāratva*’. The converse of this relation i.e. the relation of a *prakāra* to cognition is called ‘*prakāra*katva’. Hence it refers to a relational property of a cognition. Consider *x* is *F* in the relation *R*, where *x* is the qualificand (*viśeṣya*), *F* is the qualifier (*viśeṣaṇa*), and *R* is the qualification relation (*saṃsarga*). According to the Nyāya, when *F* is presented under the mode *R* it is called ‘*prakāra*’. For example, the table has a book in the relation of conjunction. Here the table is the qualificand (*viśeṣya*), and the book presented under the mode of conjunction is the relational qualifier (*prakāra*), in short, qualifier. The relation of the cognition to the qualificand is called ‘*viśeṣyatā*’, the relation of cognition to the *prakāra* (relational qualifier) is called ‘*prakāratā*’, and the relation of cognition to the *viśeṣaṇa* (qualifier) is called ‘*viśeṣaṇatā*’. The converse of these relations are called ‘*viśeṣyavatva*’, ‘*prakāra*katva’ and ‘*viśeṣaṇakatva*’ respectively. Since the

definition of ‘truth’ is given in terms of the relational properties of the cognition, it refers to *viśeṣyakatva* and *prakāraakatva*. In this respect the Nyāya definition is to be contrasted with the Western definitions, as they refer to propositions, statements, or sentences.

ii) *tadvad-viśeṣyakatva* (the property of having the qualificand qualified by *that* at cognitive level).

iii) *tadvad-viśeṣyakatva nirūpita tat-prakāraakatva* (The latter being determined by the former).

It is to be noted that the first two conditions are applicable to true as well as to a type of false cognition called ‘*viparīta-bhrama*’ (a type of false conjunctive cognition). For this reason, the third condition has been used to distinguish true cognitions from a type of false ones (*viparīta-bhramas*).

The determiner-determined relation (*nirūpya-nirūpaka sambandha*) holds between the correlatives. Hence it can be defined in the following way:

x is determined by *y* if they are correlative properties.

In this context it is to be noted that some Nyāya philosophers have claimed that the latter is limited by the former. Hence *tadvad-viśeṣyakatva-avacchinna-tat-prakāraakatva* is the defining property of truth.

Now it may be asked whether we can define truth in terms of *tat-prakāraakatva-avacchinna-tadvad-viśeṣyakatva*. Since there is mutual limiter—limited relation between *tat-prakāraakatva* and *tadvad-viśeṣyakatva*, if one holds, then the other will also hold.

Now the Nyāya philosophers claim that if truth is defined in terms *tat-prakāraakatva-avacchinna-tadvad-viśeṣyakatva*, then the limiter includes both the qualifier and the relation which is the mode of presentation of the qualifier. But if it is defined as *tadvad-viśeṣyakatva-avacchinna-tat-prakāraakatva*, then the limiter will be the qualificand only. Hence on the ground of simplicity, the latter is preferable to the former.

B) Now let us discuss why truth cannot be defined in terms of *tadvad-viśeṣyakatva* (the property of having the qualificand qualified by *that* at cognitive level) only. It is to be noted that this property is present in a false cognition as well. This is due to the fact that the referent of ‘*tat*’ (‘that’) has not been specified. Consider the cognition of the lake has fire. If we substitute lakeness for ‘that’, then the cognition has the lake qualified by lakeness as its qualificand. Since this property characterises a false cognition, it suffers from over coverage (*ativyāpti*). For this reason, the word ‘*tat*’ cannot be used as a variable for any qualifier. It stands for the chief qualifier of a cognition.

In the cognition of a blue table, the word ‘that’ refers to a blue colour which is the chief qualifier. Hence it satisfies the condition *tat-prakāraakatva* (the property of having that as its qualifier at cognitive level). Since this cognition has *tadvad-viśeṣyakatva* (the property of having the qualificand qualified by that), which resides in the cognition of the table, it satisfies both the conditions of true cognition.

As mentioned before, these two conditions are not sufficient to define truth, as both of them are present in an opposite false conjunctive cognition, such as the mountain has water, and the lake has fire. To eliminate this type of false cognition, the Nyāya introduces the third condition in the definition of truth.

C) Now let us discuss whether *pramātvā* (truth) can be defined in terms of *prakāravat-viśeṣyakatva* (the property of having the qualificand possessing the qualifier at cognitive level). According to this view a true cognition is qualified by the converse of the property of being the qualificand possessing the qualifier. Consider the cognition of *a* is *F*. This cognition is related to the complex object or fact *a* possessing *F*. Hence the object of this cognition, namely, *a* possessing *F*, has *viśiṣṭa-viśayatā*, which is a relational property. The converse of this relational property called '*viśiṣṭa-viśayitā*' would qualify this cognition. If we define truth as *prakāravat-viśeṣyakatva*, then we have to accept *viśiṣṭa-viśayitā*, in addition to *prakārakatva* (the converse of the property of being the qualifier) and *viśeṣyakatva* (the converse of the property of being the qualificand).

It is to be noted that the *viśiṣṭa-viśayitā* is present in desires which can be fulfilled (*saṃvādī-icchā*). Most Nyāya philosophers have accepted *viśiṣṭa-viśayitā*, which is the converse of *viśiṣṭa-viśayatā*, but not as a defining property of truth. This is due to the fact that the definition of truth would violate the principle of simplicity, as we have accepted an additional property in the definition of truth. Moreover, this definition would suffer from over coverage, as it is present in desires which can be fulfilled.

D) As regards the (T) sentences of Tarski, such as 'p' is true \equiv p, the Nyāya claims that the meaning of " 'p' is true" is not the same as that of 'p', although they are equivalent. In other words, 'p' would simply generate the cognition of p, but the cognition generated by " 'p' is true" would include both the sentence 'p' and the meaning of 'true' as its objects. The meaning of 'true' would be the qualifier (*viśeṣaṇa*) of the sentence 'p'. Hence it means 'the cognition generated by the sentence 'p' has the property of having things or objects as they are (*yathārthatva*) cognised to be'.

E) In Western philosophy, the supporters of the correspondence theory define truth in terms of correspondence with a fact. Hence the questions are asked about the nature of this correspondence and the nature of propositions or statements which are truth-bearers. But the Nyāya philosophers would avoid these questions as they have defined truth in terms of three properties of a cognition.

F) As regards the relation between a true cognition and the fulfilment of our desire (*icchā*) or mental effort (*kṛti*), the Nyāya philosophers claim that every true cognition has the property of being a cause for the fulfilment of our desire or effort (*saṃvādī-pravṛtti-janakatva*). But this property cannot be equated with truth, although we infer the truth of a cognition utilizing this property. For example, we have a true cognition of water. Then we have a memory cognition of a general proposition, such as, if it is water, then it will quench our thirst. So we remember a

sentence of the form ‘ $(x) (Fx \supset Gx)$ ’. Then there will be cognition that this object, i.e., water, would also quench our thirst.

Now the following questions may be asked: How do you know the truth of the universal proposition? How do you know that water had quenched our thirst in the past?

According to the Nyāya philosophers the truth of the universal proposition or the truth of the previous cognition would be known by some other cognitions which are non-dubious. In other words, the truth of a cognition, say p , is known by the non-dubious cognition of q , and the truth of the latter by some other doubt-free cognition, say r , and so on. There is a regress, but not opposed to the relation of cause and effect. This type of argument is free from circularity, although there is a causal regress, which stops at non-dubious cognition. It avoids the following two extreme views: i) the truth of p cannot be known unless we know the truth of q . Similarly, the truth of q cannot be known unless we know the truth of r , and so on. ii) To know the truth of p we have to know the truth of q , and in order to know the truth of q we have to know the truth of p or some cognition which will entail p .

From this discussion it follows that the Nyāya view is more plausible than many other views in philosophy, as it avoids both circularity and skepticism.

G) From the above discussion of the Nyāya philosophers it follows that truth is a complex divisible imposed property (*sakhaṇḍa upādhi*) consisting of three properties. It is neither a class character nor is it a simple indivisible-imposed property. There are as many truths as there are true cognitions. In this respect it is similar to the semantic conception of truth, as the word ‘true’, according to Tarski, refers to a set of true sentences. But the Nyāya philosophers can explain the truth of each of the true cognitions in terms of three properties of the cognition. The Nyāya concept may be presented in the following way:

The cognition x is F is true if and only if (i) F is cognised as the qualifier (along with its relation to a), (ii) x as the possessor of F is cognised as the qualificand, and (iii) the latter is the limiter of the former. Since ‘ x ’ and ‘ F ’ are variables, ranging over relational properties of a cognition, we can explain the truth of cognitions which are substitution instances of the above definition.

(25) In this context it is to be noted that the Nyāya philosophers have applied the definition of truth to the entire conjunctive cognition, not to each of its conjuncts separately.

(26) It is to be noted that the category of determiner-determined holds between correlative properties. Hence if x is determined by y , then y is also determined by x . If there is mutual determiner-determined relation, then there is mutual limiter—limited relation as well. But the limiter-limited relation does not imply the determiner-determined relation. Consider the cognition of a jar. In this cognition jarness is the limiter of the jar as well as the property of being the qualificand residing in the jar. But there is no relation of determiner-determined between jarness and jar, or between jarness and the property of being the qualificand.

Here the author has used the category of determiner-determined relation, but other authors, including the author of *Bhāṣāparicchedaḥ*, have used the category of limiter-limited. The latter category signifies the qualificand-qualifier relation (*viśeṣya-viśeṣaṇa sambandha*) between them, but not the former.

(27) The Nyāya conception of truth cannot be equated with the Western correspondence theory of truth. This is because the Nyāya philosophers define truth in terms of certain properties of a cognition, not in terms of the relation of correspondence between a cognition and a fact. Since it is different from the classical correspondence, coherence and the pragmatic conception of truth, as well as all the varieties of deflationary conception of truth, here we come across a new animal in our zoo.

References

- [1] Shaw J.L. *The collected Writings of Jaysankar Lal Shaw*. London: Bloomsbury; 2016.
- [2] Shaw J.L. Cognition of Cognition Part II. *Journal of Indian Philosophy*. 1996;24(3):231—264. doi: 10.1007/BF01792025.
- [3] Shaw J.L. The Nature of Nyāya Realism. In: Shaw J.L. *The collected Writings of Jaysankar Lal Shaw*.
- [4] Shaw J.L. The Nyāya on Double Negation [reprinted]. In: *The collected Writings of Jaysankar Lal Shaw*. London: Bloomsbury; 2016. pp. 224—237.
- [5] Shaw J.L. Navya-Nyāya on Subject — Predicate and Related Pairs [reprinted]. In: *The collected Writings of Jaysankar Lal Shaw*. London: Bloomsbury; 2016. pp. 179—189.
- [6] *Bhāratīya Darśana Koṣa*. Vol. 1. Pandit Dinesh Chandra Shastri. Calcutta: Sanskrit College Research Series; 1978.

About the author:

Shaw Jaysankar Lal — PhD, Professor, Victoria University of Wellington, New Zealand (e-mail: jaysankar.shaw@gmail.com). ORCID: 0000-0002-1605-6020

Вишвабандху Таркатиртхи «Ньяя об истинном познании (pramā)»

Комментированный перевод с санскрита и бенгальского Дж.Л. Шоу  

Университет Виктории в Веллингтоне,
New Zealand, Kelburn, Wellington 6012
 jaysankar.shaw@gmail.com

Аннотация. Настоящая публикация содержит перевод «Ньяя об истинном познании (pramā)» покойного Махамагопадхья пандити Вишвабандху Таркатиртхи (1916—2006), с санскрита и бенгальского языка, дополненный введением (включая краткую биографическую справку) и пояснительными примечаниями Дж.Л. Шоу. Цель публикации — обсудить ньаяйскую концепцию истины (pramātva), которая является свойством познания. Согласно Гангеше, основателю Навья-Ньяя, истина не может

рассматриваться как класс-сущность (*jāti*) из-за того, что между истиной (*pramātvā*) и классом-сущностью — перцептивным восприятием (*sākṣātvā*) будет существовать дефект, называемый *sāṅkara*. Вишвабандху Таркатиртха прояснил понятия истины и познания истины в Навья-Ньяя, объяснив сложный характер партитивности истины и введя определения непроникающей (*avyārua-vṛtti*) и проникающей (*vyārua-vṛtti*) характеристик объекта. Более того, он также утверждает, что свойство быть квалифицирующей (*viśeṣyaka*) и определяющей (*prakāra*) стороной связаны отношением взаимного определяющего и определяемого (*paraspara-nigūra-nigūra*).

Ключевые слова: прама, джати, санкарья, сакшатва, авьяпья-вритти, пракарака, нирипья-нирипака, Навья-Ньяя, квалифицирующее — определяющее, Гангеша

История статьи:

Статья поступила 28.01.2022

Статья принята к публикации 10.03.2022

Для цитирования: Shaw JL. Visvabandhu Tarkatīrtha’s “The Nyāya on True Cognition (*pramā*)” / комментир. пер. с санскрита и бенгал. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 259—284. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-259-284>

Сведения об авторе:

Шоу Джайсанкар Л. — PhD, профессор, Университет Виктории в Веллингтоне, Новая Зеландия (e-mail: jaysankar.shaw@gmail.com). ORCID: 0000-0002-1605-6020

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-285-304>

Research Article / Научная статья

On the Possibility of a Dual-Natured Self

Anand Jayprakash Vaidya  

San Jose State University,

Department of Philosophy, 1 Washington Square, San Jose, California, 95192, USA

 anand.vaidya@sjsu.edu

Abstract. In this paper I examine compatibilism and incompatibilism about whether the self can be both a subject and an object in the same awareness at the same time. While this is an old debate that many traditions of philosophy have contributed to, my point of departure is the work of A.C. Mukerji (an Indian philosopher of the modern era) who worked on the possibility of self-awareness by articulating, what he called, the paradox of ego-centricity. I also consider Patañjali (an Indian philosopher of the classical era), Maurice Merleau-Ponty (a phenomenologist), and Arindam Chakrabarti (a contemporary Indian and Analytic philosopher) on the debate over compatibilism. First, I present Mukerji's paradox, then I critically examine Patañjali and Merleau-Ponty's arguments against incompatibilism. I move on to bring Mukerji's paradox into contact with Chakrabarti's arguments in favor of compatibilism. I critically examine Chakrabarti's arguments in favor of compatibilism and against incompatibilism. While insightful and powerful, I argue that they can be resisted; and should be considered alongside Mukerji's paradox. I close by offering an argument for compatibilism based on an analogy with particle-wave duality in quantum physics and the relation between conceivability and metaphysical modality.

Keywords: self-awareness, Mukerji's paradox, Arindam Chakrabarti, compatibilism, incompatibilism, the paradox of the knower

Article history:

The article was submitted on 28.01.2022

The article was accepted on 05.03.2022

For citation: Vaidya AJ. On the Possibility of a Dual-Natured Self. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):285—304. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-285-304>

1. A weak premise in the paradox of ego-centricity

In my [1], *the Paradox of Ego-centricity*, I was inspired by the work of Bhushan and Garfield's [2], *Minds without Fear*, to examine in more detail A. C. Mukerji's paradox of ego-centricity. One can formulate the paradox as follows.¹

¹ In my [1] I work out a more elaborate version of the paradox. For the purposes of this investigation I have offered a distinct version. While Bhushan and Garfield's [2] has a formulation that is also good, it leaves open the question of why (N) is true, which was the subject of my [1].

© Vaidya A.J., 2022



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

- I. It is impossible for the self to be both a subject and an object at the same time.
- N. Self-knowledge is a necessary condition for all knowledge.
- S. We have self-knowledge, where the self is the subject of our knowledge.

Using Zeno's paradox of motion as a model, we can note that a paradox has at least two parts. First, each of the claims should appear intuitively true. Second, when put together the claims should be jointly inconsistent. In my [1], I investigated (N), and left aside (I) and (S). The reason why is that while (S) is intuitively true, and (I) is arguably true, (N) appears to be the hardest claim to provide an argument for. In fact, for many, it is intuitive to say the exact opposite of (N). It seems that one can know, for example, that there is a table in front them without knowing anything about them self. Does knowledge of the external world, really presuppose and require knowledge of self-knowledge?

But this criticism of (N) reveals a simple misunderstanding over what the paradox is about. Mukerji was not exploring *attribute* self-knowledge, such as whether one knows that they are hungry now or that they see a certain color now. For that kind of self-knowledge is not a necessary condition for knowledge of the external world. Rather, he was interested in *substantial* self-knowledge, where the knowledge is about *what self I am* amongst the varieties of things in my ego-centric space. Arguably, knowledge of the external world, by a specific agent, requires that the agent knows that it is their knowledge of a rock before them as opposed to someone else's. That is, they require a some kind ownership self-knowledge. And that self-knowledge, like their other-directed worldly knowledge, has to come to them through an approved knowledge source, such as perception, introspection, or inference.²

Furthermore, *substantial* self-knowledge is distinct from *attribute* self-knowledge in that they are independent from one another. For one can know that they are hungry now without knowing which object they are in the array of objects in their ego-centric space. Imagine a person who is hungry in a total sensory deprivation chamber.³ They could be aware of their own mental state through introspection without knowing which object in their ego-centric space they are — for arguably they have no grasp of their embodied self, even via proprioception or interoception.⁴ And if a total sensory deprivation chamber is not convincing

² Mukerji does not draw a distinction between *attribute* and *substantial* self-knowledge. I draw this distinction in my [1] in order to make clear that one can be interested in two distinct kinds of self-knowledge. One that has to do with a state of the self, and another that has to do with the self as a substantial entity who has states.

³ By 'total sensory deprivation chamber' I do not mean what is commonly called a *float tank*, which is used for relaxation. Rather, I mean a sensory deprivation chamber that makes one lose sense of all resistance and pressure from their surrounding environment.

⁴ I would like to thank Ana Laura Funes-Maderey for bringing the mechanisms of proprioception and interoception to my attention. It seems far more obvious that one cannot gain knowledge of their body in a sensory deprivation chamber through visual or tactile perception than it does through proprioception or interoception. On my view, proprioception can give us location of our limbs, but this is far more difficult in a deprivation chamber. And while interoception can give us access to

consider *Avicenna's flying man thought experiment*,⁵ in which we are asked to consider a man that is created all at once and perfect but his sight is veiled from seeing external things, and he is created floating in the air or in a void so that the resistance of the air does not hit him, for were the air to hit him, he would sense it. In addition, his limbs are separated from each other so that they do not meet or touch each other. Would such a person be able to affirm that they are hungry without being able to affirm their bodily existence even when they cannot sense internal organs, such as their intestines?

Now that we have brought into focus that Mukerji was interested in substantial self-knowledge, one might still wonder about (N). That is, one might wonder why or how self-knowledge is a necessary condition for knowledge in general. For example, does one really need to know which object they are in their ego-centric space in order to know that there is a table in front of them? Consider a partial sensory deprivation chamber. One might be allowed to look out a small window where the only object in their visual field is a ball against a black background. Does it follow that they can also determine which object they are? Perhaps they can say, "I am not that", deploying a perceptual demonstrative to secure reference. But is that enough for substantial self-knowledge? Or, to adapt an example from Gareth Evans' [3], consider an astronaut out in space, who has come untethered from their spacecraft. Floating out in blackness with no object in view in any direction. Surely, the astronaut can say, "I am here now", and, according to David Kaplan [4], would say something that is *a priori* true, since every subject is where they are at when they utter, "I am here now". However, would they really have substantial self-knowledge of where they are?⁶ Without pressing into an extended examination of these question, I will let them sit, since my focus here is on (I). One way to understand this paradox more carefully is to create three separate arguments, where each argument uses two claims as a way to construct an argument against a third claim. Consider the following three arguments.

If we hold that there is self-knowledge, where the self is the subject of the knowledge, and it is necessary for all knowledge, then it follows that the subject of an episode of knowledge can also be the object of knowledge. (I) is false.

internal organs, it is not clear that access to internal organs is sufficient for knowledge of a *substantial* self. Nevertheless, it is important to consider what knowledge mechanisms could give us access to a *substantial* self in a sensory deprivation chamber.

Ana Funes also notes that while it might be impossible to have *substantial* self-knowledge with respect to the sensory deprivation chamber when we are considering *the* body, it is not impossible to have self-knowledge with respect to the question: who is breathing? If one can know that they are breathing, in the way in which their knowledge isn't just of breathing going on here, but that they are the one breathing, then this could be a kind of *substantial* self-knowledge. But a question remains: does *substantial* self-knowledge reduce to breathe and consciousness of one's breathing or is it the case that in *the* deprivation chamber, knowledge of one's own breathing is the only kind of substantial self-knowledge that is available?

⁵ One can find a discussion of the flying man in Jonardon Ganeri's [5: 58]. *The Self: Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance*. Oxford University Press.

⁶ I have borrowed and adapted the example of the astronaut from the work of Gareth Evans' [3], and David Kaplan's [4].

But, if we are convinced that the subject of knowledge cannot be the object of knowledge, and that we have self-knowledge, where the self is the subject of the knowledge, we have to deny that self-knowledge is a necessary condition for all knowledge. (N) is false.

And, if we think that self-knowledge is a necessary condition for all knowledge, and the subject of an episode of knowledge cannot be the object of knowledge, then we have to give up on the idea that we have self-knowledge, where the self is the subject of the knowledge. (S) is false.

The point of looking at all three versions is that it allows us to select out which argument is the best of the three. In other words, which argument has the set of premises that we are most confident of. Since I have already explored how to defend (N), and (S), while clearly something one can object to, is more intuitive than (I) or (N), I will now turn to (I).

In a well-argued and insightful chapter of his [6], Arindam Chakrabarti takes on the question: does self-awareness turn the self into an object? Although he is exploring self-awareness and not knowledge, his reflections are relevant to Mukerji's paradox. For although awareness and knowledge are different mental states, both are factive mental states. If you are aware of p , p is true, and if you know that p , then p is true. As a consequence of the factivity of both of these mental states, I will now speak only of self-awareness so as to bring Mukerji's paradox into alignment with Chakrabarti's question and investigation. He maintains that:

[P]hilosophers of many diverse traditions and times have claimed that there is some sort of a contradiction in making an object out of the subject—that no agent can loop back and act upon itself, and that the knower, literally and directly, cannot be known. [6. P. 138]

Here he makes clear why many philosophers have thought that (I) is true upon reflection. His project is to defend the opposite view. Following his own terminology, let me define two positions that are the focus of the debate enshrined in the question: can the self be both a subject and an object at the same time?

Compatibilism: It is **possible** for the self to be both a subject and an object in the same awareness state at the same time.

Incompatibilism: It is **impossible** for the self to be both a subject and an object in the same awareness state at the same time.

In the rest of this essay I want to examine Chakrabarti's arguments with the aim of defending the incompatibilist position. For were his arguments sound, Mukerji's paradox wouldn't be very plausible. Before I look at his arguments I want to explore two ways in which one might try to defend compatibilism that Chakrabarti does not consider. In **2** I construct a general argument about the relation between language and reality, inspired by Ashton's [7] on *prakṛti*. In **3**, I want to present some potential limitations to an approach inspired by Merleau-Ponty & Patañjali. In **4** I consider Chakrabarti's argument for compatibilism. In **5—7**, his

response to several incompatibilists. Finally, in **8** I offer an alternative approach to defending compatibilism based on inconceivability as a guide to impossibility.

2. The Grammatical Solution to Compatibilism

One way to approach the debate over incompatibilism is to make a kind of linguistic assent. Instead of asking whether the self can be both a subject and an object in the same awareness, we move to asking a linguistic question: does language *L* have a grammar that allows for constructions using the personal pronoun, such as “I” in English, to occur in both subject and object position while obeying the grammar of *L*? Using linguistic assent one can argue as follows for compatibilism or incompatibilism.

1. If language *L* allows for “I”, and thus its referent, to occur both in subject and object position, then according to *L* the referent of “I” can be both a subject and an object in the same awareness.
2. If language *L* does not allow for “I”. and thus its referent, to occur both in subject and object that position, then according to *L* the referent of “I” cannot be both a subject and an object in the same awareness.
3. Some language *L* does allow for “I” to occupy both roles.
4. Some language *L* does not allow “I” to occupy both roles.
5. So, whether or not the self can be both a subject and an object in the same awareness depends simply on whether the relevant personal pronoun for the language *L*, and rules of *L*, in question, allows it.

The point of the linguistic argument is to drive out the view that we can simply solve the debate over compatibilism by looking at languages.

On the one hand, examining the grammar of various languages is essential to a careful examination of the question. Language serves as our medium for communicating about reality. As a consequence, those that do not pay attention to how their own language might force certain questions based on the limits of what can be constructed in the language are failing to be sufficiently self-reflective about the role of language in philosophical investigation. We don’t want to create a debate where the terms are on holiday — not playing the role they regularly play.

On the other hand, holding to the view that language is all that matters in a philosophical investigation would be blinding. While we use language to communicate about the world, it does not follow that our questions should be resolved completely by investigating language alone. While some languages might permit for constructions where “I” can be in both subject and object position at the same time, it does not follow that those constructions are the final answer to the language transcendent question. Consider the sentence, “nothing moves”. On a superficial analysis of the sentence one might think that ‘nothing’ sitting in subject position, means that there is something that answers to ‘nothing’, that is something is the referent of ‘nothing’, but as Russell showed us in the early part of the 20th century, confusion about ontology can arise from misunderstanding the relation between surface grammar and deep grammar. Sure, ‘nothing’ is the grammatical

subject of the sentence, but on Russell's analysis, it turns out to be logical predicate, and the logical subject, which is the grammatical predicate, is simply the function (x : is moving). Russell shows us that 'nothing moves' is really to be analyzed as, "the logical function (x : x is moving) is never true". So, while we should interrogate representational systems when we inquire about the world, we should not hold that linguistic analysis is always sufficient for arriving at a philosophical conclusion.

3. Merleau-Ponty and Patañjali against the universality of the subject-object dichotomy

Consider the following argument about the nature of awareness.

1. Every episode of awareness is a conscious episode.
2. All conscious episodes have a subject-object structure.
3. So, all episodes of awareness have a subject-object structure.

Suppose further that one wanted to reach the incompatibilist conclusion.

6. The self can never be both a subject and an object in the same awareness.

One could not reach this conclusion simply by adding (4) to (1)—(3).

4. The self is that which is aware.

Because compatibilism could be true. That is, something can be both the subject and object of the same awareness. Thus, to reach (6) we need to add the incompatibilist premise (5), and then move from (1)—(4) and (5) to (6).

5. Nothing can be both a subject and an object in the same awareness.

(5) is the central issue at debate between compatibilists and incompatibilists that Chakrabarti is focused on.

However, there is another way of exposing how the self could be a subject and an object in the same awareness. This alternative way comes from denying the argument for (3) by denying (2) — that all conscious episodes have a subject-object structure. The idea is that on some occasions the body of a subject, perhaps the house of the self in an intimate sense, can be both a subject and an object at the same time because it is neither *only* a subject nor *only* an object when it interacts with itself. It has a special status because, although it shows up in the realm of ordinary things, it has the capacity to be both a subject and an object. Consider Merleau-Ponty's discussion of one's right hand touching their left hand.

If my left hand is touching my right hand, and if I wish to suddenly apprehend with my right hand the work of my left hand as it touches, this reflection of the body upon itself always miscarries at the last moment: the moment I feel my left hand with my right hand, I correspondingly cease touching my right hand with my left hand. [8. VI 9, cf. to P. 108].

On one interpretation of the passage, Merleau Ponty is arguing that the body is uniquely situated to be both a perceiving subject and the object of perception

because there is a constant oscillation with itself when it is in contact with itself. But, how should we understand the constant oscillation?

On the one hand, it can be taken to support incompatibilism. Whenever the right hand is the subject, the left hand is the object, and whenever the left hand is the subject, the right hand is the object. But it is never the case that the right hand and the left hand are both subject and object at the same time.

On the other hand, it can be taken to support compatibilism. Because the right hand and the left hand are of the same body, when they touch each other and the constant oscillation occurs, the body is both subject and object at the same time. So, if the body can be taken to be the self, one could argue that compatibilism is true because one is aware of oneself through a constant oscillation between subject and object. Notice this does not occur when one touches any other ordinary object, such as a cup. In the case of a cup, when one touches it, the subject-object structure of the conscious state does not switch.

While Merleau-Ponty offers us one way to see how to deny (2). There is another that is familiar to those that study *asamprajnata samādhi* within the context of Patañjali's [9]. The strategy here is to restrict the scope of awareness to what occurs in meditation and what happens outside of it. We can distinguish between two kinds of awareness.

- (i) Awareness that is only realizable in meditation.
- (ii) Awareness that is only realizable outside of meditation.

In the case of (ii) one might reasonably hold that all awareness takes the form of a subject — object dichotomy because the kind of awareness in question is conscious where one is aware of the relevant sensory data that plays a role in the subject's possession of the awareness. However, (i) is much more difficult. Arguably, the culminating point of meditation in *asamprajnata samādhi* is that there is a collapse of the subject-object dichotomy. If there is a collapse of the subject-object dichotomy, then there are two available options. Either there is no awareness that one can have in such a situation, since awareness requires the dichotomy or there is awareness, since not all awareness requires the subject-object dichotomy.

The upshot is that there is a way to defend compatibilism by looking at the views of Merleau-Ponty and Patañjali. The Merleau-Ponty inspired move would be to take the self as the body, and then argue that the self can be both a subject and an object at the same time, because strictly speaking it doesn't neatly fall into either category anyway. The Patañjali inspired move would take the self to be both a subject and an object at the same time because in certain kinds of states of awareness, *asamprajnata samādhi*, the distinction is not applicable.

However, neither of these moves works *completely* for the kind of awareness that Mukerji is talking about in the paradox of ego-centricity. For Mukerji is interested in substantial self-awareness. As a consequence, it would seem that meditative awareness where the subject and the object collapse might not be as

relevant *unless* it can be shown that the collapse of the subject-object dichotomy is not limited only to meditative states of mind. For example, taking inspiration from the work of phenomenologists and psychologists, such as Hubert Dreyfus [10] and Mihály Csíkszentmihályi [11], one could argue that in *flow experiences* there is a collapse of the subject-object dichotomy, but one could go on to question whether there is substantial self-awareness in those situations. Finally, it seems that if the self is partly constituted by the body, then some self-awareness is possible, but not all self-awareness is possible. Arguably, the scope of what Mukerji is looking for goes beyond what Merleau-Ponty and Patañjali offer, although much of what they offer constitutes important kinds of self-awareness: that of the body and the true self. The considerations here are not meant to suggest that neither strategy nor a combined strategy could not be made to work. Rather, what is being put forward here are considerations that speak against the view that these views are complete with respect to the kind of phenomenon of substantial self-awareness that is involved in Mukerji's paradox. For the ubiquity of external world knowledge requires that if self-knowledge is a necessary condition for it, then it should be easily available to all the kinds of knowledge we have.

4. Chakrabarti's Argument for Compatibilism

From ancient times, the idea of knowing the knower has been compared to a knife slicing its own edge, a finger-tip touching itself, a rider riding on her own shoulder, and other such impossibilities. [6: P. 141]

Nevertheless, Chakrabarti finds compatibilism plausible and defensible. And his attempt to unravel the appearance of impossibility should be lauded. His strategy is to first offer his own argument for compatibilism, and then to consider the arguments against it. Let me first examine his main argument in favor of compatibilism. Importantly, his argument is a modal argument. A modal argument is one that has either premises or a conclusion that use some notion of modality, such as possibility or impossibility. In section 7 I will turn to another way in which modal arguments can be used to defend compatibilism, which is distinct from the way in which Chakrabarti proceeds.

Chakrabarti's Argument for Compatibilism

1. If it is impossible to be directly acquainted with A, then I cannot perceive that, wonder whether, mistakenly feel that, or come to realize that I did not notice that A is *f*, when "A" is a directly referential singular term.
2. I can perceive that, wonder whether, mistakenly feel that, or come to realize that I did not notice that I am jealous or I am pleased.
3. "I" is a directly referential singular term, albeit one which has some unique features and constraints.
4. Therefore, it must be possible for me to be directly acquainted with the referent of "I".

He recognizes that (3) is controversial. So, I will deny (4) as a consequence of (1)—(3) by examining (1) and (2), rather than (3).

Chakrabarti maintains that if direct acquaintance with A is impossible, then it is also impossible to wonder whether A is *f*, when “A” is a directly referential term. Suppose, as Chakrabarti does, that “I” is directly referential. It follows that if direct acquaintance with the referent of “I” is impossible, then it is also impossible to wonder whether I am, for example, jealous. But since I can wonder whether I am jealous, it must be possible to be acquainted directly with the referent of “I”. But how does the possibility of being directly acquainted with the referent of “I” resolve the issue of something being both the subject and the object of the same awareness?

The connection is straightforward. When I wonder whether I am jealous, I am taking myself as an object and because “I” is directly referential, it follows that I am acquainted with myself in my wondering whether I am jealous. So, if it is possible for one to be directly acquainted with the referent of “I”, it follows that it is possible for the referent of “I” to be both a subject and an object at the same time.

The first thing to note about the argument is that it moves from a point about the semantics of an indexical expression, “I”, to an epistemic point about acquaintance and awareness. A term is *directly referential* when the term successfully refers to its actual referent without the use of definite descriptions or identifying descriptions available to the person using the term. Let me exhibit this point by talking about proper names under the view that they are also directly referential.

Suppose Matthew knows nothing about Joan of Arc and believes very little about her because he dozed off in class. Perhaps all he can recall is that he heard the name in his French History class. Now suppose that Manju asks him, “what did you learn in French History today?” And he says, “I learned about Joan of Arc”. When Matthew uses “Joan of Arc” does he refer to Joan of Arc even though he is aware of virtually nothing about her? According to direct reference theories, the answer is yes. As long as his use of ‘Joan of Arc’ sits on an intention preserving link (he intends to use it the way his teacher did, and the teacher is using it the way he was taught, all the way down to Joan herself), Matthew’s use will terminate on Joan of Arc. Matthew successfully refers to Joan of Arc, although, he isn’t aware of anything about her. If this story is plausible for proper names (even ones that are partially descriptive, such as ‘Joan of Arc’), why should it not be the case with “I”? That is: *why couldn’t we each successfully refer to ourselves, and thereby be directly acquainted with ourselves, without being aware of anything about ourselves*. In other words, why can’t we be directly acquainted, yet self-ignorant? The fact that we are directly acquainted with ourselves could simply be epistemically weak, while what is required for self-awareness is something more substantial.⁷

⁷ Importantly, Ana Funes raises the following question: why can’t one have *substantial* self-awareness when they say, “I am aware that I am breathing”, while at the same time being self-ignorant with respect to the question: is my breathing deep? The model of using breathe as a way to ground self-awareness of the *substantial* self is strong, and it would additionally allow for self-

There is an additional pressure point for Chakrabarti's argument. It is possible to accept that we are in fact acquainted with ourselves when we ask the aforementioned question, while denying that we are acquainted completely with ourselves. In particular, it does not follow from the fact that "I" is a directly referential pure indexical that what we are thereby acquainted with is the referent of "I" as a whole. I can use the term 'big thing' to refer to a very large object, only part of which I can see and will ever see. Does it follow that I refer to the whole of big thing when I am not even aware of what it is? Suppose I can only ever be aware of the part that is before me, why would I succeed in referring, simply through 'big thing', to all of it. It is impossible for me to discover any more of it?

The incompatibilist thesis has two interpretations. On the *broad* reading the incompatibility is about the fact that *no part* of the self can be both subject and object in the same awareness. This position is questionable. When one says that a knife cannot cut itself one is primarily thinking about the blade cutting itself the way it cuts other things. However, it is clear that a knife can cut itself, if we are to think about the knife as having other parts that are accessible to it. For example, a butterfly knife is such that the blade can clearly cut into the handle were one to put it in a position to do so. So, the *broad* reading falls to the *narrow* reading. On the *narrow* reading the incompatibility is about the fact that while the self can be both a subject and an object in the same awareness, the *complete* subject cannot be both a subject and an object, just as the whole knife can at best only cut a part of itself.

The *narrow* reading gives us a way to defend incompatibilism while preserving an insight from Chakrabarti's argument. Surely, I can wonder whether I am jealous. In doing so I am directly acquainted with myself. But I am not directly acquainted with my complete self. The reason why is that my mental state of *wondering* is not part of the self that I wonder about. Suppose I am wondering whether I am jealous. The content of the state is what I am wondering about. The person I am wondering about, while me, is not my complete self, it does not include all of my mental states, in particular it does not involve my occurrent wondering. I am not wondering about my own wondering, I am wondering only about whether I am jealous. While the mental attitude of wondering is part of me, it is the part through which I wonder about the rest of me.

Incompatibilism read in the *narrow* way aims to reveal that while we can have attribute self-knowledge that involves being directly acquainted with ourselves, it does not follow that we are directly acquainted with our complete self. Rather, *qua* thinker that wonders whether they are jealous — we are not directly acquainted with our wondering, we are directly acquainted with the referent of "I" *sans* our occurrent wondering. Let me now put this back into the context of the debate over compatibilism.

The compatibilist wants to say that there is nothing about the categories 'subject' and 'object' that makes it impossible for something to be both a subject

ignorance. The remaining question is: would *substantial* self-awareness with respect to breathing be exhaustive of the kind of *substantial* self-awareness needed to resolve Mukerji's paradox.

and an object in the same awareness. An incompatibilist can accept this point by noting that as long as we are talking about objects and their parts it makes sense. A part p of object o can be both a subject and an object at the same time just as part of a knife can cut another part of the knife, perhaps by twisting onto itself. What the incompatibilist wants to preserve is the idea that when one is trying to take their whole self as a subject and an object in the same awareness they run into a problem. The very mental state by which they do that, for example *wondering whether*, must take on a special role — it must take on the role of mediating between the occurrent thinker and the thinker *qua* object. But just as something cannot be both active and passive at the same time, the occurrent thinker *qua* their active mental state of wondering *can only* take their passive self that is not wondering, but who is wondered about, as an object. There is, following Mukerji's phrase, a kind of slippage; a slippage that Merleau-Ponty observes as well with the right-hand touching the left-hand. Whenever one tries to capture the whole self as both subject and object, one is put in the position of needing a ground to stand on to hold the rest of the self in thought. The mental state of wondering whether plays the role of isolating out a bit of the self that is not what one is directly acquainted with via the deployment of "I". The I_1 that wonders whether I_2 is jealous are not completely identical. Rather, " I_1 " and " I_2 " can refer, in "I am wondering whether I am jealous", to parts of the same self where there is a causal and rational connection between the referents of those two occurrences of "I" because there is a causal and rational connection between the two parts of the self. The self that wonders about the self puts part of itself in a unique position, so as to take account of the rest of the self, much as a dancer might stand on her toes to support the rest of herself using her toes in the unique role of doing the support rather than being supported.

Summing up: I have argued here that there are two places where an incompatibilist can press into Chakrabarti's argument. The first is to challenge the relation between linguistic reference in the case of "I" being directly referential, and the epistemological standing one holds with respect to the referent of "I". The second is to challenge the metaphysics of what is referred to by "I". Is it part of the self or is it the whole self? If the self is something that continues over time, endures as a three dimensional entity, why couldn't certain acts force a bifurcation of the self into parts, so that at a given time part of the self s_2 is referring back to another part of the self s_1 where there is a causal and rational link between s_2 and s_1 , without both being temporal stages of the same entity S , which exists only when there is no s_i that continues the series starting at s_1 ?

Nevertheless, the arguments against compatibilism offered here are not sufficient for a defense of incompatibilism, since, as I noted at the outset, Chakrabarti further defends compatibilism by exposing weaknesses in the arguments for incompatibilism. He considers arguments offered by Śāṅkara, Sydney Shoemaker, and David Armstrong. I now turn to an examination of his arguments against incompatibilism. My aim is to show some weaknesses in the arguments against incompatibilism.

5. Reconsidering Shoemaker

On Chakrabarti's reading, Shoemaker offers the following argument.

1. If self-awareness were a form of perception of non-self-intimating cognitive states, then there would have to be some non-self-intimating cognitive states of the self.
2. If cognitive states of the self were non-intimating, then self-blindness must be possible; that is, it must be possible that someone should believe, feel, perceive, and think, but be incapable of being directly aware that they believe, feel, perceive, or think.
3. But self-blindness is in principle impossible, for it would make rational action on the basis of our perceptions impossible.
4. Therefore, self-awareness is not a form of perception and the self cannot be an object of the inner sense.

Shoemaker argues that a self-intimating state is one that presents itself, and a non-self-intimating state is one where, so to speak, a light has yet to be shined on it for us to be aware of it. He then argues that were self-awareness a form of perception, like looking at a chair, self-blindness would be possible. But since self-blindness is impossible, it cannot be that self-awareness is a form of perception of something that is not self-intimating. How does Shoemaker's argument against self-awareness as a form of perception or the self as an object of the inner sense relate to the thesis of incompatibilism? Using (4) from Shoemaker's argument, we can extend his argument out to address compatibilism as follows.

- (i) If there is self-awareness, it either comes via a form of perception or via an inner sense, and in either case the self is an object of an awareness acquisition mechanism.
- (ii) Self-awareness cannot be a form of perception, from (4).
- (iii) The self cannot be an object of the inner sense, from (4).
- (iv) So, there is no self-awareness.

In other words, were there to be self-awareness it would take on a form where the self is an object of perception or the inner sense in the way in which a chair is an object of perception. Supposedly, that is absurd, since Shoemaker thinks it is not an object of perception and there is no inner sense.

Chakrabarti argues that Shoemaker's (2) is weak because it does not distinguish between self-obliviousness, self-blindness, and self-ignorance. Self-blindness occurs when one *cannot* access themselves. Self-ignorance, by contrast, occurs when an individual is simply ignorant of themselves, for example, because they have not reflected on themselves in the right way or long enough. On Chakrabarti's view the only consequence that follows from the hypothesis that cognitive states of the self are non-self-intimating is that self-ignorance is possible, but not that self-blindness is possible. As Chakrabarti correctly points out, it does not follow from the fact that cognitive states of the self fail to present themselves to us that we cannot be aware of ourselves. What follows is that we could be

unaware of ourselves. Chakrabarti's critique of Shoemaker's epistemological argument is correct. But if it is correct, why doesn't it, as I earlier argued, also show that we can be directly acquainted with our substantial self through the use of "I", which is directly referential, yet fail to have substantial self-awareness? Why can't we be self-ignorant with respect to our substantial self, yet successfully refer to ourselves? In other words, the argument against Shoemaker also provides a question for Chakrabarti's argument for compatibilism.

6. Reconsidering Śāṅkara

Śāṅkara's argument for incompatibilism might be the strongest argument for it. I offer the following interpretation of Chakrabarti's recounting of the argument.

1. Whenever an object *o* is the subject of something *s* there is a change in *o* relative to *s*. For example, when a pot is the object illuminated by a lamp, there is a change in the pot relative to the lamp, the pot is now illuminated.
2. So, object-hood relative to subject-hood requires that there is change in the object relative to the subject.
3. However, when the subject and the object are the same, there can be no change in the object relative to the subject.
4. So, nothing can be both a subject and an object in the same awareness. For example, the lamp cannot be an object of its own illumination, since there is no change in the lamp were it to take itself as an object.

This argument is clearly seductive. And it is powerful. The potent analogy of the lamp that illuminates itself is analyzed deeper by Śāṅkara so as to show the incoherence of how it could illuminate itself. The lamp, contrary to how things first appear, couldn't play the dual role of illuminator and illuminated. The light itself does not change. And since being an object requires a change relative to the subject, there is no lamp that is both subject and object at once. And, thus, by analogy with the lamp, no self that is both subject and object at once. As Chakrabarti notes: self-objectification is made impossible.

Nevertheless, he carefully shows that this argument is open to a weakness. The weakness flows from the fact that while it first appears that there are only two things in the analogy, there are actually three things. Let us look at the analogical structure of the argument.

1. The self is like a lamp.
2. A lamp cannot illuminate itself, since (per the argument above) the criterion for being an object requires a change relative to the subject acting on the object.
3. So, the self cannot be aware of itself by taking itself to be both subject and object in the same awareness.

Chakrabarti interrogates the analogical argument by questioning whether the self is *really* like the lamp. In the argument that yields the criterion for objecthood there are three things: (a) the lamp, (b) the pot, and (c) the viewer. When the analogy

is taken to be such that the lamp is like the self and there is no viewer, the analogy looks strong, since there are only two things. There is the lamp and the pot, and there is the self and qualities of the mind. But when one takes note of the fact that to make sense of the lamp illuminating the pot *vs.* illuminating itself there has to be a viewer, the analogy can be questioned. For who is the viewer in the case of the self? If there is no viewer, then the analogy falls apart, since there is a viewer in the case of the lamp illuminating the pot. The lamp, as Chakrabarti points out, is not the *agent* of illumination, it is the *instrument* of illumination. Now in the case of the self, if the self is the agent of illumination, it is not like the lamp. And if the self is the viewer, then we can ask: what is the instrument of illumination. Chakrabarti holds that it is the inner sense which can either be operative or non-operative in connection with the self. If it is not connected, then it will not access qualities of the self, such as one's current emotional state. Chakrabarti's analysis is insightful. And yields a powerful way to understand the lamp analogy in relation to the self. What does it mean for compatibilism?

Oddly, it appears as if it *might* fail to support the kind of compatibilism that is at issue. Recall, the distinction between *attribute* self-awareness and *substantial* self-awareness. It appears that Chakrabarti's argument supports the possibility of *attribute self-awareness*. For Chakrabarti even says, "[E]ven if the self is always present to the self, if the inner sense is not in operative attentive connection with the self, the self does not perceive its own qualities or mental states" [6: P. 144]. But what we are looking for is an argument that shows us that even if the self is always present to the self it can take its whole self as both a subject and object in the same awareness. The conclusion above falls short, since what we arrive at is that were the inner sense to be in operative connection with the self, it would perceive its own qualities or mental states. That leads to the conclusion that the self can take a mental state of itself as an object. In other words, the self can self-objectify a part of itself, one of its mental states.

For the argument to engage *substantial self-awareness*, where the whole self is both subject and object in the same awareness, something further would have to hold. For instance, there would need to be a further connection drawn between the two kinds of *self-awareness*. Consider the following conditional:

(ATS) If compatibilism about *attribute* self-awareness is true, then compatibilism about *substantial* self-awareness is true.

Although I have argued that (ATS) is false, through the example of one's own awareness that they are hungry while in a total sensory deprivation chamber where they cannot take their whole self as an object, since they have no ability to be aware of their whole body, a defense of (ATS) is still possible. One final consideration over (ATS) is that one could argue that *substantial* self-awareness is a precondition for *attribute* self-awareness. So, that it is impossible for one to have *attribute* self-awareness without having any awareness what so ever of their *substantial* self. Nevertheless, arguing down this path still requires that one engage the core

question: in *substantial* self-awareness is the self both a subject and an object in the same awareness. The fact that *substantial* self-awareness is a precondition for *attribute* self-awareness does not show how *substantial* self-awareness is possible, where the self is both subject and object in the same awareness.⁸ The possibility of *substantial* self-awareness needs to be established independently from that of *attribute* self-awareness. While one could offer a transcendental argument for *substantial* self-awareness, by showing that *attribute* self-awareness is real, and the former is a necessary condition for the later, the burden of justification for defending compatibilism through a completely conceptual and analytical approach would further require showing how the possibility is coherent. In **8** I offer an approach goes beyond the conceptual-analytical approach, and thus forgoes this additional requirement to show *how* the self is both subject and object at the same time.

7. Reconsidering Armstrong

The final argument for incompatibilism that Chakrabarti considers is Armstrong's distinct existence argument against reflexive-awareness. Here is a version of the argument.

1. A necessary condition on *S* perceiving *o* is that *o* plays a contributing causal role in the perception of *o* by *S*.
2. Nothing can be its own cause.
3. So, *S* cannot perceive itself.

Chakrabarti concedes that Armstrong is right when the argument is taken to apply to a first-order perception, such as seeing a cup. However, he denies that the argument applies to the self. The fundamental problem is that there is an incompatibility between *x* being both an *instrument* and an *object* at the same time. However, there is no incompatibility between the self being an *agent* with respect to itself. If the self is not the *instrument* by which the self is known, but rather is only the agent, and there is an internal sense organ, then there is no problem with the view that the self can be both a subject and an object in the same awareness. The inconsistency between *instrument* and *object* does not apply, since the self is not the *instrument* by which the self is aware of itself. It is only the *agent*.

Nevertheless, it seems as though there are two different theses at play. On the one hand, the fact that the self is an *agent* with respect to itself and not the *instrument*, does not show that the self as an agent can be both a subject and an

⁸ I would like to thank Ana Funes for bringing this point to my attention. It could be that within the traditions of Phenomenology and Yoga one can argue for bodily-based self-awareness in a way that allows for *substantial* self-awareness to be a precondition for *attribute* self-awareness. For example, it could be argued, following many classical Indian traditions, that consciousness is not an all or nothing state, rather it comes in degrees. As a consequence, one can show that the self is always something that we are aware of at some level of consciousness, perhaps it is in the background of our consciousness, but it is not in the foreground of our consciousness, or we have subtle awareness as opposed to gross awareness.

object in the same awareness. It shows that arguments for incompatibilism that make this confusion cannot be successful. On the other hand, unlocking the confusion appears to lend support to incompatibilism. Because the self is the *agent* with respect to itself, one might argue, it cannot thus be the thing *acted* upon. Recall, the knife that can only cut a part of itself, but not the part it is cutting with. The self can take an attribute of itself as an object, but can it take the whole self as an object? Can it completely self-objectify? What would it stand on in order to hold its whole self in thought?

Finally, Chakrabarti concedes that some might find the idea of an internal sense organ (*manas*), which his arguments rely on, problematic, and so his proposed solution awaits a defense of the existence of an internal sense organ. Something Chakrabarti offers, and which I am not opposed to. Nevertheless, I believe a defense of the inner sense organ requires more than conceptual argumentation. I am a proponent of the *ACE* methodology, [12], *analytic, cross-cultural, empirical*. In this philosophical method one must consider *not* only the analytical and cross-cultural dimensions of a phenomenon, such as self-knowledge, but also the experimental and empirical dimensions of the phenomenon. Thus, a defense of the inner sense requires empirical investigation. So, is there a way to investigate incompatibilism that yields to empirical investigation? In the final section, I will set up an analogical strategy that leads to a defense of compatibilism that rests on empirical investigation while at the same time blocking purely conceptual arguments for and against compatibilism. This approach takes seriously the fact that debating whether the self *can* be both a subject and an object at the same time requires debating in what sense it is possible for the self to both a subject and an object at the same time.

8. A modal approach to the debate over compatibilism

As I noted earlier, modal arguments contain either a modal premise or a modal conclusion. Valid modal arguments typically have at least one modal premise when there is also a modal conclusion. Can a modal argument be used as a guide to discovering whether or not the self can be both a subject and an object in the same awareness? Consider the following argument.

1. If it is inconceivable that *p*, then it is impossible that *p*.
2. It is inconceivable that the self is both a subject and an object in the same awareness.
3. So, it is impossible that the self is both a subject and an object in the same awareness.

Without making this modal argument explicit, Chakrabarti, actually engages it. Prior to articulating the debate over incompatibilism, he says, “I will examine whether there is any conceptual impossibility or incoherence in the idea of the self being an object. [6: P. 141]” And importantly he points out that the kind of possibility he is interested in investigating is *conceptual impossibility* and *incoherence*. The strategy he deploys, as I noted earlier, is one of unhinging the

arguments of Śāṅkara, Shoemaker, and Armstrong. The strategy is powerful because, were it successful, it would show that the arguments in favor of conceptual impossibility are not persuasive. The pendulum would swing in favor of the conceptual possibility of compatibilism. My strategy has been to engage his rebuttal to those arguments and to point out potential gaps.

However, there is another move that is available, which Chakrabarti does not explore. Rather than attempting to show that the arguments in favor of the conceptual impossibility of compatibilism fail, one can simply question the significance of conceptual impossibility in relation to what is actually true about the complete self being both a subject and an object in the same awareness. The approach can be drawn out and made clear by making a connection between conceptual impossibility and other varieties of impossibility, such as physical and metaphysical impossibility. Consider the following links.

- (a) If it is conceptually impossible that p , it is metaphysically impossible that p .
- (b) If it is conceptually impossible that p , it is nomologically impossible that p .

By denying (a) one could argue that the conceptual impossibility of the self being both a subject and an object in the same awareness doesn't show that it is metaphysically impossible for the self, in a state of self-awareness, to be both a subject and an object at the same time. By denying (b) one could argue that the conceptual impossibility does not show that it is nomologically impossible for the self to be both a subject and an object in the same awareness at the same time. Let us consider each move.

Metaphysical modality is spooky to some. Would Śāṅkara have accepted such a notion? Arguably not, for he would not have even understood the notion, if it is distinct from conceptual modality. Shoemaker [13] has already argued that metaphysical modality just collapses into physical modality. So, denying (a) is not the best way to set up the debate between compatibilism and incompatibilism. Can one make good on denying (b)?

One way to do so is to show that outside of the case of compatibilism about the self being both a subject and an object in the same awareness state, one can find ways to refute (a) that are methodologically interesting for the debate over compatibilism. I will use the following claim, which embeds a fact from quantum mechanics.

- (c) It is conceptually impossible that light is both a particle and a wave at the same time. Nevertheless, because it is actual that light is both a particle and wave at the same time, and what is actual is possible, it is possible that light is both a particle and a wave at the same time.

The example immediately provokes the skeptical question: in what sense is it *conceptually impossible* for light to be both a particle and a wave at the same time? The skeptic might argue as follows. Look! It is actual that light is both a particle and wave at the same time, and you agree with physicists when they tell you that

that is how things are, so how can it be conceptually impossible? But this is no response at all. The fact that something is actually true does not tell us that it isn't conceptually impossible. We would need a theory that relates our concepts and understanding to reality. Rather, it suggests that there is a tension between what our concepts are, the background logic that we accept when investigating conceptual compatibility, and the structure of scientific theories, evidence, and confirmation. The sense in which it is conceptually impossible is the sense in which we simply don't understand how something can have opposing natures at the same time. While we can assert it based on evidence, and say that must be how things are, it does not follow that we conceptually understand it.

However, the last response might not satisfy a skeptic that is an advocate of dialethism⁹, either in the mode of a logical monist, who holds that only dialethism is the correct logic, or a logical pluralist, who thinks that dialethism is one of a plurality of true logics. But, the skeptics advance via dialethism cannot work either.

The dialetheist will argue that there are true contradictions and that *explosion* is false — it isn't true that everything follows from a contradiction. However, the claim that there are true contradictions and explosion is false is insufficient for explaining the view that *we can conceptually understand* how light is both a particle and a wave at the same time. If we grant that light being both a particle and a wave at the same time is a true contradiction, it might only follow that it is nomologically possible for light to exhibit such a nature, not that we conceptually understand it. What can be conceded to the dialetheist is that within dialethism there is a model under which we can ground the nomological possibility of light being both a particle and wave at the same time. What need not be conceded to the dialetheist is that the model also shows that it is conceptually possible. While we have empirical evidence and scientific theories that require us to hold to the dual nature of light, those do not show us that we conceptually understand the claim. Dialethism is a kind of logic, and it plays a role in how we talk about logical impossibility, so we can say that the dual nature of light is logically possible within a dialethic logic because there are true contradictions. However, that fall short of showing that we conceptually understand the claim so as to ground the conceptual possibility of the dual nature of light. That is, dialethism does not have authority over conceptual possibility.

The upshot of this is that there is a way to vindicate the compatibilist position that Chakrabarti admirably aims to defend. The approach simply attempts to show two things through an analytical and empirical strategy that is informed by cross-cultural philosophy. At least one advantage of this approach is that it allows for an abductive argument to be made on the basis of conceptual, analytical, and empirical arguments. The base of the abduction is the total set of phenomena that needs to be explained, and the conclusion is that compatibilism, although we don't conceptually understand it, is the best explanation. Here are the two central claims.

⁹ See [14] for an introduction to, and discussion, of dialethism.

- (i) “The self is both a subject and an object at the same time” is conceptually impossible because like a knife that cannot cut itself, the self cannot act (as an agent) upon itself where it plays the dual role of simultaneously being completely a subject and an object at the same time.
- (ii) Nevertheless, because it is actual that we have self-awareness, and what is actual is possible, it is nomologically possible for the self to be both a subject and an object in the same awareness at the same time.

On this approach one aims to show that there is a distinctive kind of self-awareness that we have. In this self-awareness we are both subject and object at the same time. The evidence for this would have to be empirical as opposed to merely conceptual in the way in which physicists tell us we know that light is both a particle and wave at the same time.

References

- [1] Vaidya A. The Paradox of Ego-centricity. *Sophia: Journal of International Philosophy and Traditions*. 2019;58(1):25—30.
- [2] Bhushan N, Garfield J. *Minds Without Fear*. Oxford: Oxford University Press; 2018.
- [3] Evans G. *The Varieties of Reference*. Edited by John McDowell. Oxford: Oxford University Press; 1982.
- [4] Kaplan D. *Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals*. In: Almog J, Perry J, Wettstein H. (editors). *Themes from Kaplan*. Oxford: Oxford University Press; 1989. P. 481—563.
- [5] Ganeri J. *Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance*. Oxford: Oxford University Press; 2012.
- [6] Chakrabarti A. Does Self-Awareness Turn the Self into an Object? In: *Realisms Interlinked: Objects, Subjects and Other Subjects*. London: Bloomsbury; 2020. P. 137—144.
- [7] Ashton G. The Puzzle of Playful Matters in Non-Dualism Śaivism and Sāṃkhya: Reviving *Prakṛti* in the *Sāṃkhya Kārikā* through Goethean Organics. *Religions*. 11(5), 221. <https://doi.org/10.3390/rel11050221>
- [8] Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* [Smith C, translator]. London: Routledge and Kegan Paul; 1962.
- [9] Mishra RS. *The Yoga Sūtras of Patañjali*. New York: Baba Bhagvandas Publications Trust; 1987.
- [10] Dreyfus H. Overcoming the Myth of the Mental. *Topoi*. 2006;(1-2):43—49.
- [11] Csikszentmihályi M. *Flow*. New York: Harper Collins Publishing; 1990.
- [12] Vaidya A. Public-Philosophy: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary. *Journal of Comparative Philosophy*. 2015;6(2):35—57.
- [13] Shoemaker S. Causal and Metaphysical Necessity. *Pacific Philosophical Quarterly*. 1998;79(1):59—77.
- [14] Priest G, Berto F, Weber Z. Dialetheism. In Zalta EN, editor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). 2018. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dialetheism/>

About the author:

Anand J. Vaidya — Professor of Philosophy, San Jose State University, USA (e-mail: anand.vaidya@sjsu.edu). ORCID: 0000-0002-0529-8876

О возможности двойственной природы «Я»

Ананд Джайпракаш Вайдья  

Университет Сан-Хосе,
США, 95192, Сан-Хосе, Калифорния, пл. Вашингтона, 1

 anand.vaidya@sjsu.edu

Аннотация. В статье исследуется компатибилизм и инкомпатибилизм в отношении вопроса о том, может ли «я» одновременно быть и субъектом, и объектом в одном и том же осознании в одно и то же время. Дискуссии на эту тему ведутся очень давно, свой вклад в рассмотрение данной проблемы внесли многие традиции философии; моей отправной точкой в данном случае выступает работа А.К. Мукерджи (современного индийского философа), который работал над возможностью самосознания, сформулировав парадокс эгоцентричности. В рамках рассмотрения дискуссии о компатибилизме я также обращаюсь к Патанджали (индийскому философу классической эпохи), Морису Мерло-Понти (представителю феноменологии) и Ариндаме Чакрабарти (современному индийскому аналитическому философу). Вначале представлен парадокс Мукерджи, затем я критически анализирую аргументы Патанджали и Мерло-Понти против инкомпатибилизма. Далее парадокс Мукерджи сопоставляется с аргументами Чакрабарти в пользу компатибилизма. Представлен авторский критический обзор аргументов Чакрабарти в пользу компатибилизма и против инкомпатибилизма: несмотря на пронизательность и силу данных аргументов, все же, рассматривая их наряду с парадоксом Мукерджи, я предлагаю противопоставить им свой аргумент в защиту компатибилизма. Данный аргумент основан на аналогии с принципом корпускулярно-волнового дуализма в квантовой физике, и связи между мыслимостью и метафизической модальностью.

Ключевые слова: самосознание, парадокс Мукерджи, Ариндам Чакрабарти, компатибилизм, инкомпатибилизм, парадокс знающего

История статьи:

Статья поступила 28.01.2022

Статья принята к публикации 05.03.2022

Для цитирования: *Vaidya A.J.* On the Possibility of a Dual-Natured Self // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 285—304. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-285-304>

Сведения об авторе:

Вайдья Ананд Дж. — профессор философии, университет Сан-Хосе, Калифорния, Соединенные Штаты Америки (e-mail: anand.vaidya@sjsu.edu). ORCID: 0000-0002-0529-8876



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-305-324>

Research Article / Научная статья

Jaina Ethics and Meditation: Self Purification Process through Karmic Cycle

Asha Mukherjee  

Visva-Bharati University,
Santiniketan, 731235, West Bengal, India
 ashamukh@gmail.com

Abstract. The main concern in this paper is to explore the relationship between Jaina ethics and meditation techniques proposed in the Jaina scriptures and its foundations. Meditative practices have been practiced in Jaina tradition for centuries. We also find a difference between the interpretation of scriptures (especially *Digambara* and *Svetambara*) regarding meditation, and it also sometimes gets translated into the practice of meditation. In the case of Jaina tradition, it is challenging to separate ethics from the spiritual path of liberation and meditation as a practice. In this paper, based on *Tattvartha Sutra*, *Uttaradhyayana*, and *Acaranga Sutra*, I have tried to show that ethics in its restricted sense can be seen as only one aspect of meditation, but in its broader sense, the whole spiritual path suggested in the Jaina scriptures can be seen as meditation. The fourteen stages suggested in the Jaina scriptures can be considered the stages of ethical path or meditation. We can see *preksha dhyana* — a recent form of meditation that translates these stages into more acceptable to the laymen — a popular and simple form of the spiritual path in modern times. Nevertheless, in the end, the ultimate aim remains the same — self-purification through *the Karmic cycle*.

Keywords: Jaina, meditation, ethics, spiritual development, Digambara, Svetambara, sallekhana, *preksha dhyana*

Article history:

The article was submitted on 10.02.2022

The article was accepted on 01.03.2022

For citation: Mukherjee A. Jaina Ethics and Meditation: Self Purification Process through Karmic Cycle. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):305—324. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-305-324>

1. Introduction: Jaina Tradition, Philosophy, and its Identity

Indian scholars or foreign scholars have not paid sufficient attention to the study of Jainism. One may argue against the often maintained view that Jaina and Buddhist philosophy emerged against the Brahmanical doctrine of caste and other

© Mukherjee A., 2022



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

social evils. Jainism is an offshoot of Buddhism and Hinduism. Instead, there are good reasons to believe that Jainism is neither an offshoot of Buddhism nor Hinduism, as no historical data can establish this fact. Even before the advent of the Aryans in India, we have reasons to believe that a highly cultivated society existed along the Ganges around Magadh, where Jainism flourished, and they had no allegiance to the Vedic authorities.

According to Jaina tradition, there were twenty-four Tirthankaras, beginning with Lord Rishabha and ending with Mahavira Vardhamana, the last three to be personalities of the historic period. The others are of a prehistoric age, and we need not bother about their history till we know something more than mere tradition. The first Tirthankara Lord Rishabha, who is considered responsible for revealing Ahinsa Dharma for the first time to the world, seems to be a fascinating personality. He was the hero of the Iksavaku family. His father was Nabi Maharaja, the last of the Manus and mother Marudevi. Rishabha's period represents a complete change of world conditions. Before this, the country was called Boga Bhumi, where the people were satisfied with all their wants by the mere wish through the help of the traditional Kalpakavriksha. During the time of Lord Rishabha, these happy conditions wholly disappeared, and the people did not know what to do to have a good way of life. Then they all went to Lord Rishabha, praying for help. Furthermore, he had shown them a good way of life. He taught them how to obtain food by tilling the soil, agriculture, etc., and supplying the needy in the absence of Kalpakavrikshas. He also assigned duty to some to defend, thereby giving rise to the first social organization. Lord Rishabha divided the society according to its functions into three groups: agriculture, traders, and soldiers. Later his son Lord Bharata took charge, and Lord Rishabha went into the forests to perform tapas. After attaining Kevalajnana, he travelled widely to preach Ahimsa Dharma to the people to have spiritual relief. Lord Rishabha is known as *Adijina* and *Adi Bhagavan*.

In Jaina philosophy, great sanctity is attached to all life. The soul is taken as a conscious substance. The word 'Jaina' means a conqueror who has obtained perfect knowledge and absolute freedom from the bondage of the cycle of *karma*. It primarily refers to *Tirthankara*, who has built a passage through the ocean of births, meaning the teachers of this religion. Sometimes *Tirthankara* is also understood to mean the founder of the four *tirthas* or the orders of the monks, the nuns. There were 24 *Tirthankaras*, of which Rshabha or Adinath was the first, who had conquered their passion and sought liberation. Historically, only the existence of Mahavira is traceable, and that of Parsvanatha may be inferred. The essential teachings were canonized only in the 3rd century B.C. and were written several centuries later. Mainly Bihar was the centre of Mahavira's followers, and after the famine in the region, a large group of monks left Bihar and migrated to Karnataka. A group, however, stayed back in Magadh. The one who migrated stuck to the strict regulations became known as '*Digambara*,' the sky-robed, and the latter who stayed back and changed their ways due to famine became known as '*svetambara*,'

white-robed. The 'svetambara' are further divided into two sub-sects: *deravasi* worshipping the idol in the temple and *sthanakvasi* worshipping their teachers in a monastery. The *Digambaras* were divided into *terapanthi* and *bisapanthi*, depending on their difference in ritual observance. Jainism found patronage of early rulers like Chandragupta Maurya, Ashoka, Kharvela of Kalinga. In order to avoid injury to living organisms, agriculture, animal husbandry, etc., are prohibited in Jainism. Occupations involving less mobility, such as those of merchants, are more suitable. Due to this reason, they controlled large business houses related to textiles, grains, machinery, and capital investment. Jainas owned textile, chemical, newspaper, precious metals, jewellery, and banking.

Digambaras and Svetambaras

There are two distinct and virtually irreconcilable monastic traditions (over 2300 years) within Jainism; *Digambaras* (Sky-clad) and the *Svetambaras* (White-or Cotton-clad), and this distinction applies to their lay followers as well. The split may have originated about 300 BCE, during the famous Acarya Bhadrabahu, the last patriarch of the united ascetic Jaina community. The *Svetambaras* believe that while Bhadrabahu was away in Nepal for a long time engaged in yogic activities, *Digambaras* believe that due to a disastrous famine, he migrated with a large group of disciples to the Karnataka State, where they stayed about 12 years. The *Digambaras* maintain that Bhadrabahu passed away before any return was possible. However, when his followers returned, they found that a recession of the sacred text was prepared in their absence which was unacceptable to the returned monks. So they declared this recent version of the canon invalid. Thus a new lineage started leading to the divide. The *Digambaras* wrote their canonical texts and *Puranas* giving a detailed account of Jina's lives, including Mahavira, which is considerably different from texts of the *Svetambaras*.

The controversy between the two sects surrounds three issues:

1. The nature of an omniscient being: For *Digambaras*, any being who has obtained omniscience engages in no worldly activities and performs no bodily functions (eating, for example) since these are considered antithetical to omniscience. According to *Svetambaras*, a person who has become omniscient continues to engage in bodily functions until he or she passes from this world forever.
2. The role of nudity in the holy life: *Digambaras*, as their name implies, stress the practice of nudity as an absolute prerequisite to the ascetic's path—the only mode of conduct through which one can become truly free of shame and sexuality and thus hope to attain eternal liberation. The *Svetambaras*, due to retaining their clothing, fall short of the fifth ascetic Vow of non-possession (*aparigraha*). *Svetambaras* disapprove of the attachment to clothing but do not accept that clothing is an obstacle to liberation (*moksa*). Ascetic nudity is optional, and this practice was prevalent at the time of Mahavira and became invalid soon after his death.

3. The position of women. Digambaras believe that a woman lacks the adamantine body necessary to attain liberation. Therefore she must be born again as a man before such attainment is possible. Svetambaras reject this view, maintaining that a woman can be born with such a body and thus is capable of the same spiritual accomplishments as a man. They further claim that the nineteenth Tirthankara, Malli, was a woman. Nonetheless, neither of the Jaina traditions allows its nuns to go “sky-clad” [1].

Jainas realize that strict moral discipline is necessary for the purity of life. They do not isolate metaphysics from the nature of the self; behaviour cannot be isolated from our metaphysical beliefs. Truth and value are inseparable; without knowing the truth, values cannot be realized, which is the ultimate aim of philosophy. Therefore, metaphysics and ethics are interrelated. Samantabhadra goes to the extent of saying without knowing the fundamental nature of things, which is permanency in transitorizes all moral distinctions between bondage and liberation, *papa* and *punya*, heaven and hell, pleasure and pain will be blurred [2. P. 12]. *Nayavada* represents the most consistent and logical form of realism in Indian metaphysics. *syadvada* constitutes a comprehensive scheme of complementary methods designed to help the mind grasp the nature of reality in its unity and diversity. All evil traits of character arising through the activities of speech, mind, or body have to be eradicated, and then only the final emancipation can be achieved.

Every object known to us has innumerable characteristics besides having positive and negative implications for what it is and what it is not. The set of what it is not will always be greater than what it is, which also changes with time. Whatever it is, it is due to its essential qualities (*gunas*). There could also be accidental qualities. Consciousness is the substantial quality of the soul, but pleasure, pain, desire are accidental (modes or *pariyayas*) to soul substance. Change and permanence both are real. Reality consists of three factors: permanence, origination, and decay. Souls have varying degrees and kinds of knowledge. There could be perfect souls who have attained omniscience, or there could be of lower or of lowest imperfect souls, which inhabit bodies in the earth, water, air, or vegetables. Two to Five senses are midway between lowest and highest, like worms, ants, and men. The soul is eternal, but it undergoes a change of state. Based on one's past actions, a *jiva* enters into a body; *jiva* is not infinite. It is not present everywhere but only in the body. Jaina rejects the existence of God as the creator of the world, but the notion of worship is quite well accepted in the system. One should worship the liberated or perfect souls; they are God-like and can be prayed or can offer guidance and provide inspiration. Past misdeeds can only be countered by generating strong opposite forces like a good thought, good speech, and good action within the soul. Therefore everyone must work for his salvation through the self-purification process.

Attainment of right conduct is a gradual process; the aspirant may not achieve the highest ideals at the first stage. He, therefore, can observe only partial self-control as a householder, whereas at the stage of monkhood, he becomes capable

of observing the rules of conduct more comprehensively. So we have two sets of rules of conduct, one for householders and the other for the monk. The role of our intellect, effort, moral teachings as helpers (teachers) is only meaningful if freedom of will is accepted. It makes no sense to tell a person what he should do or should not do if he has no choice. The theory of omniscience and *karma* presuppose a kind of determinism, but they do not come in the way of our efforts to make ourselves moral. Kundakunda says that all of us have twofold consciousness- knowledge consciousness (*jnanacetana*) and action consciousness (*karmacetana*) [2. P. 33]. Knowledge consciousness means the state of absolute freedom from the sense of being an agent of an action. The soul remains in its pure intrinsic, blissful, conscious state. It has no desire to initiate an action—a state of supra moral, beyond good or bad — the state of complete freedom. However, from the practical point of view, action consciousness dominates. He has a passion for choosing between good and evil. Here the role of human effort (*purusarthas*) comes in. The two consciousness exclude each other and cannot exist side by side. The path to the supra-ethical plane of life is only through the practical path of morality and not through immorality. The ultimate aim is the complete cessation of all activities and attainment of knowledge consciousness. But only his effort and exertion bring him nearer to his goal. The self, within the self, satisfied with self is the motto of all individualistic systems of philosophy — a kind of inwardness. In general, traditionally, Indian systems accept that extroversion, whether due to our incapability of self-control or for the cause of social service, never leads us nearer to the goal. Instead, it is a withdrawal from the outside world, which takes us nearer to self-realization.

Bondage of the soul is associated with matter, so it must disassociate itself from matter by *stopping* the influx of new matter into the soul and completely eliminating the matter with which the soul is mixed up. These two methods are called *samvara* and *nirjara*. To remove ignorance, one must have the right knowledge. Mere knowledge is useless; it must be practiced, which is called right conduct. By *samvara* and *nirjara* soul is liberated by eliminating matter which ties the soul into bondage. The liberation is the combined effect of the three gems right faith (respect towards truth), right knowledge, and right conduct.

To ascertain correct knowledge, one has to make personal efforts. A practical code of conduct has been provided in this system. Vows compulsory for them were *ahimsa* (abstinence from all injury to life), *Satyam*, an individual to abstain from falsehood, and *brahamcharya*, abstinence from self-indulgence. In total, there are five vows for any Jaina: *Satyam*, *Ahimsa*, *Astayam*, *Brahmacharya*, and *Aparigraha*.

According to *Uttaradhyayana Sutra* [3] the five great vows, non-violence, etc. are *mula gunas*. Compared to them, study, meditation, etc. are *utra gunas*.

Ahimsa is the first and the most important among five rules of conduct set for the householder as well as for the monk. There is only a quantitative difference in these two levels of *anuvrata* and *mahavrata*, not a qualitative one. The basic idea of coordination between the mind and body is held necessary for the practice of

ahimsa for both of them. The principle of *ahimsa* naturally implies purity of thought, word, and deed and results from universal love and sympathy towards all living beings, however low they may be in the scale of evolution. On deeper analysis, it becomes clear that the principle of *ahimsa* is rooted in the doctrine of continuity of consciousness as propounded in Jaina philosophy. If *jivas* are in various stages of evolution towards perfection (getting freed from *ajivas*), no *jiva* at, whatever higher stage it may be, has any right to interfere with spiritual prospects of any other *jiva* at any stage of evolution. The real implication of non-violence is not merely not killing or taking away of life but also any mental or verbal injury to one's vitalities out of negligence. That is why *bhavahimsa* or violence of thought has been discussed so much in Jainism. Thus the Jaina view of non-violence is not limited to killing or injuring living beings only; it is very wide and deep. It pervades all the values of Jainism, and it is the collection of all virtues, which is the highest virtue not only in practical aspects but also in mental and spiritual aspects. It is both an end and a means.

Parigraha is the result of *mohakarma*, which is the main obstacle to self-realization. *Moha* has two sides — attachment and aversion. The first manifests itself as *parigraha* and the latter as *himsa*; therefore, *aparigraha* is as essential as *ahimsa*; it is non-attachment as well as non-possession. *parigraha* includes land, house, coins, gold, maidservants, menservants, jewels, bed, and other luxury items. There are some other vows for householders: they are known as *silavrata*s, which include three *gunavrata*s and four *siksavrata*s like restricting the movements of a householder in order to avoid violence. “The householder is the observer of the small vows” (7.15) [2. P. 128]. It is difficult to observe this small Vow of non-violence as avoiding injury to mobile beings which has two or more senses, so householders should desist from “intended” act of violence. The third Vow of truthfulness is to be taken in a sense to avoid false statements, refrain from taking anything without the owner's consent, the fourth Vow is to desist from sexual activity with anyone other than one's spouse, and the fifth is to voluntarily limit the possession of cattle, corn, and land and so on.

According to Jaina, every judgment must be qualified by a word like maybe (*syad*). The truth lies in its manifoldness, and to make a categorical judgment is to claim that it is only of one kind, which is wrong and being dogmatic according to Jaina theory. Therefore, every judgment only expresses one aspect of reality and is relative to the conditions — different systems of philosophy present partial aspects of reality. Jaina system insists that we always use a qualifier to express our view. For example, if it is raining and if I make a judgment “It is raining”, then I should say, “Maybe it is raining” (*syad*); this meant that the space, time, quality, etc., under which it is raining. This way of making judgments avoids the possibility of misunderstanding that it is raining, all times and everywhere, etc. It emphasizes that the ordinary judgments passed by imperfect minds hold good from particular aspects and circumstances and from that point of view.

2. Important contributions of Jaina Tradition

Firstly, it provides space for differences of opinions and avoids any kind of absolutist stand or conflict. Jainism accepts a kind of relativism but not scepticism. The approach of Jainism towards the opponent is constructive and not destructive. It balances between opposites: practical and transcendental, fate and human efforts, substantial cause, and instrumental cause, absolute and relative, etc. Jainism argues that our knowledge in the material world is limited. One needs to realize that his view does not represent the whole truth about anything, and therefore we must learn to appreciate and respect the other's point of view. Secondly, Jainism does not confuse spirituality (*moksasastra*) with the science of righteousness (*dharmasastra*). The path of righteousness is the cornerstone of the ultimate goal of life-liberation. The essential nature of *dharma* is different from non-essential beliefs, which change with time and place. Social problems and the welfare of society, and the essential problems of ethics, which is emancipation, are interrelated. Thirdly, it lays emphasis on the unity of faith, knowledge, and conduct. Jainism is not merely a system of certain codes of morality but a religion to be lived in practice. Householders and the monks both have to practice the rules of conduct in their lives. It is neither mere speculative philosophy nor a religion of rituals but a comprehensive system of religion and morality as well as of thought and conduct.

Fourthly, it is the life of a monk, which occupies the central place, as the ultimate aim of life is liberation as it is in any system of Indian Philosophy. Thus complete renunciation of the mundane life and ascetic virtues are the virtues of a higher order for Jain *Acaryas*. But even for a householder, a denunciated life within the household setup is possible for his development.

Fifthly, Jainism is based on diversities as well as equality of life. All souls are equal, so man, animal, insects, and plant life all are given equal importance while observing *ahimsa*. Jainism does not accept any kind of distinction based on caste, creed, and colour.

Jainism, although originally was a religious movement, can be regarded as the first example of secularism as it tells us that each view, each point of view has some truth, and we must respect that truth, each religion has one perspective out of many, and we must respect each perspective. Today, in India, unfortunately, in the name of secularism, all the moral and spiritual values are washed away. Secularism does not mean the absence of religion and *dharma*. It was never meant that we should banish all moral and spiritual values from our country or that religious and spiritual values should be outlawed from our educational system. It means equal respect for all religions, not equal neglect of all religions.

3. The Inflow of Karma and the Karmic Cycle

Jainism accepts the dualism between self and non-self; *jiva*, soul and *ajiva*, matter. How the *jiva* joins *ajiva* is a mystery, but it is karmic matter, which is the medium between body and soul. The soul has an inherent quality of attracting these particles towards itself. But the mere flow of this karmic matter is not an obstacle;

it is with the four fundamental passions (*kashaya*) anger, pride, deceitfulness, and greed (*krodh, moha, kama, lobh*) hold the karmic matter in bondage with soul. This inflow of fresh karmic matter is to be checked (*samvara*). This requires constant control against trends of mind, deeds, and words as may lead to such inflow. One needs to shed off karmic matter, which is already accumulated by the soul by meditation. In the end, the soul that was engulfed in the mud of karmic matter after getting rid of it shines in its intrinsic purity of infinite knowledge, intuition, bliss, and potency (*Tattvartha Sutra*: 1.4) [4].

Every human action has two aspects-extrinsic (*dravya*) and intrinsic (*bhava*). The extrinsic merit of an action is assessed by others and depends on its outer social results. Its intrinsic merit depends on the intention or motive of him who acts. It is the purity of intention or motive, not the external results, that makes an action intrinsically good or bad. Kundakunda says:

A person behaving carelessly with his mind full of passion, incurs the sin of causing injury; conversely, one who is free of passion and firm in the observance of mindful (*samiti*) is not bound by sin even if injury results by his conduct [5].

Jaina thinkers all agree on the order of the path of liberation; the priority of Right Insight is generally accepted. Right Conduct and Right Knowledge are impossible in the absence of Right Insight. Kundakunda says: “Those who are devoid of Right Insight will never attain Right Knowledge, even if they practice severe penance for thousands of millions of years” [5].

The *Sutrakrtanga* says that “whether a man is a Brahmin, or a *bhiksu*, (monk) or a knower of many scriptures, he will suffer on account of his actions, if they are not good” (2.1.3) [6]. Just as a chariot on one wheel cannot move, and a blind or a lame man cannot reach his destination by himself, in the same way, knowledge or action alone cannot lead one to liberation. Thus, Jaina path seeks to combine both aspects and to develop a person’s inherent spiritual qualities in every respect so that he or she may attain the ultimate goal. (See: [7]).

The Jaina festivals are not aimed at entertainment; they are for the spiritual development of the self by practicing austerities. *Paryusana* means “a period of worship”, the lay followers observe a fast in the month of *Bhadrapada* (Aug-Sept.) and spend their time in worshiping and other religious discourse. They practice non-violence as far as possible, and they ask forgiveness and friendship with all living beings.

In Jaina spirituality, there is no God or other supernatural forces who leaves the living beings to the mercy of some unknown force. On the contrary, one is oneself the builder of one’s own destiny through his or her good or bad actions. One can attain the level of the supreme through one’s own efforts alone. It is said that the soul itself is God. Instead of looking up for the grace of any power, one must look within to realize the supreme state through self-exertion. Jainism condemns the fire sacrifice with a deeper spiritual significance to them; the rituals prominent in Hinduism are rejected in favour of self-purification and self-restraint and realization of the auto-motivated self.

Umasvati in *Tattvartha Sutra* has classified the truth into seven categories:

1. the existence of souls
2. the existence of non-sentient entities (matter, time-space, media of movement, and of rest)
3. the inflow of karmic particles to the soul
4. the binding of karmic particles to the soul
5. stopping of the karmic inflow
6. the falling away of the karmic particles
7. the liberation from worldly bondage

This is basically within the framework of *Tattvartha Sutra* [4], which recognizes two fundamentals of existence; the beginningless and interdependent co-existence of physical and mental reality, whatever a soul possesses is a result of its interaction with matter. The second underlying principle of truth is the law of causation which drives the universe. By these two fundamentals of existence, Umasvati explains the autonomy and interdependence of the universe.

The interaction between the first and second categories of truth that is between the soul and the material world is through the working of very subtle material particles of karma which Jainas believe fill the universe. These karmic workings are described in the third to sixth categories of truth. The soul has always had a “karmic body” that produces its physical bodies and vicissitudes of its many lives. The karmic body affects and vibrates the soul and the activities of body, speech, and mind. These actions, motivated by passion, draw more karma to the body. In this way, the karmic body is constantly being revamped as old karma falls off like ripened fruit and new karma is attracted. The evil activity attracts harmful karma; good activity attracts beneficial karma. The big question is how to break this cycle of karmic renewal that binds and blinds the soul in worldly suffering. The causes of karmic bondage are four passions — anger, pride, deceit, and greed, which lead to violence in thought, word, and deed. And the antidote for karmic bondage suggested by Umasvati is *Ahimsa* or non-violence — the way to unbind karma and live harmoniously. It is a Vow of vows, the foundation of all other virtues and four vows — to abstain from falsehood, stealing, carnality, and possessiveness. The ultimate criterion for non-violence is self-restraint.

“The threefold action is the cause of the inflow of karma” (*Tattvartha Sutra*: 6.2) [4]. In the case of the omniscient soul, the process of partial elimination and partial suppression of karma is overtaken by the complete elimination of all types of destructive karma. Infinite un-channelled knowledge and power are realized. “Good actions cause the inflow of beneficial karma and evil actions cause the inflow of harmful karma” (*Tattvartha Sutra*: 6.3 and 6.4) [4]. Good actions can lead to the weakening of karmic binding if they are not undermined by evil actions such as violence and indulgence. The good or evil nature of activity depends on the good or evil intention of the person. “The activities of a person driven by passions cause long-term inflow (bondage) while the activities of a person free of passion cause instantaneous inflow (bondage)” (*Tattvartha Sutra*: 6.5) [4]. This causes the

soul's long-term worldly wanderings. "The different "doors" (causes) for the inflow of long term karma are five senses, four passions, five indulgences, and twenty five urges" (*Tattvartha Sutra*: 6.6) [4]. The instrument of long-term karmic inflow is both sentient and non-sentient entities. "The modes of the sentient instrument of inflow are: the three stages of intention, preparation and commission; the three actions of body, speech and mind; the three types of acts, those done by oneself, those in which one convinces others to undertake the act, and those undertaken by others but approved by oneself; and the four passions on anger, pride, deceit and greed". By the formula of permutation, the total number of modes of the sentient instrument of karmic bondage is $3 \times 3 \times 3 \times 4 = 108$ (*Tattvartha Sutra*: 6.9) [4].

"The five causes of bondage are: deluded world view, non-abstinence, laxity, passions and the actions of the body, speech and mind" (*Tattvartha Sutra*: 8.1) [4]. The five types of deluded views are given as: 1. absolutist, 2. perverse, 3. sceptical, 4. egalitarian, and 5. agnostic (who denies the possibility of a distinction between good and bad doctrines).

"Because of its passions, the soul attracts and assimilates the material particles of karmic bondage, the result is bondage" (*Tattvartha Sutra*: 8.2 and 8.3) [4]. "The four sub-types of lifespan karma lead to birth as infernal beings, subhumans, (animals, plants and micro-organisms) humans and gods" (*Tattvartha Sutra*: 8.11) [4]. Life span karma determines both longevity and the realm of birth.

In Jainism soul is eternally longing for liberation and what does the soul obtain by longing for liberation? The answer given in *Uttaradhyayana Sutra* is "By longing for liberation soul obtains intense devotion to the law, destroys passions, viz. Anger, pride, deceit and greed which reproduce themselves infinitely, and binds not new karma. With the destruction of passions, it is able to purify its wrong beliefs, thereby being in possession of the right faith. Purified in faith, some souls attain perfection in that very life, but in no case will they have their perfection deferred beyond third life thereafter" (*Uttaradhyayana Sutra* 1: Ch. 27: 336) [3].

The second important supplementary practice is that of the *sallekhana* — holy death through fasting and meditation. Jainism considers the last moments of a person's life to be of the utmost importance in determining the condition of his or her subsequent incarnation. The point of *sallekhana* is to meet death with all of one's faculties functioning properly, in a state of complete awareness and ability to maintain the vows one has taken. Gradually the abandonment of food — liquid food — water and then total fast is performed when death is imminent due to outside causes such as calamity, famine, infirm old age, or terminal illness. Only then and only by fasting is the death "pure" because the passions are being thinned out (aspirations are warned not to undertake it with ambitions for a better re-birth or other such rewards). Any other method of terminating one's life is considered impure because the passions are thereby increased. It is death for which the aspirant emotionally prepares him or herself over the years and which the family and community support.

4. Inhibiting and Wearing off Karma:

“Stopping the inflow of karma is inhibition” (*Tattvartha Sutra*: 9.1) [4]. There are forty-two doors of karma inflow—three instantaneous and thirty-nine long term. Stopping all forty-two doors entirely or partially is inhibition. Complete inhibition is only possible at the spiritual stage immediately before liberation. Progress in spiritual development depends on Progress in inhibition. “Inflow is inhibited by guarding, careful movement, morality, reflection, conquering hardship and enlightened conduct”. Austerities wear off karma as well as inhibiting it. Guarding is enlightened control of the threefold activity of body, speech and mind. Morality is perfect forgiveness, humility, straightforwardness, purity (freedom from greed), truthfulness, self-restraint, austerity, renunciation, detachment and continence (residing with the teacher). All ten moral virtues must be practiced meticulously by ascetics. There are 22 hardships which are prescribed for strict observance of the vows to adhere to the spiritual path and weakening of the karmic bondage. These are hunger, thirst, cold, heat, insect bites, nudity, ennui, women, travel, seat, and posture, for practicing austerities, sleeping place, indigestion for reproach, injury caused by others, seeking alms, lack of gain, physical ailment, a touch of thorny grass, dirt, honour and reward, learning, lack of intelligence and loss of faith (*Tattvartha Sutra*: 9.2—9.9) [4].

Only eleven hardships are possible in the victor — a saint of the thirteenth and fourteenth stages of spiritual development. “Renunciation means abandoning the external articles and the internal passions including the body.” The feeling of detachment from the body is an integral part of compulsory daily practice.

5. Meditation: Self Purification Process:

Jaina believe that soul has always been impure through its entanglement with the material world, just as a seam of gold has “always” been embedded in the rock where it is found. Absolute purification is possible if the proper refining method is applied. As can be seen in *Tattvartha Sutra* [4], no other Indian school has invested so much energy in describing the precise mechanism of karmic bondage and release from that bondage as part of the unequivocal physical laws of the universe. Karma is itself actual matter rather than the sort of quasi-physical or psychological elements envisioned by other schools. Every aspect of bondage is analysed, various types of material karmas are identified, and a path for laypersons which is inferior to the path for the monks with high regard is worked out very carefully. Even the discipline suggested in Jainism is far stricter than any other religion. The layperson’s “minor vows” (*anuvratas*) of refraining from evil actions are just a modified, relatively weak version of the real Jaina vows, the “great vows” (*mahavratas*) of the ascetics; they may curb evil behaviour, but they cannot bring a person to liberation. In practice, however, this point has not been stressed. Jaina teachers have been realistic enough to see that most new converts will be emotionally ready only for the layperson’s path. These two stages can be seen as two stages of meditation in Jainism. The first is *samayika*, a practice of great

antiquity, wherein the layperson's religious activities are integrated with yogic methods of the ascetic path — it is the fusion of the true self through increasing detachment from all external objects — a temporary renunciation of all possessions before sitting in meditation for up to one Indian hour (forty-eight minutes). The tranquillity of the mind is at first increased by forgiving and begging forgiveness of the entire world of beings. The mind then is guided to a deep level of meditation on the self by inwardly repeating one of the many recitations for renouncing the passions of mind-body and feeling equanimity towards all during the meditation, with an aspiration that this state will be maintained life after life until eternal liberation is achieved.

This ritual discipline for the laymen as well as for a monk is called meditation in Jaina conceptual scheme.

In Umaswami defines meditation as “The concentration of thought on a single object by a person with good bone-joints is meditation” (*Tattvartha Sutra*: 9.27) [4]. The restless mind moves from one object to another. It is immersed in thought. When the restless mind concentrates on a single object, it meditates. This is a kind of restriction placed on the mind to still it. The stilling of the speech organs and the body is also a type of meditation. Perfect stillness of the body and all its organs is the highest state of meditation which is immediately followed by disembodied liberation. Concentrating on a single object entails withdrawing thought from all other objects and fixing it on a particular point. Concentration is a suspension of thought. It is a sort of negation, but not like a hare's horn, which is non-existent; it is negation in the sense that it negates the objects other than the one it is concentrating upon. But it is a solid and concrete affirmation of the object upon which it is fixed. So the negation is also a sort of affirmation. It takes positive note as a logical consequence of its negation. The state of meditation cannot last more than one intra-hour (less than forty-eight minutes), although it can be resumed. It is a positive state, knowledge that shines like a un-flickering flame.

There are four kinds of meditation: mournful, wrathful, analytic, and white (pure). And the last two kinds of meditations, analytic and white, lead to liberation, and the first two nourish the worldly life. Mournful meditation, which is at the lower spiritual stages, is also of four kinds: in an undesired situation, in a painful feeling of ailment, when a person loses possession of an object, and when a person has an intense lust for an object. Investigating the essence of the scriptural commandments, the nature of physical and mental suffering, the effects of karma, the universe, and its content is part of analytic meditation. At the spiritual stage, complete self-restraint is possible. Analytic meditation is possible in people who are at the seventh stage of spiritual development. The object of meditation here could be scriptural commandments, universal suffering, and its conditions, the nature of the fruition of various karmas, and the structure of the universe and its contents. On the eleventh and twelfth stages of spiritual development also, analytic meditation occurs.

The fourth kind of meditation, white meditation, has four varieties: 1. multiple contemplations, 2. unitary contemplation (one who is conversant with the early

scriptures) 3. Subtle infallible physical activity, and 4. The irreversible, motionless state of the soul (the one who is omniscient). Of these, the first two are possible in someone at the eleventh or twelfth stages of spiritual development, at which stages analytic medication is also possible. “Climbing ladder” starts at the eighth stage of spiritual development. The first two kinds of white meditation have one particular substance as their object and are accompanied by contemplation (and movement). The second variety of white meditation is devoid of any movement.

“Abstaining from *arta* and *raudra* meditation,
A monk who has full command of self,
Concentrating on *dharma* and *sukla* types,
One truly performs meditation, say the wise”

(*Uttaradhyayana Sutra*: Ch. XXX: 35) [3].

Contemplation is musing on one object, whereas movement is the oscillation between objects of meditation-substances and modes, symbols, and actions. The mediator penetrates deeper and deeper through these objects until he transcends all of them in self-realization in the fourth variety of white meditation, which is immediately followed by disembodied liberation ending with the “victor”, the highest stage of a soul’s spirituality while still in a body. At each stage, innumerable more karma wears off than at the previous stage.

Omniscience arises when deluding karma is eliminated, and as a result, knowledge-covering, intuition-covering, and obstructive karma are eliminated (*Tattvartha Sutra*: 10.1) [4]. The one who attains this state is described as perfectly pure, enlightened, all-knowing, all-intuiting, victorious, and alone. There is no new bondage because the causes of bondage have been eliminated, and all destructive karmas have worn off (*Tattvartha Sutra*: 10.2) [4].

Now only the four non-destructive *karmas*-sensation, lifespan, body, and status remain to be eliminated.

When these are eliminated, the soul is detached from its body, ending its worldly existence. The soul moves upwards and arrives at the border of cosmic space. This is achieved when the lifespan karma comes to an end as the appointed moment and is followed by liberation, which is free of all karmas. “The elimination of all types of karma is liberation” (*Tattvartha Sutra*: 10.3) [4]. Thus “on the elimination of the non-destructive karmas-the sensation, body status and lifespan karmas-the soul is freed of effect bondage. It has now burnt the karmic fuel accumulated in the past. It is like fire without fuel. It is absolutely tranquil because it is severed from its past worldly life and with no future worldly life because there is no cause to produce this. It is beyond all worldly pleasures and attains the bliss of liberation which is perfect, absolute, incomparable, eternal and unsurpassed by anything else”.

“Equipped with five *samities* and *gupties* three,
Conquered of senses and free from passions,
Free from ego and free from thorn,
The soul becomes free from karma acquisition”

(*Uttaradhyayana Sutra*: Ch. XXX: 3) [3].

Again,
“Just as a tank which is large,
But whose water inlet has been stopped,
Dries up gradually through consumption,
Or evaporates in the rays of the sun.

So it happens even to a monk,
Whose inlet of sinful deed is stopped,
Karma acquired over hundreds of births
Through penance is gradually erased”.

(*Uttaradhyayana Sutra*: Ch. XXX: 5—6) [3].

6. Fourteen Stages of Spiritual Development

***Mithyadristi*: The First Stage:** This is the soul’s original state of “deluded world-view”, unaware of its own bondage. From here, the efforts for spiritual development are made. The soul is in the grip of all passions—anger, pride, deceit, and greed. Those souls which are capable of enlightenment reside here for some limited time and then try to attain Right Insight. The false insights are of five kinds: one-sided view (*ekanta*), the acceptance of a view that runs counter to facts or reality (*viparita*); a veneration of false creeds (*vinaya*); doubt or instability of faith (*samsaya*) and ignorance of the real nature of things (*ajnana*).

***Sasvadana-samyag drsti*: The Second Stage:** The stage of “passing taste” or “ongoing enlightened world-view” the soul has lost the immediate experience of enlightenment but retains an “aftertaste”. This is an intermediate stage when the soul falls from the level of Right Views to that of False View but has not quite fallen. The soul has had a taste of the Right view, but there is hesitation accepting the false ones.

***Samyag-mithyatva*: The Third Stage:** The third stage is the transition on the soul’s way up from the first stage of deluded world-view to that of enlightened world-view. The soul has an innate, beginning less “autonomous capacity” that is always struggling to relieve the soul of its burden. This capacity is the willpower that drives the soul towards liberation. There is a tension or struggle between the pressure of the deluded worldview and the autonomous capacity to proceed along the path of spiritual progress.

Right and wrong both present themselves before the mind, each claiming to be superior while the mind is capable of choosing between them. The souls that fail to resist the pressure go back to the beginning of the first stage, and those which are powerful enough along with autonomous capacity generate a series of novel experiences of progressive purification through which the soul is led to first enlightenment that comes like a flash due to the absolute suppression of the view-deluding karma.

***Samyag-drsti*: The Fourth Stage:** The soul enjoys the first dawn of enlightenment known as *samyag-darsana*, enlightened worldview. The soul realizes its own nature. The vision here is due to suppression rather than

elimination; the soul attains insight it never had before. Like a person born blind who sees the world for the first time on the sudden acquisition of eyesight, so the soul now sees the truth. A soul eternally bound to the wheel of worldly existence feels spiritual joy and bliss on the sudden dawn of enlightenment. The soul now distinguishes between right and wrong; the soul has insight but lacks self-control. At this fourth stage, the soul is prone to fall at the lower stages. From this stage, the soul either goes up to the fifth or down to the first stage again. If the impure heap comes into effect and passions arise, the soul slides to the lower stages. The fourth stage is pivotal as it is the beginning of spirituality, the soul which has reached this stage, liberation is assured. Perfection of morality, however, is achieved in the later stages.

Desa-virata, sarva-virata-apramatta-virata: The Fifth, Sixth, and Seventh Stages: The capacity for self-restraint begins to grow at the fifth stage, which is called the “enlightened world-view with partial self-restraint”. This is the stage at which a layperson takes one of the five small vows. At this stage, the soul knows what is right and also tries to practice it but cannot fully control its passions as self-control is partially effective.

The sixth stage is called “complete self-restraint, but with spiritual inertia” at which a person takes the great vows of an ascetic, there could still be occasional lapses in morality. The soul observes Right Conduct, but there is still a partial self-awareness.

The seventh stage is still higher, which is absolutely free from all sorts of laxity, and at which deep meditation becomes possible. At this stage, the soul has full control over its passions without any attachment to the body. The soul suppresses the passions, but a still higher ladder is to annihilate his passions to attain liberation.

Apurva-karuna, anivrtti-karuna, suksma-samparaya, upasanta-kasaya: The Eighth, Ninth, Tenth and Eleventh Stages: During these stages, the soul is on one of the two ladders: the ladder of suppression, or the ladder of elimination, of the gross and subtle flickering passions (conduct-deluding karmas). The ladder is on will depends on whether it has partially suppressed and partially eliminated the seven deluding karmas in the earlier stages or totally eliminated them.

In the eighth stage, no karma is actually suppressed or eliminated, harmful karma is merely diminished in nature, duration, and intensity, and beneficial karma is augmented through new and positive motivation. The ascetic then climbs to the ninth stage with progressively purer and purer experiences, and gradually the conduct — deluding karmas are suppressed. The tenth stage of spiritual development is called the “complete self-restraint with flickering greed”. The eleventh stage is “complete self-restraint with suppressed passions” the soul suppresses flickering greed. It has now suppressed twenty-one karmas and seven deluding karmas; total of 28 deluding karmas are suppressed. Notice that it is the stage of suppression and not the elimination of the karmas; a fall is still inevitable.

If it falls down to the lower stages, it is born as a god in the highest celestial regions. The soul can also climb the “ladder of elimination of passions”.

Ksina-moha: The Twelfth Stage: The soul which has reached the eleventh sage moves directly to the twelfth stage called “complete self-restraint with eliminated passions”, radically eliminating the entire mass of deluding karma. The soul eliminates the five knowledge-covering, four intuitions — covering, and five obstructive karmas, leading to the thirteenth stage.

Sayogi-kevali: The Thirteenth Stage: This is the stage of “omniscience with physical activity”. It is a cosmic law that the soul must experience in full the fruits of all karmas. If the soul possesses such non-obstructive karmas, which will take longer to ripen and fall away than the lifespan karma, the soul reduces the duration of these karmas to that of the lifespan karma. Before entering the last and final stage called “omniscience with no activity”, the soul prepares to stop all activities, gross and subtle-of speech, mind, and body — the third stage of white meditation and has no fall whatsoever. By means of this meditation, the soul contracts and fills the cavities created in the embodied state. It is now reduced in dimension by one-third of the previous height. Then it enters the fourth stage of white meditation, which stops even the residual subtle activities and has no reversion.

A yogi-kevali: The Fourteenth Stage: The soul is now motionless; all the remaining karmas are eliminated, the last stage of spiritual development, before death. The soul then frees itself of the sensation, body, lifespan, and status karmas and attains disembodied eternal liberation.

Meditation produces beneficial effects; it even leads to liberation provided it is “pious” and “pure”. For, there are kinds of meditations not to be recommended. The pious meditation has four kinds or ranges since it serves for penetrating (*vijaya*) into the Jaina commandments and for the outcome of the actions. The characteristics of meditation are purity and renunciation in all external affairs and absence of emotions and confusions; it refers to forbearance, abandonment, humility, and perpetual transformation. In the beginning, the object of meditation may be in transit in leading from the meditation on one object to that of another. In the second consciousness continues to concentrate on one. In the first, little activity is left. In the latter, none at all. The uppermost grades are exclusively for *Kevelin*, with only vegetative activity like breathing. It is characteristic of the post-canonical view that it introduces physical conditions for the faculty of meditation. Those only who possess a most excellent physique are fit for lasting it out, and even they will do so for the time of one *muhurta* only. Indeed the two highest grades do not occur any longer since after Jambu’s Nirvana-nobody ever again became a *Kevalin*. This view is not shared by Umasvati since he assigns the different kinds of monks of different moral maturity (*Tattavartha Sutra*: 9.35) [4].

Further, the meditation must refer to the state of mind proper to the state of *Kevelin*, but the description offered by Umasvati says nothing about meditation. Yet an indication may be found describing the manifestations of the inner sense and both speech and body at the moment when they have been brought to a standstill.

Just after annihilating the karmas put an end to his earthly life like a burnt seed that is not able to produce a sprout, the soul is free from karmas, and finally, the soul leaves its casing—the *karman* body.

A special word for *sallekhana* is necessary at this point which is considered a special kind of Vow in Jainism in some special circumstances. It is also considered the highest stage of meditation in Jaina system.

Penance and Santhara (Sallekhana)

When a layperson or a Jaina monk embraces voluntary death at the end of his life by observing withdrawal of food and drink and spends his last moments in contemplation and meditation, putting aside all worldly attachment and affections, sorrow and fear, such type of death is known as *sallekhana*, *samadhi marana* or *pandita marana* it is a vow — a final vow. *Samthara* is considered as ‘*vrataraja*.’ It cannot be called suicide as there is no passion in it. The absence of any attachment and passions, confession of mistakes, and forgiveness are all the preconditions for *sallekhana* or voluntary death. *Sallekhana* is facing death voluntarily when one is nearing his end. Normal life is not possible due to old age, incurable disease, or severe famine. He observes all the austerities, gradually abandoning food, liquid food, and water, and at last lie down quietly meditating on the self until the soul leaves the body. The main idea behind this Vow is that the self-determines its future, which is liberation. (A detailed discussion is to be found in Samanatabhadra’s “*Ratna-karanda Sravakacara*” who lived in II century A.D.) (See: [8]).

The *Acaranga Sutra* explains three kinds of *sallekhana*. The first one is prescribed for a well-controlled monk with no movements of the body, speech, or mind. The second one requires not to move from one’s place and check all motions of the body. The third one requires to lie down and concentrate on the true nature of the soul, leaving the body. “Death by *sallekhana* is the victory of the soul over karma and infirmities of the mind and body. It is an act of fulfilment and a fitting culmination to a life of piety and religion”. [9. P. 254].

One who accepts the Vow of *sallekhana* should avoid five kinds of *aticaras* (transgressions) — a feeling that it would have been better if death comes little later, wishing for a speedy death, how would he bear the pain of death, remembering friends and relatives at the time of death and wishing for a result of penance. If the *aticaras* are not avoided, the *Samthara* cannot be granted as complete or successful.

7. Preksha Dhyana: A Modern Form of Meditation

Preksha Dhyana is a form of meditation for the integrated development of the personality without religious bias. [10] *Preksha* means *pra+iksha* = to see carefully. It is a system of meditation engaging one’s mind and body fully in the perception of subtle internal and innate phenomena of consciousness. It is not just the concentration of “thought” but a concentration of “perception”. Knowing and seeing are characteristics of consciousness, but due to contamination of the karmic matter, the fundamental nature is not manifested but by practice and effort, one can

develop it. *Preksha Dhyana* is meant for “concentration of perception and not of thought” [11], but it does not mean that thinking has no role in *preksha dhyayana*. Whatever is happening in the present is necessarily a reality. The present is the essential reality. One starts with the perception of one’s body; the body contains the soul. To reach the soul, we must pierce the wall of the body. Breathing is the essence of life; to breathe is to live. First, breathing and then the body becomes part of the perception; the internal emotions and other realities also become part of the perception.

Furthermore, ultimately, the envelope of karmic matter, contaminated consciousness could be perceived. The other important aspect is that thinking and perceiving cannot coincide. When one thinks, one does not perceive, and when one perceives, one does not think. ‘*Preksha*’ is perception without any like or dislike, attachment or aversion, neither pleasure nor pain. Our senses are simply an instrument of perception, and so is our purely perceptive consciousness. When the ‘perception’ and ‘knowledge’ are pure, it does not attract any new karmic matter, nor does he suffers the effect of the old accumulated karmas — is purely perceptive consciousness.

The purpose of *Preksha-dhyana* is to purify the mental states that constantly urge emotions and passions that hamper the flow of wisdom. Through various stages of manifestation — “*Tajasa Lesya*”, “*Padma Lesya*” and then “*Sukla Lesya*” purity is reached. The state of well-being or peacefulness is not the ultimate aim of *Preksha Dhyana*. We need to transcend these mental states to reach the ultimate, total purity of mind and goodness. (Notice it is not liberation or *Kevali jyanana*)

We can note that the *Preksha-dhyana* form of meditation developed by Yuvacharya Mahaprajna [11] and Acharya Mahaprajna is a recent form of a spiritual path based on the Jaina Scriptures such as *Tattavartha Sutra* [4], *Acharanga Sutra* [12], etc.

My concern in this paper was to explore the hidden or presupposed meditation techniques in the Jaina scriptures and to go deep into its foundation. These meditative practices have been practiced in Jaina tradition for centuries. We also find a difference between the interpretation of scriptures (especially *Digambara and Svetambara*) regarding meditation and sometimes gets translated into meditation practice. In the Jaina tradition of meditation, it is not easy to separate the spiritual path of liberation from meditation as a practice. As we have discussed before, meditation can be seen as only one aspect of the spiritual path, but in its broader sense, the whole spiritual path suggested in the scriptures can be seen as meditation and nothing else. The fourteen stages suggested in the Scriptures can be considered the stages of meditation, and as we can see, *preksha dhyana* translates these stages into more acceptable to the laypeople, for a common appeal to people — a popular and simple form of the spiritual path. Nevertheless, in the end, the purpose or ultimate aim remains the same — self-purification, through Karmic cycle.

References

- [1] Jaini Padmanabh S. *Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. Berkeley: University of California Press; 1991.
- [2] Bhagava Dayananda. *Jaina Ethics*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1968.
- [3] *Uttaradhyayana and Sutratkrtanga*. Jacobi H, translator. In: *Sacred Books of the East*. Vol. 45 [Reprinted]. Delhi: Motilal Banarsidass; 1964.
- [4] Umasvati/Umaswami. *Tattvartha Sutra*. Tatia Nathmal, translator. Delhi: Motilal Banarsidass; 2007.
- [5] Kundakunda. *Samayasara*. Jaini JL, translator. Lucknow: Central Jain Publishing House; 1931.
- [6] Dharmachandvijay J. *Sutratkrtanga Sutra*. Mahavir Jain Vidyalay; 1978.
- [7] Jaini Padmanabh S. *The Jaina Path of Purification*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1981.
- [8] Williams R. *The Jaina Yoga: A Survey of the Mediaeval Sravakacaras*. Oxford: Oxford University Press; 1962.
- [9] Chanchreek KL, Mahesh Kumar Jain, editors. *Encyclopaedia of Jain Religion*. Vol. II. New Delhi: Sree Publishers; 2005.
- [10] Vishrut Vibha. *An Introduction to Preksha Meditation*. Rajasthan, Ladnun: Jain Visva-Bharati; 2009.
- [11] Yuvacharya Mahaprajna. *Preksha Dhyana*. Kumar MM, Zaveri JS, translators. Rajasthan, Ladnun: Jain Visva-Bharati; 2007.
- [12] *Acaranga Sutra*. Jacobi H, translator. In: *Sacred Books of the East*. Vol. 22 [Reprinted]. Delhi: Motilal Banarsidass; 1964.

About the author:

Mukherjee (Dubey) Asha — PhD, Professor, Department of Philosophy and Religion, Director, Women Studies Centre; Visva-Bharati University, India (e-mail: ashamukh@gmail.com). ORCID: 0000-0002-6126-9252

Джайнская этика и медитация: процесс самоочищения через кармический круг

Мукхерджи Аша  

Университет Висва-Бхарати,
Индия, 731235, Западная Бенгалия, Шантиникетан
 ashamukh@gmail.com

Аннотация. Основной задачей этой статьи является — изучение взаимосвязи между джайнской этикой и техниками медитации, предлагаемыми в джайнских священных текстах и основах учения джайнизма. Медитативные практики использовались в джайнской традиции на протяжении веков. При этом мы обнаруживаем весьма разные интерпретации медитации в священных текстах (особенно если сравнивать трактовки дигамбаров и шветамбаров), что также отражается и в самой практике медитации. В случае джайнской традиции сложно отделить этику от духовного пути освобождения и медитации как практики. В рамках данного исследования на основе Таттвартха-сутры, Уттарадхьяны и Ачаранга-сутры предпринята попытка показать, что этика (в узком смысле) может пониматься как всего лишь один из аспектов медитации, если понимать

под медитацией весь духовный путь, описанных в учениях джайнизма. Описанные в джайнских сутрах четырнадцать стадий можно считать стадиями этического пути, или медитации. В наше время приобретает популярность *прекша-дхьяна* — обновленная форма медитации, которая переводит эти стадии в более мирские практики, предлагая более доступную и простую форму духовного пути. Однако предельная, конечная цель остается неизменной — достижение самоочищения через кармический круг.

Ключевые слова: джайнизм, медитация, этика, духовное развитие, дигамбары, шветамбары, саллехана, прекша дхьяна

История статьи:

Статья поступила 10.02.2022

Статья принята к публикации 01.03.2022

Для цитирования: *Mukherjee A. Jaina Ethics and Meditation: Self Purification Process through Karmic Cycle // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 305—324. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-305-324>*

Сведения об авторе:

Мукхерджи (Дубей) Аша — PhD, профессор кафедры философии и религии, руководитель центра Women Studies; Университет Висва-Бхарати, Индия (e-mail: ashamukh@gmail.com). ORCID: 0000-0002-6126-9252



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-325-341>

Научная статья / Research Article

Буддийская этика в трактатах постканонической абхидхармы

Е.П. Островская✉

Институт восточных рукописей РАН,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ost-alex@yandex.ru

Аннотация. Цель настоящей статьи состоит в определении тенденций разработки этической проблематики в раннесредневековых экзегетических источниках (трактатах постканонической абхидхармы). Автор отмечает, что в буддизме этика как философская наука о морали не получила обособленного развития вследствие космологического характера буддийской философии. Экспликация этического дискурса, содержащегося в произведениях выдающихся буддийских экзегетов Васубандху (IV—V вв.), Асанга (IV в.), Яшомитра (VIII в.), показала, что в постканонический период были решены специфические именно для этики вопросы о высшем благе и смысле человеческой жизни, о природе и источниках морали, о свободе воли и т.д. В соответствии с религиозной доктриной они трактовали высшее благо как благо освобождения (*mokṣabhāgīya*) от уз страдания. Вера в практическую достижимость этой цели наделяет человеческую жизнь истинным смыслом. Учение Будды о моральной дисциплине, известное как пратимокша (*prātimokṣa*), служит обретению высшего блага: поэтому природа морали не может иметь ничего общего с сансарой, и человеческий социум, формирующийся и деградирующий в пределах космического цикла, не способен стать источником моральных норм. Согласно буддийскому историософскому мифу первые наставления о праведном поведении люди получают в глубокой древности от харизматического Вселенского правителя Чакравартина, который приходит в мир как предтеча Будды. Он разъясняет онтологическую противоположность добра и зла, но не является Учителем истины. Свобода воли не может проявиться спонтанно у человеческого существа, аффективно привязанного к сансаре. Такой индивид ошибочно принимает за свободу воли свойственное ему невежественное своеволие. Условием пробуждения свободного волевого побуждения является восприятие проповеди спасительного вероучения.

Ключевые слова: буддизм, буддийская этика, Виная, пратимокша, постканоническая абхидхарма, высшее благо, смысл человеческой жизни, природа и источники морали, свобода воли

История статьи:

Статья поступила 12.01.2022

Статья принята к публикации 15.03.2022

© Островская Е.П., 2022



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

Для цитирования: Островская Е.П. Буддийская этика в трактатах постканонической абхидхармы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 325—341. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-325-341>

Buddhist Ethics in Treatises of Post-Canonical Abhidharma

E.P. Ostrovskaya✉

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

✉ost-alex@yandex.ru

Abstract. The aim of the article is to define the tendencies of elaboration of ethical problems in early medieval exegetical texts — treatises of post-canonical Abhidharma. Ethics as a specific philosophical discipline concerning morals was not specifically developed because of cosmological character of Buddhist philosophy. Explication of the ethical discourse presented in treatises of eminent early medieval Indian Buddhist exegetics Vasubandhu (4—5 cc.), Asaṅga (4 c.) and Yaśomitra (8 c.) showed that specific for ethics questions on the highest good, sense of human life, the nature and sources of morals, freedom of will etc. were solved in post-canonical period. According to the religious doctrine they interpreted the highest good as the benefit of liberation (*mokṣabhāgīya*) from the fetters of suffering. The Buddha's moral instructions known as *prātimokṣa* is aimed at the attainment of the highest good. Therefore the essence of morality has nothing to do with *saṃsāra*, and human society forming and perishing in cosmic cycles cannot be the source of moral norms. According to historiographical myth, human beings get the first instructions on righteous behavior in deep antiquity from charismatic Universal ruler (*cakravartin*) coming to the world as the forerunner of the Buddha. He explains ontological contrariness of the good and the evil but is not the Teacher of the truth. Freedom of will cannot manifest itself spontaneously in a human being attached affectively to *saṃsāra*. Such an individual falsely takes his ignorant self-will for the freedom of will. Hearing the sermons of salvific teaching is the condition for the rising of free will impulse.

Keywords: Buddhism, Buddhist ethics, Vinaya, *prātimokṣa*, post-canonical Abhidharma, the highest good, sense of human life, the nature and sources of morals, freedom of will

Article history:

The article was submitted on 12.01.2022

The article was accepted on 15.03.2022

For citation: Ostrovskaya EP. Buddhist Ethics in Treatises of Post-Canonical Abhidharma. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):325—341. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-325-341>

Введение

Научный интерес к буддийским представлениям о нравственности имеет в мировом востоковедении давнюю историю, восходящую к последней четверти XIX в. В то время классиками англо-германской буддологической школы Томасом и Каролиной Рис Девидс, Германом Ольденбергом была

поставлена задача экспликации «этического учения Будды» на основе текстов палийской Виная-питаки («Корзины дисциплинарных наставлений») — первого раздела канона южного буддизма¹. Дальнейшее изучение моральной ценностно-нормативной системы, зафиксированной в канонических источниках, уже не ограничивалось палийскими текстами. В научный оборот начали вводиться обнаруженные в ходе археологических обследований Центральной Азии манускрипты северной буддийской традиции², содержащие фрагменты Винаи на санскрите и еще не известных науке мертвых языках, а также переводы канонического наследия ранних школ северного буддизма на китайский и тибетский языки [3. С. 80—91].

За полуторавековой период своего развития это направление обогатило науку изданиями канонических текстов и ценнейшими сведениями о морально-нормативной регуляции поведения членов сангхи (сообщества монашествующих и мирян) и социокультурном укладе жизнедеятельности древних монашеских орденов. Кроме того, изучение рукописного канонического наследия с позиций источниковедения показало, что в буддизме формирование этики как теоретической рефлексии о морали началось с комментирования пратимокши³ — свода религиозных обетов воздержания от безнравственных поступков (убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, потребления опьяняющих веществ)⁴. Вместе с тем исследования различных версий Винаи

¹ Южный буддизм, монополюльно представленный школой тхеравада («учение старейшин»), исторически продвигался с Индийского субконтинента на о. Цейлон и оттуда в страны Юго-Восточной Азии. Канон тхеравадинов (палийская Типитака), сохранившийся на языке оригинала в полном объеме, рассматривался вплоть до 1920-х гг. многими западноевропейскими учеными в качестве уникального информационного ресурса для реконструкции так называемого «первоначального буддизма» — исходной проповеди, свободной от экзегетических наслоений. Как показала В.Г. Лысенко, формирование концепта «первоначальный буддизм» явилось результатом экстраполяции в область буддологии селективно-оценочного подхода, характерного для протестантской либеральной теологии, — противопоставления евангельской проповеди письменному наследию патристической и схоластической традиций [1. С. 108].

² Северная буддийская традиция была представлена целым рядом ранних школ, располагавших собственными сводами канонических текстов. Они продвигались по территории Великого шелкового пути в Центральную Азию и Китай, укореняясь в период раннего средневековья в оазисах центральноазиатских пустынь. Найденные там манускрипты сыграли решающую роль в критическом пересмотре конструкта «первоначальный буддизм» и развитии историко-культурного подхода к изучению буддийского канонического наследия. О вкладе российских научных экспедиций в обнаружение памятников индийской письменности в Центральной Азии см. [2].

³ Современный буддийский ученый, проф. Гонконгского университета досточтимый Дхаммаджоти дает следующее истолкование термина *pratimokṣa*: слово *tokṣa* образовано от глагольного корня *-tus-*, несущего значения «освободить», «избавлять», а с префиксом *prāti* это слово приобретает семантику связанности; в своем историческом употреблении термин *prātimokṣa* ассоциировался с собранием монахов, связанных в ценностно-нормативном смысле признанием и утверждением учения Будды о монашеской дисциплине [4. С. 125].

⁴ Регламенты пратимокши дифференцировались в соответствии со статусными различиями членов сангхи по количеству правил, детализирующих конкретику соблюдения обетов. Так,

выявили и тот факт, что на раннем этапе истории буддизма этика преимущественно сводилась к практическому нравоучению — наставлениям в религиозной дисциплине и соответствующей буддийскому вероучению (Дхарме) социокультурной гигиене жизни.

Цель настоящей статьи состоит в рассмотрении тенденций философской разработки этической проблематики в постканонический период, когда буддийскими мыслителями раннесредневековой Индии создавались фундаментальные произведения, направленные на теоретическое истолкование всей суммы канонических концепций и понятийно-терминологического аппарата Дхармы.

Источники исследования

Источниковую основу данного исследования образуют трактаты постканонической абхидхармы⁵ — такие авторитетные экзегетические произведения, как «Абхидхармакошабхашья» («Энциклопедия абхидхармы и Комментарий») Васубандху (IV—V вв.), «Спхутартха абхидхармакошавьякхья» («Смыслопроясняющее истолкование Энциклопедии абхидхармы») Яшомитры (VIII в.), полностью сохранившиеся на санскрите⁶, а также частично лакунированное оригинальное произведение основателя йогачары (школы философской мысли, относящейся к махаяне) Асанги (IV в.) «Абхидхармасамуччая» («Компендиум абхидхармы»). Эти источники интересны

мирянину предписывались 10 правил, а монаху — 225. Женщинам требовалось соблюдать большее количество правил, чем мужчинам, — например, перечень правил для монахинь включал более 500 пунктов. Различие в содержании обетов касалось только запрета на прелюбодеяние: монашествующим мужчинам и женщинам предписывалось соблюдение целибата, а мирянам — воздержание от соблазнения чужих жен, монахинь, собирающих подаяние, и опекаемых девушек-сирот [5. С. 539].

⁵ Термин *abhidharma* имеет несколько значений, концептуально взаимосвязанных представлением о мудрости (*prajñā*) как понимании Дхармы (вероучения Будды). В высшем смысле (*paramārtha*) абхидхарма — чистая, т.е. свободная от аффективных загрязнений, мудрость просветленных религиозных подвижников. А в конвенциональном (*saṃvṛti*) — способность понимания, т.е. когнитивный инструмент познания Дхармы, и наука (*śāstra*) обретения чистой мудрости, т.е. «высшее учение», изложенное в канонических трактатах, разъясняющих Слово Будды (Винаю и Сутру — каноническое собрание проповеднических бесед Учителя). «Постканоническая абхидхарма» — принятое в буддологии обозначение круга экзегетических произведений (оригинальных трактатов и комментаторских сочинений), созданных в раннесредневековой Индии на этапе формирования школ философской мысли, отличных от так называемых ранних школ — древних монашеских орденов [6. С. 33—36].

⁶ Санскритский текст «Абхидхармакошабхашья» был обнаружен в 1935 г. Рахулом Санкритьяном, а издан в 1967 г. П. Прадханом [7]. Однако введение этого памятника в научный оборот началось в середине 1910-х гг., когда акад. Ф.И. Щербатским был инициирован международный проект издания, перевода на европейские языки и исследования двух китайских и тибетских текстов трактата, а также комментария Яшомитры [8. С. 39—41]. Последнее по времени и наиболее полное описание научных изданий «Абхидхармакошабхашья» и перечень ее средневековых переводов на языки народов Дальнего Востока и Центральной Азии см.: [9. С. XX—XXII].

тем, что содержательно связаны с канонической абхидхармой сарвастивадинов⁷ и ее разработкой в системе воззрений кашмирских вайбхашиков⁸, но одновременно экспонируют контраргументацию ряда концепций ортодоксальной сарвастивады. Следует отметить и принадлежность этих произведений к гандхарскому очагу буддийской мысли, в котором процветал плюрализм экзегетических подходов к интерпретации абхидхармы сарвастивадинов и развивались воззрения ранней йогачары. Через Гандхару, расположенную к западу от Кашмира, проповедники Дхармы продвигались из различных местностей Индостана в оазисы Теримского бассейна, попутно манифестируя идеи своих школ в диспутах с гандхарскими мыслителями⁹. Фрагменты таких дискуссий нашли отражение в «Абхидхармакошабхашье». Значительным авторитетом в Гандхаре пользовались местные экзегеты-саутрантики¹⁰. Поскольку Васубандху в своем трактате солидаризировался с некоторыми теоретическими положениями саутрантиков, большинство исследователей склонны причислять его к данной школе. Однако проведенное Р. Критцером исследование [9] выявило неоднозначность подобного атрибутирования, так как ученый обнаружил в тексте «Абхидхармакошабхашьи» множество концептуально значимых совпадений с идеями, высказанными Асангой в трактате «Йогачарабхуми» («Ступени йогической практики»). На этом основании

⁷ Сарвастивадины — создатели сарвастивады (sarvāstivāda), экзегетического учения о реальном существовании всех (прошлых, настоящих и будущих) дхарм, конституирующих живое существо как разворачивающийся во времени поток (santāna) психосоматической активности. Санскритский оригинал канона сарвастивадинов утрачен, но в распоряжении ученых имеются китайские, тибетские и японские переводы канонических произведений и обнаруженные в Центральной Азии рукописные фрагменты оригинальных текстов. Каноническая абхидхарма сарвастивадинов включала семь трактатов: «Сангити-парьяя» («Истолкование Сангити[=сутры]»), «Дхармаскандха» («Группы дхарм»), «Праджняпти-бхашья» («Обсуждение понятий»), «Дхатукая» («Совокупность классов [элементов]»), «Виджнянакая» («Совокупность [видов] сознания»), «Джнянапрастхана» («Установление [истинного] знания»).

⁸ Кашмирские вайбхашики (kaśmīra vaibhāṣika) — ортодоксальные последователи сарвастивады, уделявшие особое внимание истолкованию трактата «Джнянапрастхана». Все произведения из состава Абхидхармы сарвастивадином они причисляли к Слову Будды. Как школа философской мысли вайбхашика базировалась на собственном системообразующем («корневом») тексте, от которого происходило ее название — «Абхидхарма-махавибхаша» («Большая дискуссия об абхидхарме»). Текст датируется I — нач. II в.; санскритский оригинал утрачен, но имеются две китайские версии.

⁹ Кашмирские учителя, как свидетельствует текст «Абхидхармакошабхашьи», выделяли и подвергали критике позиции тех, кто ведет проповедь западнее Кашмира, и «иноземных» теоретиков абхидхармы.

¹⁰ Саутрантика (sautrāntika) — школа философской мысли, выдвигавшая на передний план задачу объяснения сутр в абхидхармическом ключе. В буддологических трудах долгое время господствовало представление о саутрантике как ответвлении дарштантики (школы проповеди Дхармы с упором на очевидные примеры). Однако в последние десятилетия вопрос о генезисе саутрантики подвергся пересмотру и до сих пор является дискуссионной проблемой. Обзоры научных позиций по данному вопросу содержатся в монографиях Р. Критцера [9. С. XXVI—XXX] и дост. Дхаммаджоти [10. С. 73—77]. Последним по времени представителем саутрантики считается Яшомитра.

допустимо предположить, что Васубандху создавал свое энциклопедическое произведение в качестве смыслового звена, связующего абхидхарму с учением йогачаринов.

Указанные источники являются богатым историко-философским информационным ресурсом, так как все то, что ныне принято называть буддийской философией, развилось на основе постканонической абхидхармы и ранней йогачары [4. С. 127]. С целью выявления этического дискурса в этих произведениях мною применялся метод сквозного проблемно-тематического анализа текста.

Буддийская трактовка концептуальных вопросов этики

Экспликация этической проблематики в рассмотренных мною источниках показала, что вследствие космологического характера буддийской мыслительной традиции этика не имела перспективы тематического обособления в структуре трактатов постканонической абхидхармы. Наука обретения чистой мудрости, неразрывно связанная с учением Будды о нравственной дисциплине, базировалась на религиозной картине мира — представлениях о круговороте рождений, подчиненном кармической причинно-следственной закономерности, о трех мирах как сферах существования, образующих вселенную¹¹, о страдании как вселенском атрибуте всего причинно обусловленного, о космологическом аспекте аскетических практик¹², ведущих к спасению от страдания. Поэтому этический дискурс инкорпорировался в различные тематические разделы — в трактовки религиозной антропологии,

¹¹ Концепт «три мира» (*traidhātu*) охватывает представления о трех «ярусах», где в соответствии с кармой может быть обретено очередное рождение, — чувственном мире (*kāmadhātu* — букв. «мир желаний»), мире форм (*rūpadhātu*) и мире не-форм (*arūpyadhātu*), не имеющем пространственной локализации. Первый из них населен людьми (*manuṣya*), богами (*deva*), животными (*tīṛgaṇa*), обитателями ада (*naraka*) и голодными духами (*preta*). Некоторые буддийские школы, в частности, ватсипутрия, добавляли в эту типологию живых существ (*sattva*) еще и демонов (*asura*). В двух других мирах обитают божественные существа, которые проводят свою жизнь в состояниях созерцания, различающихся по типу и силе сосредоточения сознания. Все обитатели этих двух миров смертны и тем самым подвержены страданию, но в своем непосредственном виде (голод, жажда, болезни и т. д.) оно проявляется лишь в чувственном мире, где наслаждаются вплоть до предсмертных дней только боги, населяющие террасы мировой горы Сумеру.

¹² Практикование йогического созерцания дифференцировано в абхидхарме соответственно четырем большим ступеням (*maḥābhūmi*) существования в мире форм — дхьянам (*dhyāna*), каждая из которых в свою очередь делится по степени возрастания силы сосредоточения на три малых [8. С. 254—255]. Практика созерцания, сообразующаяся с каждым из четырех уровней существования в мире не-форм, представляет собой поэтапное достижение (*saṃāpatti*) состояний отождествления сознания с беспредельностью неоформленного пространства, с собственной бесконечностью, с ничто, с фактом перцептивной индифферентности — невосприятием и не-невосприятием. Итоговой точкой такого опыта становится достижение «вершины существования» (*bhāvāgra*), где актуализация сознания прекращается. Практикологическая ценность всех видов йогического созерцания состоит в ментальном моделировании недостаточности условий для возникновения аффективных загрязнений сознания.

праксиологии, сотериологии, космологии и историософии. В этих трактовках отчетливо прослеживаются, как показано ниже, решения вопросов, специфичных именно для этики, — о высшем благе и смысле жизни, природе и источниках морали, свободе воли, критериях нравственной оценки поступков.

Высшее благо и смысл человеческой жизни. Духовный пафос Дхармы проистекает из неприятия страдания как вселенского атрибута существования и знания об устранимости его причин, которыми являются согласно вероучительной доктрине, аффекты (*kleśa*) и карма, продуцируемая аффективно мотивированной человеческой деятельностью. Буддийская сотериология базируется на открытой Учителем истине о возможности уничтожения страдания — благой перспективе, потенциально доступной любому живому существу. Высшее благо, которому служит мораль, есть благо освобождения (*mokṣabhāgīya*) от круговорота рождений, так как спасение не может быть достигнуто безнравственным человеком, не прилагающим усилий к моральному самосовершенствованию. Учитель проторил восьмеричный путь¹³ к этой цели и начал его проповедовать, проникшись великим состраданием¹⁴ к живым существам, утопающим в трясине сансары. Выбор этого пути придает истинный смысл человеческой жизни, в то время как жажда индивидуального бытия в круговороте рождений абсурдна в силу своей бесцельности. Ведь было бы верхом нелепости усматривать смысл грядущих существований в бесконечном воспроизведении бесцельных страданий.

Природа и источники морали. Данный вопрос рассматривается Васубандху в космологическом разделе трактата, в контексте историософских рассуждений о формировании человеческого социума [5. С. 286—289]. Следует отметить, что буддийская историософия, разработанная в постканонической абхидхарме, является нетеистическим вариантом теорий исторического круговорота, сложившихся в философской культуре древней и раннесредневековой Индии. Их типологическими признаками выступают представления

¹³ В праксиологическом аспекте восьмеричный путь (*aṣṭāṅgika-mārga*) представляет собой целостную парадигму религиозной жизни приверженцев Дхармы, включающую восемь компонентов: правильное воззрение, правильная ориентация (направленность сознания на нирвану и культивирование равного благорасположения ко всем живым существам), правильная речь (вербальное поведение, свободное от лжи, суесловия, оскорблений и т.д.), правильный образ жизни (выбор профессионального занятия, не приносящего кому-либо вреда, воздержание от участия в жестоких азартных потехах — лицезрению петушинных боев и т.п.), правильные усилия (воздержание от дурных помыслов и намерений, культивирование установки сознания на неалчность и неупорствование в заблуждениях, практикование методов буддийской йоги), правильное помятование о должном, правильное сосредоточение сознания. Разумеется, практикованию восьмеричного пути в полной мере благоприятствовало вступление на монашескую стезю. Определение «правильное» означает «соответствующее Дхарме».

¹⁴ Великое сострадание (*mahākaruṇā*) трактуется Васубандху как ментальное явление, свойственное лишь буддам, ибо оно обращено не только к страждущим обитателям чувственного мира, но ко всем существам, населяющим вселенную, и имеет природу конвенционального знания — словесно выразимого знания о страдании как атрибуте круговорота рождений. Великое сострадание воплощается в проповеди Благородных Истин и поэтому спасительно, а сострадание — это не имеющее спасительной силы скорбное сочувствие страждущим [7. С. 419].

о неизбежной деградации и эсхатологической гибели человечества вследствие преизбытка неблагоприятной кармы, ответственной также и за циклическое обветшание и разрушение вселенной. В рамках космического цикла процесс деградации людей проявляется в постепенном уменьшении продолжительности их жизненного цикла, физическом вырождении, интеллектуальном и нравственном упадке.

Васубандху бегло очерчивает контуры канонического нарратива о благоденствии людей первой кальпы, когда в мире еще не было ни солнца, ни луны, ибо человеческие существа, подобные обитателям мира форм, обладали светоносными телами и не нуждались в небесных светилах. Наделенные физическим совершенством, красотой и телесной легкостью, они передвигались по воздуху и питались радостью, а не материальной пищей. И жизнь их продолжалась неисчислимо долго.

Но этот период «доисторического» благоденствия завершился с появлением чудесного деликатеса — проступившего на поверхности земли сока, похожего по вкусу и запаху на мед. Поскольку люди в отличие от существ мира форм имели обонятельную и вкусовую способности, они из любопытства попробовали новоявленное лакомство и вскоре пристрастились к нему. Результатом потребления этой пищи стало изменение их физического облика — тела сделались плотными и тяжелыми, неспособными к полету и лишенными светоносности. Изменилась и окружающая среда — на небе появились дневное и ночное светила.

Сок земли по прошествии времени исчез, но на грунте начала проступать упругая сладкая пена. И этот своеобразный земляной пирог стал для людей объектом алчного влечения, ибо они уже не могли обходиться без лакомой материальной пищи. Он тоже вскоре исчез, и новым желанным лакомством стали лесные ползучие растения. А когда и эти лианы исчезли, настала очередь внезапно появившегося дикорастущего риса — грубой пищи, не переваривавшейся без остатка в отличие от предыдущих видов питания. Вследствие поедания дикого риса у человеческих существ сформировались каналы для выведения шлаков и гениталии — мужские и женские. Различие гениталий послужило поводом к ложному истолкованию радости, обычно возникавшей у людей при виде друг друга, — теперь они ошибочно принимали эту радость за эротическое влечение полов.

С этого заблуждения и началась нравственная деградация человечества, подпавшего под власть сексуального желания. Первым ее признаком явилось зарождение представления о собственности — «моем»: люди, потакая собственной им лени, уже не ограничивались срезанием риса в количестве, необходимом для завтрака или ужина, а предпочитали делать собственные избыточные запасы. Но вследствие такого хищничества дикорастущий злак перестал родиться, и людям пришлось заняться возделыванием риса ради прокорма. Разделив поровну между собой поля и получая одинаковые урожаи, они не удовлетворялись этим и при удобном случае не упускали возможность

огрabitь чужое поле. Так появилось воровство. Чтобы воспрепятствовать взаимным грабeжам, земледельцы решили избрать из своей среды кшатрия («хранителя полей»), который за вознаграждение в размере шестой части урожая от каждого домохозяйства взялся бы оберегать земельные наделы от воров.

Первый избранный большинством голосов кшатрий стал родоначальником династии царей, каждый из коих именовался по традиции Махасаммата — «Избранный большинства». Эта династия приходит к власти в последней кальпе космического цикла. В период правления очередного Махасамматы воровство приобрело новую разновидность — уклонение от выплаты налога в пользу кшатриев. Государь повелел в наказание увечить виновных с помощью оружия, а те в свою очередь научились увиливать от честного признания вины. Так применение узаконенного насилия положило начало лжи.

Некоторые из людей, не желавшие проживать рядом с другими и работать ради пропитания, предпочитали лесное отшельничество, питаясь съедобными кореньями и прочей растительностью. Их стали называть брахманами [С. 287].

Из этого мифологического повествования становится очевидно, что ни человеческий социум, прообразом которого в каноническом нарративе выступает деревенская община, ни избранный народом государь не способен, как полагали буддийские мыслители, быть источником морали, поскольку процессы формирования общества и государства обусловлены деградацией человечества как закономерностью разворачивания сансары в пределах космического цикла. Мораль же не имеет ничего общего с сансарой, ибо направляет людей к благу освобождения от страдания в круговороте рождений.

Согласно историософским представлениям, изложенным Васубандху, первым персонифицированным источником морали в истории человечества становится соприродный Будде его предшественник Чакравартин — харизматический Вселенский правитель¹⁵, приходящий в мир, когда изначально неисчислимая продолжительность человеческой жизни сокращается до 80 тысяч лет. В этот период люди уже совершают аморальные поступки, но их нравственная деградация еще сравнительно невелика. Чакравартин наставляет людей на 10 путей благой деятельности, исключаящей убийство, воровство, прелюбодеяние и прочие безнравственные поступки, проистекающие из невежества, алчности или враждебности. Однако он не проповедует спасительное вероучение и не предлагает кому-либо принять обеты нравственности, так как является не Учителем истины, а лишь его предтечей.

¹⁵ Васубандху, повествуя о Вселенском правителе, ссылается на каноническую «Праджняпти-шастру» [5. С. 283]. Славное предназначение Чакравартина состоит в управлении миром без применения насилия; по происхождению он является наследственным кшатрием, а о своей вселенской миссии узнает благодаря явлению на востоке небосклона драгоценной нерукотворной чакры (священного колеса). Он от рождения наделен теми же признаками великой личности, что и Будда [5. С. 282—286].

Люди еще не готовы к восприятию истины страдания, ибо не испытывают недостатка пропитания и средств жизнеобеспечения, не подвержены болезням и не задумываются о неизбежности смерти, от которой их отделяют тысячелетия благоприятного существования. Но ценность моральных наставлений Чакравартина заключается в том, что благодаря знанию о 10 путях благой деятельности у людей формируются представления не только о добродетельном поведении, сплывающем социум, но и о греховном, вызывающем общественный разлад. Люди научаются различать то, что является грехом по своей внутренней природе (*prakṛti-sāvaḍya*), как, например, убийство, и проникаются пониманием онтологической противоположности добра и зла. Васубандху подчеркивает, что человеческие существа, воплощающие наставления Чакравартина в своей деятельности, обретают следующее рождение среди богов чувственного мира. Смысл этого замечания состоит в том, что праведность без практикования спасительного вероучения, хотя и имеет следствием благоприятное новое рождение, но не может привести к обретению блага освобождения от уз сансары.

Моральные наставления, преподанные Чакравартином, служат отдаленным во времени прологом к появлению Будды, разъясняющего Благородные истины, высшее благо и моральный аспект его достижения. Учитель истины начинает свою проповедь значительно позднее, в течение периода, когда продолжительность человеческой жизни уже не превышает восьми тысяч лет, но и не укорачивается менее 100-летнего возраста. К началу той поры людям становятся хорошо знакомы превратности существования в сансаре — голод, болезни, бедность, стихийные бедствия. Но замедленная наставлениями Чакравартина деградация человечества еще не сопровождается интеллектуальным упадком, а переживаемые людьми страдания еще не настолько мучительны, чтобы помешать возникновению веры в реальность и достижимость высшего блага и пониманию учения Будды о нравственной дисциплине.

Резюмируя сказанное, необходимо отметить, что буддийская историософия конструируется без какого-либо упоминания о ведах или пуранах, как если бы религиозной идеологии брахманизма не существовало вовсе. Понятиям «кшатрий» и «брахман», соответственно обозначающим членов воинского и жреческого сословий, даются интерпретации, не связанные с ведийским мифом о происхождении варн. Вместе с тем именно кшатриям придается особое значение в вопросе об источниках морали, так как именно к варне кшатриев принадлежал по рождению Будда Шакьямуни.

Проблема свободы воли. Религиозная этика немислима без допущения свободной воли и добровольного признания сотериологической цели вероучения высшим благом. В вероучительных доктринах теистических мировых религий человек предстает Божьим творением, изначально наделенным свободой воли, и поэтому вопрос о самоопределении человеческого существа по отношению к Богу и спасению души служит отправным пунктом этического дискурса. Но в буддизме, религии без души и Бога, провозглашается принцип

«все возникает в силу причин и условий», и соответственно этому этический дискурс берет начало в концепции кармы — безличной причинно-следственной закономерности, удерживающей индивидуальный поток сознания в круговороте рождений.

Рассмотрение проблемы свободы воли в трактатах постканонической абхидхармы базируется на анализе волевых побуждений (*cetanā*) так называемого «обычного человека» (*prthagjana*), еще не знакомого с Истинным учением¹⁶. Согласно теории действия, разработанной буддийскими экзегетами как религиозно-антропологический аспект концепции кармы, волевое побуждение, являясь мысленно сформулированным намерением, т.е. ментальным действием (*mano-karma*), выступает порождающей причиной поступка — телесного действия¹⁷ (*kāya-karma*) или действия речевого (*vāk-karma*) [5. С. 497—498]. Обычный человек, будучи обитателем чувственной сферы вселенной, аффективно привязан к этому миру желаний, и любое сознательно совершаемое им действие всегда мотивировано каким-либо интересом (*schanda*). Ему свойственна желанность деятельности (*kartṛkāmatā*), непосредственно связанной с объектом интереса — базой приложения энергии [5. С. 456. 11. С. 6]. По своей внутренней природе *kartṛkāmatā* есть желанность приятного чувствования, характерная для чувственного мира¹⁸. Соответственно и интересы обычного человека, несмотря на их содержательное разнообразие, сводятся в конечном счете к стремлению обрести счастье.

Но вследствие загрязненного аффектами неведения (*kliṣṭājñāna*) обычный человек, не имеющий истинного представления о высшем благе, принимает за счастье то, что в действительности таковым не является, — избыточное материальное обогащение, убажнение чревоугодия и других чувственных вожделений, утверждение собственной гордыни, торжество над поверженными недругами и конкурентами и прочие мнимые ценности, на которых базируется ложный образ жизни.

¹⁶ Согласно буддийским представлениям стоящий вне Дхармы обычный человек в отличие от благородного (*ārya*), т.е. религиозного подвижника, полностью освоившего практику постижения Благородных истин — путь видения (*darśana-mārga*), способен совершать такие безнравственные поступки, кармическими следствиями которых становятся дурные формы существования.

¹⁷ К телесным действиям, как поясняет Васубандху, относятся не только совершаемые посредством тела операциональные действия, но также мимика и жесты, умышленно наделяемые определенным смыслом [5. С. 498]. Это уточнение значимо в этическом отношении, поскольку лгать, например, возможно без слов — с помощью гримас и жестов, и такое телесное действие столь же безнравственно, сколь и лживое речевое сообщение.

¹⁸ Желанность счастья как прямой противоположности страдания, непосредственно переживаемого в чувственном мире, реализуется в виде влечения к чувственно воспринимаемым объектам. Сознание, загрязненное этим аффектом, направлено вовне, пребывая в поиске желанных объектов. Обитатели мира форм и мира не-форм также испытывают жажду благостных чувствований, поскольку им свойственно влечение к тем созерцательным состояниям, в которых протекает их существование. В мире форм это желанность блаженства и безмятежности, а в мире не-форм — желанность невозмутимости сознания, как бы растворяющегося в самом себе [5. С. 334].

А если обычный человек фанатично верит в реальность Я — в существование самодовлеющей личной самости, вольной в своих намерениях и действиях, — он проникается страстным желанием повторных рождений¹⁹ — личного бытия (*ātma bhāva*) в трансцендентном будущем. Чтобы обрести счастье в грядущем существовании, он практикует добродетельные действия, например, благотворительность по отношению к странствующим аскетам и нищим, а ради удовлетворения своих интересов в этой жизни зачастую не брезгует совершением недобродетельных и даже неблагих поступков. Такое поведение, возможное только в чувственной сфере вселенной, буддийские экзегеты трактовали как смешанное (*vyāmiśra*) в нравственном отношении [5. С. 345] и обусловленное заблуждением относительно состава человеческой индивидуальности и природы волевых побуждений [8. С. 224]. В чувственном мире неблагое волевое побуждение обладает значительной силой и ввиду загрязненности аффектами характеризуется как «черное». Эта же характеристика относится и к кармическому плоду совершаемого действия, но указывает она на тягостность следствия, его крайнюю неблагоприятность. Что касается благого волевого побуждения, возникающего у обычного человека, то в чувственной сфере существования оно из-за своей слабости смешивается с неблагим и обретает свойство быть «черно-белым» [5. С. 562]. Хрестоматийным примером подобного смешения является благое намерение подать милостыню нищему, омрачаемое неблагим пожеланием, чтобы следствием этого действия стало обретение богатства в будущем рождении.

Васубандху, разъясняя ошибочность веры в реальность Я, подчеркивает исходную смысловую связь этого ложного воззрения (*dr̥ṣṭi*) с брахманистскими постулатами вечности и субстанциальной целостности атмана. В действительности то, что метафорически именуется «атманом» — личным Я, представляет собой пять групп привязанности (*pañcorpādāna-skandha*) — совокупность причинно обусловленных дхарм с притоком аффектов, конституирующих индивидуальность обычного человека. А поскольку каждая дхарма возникает и разрушается в течение момента (*kṣaṇa*) — минимальной единицы времени²⁰, *pañcorpādāna-skandha* называется в канонических текстах совокупностью погибающих сущностей [12. С. 57]. Именно ее ежемоментная актуализация, подчиненная причинно обусловленной последовательности, и

¹⁹ Вера в реальность Я является источником всех разновидностей гордыни и, в частности, самодовольства (*mada* — букв. «опьянение»), приводящего индивида в перманентное состояние опьяненности сансарой — желания снова и снова рождаться в чувственном мире. По определению Асанги самодовольство — это эйфория, возникающая у молодого и физически здорового индивида, восторженно помышляющего о перспективах долголетия и прочих мнимых собственных преимуществах [11. С. 9]. Васубандху трактует самодовольство как аффект, возникающий у индивида, страстно привязанного к собственным преходящим свойствам, и подчеркивает оглупляющее, разрушительное влияние этого аффекта на сознание [5. С. 467].

²⁰ Согласно теоретикам абхидхармы, «щелчок пальцев сильного мужчины занимает [по времени] шестьдесят пять моментов» [5. С. 274].

образует во времени поток (*santāna*) индивидуального существования. В этом потоке различимы дхармы материи (*rūpa*), чувствительности (*vedanā*), понятий (*saṃjñā*), формирующих факторов (*samskāra*), сознания (*viññāna*), но в нем нет и не может быть ничего вечного — никакой самодовлеющей личной самости. И поэтому в онтологическом смысле волевое побуждение, возникающее в совокупности погибающих сущностей, не имеет предиката «моё».

По внутренней природе волевое побуждение есть ментальное явление (*caitasika*), относящееся к группе формирующих факторов (*saṃskāra-skandha*), а именно фактор, обуславливающий (*abhisamskṛ*) активность сознания [5. С. 498]. Асанга дает более расширенную дефиницию волевого побуждения: «Это та [дхарма], которая побуждает сознание, формирует его активность. Функция волевого побуждения — направлять активность сознания в область благого или неблагого или нейтрального» [11. С. 7].

Необходимо сказать, что возникновение того или иного волевого побуждения и его практическое осуществление не являются согласно буддийскому учению о карме следствием совершенного в прошлом поступка. Человеческое существо в отличие от животных, голодных духов, обитателей ада кармически не запрограммировано в своем поведении и способно к критической рефлексии о собственных интересах, намерениях и действиях. В религиозно-аксиологическом смысле человеческая форма рождения характеризовалась буддийскими экзегетами как «счастливая», «драгоценная» именно потому, что только людям потенциально доступна перспектива подлинного самоопределения — добровольного принятия спасительного учения Будды Бхагавана²¹.

Но обычный человек, непричастный к Дхарме, не ведает об этой перспективе. Удовлетворяя свои желания, он пребывает в иллюзии свободного волевого целеполагания, поскольку не подозревает, что его поступки не самоопределяемы, а детерминированы загрязняющими сознание аффективными предрасположенностями (*anuśaya*), ложными воззрениями²² и неведением. И оттого возникающие у него благие или неблагие волевые побуждения

²¹ Соответственно этой трактовке родители как податели человеческой формы рождения выступают по отношению к детям благодетелями, достойными почитания и заботы, а покушение на жизнь матери или отца относится к категории «смертных грехов» — действий, неотвратимо приводящих к рождению в аду [5. С. 608—609].

²² Согласно каноническим представлениям наряду с верой в реальное существование Я к ряду ложных воззрений причисляются четыре: ересь приверженности к крайностям (*antagrāhadṛṣṭi*) — либо к идее вечности пяти групп привязанности либо к идее их полной уничтожимости в момент смерти; собственно ложное воззрение (*mithyadṛṣṭi*) — ересь отрицания того, что существует реально, — причины, следствия, действия; приверженность к ереси (*dṛṣṭiparāmarṣa*) — порочное пристрастие к неблагоприятным дхармам, т.е. аффективный эгоцентризм, основанный на еретическом мнении, будто бы индивидуальное бытие (*ātma bhāva*) и обретение грядущих рождений представляют собой высшую ценность; приверженность к практике пустопорожних обетов и ритуалов (*śīlavataparagamārṣa*) — еретическая убежденность в духовной целесообразности практикования чуждых Дхарме обетов соблюдения ритуальной чистоты и очистительных обрядов, отнюдь не ведущих к освобождению сознания от аффективно загрязненного неведения. Подробнее см. [12. С. 54—55].

направляют активность сознания в сансару. Иными словами, то, что кажется ему свободным целеполаганием — самоопределением действий, связанных с желанным объектом, является в действительности невежественным своеволием — намерением поступать по собственной прихоти, обусловленной привязанностью к миру желаний.

Возможность актуализации свободного волевого побуждения открывается только благодаря слушанию проповеди Дхармы. Слова проповедника о неизбывности страдания в круговороте рождений, о несуществовании Я, о совершенствах нирваны позволяют сознанию обычного человека впервые эвристически соприкоснуться с высшим благом — благом освобождения (*moksabhāgīya*). Об этом сакраментальном опыте свидетельствуют психосоматические признаки экстаза — волосы на голове и теле слушателя вздымаются, а из глаз изливаются потоки слез [5. С. 625].

Таким образом, свобода воли становится доступной человеческому существу, согласно буддийским представлениям, лишь тогда, когда у него возникает понимание (*praññā*) проповеди спасительного учения и зарождается вера в реальность и достижимость высшего блага. Первичным актом свободной воли становится обращение в буддизм: признание трех драгоценностей — Будды, Дхармы и Сангхи — прибежищем от страдания и принятие обетов мирянина или мирянки.

Критерии нравственной оценки поступков. В предельно общем виде мерилom нравственной оценки совершаемого словесного или телесного действия является соответствие поступка формуле Благородного восьмеричного пути. И в этом отношении опорой морального поведения выступают обеты пратимокши. Однако они есть нормы воздержания от безнравственности, а не трафареты праведных действий. Чтобы поступок не становился нарушением нравственной нормы, добродетельному буддисту требовалось не только сохранять памятование о должном, т.е. развивать нравственный самоконтроль, но и творчески конструировать варианты поведения, ценностно ориентированные на цель религиозной жизни. Экзаменом совести становились регулярные собрания сангхи, на которых зачитывались регламенты пратимокши, и нарушители приносили добровольные покаяния в прегрешениях, а полноправные монахи, руководствуясь правилами Винаи, налагали на показавшихся соответствующие санкции.

С этической точки зрения безнравственным признавался поступок, мотивированный неблагодой установкой сознания, т.е. готовностью действовать ради удовлетворения алчности, враждебности либо ради манифестации своей приверженности ложным воззрениям. И наоборот — культивирование благодой установки сознания трактовалось как необходимое условие, предрасполагающее к нравственным поступкам. Но целостно нравственный образ жизни, согласно буддийским этическим представлениям, был связан с подвижнической практикой постижения Благородных истин, приводящей к искоренению аффектов, свойственных обитателям мира желаний.

Заключение

Итак, в трактатах постканонической абхидхармы отчетливо прослеживается тенденция разработки основных вопросов, концептуально структурирующих проблемное поле этического дискурса, — о высшем благе и смысле человеческой жизни, природе и источниках морали, свободе воли, критериях нравственной оценки поступков. Однако этика как философская наука о морали не получает обособленного развития вследствие космологического характера буддийской философии. Трактовка высшего блага и смысла человеческой жизни базируется на сотериологических вероучительных представлениях о возможности прекращения страдания и практическом пути, приводящем к освобождению от круговорота рождений (сансары). Высшее благо есть благо освобождения от уз сансары, и принципиальная достижимость этой цели придает ценностный смысл человеческому существованию.

Мораль трактуется как аспект обретения высшего блага, и поэтому постулируется отсутствие связи ее природы с процессами формирования социума, изложенными в виде историософского мифа о сакраментальных событиях космического цикла. В «истории» человечества первым источником практического нравоучения выступает, согласно буддийским историософским представлениям, харизматический Вселенский правитель Чакравартин, наставляющий людей на 10 путей благой деятельности и тем самым разъясняющий онтологическую противоположность добра и зла. Он является предтечей Будды, морально подготовляющим людей к восприятию Дхармы. Будда приносит в мир учение о моральной дисциплине, связанной с благом освобождения от сансары, — пратимокшу.

Свобода воли рассматривается буддийскими экзегетами как потенциальная возможность самоопределения человека по отношению к проповеди Истинного вероучения. Человек, стоящий вне Дхармы, аффективно привязан к ложным ценностям и ошибочно принимает за свободу воли свойственное ему невежественное своеволие. Восприятие проповеди трактуется как первичное эвристическое соприкосновение сознания с реальностью и достижимостью высшего блага, завершающееся свободным волевым актом обращения в буддизм. С этической точки зрения нравственный поступок отличается от безнравственного не только своим соответствием обетам пратимокши и правилам их соблюдения, но главное — свободным волевым стремлением, проистекающим из благой установки сознания.

Список литературы

- [1] *Лысенко В.Г.* Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии: Двойной портрет на фоне эпохи // Труды «Русской антропологической школы». Вып. 4 (часть 2). М. : Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета, 2007. С. 100—138.
- [2] Российские экспедиции в Центральную Азию в конце XIX — начале XX века / Сборник статей. Под ред. И.Ф. Поповой. СПб.: Издательство «Славия», 2008.

- [3] Воробьева-Десятовская М.И. Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1920-х — 2000-х годов // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга: труды участников научной конференции. СПб. : Издательство А. Голода, 2012. С. 78—96.
- [4] Дхаммаджоти дост. Адхимукти и субъективность в когнитивном опыте: позиции абхидхармы и йогачары // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 131—139.
- [5] Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV / пер. с санскрита, комментарий, вводное исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. М. : Ладомир, 2001.
- [6] Bayer A. The Theory of *Karman* in the *Abhidharmasamuccaya*. SPhB MS XXVI. Tokyo : The International Institute for Buddhist Studies, 2010.
- [7] Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit works series. Vol. VIII. Patna : K.P. Jayaswal Research Institute; 1967.
- [8] Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932—1936.
- [9] Kritzer R. Vasubandhu and the *Yogācārabhūmi*: *Yogācāra* Elements in the *Abhidharmakośa*. Tokyo : International Institute for Buddhist Studies, 2005.
- [10] *Dhammajoti Bhikkhu K.L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong : Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.
- [11] Abhidharmasamuccaya of Asanga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan : Viśva-Bharati, 1950. (Viśva-Bharati Studies, 12).
- [12] Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы V и VI / Издание подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб. : Издательство СПбГУ, 2006.

References

- [1] Lysenko VG. F.I. Shcherbatskoi i O.O. Rozenberg o sravnitel'nom metode v buddologii: Dvoinoi portret na fone epokhi. *Trudy "Russkoi antropologicheskoi shkoly"*. Vol. 4 (part 2). Moscow: RSUH publ.; 2007. P. 100—138. (In Russian).
- [2] Popova IF, editor. *Russian expeditions to Central Asia in the end of XIX—early XX cent.* St. Petersburg: Slaviia publ.; 2008. (In Russian).
- [3] Vorobiova-Desiatovskaia M.I. Sanskritskaia Tripitaka v svete paleograficheskikh issledovaniĭ 1920-kh — 2000-kh godov. In *V Eastern studies readings named after O.O. Rozenberg*: Conference proceedings. Institute of Oriental Manuscripts, RAS. St. Petersburg: Izdatel'stvo A. Goloda publ.; 2012. P. 78—96. (In Russian).
- [4] Dhammajoti Bhikkhu KL. Adhimukti and Subjectivity in Cognitive Experience: the Abhidharma and Yogācāra Perspective. *Voprosy Filosofii*. 2018;(7):131—139. (In Russian).
- [5] Vasubandhu. Entsiklopediia Abhidharmy [Abhidharmakosha]. Parts III, IV. Ostrovskaya EP, Rudoj VI, translators, editors, authors of commentary and introduction. Moscow: Ladomir, 2001. (In Russian).
- [6] Bayer A. *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. SPhB MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies; 2010.
- [7] Pradhan P, editor. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit works series. Vol. VIII. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; 1967.
- [8] Wogihara U, editor. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo : The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā; 1932—1936.
- [9] Kritzer R. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies; 2005.

- [10] Dhammajoti Bhikkhu KL. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong; 2009.
- [11] Pradhan P, editor. *Abhidharmasamuccaya of Asanga*. Santiniketan: Viśva-Bharati; 1950. (Viśva-Bharati Studies, 12).
- [12] Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy* [Abhidharmakosha]. Parts V, VI. St. Petersburg: SPbU publ.; 2006. (In Russian).

Сведения об авторе:

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

About the author:

Ostrovskaya Helena Petrovna — Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Researcher-in-Chief, Head of the South Asian Section of the Department of Central and South Asian studies, Institute of Oriental Manuscripts RAS, Saint Petersburg, Russian Federation (e-mail: ost-alex@yandex.ru).

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-342-352>

Научная статья / Research Article

Инклюзивизм, перспективизм и плюралистические тенденции в истории индийской культуры

Е.А. Десницкая  

Институт восточных рукописей РАН,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
khecari@yandex.ru

Аннотация. Настоящая статья представляет обзор подходов и концептуальных средств, используемых в индологических исследованиях последних десятилетий для осмысления плюралистических тенденций в различных областях индийской культуры. Понятия инклюзивизма, перспективизма, антологизации и полифонии рассматриваются во взаимосвязи с характером той области индийской культуры, для изучения которой они были введены, а также в связи с априорными установками разработавших их исследователей. Так, интерпретации инклюзивизма, предложенные П. Хакером и Г. Оберхаммером, неразрывно связаны с религиозно-философскими изысканиями этих исследователей. Понятием перспективизма исследователи обычно оперируют в философском контексте, используя его для интерпретации трудов Бхартрихари и джайнских философов. Понятия антологизации и полифонии можно охарактеризовать как более осторожные попытки фиксации плюралистических тенденций в классическом индийском дискурсе, поскольку они основываются на выявлении частных стратегий и текстуальных приемов, способствующих репрезентации альтернативных точек зрения в рамках одного нарратива. В статье также рассматриваются предпосылки для формирования плюралистических тенденций и инклюзивистских стратегий в индийской культуре. С исторической точки зрения, очевидной причиной является многоплановость социальной действительности в Древней Индии, в рамках которой сосуществование разнородных культурных элементов основывалось на реинтерпретации и мягкой адаптации. Также возможной предпосылкой для распространенности инклюзивизма можно считать циклическое представление о времени, характерное для древнеиндийского дискурса. В рамках самой индийской культуры плюралистические практики обычно легитимизировались с помощью апелляции к различным уровням истинности. Несмотря на то, что примеры применения инклюзивистской стратегии были зафиксированы в культурах различных регионов, именно в Индии инклюзивизм стал одной из главенствующих форм эволюции культуры.

Ключевые слова: индийская философия, индийские религиозные традиции, религиозоведение, Оберхаммер, Хакер, инклюзивизм, перспективизм, философия культуры, циклическое представление о времени

© Десницкая Е.А., 2022



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

Информация о финансировании и благодарности. Работа выполнена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) № 20-011-00479: «Трансцендентальная герменевтика Г. Оберхаммера в истории европейской и индийской философии».

История статьи:

Статья поступила 16.01.22

Статья принята к публикации 23.03.22

Для цитирования: *Десницкая Е.А.* Инклюзивизм, перспективизм и плюралистические тенденции в истории индийской культуры // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 342—352. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-342-352>

Inclusivism, Perspectivism and Pluralistic Tendencies in the History of Indian Culture

Evgeniya A. Desnitskaya  

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

khecari@yandex.ru

Abstract. This article provides a survey of approaches and conceptual means elaborated in recent decades in the studies of pluralistic tendencies in Indian culture. The concepts of inclusivism, perspectivism, antologizing and polyphony are discussed in a close relation with the specific context in which they were introduced, as well as with the implicit presuppositions of the scholars who elaborated them. In particular, the interpretations of inclusivism introduced by Paul Hacker and Gerhard Oberhammer were inextricably intertwined with the views on Indian religions these scholars developed. The concept of perspectivism was introduced in a philosophical context, mainly with respect to Bhartṛhari's and Jaina philosophy. Antologizing and polyphony can be characterized as a more cautious way to conceptualize pluralistic tendencies in Indian traditional discourse, because they focus on narrative strategies that enable expressing alternative views in the frames of a single text. From a historical point of view pluralistic tendencies might be stipulated by the diverse social reality in Ancient India where heterogeneous cultural phenomena coexisted in a process of mutual reinterpretation and adaptation. Another possible presupposition of perspectivism could be the cyclic concept of time that was predominant in Indian traditional discourse. In Indian intellectual systems pluralistic practices were usually legitimized with the view that there are different levels of truth. Though instances of inclusivism can be discovered in the cultures of different regions, it was in India that inclusivism became a dominant trend in the cultural history.

Keywords: Indian philosophy, Indian religious traditions, religious studies, Oberhammer, Hacker, inclusivism, perspectivism, philosophy of culture, cyclic view of time

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was carried out within the framework of the project of the Russian Foundation for Basic Research № 20-011-00479: “Transcendental Hermeneutics of G. Oberhammer in History of European and Indian Philosophy”.

Article history:

The article was submitted on 16.01.22

The article was accepted on 23.03.22

For citation: Desnitskaya EA. Inclusivism, Perspectivism and Pluralistic Tendencies in the History of Indian Culture. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):342—352. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-342-352>

**Концептуальные средства для изучения плюрализма
в индийской культуре**

В 1852 г. Джеймс Баллантайн, известный шотландский индолог и директор Санскритского колледжа в Варанаси, в предисловии к сочинению «Синописис естественных наук с точки зрения философии ньяи» (*The Synopsis of Science from the Standpoint of the Nyāya Philosophy*) сетовал на характерное для «индусского ума» стремление примирять и согласовывать между собой взаимоисключающие положения, принадлежащие различным философским системам. По мнению Баллантайна, такой подход, с неизбежностью подводит пандитов к релятивизации представления об истине, выбор которой становится для них «делом вкуса» [1]. Это замечание было не случайным. За прошедшие с тех пор без малого два столетия западные индологи неоднократно обращали внимание на характерную для многих индийских философских и культурных традиций тенденцию к плюрализму — к признанию правоты альтернативных точек зрения и включению их в состав собственного мировоззрения. Данный феномен обычно трактуется как принципиально чуждый для западной культуры, а его осмысление нередко побуждает исследователей к разработке специфического концептуального аппарата и теоретических построений, призванных зафиксировать характерные черты изучаемого явления.

Систематическое изучение описываемой проблемы началось во второй половине XX в. Одна из ранних попыток экспликации плюралистических тенденций в индийской культуре была предпринята немецким индологом Паулем Хакером (1913—1979), предложившим использовать в данном случае понятие инклюзивизма. В силу того, что Хакер занимался преимущественно историей индийских религий, он трактовал инклюзивизм как присущую индийским религиям особую полемическую стратегию, подразумевавшую, что конкурирующая доктрина не отвергается полностью, а отдельные ее элементы заимствуются и включаются в собственное мировоззрение на иерархически подчиненном положении. Хакер предполагал, что инклюзивизм является сугубо индийским социокультурным явлением и настаивал на его коренном отличии от европейской толерантности [2—6]. Идеи Хакера получили дальнейшее развитие в трудах австрийского индолога Герхарда Оберхаммера (1929 г.р.), который анализировал инклюзивизм в рамках разрабатывавшегося им учения трансцендентальной герменевтики, в контексте которого основанием всякого религиозного течения мыслилась встреча (*Begegnung*)

с Абсолютом [7]. На материале истории сложения различных традиций индуизма Оберхаммер демонстрировал, как инклюзивистские стратегии позволяли зарождавшимся на рубеже I и II тысячелетий н.э. новым религиозным течениям заимствовать и адаптировать мифологемы и священные тексты, принадлежавшие предшествующим традициям [8]. Критический анализ понятия инклюзивизма также предпринимался В. Хальбфасом [9; 10] и А. Вецлером [11]. В последние десятилетия термин «инклюзивизм» стал общепринятым и все чаще используется в индологических исследованиях для обозначения стратегии по объединению в рамках единой доктрины учений, сформировавшихся в различные исторические периоды и имеющих различное происхождение [5].

Наряду с инклюзивизмом в арсенале современной индологии есть и иные концептуальные средства, призванные зафиксировать и объяснить плюралистические тенденции в индийской культуре. В частности, в исследованиях индийских философских систем приобрело популярность понятие перспективизма. Генетически термин «перспективизм» восходит к монадологии Лейбница; в контексте изучения индийской философии понятие перспективизма было введено В. Хальбфасом для обозначения стратегии философствования, использовавшейся ведантистами, джайнами, а также философ-грамматистом Бхартрихари. По мнению Хальбфасса, философы-перспективисты при обсуждении различных вопросов не отстаивают правоту некоторого единственного воззрения, а стремятся продемонстрировать обоснованность различных — нередко взаимоисключающих — позиций по тому или иному вопросу [10]. В целом, перспективизм можно считать философской разновидностью инклюзивизма, которая — в силу специфики философского дискурса — применялась более рефлексивно, в некоторых случаях — на правах эксплицитной стратегии философствования.

Перспективизм характерен для творчества индийского грамматиста и философа Бхартрихари (V в. н.э.), собравшего в трактате «Вакьяпадия» (ВП) широкий спектр воззрений о природе языка, проблеме референции, значении языка в осуществлении познавательных процессов и др. Взаимоисключающие точки зрения предстают в ВП равно обоснованными, и в большинстве случаев однозначно определить мнение автора оказывается невозможно. Характерно, что применяемый в трактате философский метод в полной мере не становится предметом для рефлексии, хотя частичное обоснование этого метода можно усмотреть в представлении о двух уровнях истинности: абсолютном (*paramārtha*) и относительном / деятельностном (*vyavahāra*). К первому уровню могут быть отнесены монистические онтологические воззрения, репрезентирующие, вероятно, некую форму ранней веданты. Многообразные теории, описывающие функционирование феноменального мира, языка и познавательных процессов, могут быть охарактеризованы как относительные, поскольку они обоснованы лишь в контексте определенной деятельности и при принятии определенных предпосылок. Анализ методологических

предпосылок перспективизма в «Вакьяпадии» позволяет выявить две систематические предпосылки этой философской стратегии: функциональный подход и представление об относительной неполноте каждого частного воззрения [12].

Более систематическую разработку плюралистический подход получил в рамках джайнской философии. Концепция анекантавада (anekāntavāda, букв. ‘учение о многих сторонах/перспективах’) основывалась на представлении о принципиальной неполноте каждого частного утверждения и позиционировала джайнизм в качестве универсального учения, которое одно только и способно представить комплексную картину всех возможных перспектив рассматриваемой проблемы [13]. В целом, джайнские философы уделяли больше внимания осмыслению и обоснованию использовавшейся ими перспективистской стратегии, что может объясняться и тем, что философское учение этой школы оформилось позже многих других систем индийской философии.

Несмотря на то, что понятия инклюзивизма и перспективизма, как правило, вводятся для обозначения имплицитных тенденций и стратегий, законченность и «научообразный» вид этих обозначений побуждает воспринимать их в качестве систематических доктрин, которыми якобы руководствовались те или иные индийские авторы. А это, в свою очередь, вызывает несогласие со стороны традиционно настроенных исследователей, которые не без оснований указывают на отсутствие в индийском религиозно-философском дискурсе сопоставимых концепций [14; 15]. Критика такого рода основана на непонимании принципиального различия между интерпретацией, предпринятой с инокультурной позиции (этический подход), и рефлексией самих представителей традиции (эмический подход). Носители традиции обычно не делают предметом рефлексии базовые пресуппозиции собственного дискурса, в то время как в исследовании, предпринятом с позиции «извне», скрытые установки чужой традиции выявляются в сопоставлении с базовыми чертами собственной культуры.

Более осторожные попытки фиксации плюралистических тенденций в классическом индийском дискурсе основываются на выявлении частных стратегий и текстуальных приемов, способствующих репрезентации альтернативных точек зрения в рамках одного нарратива. В подобных случаях исследователи обычно избегают широких обобщений и ограничиваются материалом небольшого числа произведений. Однако рассматриваемые ими частные случаи, как правило, вписываются в общую повестку «инклюзивистских» исследований. Так, П. Оливелл, рассматривая противоречия в тексте нормативно-правового трактата «Манав-дхармашастра», для их объяснения апеллирует к «антологизации» — особой текстуальной стратегии, которая подразумевает создание своеобразного собрания различных точек зрения, без явных попыток отредактировать их или согласовать друг с другом [16].

Следует отметить, что использованием подобной текстуальной практики можно объяснить и наличие взаимоисключающих теорий в «Вакьяпадии».

Можно предположить, что Бхартрихари, желавший создать энциклопедию лингвистической философии, собрал в своем трактате все разнообразие точек зрения, стремясь к максимальной репрезентативности, а не к логической непротиворечивости. Разумеется, при подобной интерпретации за скобки выносятся вопросы о позиции самого Бхартрихари. Отказ от понятия перспективизма в пользу «антологизации» или «энциклопедичности» позволит избежать ненужных коннотаций и обвинений в приписывании древнеиндийским мыслителям неаутентичных воззрений.

Объяснение плюралистических тенденций стремлением к энциклопедичности позволяет выявить типологическое сходство между «антологическими» «Манусмрити» или ВП и более поздними систематическими доксографиями. Традиция составлять доксографические трактаты, в рамках которых производилось рассмотрение взаимоисключающих доктрин, восходит к последним векам I тысячелетия н.э. Составлением таких произведений занимались преимущественно сторонники джайнизма и адвайта-веданты. Симптоматично, что ко времени составления доксографий большая часть описываемых школ уже не принимала активного участия в актуальной философской полемике; учения этих школ воспринимались не как соперничающие традиции, а скорее как взаимодополняющие дисциплины. Структура доксографических произведений, составлявшихся последователями веданты, подразумевала последовательное изложение доктрин «по восходящей» — в соответствии с градацией истинности. Первыми описывались системы, не признававшие авторитета Вед, а завершала описание адвайта-веданта, мыслившаяся венцом философии. Систематическое — пусть и несколько искусственное — изложение основ чужих доктрин, определенно, преследовало энциклопедические цели [17, 10]. Составление доксографий можно рассматривать как одну из форм инклюзивистской стратегии, позволяющей перейти от практики агонистического противоборства между различными традициями к включению их, на иерархически упорядоченном положении, в многомерную структурированную систему философского знания.

Еще одна попытка концептуализации плюралистических тенденций в индийском традиционном мировоззрении связана с использованием понятия полифонии. Впервые это понятие было введено М. Бахтиным, который писал о «множественности самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний», «множественности полноправных сознаний с их мирами», составляющих основную особенность романов Достоевского [18]. В современной индологии понятие полифонии использовалось при изучении индийского эпоса, а также диалогов-брахмодий в прозаических Упанишадах и во вступительном разделе «Махабхараты» Патанджали, грамматического трактата II в. до н.э. На материале «Махабхараты» апелляция к полифоничности позволяет объяснить присутствие в тексте эпической поэмы различных плохо согласующихся друг с другом нарративов и мировоззрений, принадлежавших изначально различным этническим группам и эпохам. Так, например, в «Махабхарате» без

видимых противоречий представлены три концепции судьбы: архаическая, восходящая к концепции «вечного возвращения»; классико-героическая, характеризующаяся героическим фатализмом; и классическая индуистская, основанная учении о карме [19]. На материале Упанишад и «Махабхашьи» был выявлен полифонический характер диалогов, проявляющийся в том, что реплики отдельных персонажей не столько выражают взаимоисключающие точки зрения, сколько дополняют друг друга, в сумме создавая многомерную картину мира [20].

Таким образом, инклюзивизм может пониматься в качестве обобщенного обозначения стратегии по адаптации и упорядочиванию в рамках единой системы разнородных культурных явлений, практик и идеологий. В контексте изучения отдельных областей индийской культуры различные аспекты инклюзивистской стратегии обозначаются исследователями с помощью таких терминов, как «инклюзивизм», «перспективизм», «антологизация» или «полифония». Перечисленные категориальные средства фиксируют значимые тенденции в истории индийской культуры.

Предпосылки для формирования инклюзивистской стратегии в индийской культуре

Широкое истолкование инклюзивизма как стратегии по объединению в рамках одной системы разнородных учений, представлений или мифологем позволяет рассматривать тенденцию к инклюзивизму в качестве базовой характеристики индийской культуры, прослеживающейся на различных этапах истории субконтинента. Для примера можно рассмотреть историю сложения ведийского канона, который хотя и трактовался в последующей традиции как единое целое, однако состоит из произведений, различающихся по хронологии, прагматике и жанровым характеристикам (самхиты, брахманы, араньяки, упанишады).

Произведения, входящие в состав ведийского канона, составлялись в течение многих веков в разных регионах Индии и в различных социальных условиях. Более того, как продемонстрировал М. Витцель, важным этапом в формировании классического шраута-ритуала была адаптация мантр «Ригведы» для нужд царского ритуала династии Куру на рубеже II и I тысячелетий до н.э. [21]. Этот эпизод можно считать одним из самых ранних примеров реализации инклюзивистской стратегии в истории индийской культуры.

Существенно более поздним, но не менее очевидным примером является сложившееся в первом тысячелетии н.э. учение об аватарах, в рамках которого божества различного происхождения (от автохтонных зооморфных до теистических антропоморфных) объявлялись различными воплощениями бога Вишну, и тем самым поклонение им становилось легитимным. В Новейшее время в качестве примера инклюзивизма можно вспомнить о стремлении представителей неоиндуизма представить христианство, ислам и индуизм

разновидностями единого вероучения. Следует отметить, что именно осмысление этих тенденций в неоиндуизме и привело П. Хакера к введению концепции инклюзивизма в контекст индологических исследований.

Можно констатировать, что инклюзивизм как адаптивная стратегия основывается на синхронистическом равноположении разнородных идеологем и исключении из рассмотрения исторических аспектов их возникновения и формирования. Такой подход ожидаемо коррелирует со склонностью индийской культуры к циклической, а не линейной модели времени, а также с отсутствием однозначных и последовательных хронологий, заменяемых обширными генеалогическими списками. Такие, выражаясь словами аль-Бируни, «легкомыслие к последовательности событий» и «беспечность к хронологическому порядку», вынуждавшие «при сомнении или необходимости прибегать к созданию легенд» [22], разительно отличали индийцев от китайцев, арабов и персов. Тем более такой подход чужд представителям современной западной культуры. Можно констатировать, что именно столкновение с непривычным и чуждым побуждает исследователей разрабатывать специфические концептуальные средства, позволяющие описать и объяснить инаковость индийской культуры. С другой стороны, масштабность индийского инклюзивизма как культурного явления не позволяет объяснять его происхождение одним только отсутствием у индийцев достаточного интереса к истории как достоверной и непротиворечивой последовательности событий либо отсутствием представления о развитии и эволюции в историческом процессе. Примеры инклюзивизма также обнаруживались в культурах Средиземноморья и Дальнего Востока [9, 11], для которых характерно гораздо большее внимание к истории.

Продуктивность инклюзивистской стратегии в индийской культуре может объясняться многоплановостью социальной действительности в Древней Индии. Как отмечает Я.В. Васильков: «Специфической характеристикой индийской цивилизации является отсутствие в ней насильственных и резких перемен. Новое не вытесняет старого, но накладывается на него и сосуществует в симбиозе. Примером такого развития служит индуизм, в котором сосуществуют различные исторические типы мышления: от изоцирковой философии до архаичных локальных культов. Вероятно, исторически такая модель сформировалась в результате того, что индуистская цивилизация всегда пребывала в экспансии, в ходе которой новые идеи и учения выражались при помощи старых мифологических концептов, а с другой стороны, архаичные мифы и обрядовые практики получали новую интерпретацию» [19]. В социологической перспективе индийский инклюзивизм можно трактовать как практику отношения к Другому, постоянно использовавшуюся на всем протяжении индийской истории и на всех уровнях индийской культуры [23].

Заключение

Вопрос об инклюзивизме в индийской культуре и его истоках требует дальнейшего рассмотрения на максимально широком материале. В свете

того, что инклюзивистские тенденции могут быть выявлены и в культурах других регионов, оправданно задаться вопросом об универсальном характере данного явления. Всякое развитие в человеческой культуре происходит в непрерывном континууме, с неизбежной опорой на достижения предшествующих поколений и с адаптацией чужеродных элементов, поэтому можно предположить, что различные инклюзивистские стратегии в разной форме могут быть выявлены в большинстве известных культур, особенно в традиционных. В то же время не вызывает сомнений, что именно на индийском субконтиненте инклюзивизм стал одной из главенствующих форм эволюции культуры, оказавшей систематическое влияние на пути развития философии, религии, искусства и иных антропопрактик.

Список литературы

- [1] *Dodson M.S.* Re-Presented for the Pandits: James Ballantyne, ‘Useful Knowledge’, and Sanskrit Scholarship in Benares College during the Mid-Nineteenth Century // *Modern Asian Studies*. 2002. Vol. 36. № 2. P. 257—298.
- [2] *Hacker P.* Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus // *Saeculum*. 1957. № 8. P. 167—179.
- [3] *Hacker P.* Inklusivismus // *Oberhammer G.*, editor. *Inklusivismus: eine Indische Denkform*. Wien : de Nobili, 1983. P. 11—28.
- [4] *Hacker P.* *Philology and Confrontation*. New York : SUNY, 1995.
- [5] *Десницкая Е.А.* Инклюзивизм как категориальное средство в работах Пауля Хакера и Герхарда Оберхаммера // *Вопросы философии*. 2021. № 7. С. 191—200.
- [6] *Лапишин И.Е.* Инклюзивизм П. Хакера в рецепции Г. Оберхаммера // *Вопросы философии*. 2021. № 7. С. 201—205.
- [7] *Pskhu R.* Methodological Consequence of Application of Gerhard Oberhammer’s Religious Hermeneutics to the Study of Indian Philosophy // *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. 2019. Vol. 329. P. 203—206.
- [8] *Oberhammer G.* ‘Der Inklusivismus-Begriff P. Hackers. Versuch eines Nachwortes’ // *Oberhammer G.*, editor. *Inklusivismus: eine Indische Denkform*. Wien : de Nobili, 1983. P. 93—113.
- [9] *Halbfass W.* “Inklusivismus” und “Toleranz” im Kontext der Indo-europäischen Begegnung // *Oberhammer G.*, editor. *Inklusivismus: eine Indische Denkform*. Wien : de Nobili, 1983. P. 29—60.
- [10] *Halbfass W.* *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. New York : SUNY, 1988.
- [11] *Wezler A.* Bemerkungen zum Inklusivismus-Begriff Paul Hackers / G. Oberhammer, editor. *Inklusivismus: eine Indische Denkform*. Wien : de Nobili, 1983. P. 61—92.
- [12] *Десницкая Е.А.* Перспективизм как философская стратегия в «Вакаяпадии» Бхартрихари // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2017. Т. 21. № 1. С. 33—41. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2017-21-1-33-41>
- [13] *Trikha H.* Competing World Views: Perspectivism and Polemics in the Satya-śāsana-parīkṣā and Other Jaina Works // *Journal of Indian Philosophy*. 2012. Vol. 40. P. 25—45. <https://doi.org/10.1007/s10781-011-9147-y>
- [14] *Cardona G.* Approaching the Vakyapadiya // *The Journal of the American Oriental Society*. 1999. Vol. 119. № 1. P. 88—125.

- [15] *Olivelle P.* Inklusivismus: Eine Indische Denkform by Gerhard Oberhammer // *Journal of the American Oriental Society*. 1986. Vol. 106. № 4. P. 867—868.
- [16] *Olivelle P.* *Manu's code of law*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- [17] *Nicholson A.J.* Doxography and Boundary-Formation in Late Medieval India // *World View and Theory in Indian Philosophy*. Delhi : Manohar. 2012. P. 103—118.
- [18] *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М. : Языки славянской культуры, 2002.
- [19] *Васильков Я.В.* Древнеиндийский эпос «Махабхарата»: историко-типологическое исследование: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб, 2003.
- [20] *Desnitskaya E.* Nonagonistic Discourse in the Early History of Indian Philosophical Debates: From Brahmodyas to the Mahābhāṣya // *Framing Intellectual and Lived Spaces in Early South Asia: Sources and Boundaries*. Berlin: de Gruyter, 2020. P. 145—171. <https://doi.org/10.1515/9783110557176-006>
- [21] *Witzel M.* The development of the Vedic canon and its schools: The social and political milieu // *Inside the Texts, Beyond the Texts: New approaches to the study of the Vedas*. Cambridge : Harvard University, 1997. P. 257—345.
- [22] *Аль-Бируни.* Индия. М. : Ладомир, 1995.
- [23] *Nam H.S.* Inclusivism: the Enduring Vedic Vision in the Ever-Renewing Cosmos // *Critical Review for Buddhist Studies*. 2013. Vol. 6. P. 9—53.

References

- [1] Dodson MS. Re-Presented for the Pandits: James Ballantyne, ‘Useful Knowledge’, and Sanskrit Scholarship in Benares College during the Mid-Nineteenth Century. *Modern Asian Studies*. 2002;36(2):257—298.
- [2] Hacker P. Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus. *Saeculum*. 1957;(8): 167—179. (In German).
- [3] Hacker P. Inklusivismus. In: Oberhammer G., editor. *Inklusivismus: eine Indische Denkform*. Wien: de Nobili; 1983. P. 11—28. (In German).
- [4] Hacker P. *Philology and Confrontation*. New York: SUNY; 1995.
- [5] Desnitskaya EA. Inclusivism as a Conceptual Means in the Works by Paul Hacker and Gerhard Oberhammer. *Voprosy filosofii*. 2021;(7):191—200. (In Russian).
- [6] Lapshin IY. Inclusivism of P. Hacker: The Reception of G. Oberhammer. *Voprosy filosofii*. 2021;(7):201—205. (In Russian).
- [7] Pskhu R. Methodological Consequence of Application of Gerhard Oberhammer’s Religious Hermeneutics to the Study of Indian Philosophy. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. 2019;(329):203—206.
- [8] Oberhammer G. Der Inklusivismus-Begriff P. Hackers. Versuch eines Nachwortes. In: Oberhammer G, editor. *Inklusivismus: eine Indische Denkform*. Wien: de Nobili; 1983. P. 93—113. (In German).
- [9] Halbfass W. “Inklusivismus” und “Toleranz” im Kontext der Indo-europäischen Begegnung. In: Oberhammer G, editor. *Inklusivismus: eine Indische Denkform*. Wien: de Nobili; 1983. P. 29—60. (In German).
- [10] Halbfass W. *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. New York: SUNY; 1988.
- [11] Wezler A. Bemerkungen zum Inklusivismus-Begriff Paul Hackers. In: Oberhammer G., editor. *Inklusivismus: eine Indische Denkform*. Wien: de Nobili; 1983. P. 61—92. (In German).

- [12] Desnitskaya EA. Perspectivism as a Philosophical Strategy in Bhartṛhari's 'Vākyapadīya'. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21(1):33—41. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2017-21-1-33-41> (In Russian).
- [13] Trikha H. Competing World Views: Perspectivism and Polemics in the Satya-śāsana-parīkṣā and Other Jaina Works. *Journal of Indian Philosophy*. 2012;(40):25—45. <https://doi.org/10.1007/s10781-011-9147-y>
- [14] Cardona G. Approaching the Vakyapadiya. *The Journal of the American Oriental Society*. 1999;119(1):88—125.
- [15] Olivelle P. Inklusivismus: Eine Indische Denkform by Gerhard Oberhammer. *Journal of the American Oriental Society*. 1986;106(4):867—868.
- [16] Olivelle P. *Manu's code of law*. Oxford: Oxford University Press; 2005.
- [17] Nicholson AJ. Doxography and Boundary-Formation in Late Medieval India. *World View and Theory in Indian Philosophy*. Delhi: Manohar; 2012. P. 103—118.
- [18] Bakhtin MM. *Problems of Dostoevskiy's Poetics*. Moscow: Languages of Slavic Culture; 2002. (In Russian).
- [19] Vasilkov YaV. 'Mahābhārata', the Ancient Indian Epics: A Study in History and Typology. *Authorized Summary of the Doctoral Thesis*. Saint Petersburg; 2003. (In Russian).
- [20] Desnitskaya E. Nonagonistic Discourse in the Early History of Indian Philosophical Debates: From Brahmodyas to the Mahābhāṣya. In: *Framing Intellectual and Lived Spaces in Early South Asia: Sources and Boundaries*. Berlin: de Gruyter; 2020. P. 145—171. <https://doi.org/10.1515/9783110557176-006>
- [21] Witzel M. The development of the Vedic canon and its schools: The social and political milieu. In: *Inside the Texts, Beyond the Texts: New approaches to the study of the Vedas*. Cambridge: Harvard University; 1997. p. 257—345.
- [22] Al-Biruni. *India*. Moscow: Ladomir; 1995. (In Russian)
- [23] Ham HS. Inclusivism: the Enduring Vedic Vision in the Ever-Renewing Cosmos. *Critical Review for Buddhist Studies*. 2013;(6):9—53.

Сведения об авторе:

Десницкая Евгения Алексеевна — кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: khecari@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-7890-2061

About the author:

Desnitskaya Evgeniya A. — CSc in Philosophy, Researcher at the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg: Russian Federation (e-mail: khecari@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-7890-2061



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-353-368>

Научная статья / Research Article

***Марганатьям*: древнеиндийский театр в современной Индии. Философия, дисциплина и художественный опыт**

С.И. Рыжакова  

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук,
Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинский проспект, 32А
SRyzhakova@gmail.com

Аннотация. В статье впервые в российской литературе анализируется *марганатьям*, новая традиция в исполнительском искусстве современной Индии, создаваемая с середины «нулевых» годов XXI в. талантливым исследователем индийского искусства, выпускником колледжа «Керала Каламандалам» Пиялом Бхаттачарьей (Калькутта, штат Западная Бенгалия) и его учениками. На основе многолетних личных наблюдений и разговоров автора с участниками «Чидакаш Калалай», *гурукулы* Пияла, артистического сообщества, основанного на непосредственной передаче знания и навыков от учителя к ученикам, делаются выводы об особенностях созданного метода реконструкции древнеиндийского театра, музыки и танца, а также гибкого применения наследия прошлого в условиях современности. Особенное внимание уделяется художественной интерпретации и осмыслению индийского философского наследия, и прежде всего концептов и мировоззрения ньяи и веданты, перенесению их в пространство сценических образов. Представленный материал демонстрирует, что комплексный подход к художественному наследию, сочетающийся с индивидуальным педагогическим раскрытием личности артистов создает возможность показа элементов давно исчезнувшего искусства и сложных философских идей в хорошо понятном сегодня облике, актуальном и отражающим существенные запросы современных творцов и зрителей индийского театра.

Ключевые слова: Марганатьям, индийский театр, индийская философия, исполнительское искусство, творчество, реконструкция

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено согласно плану НИР Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.

История статьи:

Статья поступила 11.11.2021

Статья принята к публикации 09.01.2022

© Рыжакова С.И., 2022



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

Для цитирования: Рыжакова С.И. Марганатъям: древнеиндийский театр в современной Индии. Философия, дисциплина и художественный опыт // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 353—368. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-353-368>

Mārganāṭyam: Ancient Indian Theater in India Today. Philosophy, Discipline and Artistic Experience

Svetlana I. Ryzhakova  

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science,
32A, Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russian Federation
SRyzhakova@gmail.com

Abstract. The article is the first exploration of Mārganāṭyam, a new tradition in the performing arts of modern India, created (and still in the process of the development) from the beginning of the XXI century by an outstanding researcher of musical, theatrical and dance culture, Kalamandalam Piyal Bhattacharya (Kolkata, West Bengal) and his students. It is based on the many years of the author’s personal observations, interaction, interviews and discussions with the participants of “Chidakash Kalalay. Centre of Art and Divinity”, an artistic community based on the direct transfer of knowledge and skills from teacher to students, which has developed around Piyal. The features of the method of reconstruction of the ancient Indian theater, the flexible application of the legacy of the past in modern conditions are under study. Particular attention is paid to the artistic interpretation and comprehension of the Indian philosophical heritage, and above all the concepts and worldview of Nyaya and Vedanta systems, transferring them to the space of scenic images. The presented material demonstrates that an integrated approach to the artistic heritage, a metatheater, combined with individual pedagogical unfold of the personality of the artists, creates the possibility of recreating the long-vanished tradition and complex philosophical issues in a way that is well understood today, relevant and reflects the essential needs of modern creators and viewers of the Indian theater at large.

Keywords: Mārganāṭyam, Indian theater, Indian philosophy, performing arts, creativity, reconstruction

Funding and Acknowledgement of Sources. The study was carried out according to research plans of Dr. Svetlana Ryzhakova in the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.

Article history:

The article was submitted on 11.11.2021

The article was accepted on 09.01.2022

For citation: Ryzhakova S.I. *Mārganātyam: Ancient Indian Theater in India Today. Philosophy, Discipline and Artistic Experience. RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):353—368. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-353-368>

Идея театра утрачена. По мере того, как театр все более ограничивается подглядыванием за интимной жизнью каких-то жалких марионеток, превращая зрителей попросту в соглядатаев, вполне естественно, что элита от него отворачивается, а большая часть зрителей отправляется в мюзик-холл или цирк на поиски сильных ощущений <...> Я предлагаю театр, где физические и неистовые образы перемалывают и гипнотизируют чувственную сферу зрителя, захваченного театром так, как можно быть захваченным водоворотом высших сил [1]

Вначале был звук: длительный и протяжный, он двигался из глубины сцены, и постепенно заполнял собой весь зрительный зал. Кажется, звук шел от вибрации струн — маттакокила-вины¹ и рабаба². Вскоре присоединились и барабаны — южноиндийский мридангам³ и североиндийский пакхавадж⁴. Звук затрепетал, уплотнился, стал ветвиться, расширяться, и, наконец, превратился в гармоничный лад, из недр которого начала рождаться мелодия. Словно в продолжение музыкального движения появились танцоры и актеры; они действовали как будто бы во сне, в ином пространстве. Казалось, сознание их обитало в высшей сфере, тела же вырисовывали красивые узоры, проекции неземного в зримом, вырастающие из ниоткуда. «Kitna sundar!» — «Как красиво!», было первым возгласом, произнесенным вслух: благоговение и восторг перед чудом мироздания. Так, 2 и 3 января 2022 г. в театральной жизни Калькутты состоялась примечательное событие: в пространстве «Chidakash Kalalaya Art Space Spanda» был представлен танцевально-

¹ Один из древнеиндийских музыкальных инструментов, изогнутая арфа, или цитра с 21 струной, известная по иконографическим и письменным источникам начиная с III в. до н.э.; в настоящее время — результат тщательного исследования и исторической реконструкции Пияла Бхаттачарьи.

² Струнный, смычковый, плектровый и иногда шипковый инструмент, известный во многих странах Востока под именами ребаб, рабаб, рабоб, ребек и др.; в Кашмире и Афганистане сложился особый тип рабаба, который со временем трансформировался в классический сарод; рабаб же обычно считается народным инструментом.

³ Двусторонний бочкообразный барабан, корпус которого делается обычно из глины или дерева, а на кожаные мембраны перед выступлением для улучшения звучания наносится тестообразная смесь из глины, каменного порошка и рисовой муки. Мридангам упоминается уже в текстах первых веков н.э. и почитается в рамках многих индуистских традиций как священный инструмент. Наибольшее распространение получил в Южной и Восточной Индии; существует ряд подобных и родственных ему инструментов по всей Южной Азии (кхол, дхол, дхолак и др.).

⁴ Барабан, во многом подобный мридангаму, сложившийся примерно в XIV в. и наибольшее распространение получивший в североиндийской музыкальной традиции, прежде же всего в рамках стиля дхрупад. Корпус пакхаваджа делается из дерева. Как и другие барабаны, обладает своими вокабуляром (*болами*), ритмикой и наследственной традицией обучения.

музыкальный спектакль «*Māṇa — Pramāṇa — Anumāṇa*». Эта новая постановка коллектива, уже хорошо зарекомендовавшего себя в исполнительской культуре современной Индии: Пиял Бхаттачарья, выдающийся исследователь древнеиндийского театра, и его ученики, изучающие теорию и практику музыки, сценического движения, танца, актерской игры, выразительности, языка и философию. Их спектакль был подобен зримой ткани сложных символов, где абстрактные и умозрительные идеи, не потеряв своей системности, обрели театральную «плоть»⁵. Столь глубокий анализ индийского философского наследия и опыт создания синтеза образов и знаков заслуживают внимания. Главными же вопросами, на мой взгляд, являются следующие: как показать и как увидеть философию на сцене? Как идеи и умозрительные категории могут стать частью сценического действия? Каким образом и где именно рождается философия — в ходе создания и подготовки представления, во время самого спектакля, в восприятии («вкушении») зрителями и последующем размышлении об увиденном? Смотря представление, затем разговаривая с его творцами, вспоминая контекст увиденного и услышанного, дополняя это уже имеющимся у меня знанием о творчестве Пияла и его учеников, я приблизилась к тому, чтобы дать некоторые возможные ответы на поставленные вопросы. Однако сперва требуется некоторые уточнения контекста нашего разговора.

Теория и практика театра в Индии: терминологические и институциональные проблемы

Индийский классический санскритский театр, имея в своем арсенале древнейшую детально разработанную теорию, пронизан множеством нитей, связывающих его с философскими течениями и направлениями мысли. Однако эти связи как правило не прямые и не линейные: они лежат прежде всего в области отдельных концептов (которые чрезвычайно многозначны и высококонтекстуальны), и широких, обобщающих мировоззренческих позиций. Глубокое осмысление этих связей требует одновременного владения навыком философской рефлексии, знания теории и практики театра; примером тому могут служить работы выдающегося театрального режиссера Анатолия Васильева и исследовательницы древнеиндийской философии и теории театра Натальи Исаевой⁶ [2].

Индийская театральная культура поразительно сложна и разнообразна [3], ее отличительной особенностью является сохранение множества локальных типов представлений, сочетание древних и новых форм, легкость заимствования при сохранении определенной консервативности. Жанры и типы представлений здесь очень многочисленны, хотя в них можно обнаружить и

⁵ Здесь и далее: Полевые материалы автора, ПМА, собранные Светланой Рыжаковой и содержащиеся в авторском аудиовизуальном архиве и дневниковых записях. Piyal_23 PF 5.01.2022.

⁶ К великому прискорбию, покинувшей этот мир 14 января 2022 г. в Париже.

общие черты [4]. «Высокий», элитарный театр, существующий практически непрерывно, хотя и постоянно трансформирующийся с первых веков до н.э. [5], соседствует с «низкими» жанрами, красочными театрализованными обрядами и церемониями.

Безусловно, особенного внимания заслуживает древнеиндийский санскритский театр, его практика, теория, мифология и метафизика, о чем говорится во многих письменных источниках, и прежде всего в санскритском трактате «Натьяшастра».⁷ Различным вопросам профессионального театра Древней Индии посвящена значительная исследовательская литература [6—10]; на русском языке это работы Ю.М. Алихановой и Н.Р. Лидовой [11; 12]. Исторически сложный и многослойный текст «Натьяшастры», очевидно, не был широко распространен среди артистов и актеров разных многочисленных и многообразных театральных жанров и традиций. В 1860—1880-е гг. в научный оборот постепенно вводились отдельные главы и тексты «Натьяшастры»; первое академическое издание этого трактата и перевод его на английский язык были осуществлены в 1890-е гг. Еще один важнейший текст по теории сценического действия, «Абхиная Дарпана», автором которой считается Нандикешвара а время создания — начало XI в., впервые был опубликован в 1880 г., а его английский перевод — в 1917 г. [13]. Постепенно эти и другие сочинения стали общим достоянием, а практикующие танцоры и актеры взяли их «на вооружение», хотя, как правило, на деле только единицы знакомы с текстами, читали и могут корректно апеллировать к ним. Для большинства же «Натьяшастра» стала своеобразным «аргументом», символом и доказательством древности своего искусства.

Особенно сложна задача проследить особенности исторических взаимосвязей и культурной преемственности в пространстве театра. Представление классической санскритской драмы в том виде, как оно было описано в «Натьяшастре», стало уходить в прошлое уже в начале II тыс. н.э., однако элементы санскритского театра, очевидно, дошли до наших дней в десятках театральных форм, распространенных в разных уголках Южной Азии. Так, выдающаяся исследовательница индийской художественной культуры Капила Ватсыян одной из своих главных задач видела обращение к разным традиционным театральным формам Индии, выявление в них сходных черт и сведение к единой в принципе системе [14. С. 12—13]. Однако насколько и каким образом профессиональный санскритский театр повлиял на реально существующие ныне исполнительские традиции Индии — это вопрос, требующий огромной исследовательской работы.

Процесс трансформации Британской Индии и множества полунезависимых княжеств в современные государства Южной Азии в середине XX в. принес значительные перемены и в исполнительскую культуру Индии. Среди

⁷ Древнейшее дошедшее до наших дней руководство по теории и практике театрального представления; этот текст складывался постепенно и, по-видимому, в основном сформировался во II—V вв. н.э., хотя отдельные его части существовали и ранее.

прочего, это было развитие фестивалей различных региональных уровней и популярности. Происходил распад сложившейся феодальной системы, в рамках которой существовали длительные и тесные связи семей исполнителей (музыкантов, актеров, танцоров) с патронами — землевладельцами, зажиточными и знатными людьми, особенно с правителями определенных земель, раджами, а также и храмами, обеспечивающими их существование и деятельность. С начала 1950-х гг. основную роль покровителей культуры взяло на себя государство. Фестивали искусств стали одним из основных форматов представления: они начали обеспечивать артистам публичность, доход и социальные связи. Одной из важнейших организаций, иницилирующей и проводящей семинары и фестивали и конференции исполнительских искусств, и прежде всего разных традиционных театров, музыкальных и танцевальных жанров, стала основанная в 1953 г. Академия Сангит натак (Sangit Natak Akademi, SNA). В феврале 2016 г. в Дели, на фестивале SNA традиционных театров Индии, «Натя Самагама» наряду с наутанки, варилибой и другими локальными жанрами были представлены две реконструкции, воскресающие далекое прошлое. Одна из них — религиозная драма XV—XVI вв. *анкья-нат* Ассама (режиссер Дулал Рой). Вторую же представил Пиял Бхаттачарья со своим театром, и это были фрагменты такого типа представления как *читра пурваранга*, «украшенная» вступительная часть в древнем санскритском театре, вступление, представляемое на сцене перед основным спектаклем, с такими действиями как *кандика вардхамана видхи* Асариты, Шададжи и Дхайвати *капала-гити*, а также *мандала гати*. Возможность увидеть эти сценические формы воочию я восприняла тогда как чудо: известные по трактату «Натяшастра», они бытовали на практике в основном до X—XI вв. н.э. И вот их интереснейшая, детальная реконструкция, которая однако не исключала творческого полета мысли молодого режиссера была показана в театре «Мехгадут» Академии Сангит Натак. Вскорости я отправилась в Калькутту, где довольно много времени стала проводить в *гурукуле* Пияла, общаясь с ним и с его учениками.

Марганатъям: поиски, исследование, изобретение

Марганатъям — условное название, придуманное Пиялом Бхаттачарьей, для обозначения порождаемой им вместе с учениками и последователями «новой старой» традиции, но корни ее чрезвычайно глубоки. Она уже хорошо видна в пестром ландшафте индийских исполнительских культур, высоко оценена Академией Сангит Натак и Министерством культуры Индии, получает некоторую финансовую поддержку, время от времени представляется на сцене. Речь идет и об «изобретенной традиции», и об академическом исследовании, и об эксперименте, а задача ее создателя в целом лежит в области реконструкции древнеиндийского театра, существовавшего в эпоху «Натяшастры». Однако это не единственная цель; творчество Пияла и его учеников чрезвычайно живое, интуитивное и многоликое. Санскритский термин *марга* означает здесь «путь», «религия», «высокое начало», «дисциплина»,

«совокупность правил» как в духовном, так и в техническом смыслах слова. Тщательно разработанные костюмы и украшения, музыкальные инструменты, своеобразное сценическое движение и танец — все свидетельствует о глубокой, длительной, скрупулезной работе.

Пиял родился и вырос в Ховре — ныне это часть Калькутты. Интерес к танцу, музыке, театру и чтению книг Пиял начал проявлять уже в самые юные годы. Особенно близкими ему становились люди, совмещающие практический подход и интеллектуальный труд, ставящие вопросы, склонные к эксперименту. В 1997 г. он побывал на семидневном семинаре в Национальном музее в Калькутте, посвященном 50-летию Республики Индии. Среди других артистов он увидел Падму Субраманиям, известную танцовщицу бхаратанатьям из Тамилнада, занимавшуюся исторической реконструкцией; о ней и ее работе было снято и несколько фильмов⁸. Пиял заинтересовался ее опытом, хотя сразу же отметил несколько ограниченный принцип проделанного исследования. Одновременно он планировал поездку в Кералу, в знаменитый танцевальный колледж, «Керала Каламандалам», основанный еще в 1930-е гг. поэтом Валлатолом Нараяной Меноном около деревни Чарутурутхи. Семь лет, с 1999 до 2005 гг. Пиял жил и учился там; будучи выпускником этого колледжа он, как и другие бывшие студенты и преподаватели, иногда указывает название «Каламандалам» перед официальным упоминанием своего имени. Он начал размышлять об идее «традиционного», «индигенного» театра в Индии, о преобразовании санскритского театра, перемещении его элементов в местные традиции, такие как кудияттам (представляемый в храмовых комплексах и ориентированный на образованную и подготовленную публику) и катхакали (театр для широких масс).

Изучение «Натьяшастры» стало важнейшим стержнем всей дальнейшей работы Пияла. Его собственное исследование началось с освоения санскрита и чтения, на что ушло около семи лет.

Вторым этапом творчества, продлившимся примерно семь лет стала реконструкция музыки — как древнего звучания, так и самих музыкальных инструментов. Пиял учился музыкальному стилю *дхрупад* у разных учителей, в т.ч. у известного практика и теоретика музыки Ашиша Санкритьяна. Пиял освоил практику вокала, игры на рудра-вине⁹ и ситаре¹⁰; главным же

⁸ Краткую биографическую справку о Падме Субраманиям см.: <http://www.narthaki.com/info/profiles/profil10.html> (доступ 20.02.2022); ее танцевальный опыт по реконструкции *каран*, запечатленных в барельефах храма Чидамбарам, см.: <https://www.youtube.com/watch?v=o1WngGeT7t4> (доступ 20.02.2022).

⁹ Струнный щипковый музыкальный инструмент с двумя массивными резонаторами из сушеной тыквы; известен с XV в., распространен в североиндийской музыкальной традиции и особенно тесно связан с исполнением стиля *дхрупад*. Особенности структуры и звучания этого инструмента, а также мифо-поэтические представления, сложившиеся вокруг рудра-вины (антропоморфизм, связь с культом Шивы, с образом царя Ланки Раваны), сделали его одним из наиболее уникальных феноменов в музыкальной культуре Индии.

¹⁰ Струнный щипковый музыкальный инструмент, постепенно формировавшийся в XVI—XVII вв., и сложившийся в современном нам виде в XVIII в.; один из технически

объектом его изучения стали арфа¹¹ и музыкальная система. Благодаря полученному гранту Академии Сангит Натак Пиял отправился в Мьянму (Бирму), где до сих пор существует традиция делать саунг гаук (Saung Gauk), бирманскую арфу с 21 струной, нашел знатока У Вин Маунга (U Win Maung), в сотрудничестве с которым и был создан инструмент, уже упомянутая выше маттакокила-вина, для традиции марганатъям. Кроме того, в ходе поездок по Индии ученики Пияла обнаружили в племенном штате Джаркханд у мастера Лалу Шанкара Махали однострунный смычковый инструмент туила (тухира)¹², который Пиял опознал как упомянутую в письменных источниках Экатантри или Брахма-вину. Этот инструмент по праву занял важное место в оркестре музыкальных инструментов традиции марганатъям.

Третьей ступенькой всего проекта стало создание визуального ряда: костюмов, декоративных элементов, грима, танцев, а также и всего хода драматического представления. В этом Пиялу помог археолог Р. Нагасвами, вдохновением же послужили поездки в Южную Индию, изучение храмовой скульптуры и барельефов, и прежде всего образов танцевальных поз и жестов. Началась реконструкция танцевальных движений — *чари* и поз — *каран*, известных по тексту «Натьяшастры». Пиял подчеркивает, что он не повторял опыт Падмы Субраманиям, но старался «выудить» из глубины прошлого целую танцевальную композицию, какой она могла существовать две тысячи лет тому назад, и для этого консультировался со знатоком раздела о теории художественного восприятия и выразительности, *расабхиная* «Натьяшастры» К.Д. Трипатхи из Варанаси и Пратъябхиджней Даршан из Кашмира. Кристаллизация танцевальной части проекта марганатъям в целом завершилась примерно к 2011 г.; до того он практически не представлялся на сцене.

В 2012 г. Пиял зарегистрировал организацию, «Центр искусства и духовности Чидакаш Калалай». Слово *калалай* означает «колледж», «школа», термин же *чидакаш* был взят из философского словаря йоги, он означает «пространство сознания», «внутреннее пространство», где соприкасаются то, что в западной терминологии называются сознанием, подсознанием и сверхсознанием. Так начала воплощаться идея группы единомышленников, которые в своем повседневном труде могут соединять тонкий мир идей, мыслей и чувств с явным и убедительным материальным миром образов и звуков, способным впечатлять зрителей и слушателей. Главными же инструментами этой связи, согласно Пиялу, должны стать осознанность и постоянный спокойный труд, практика, дисциплина.

сложнейших и популярных в северо-индийской музыкальной традиции хиндустани, тесно связан со стилем *кхял*.

¹¹ В «Натьяшастре» упоминаются три типа струнного щипкового музыкального инструмента, носящего общее групповое название «вина»: семиструнная читра, девятиструнная випанчи и двадцатиоднострунная маттакокила.

¹² Музыкальный инструмент, исчезнувший из употребления в элитарной музыке, но «застрявший» в повседневной культуре среди племенных народов штата Джаркханд.

Начала формироваться школа, артистическая труппа, ближний круг постоянного, непосредственного общения, где знание передается по модели *гурукулы* — совместного проживания, непрерывного наставничества, при одновременном ведении хозяйства и повседневной жизни учителем и некоторыми из его последователей. Первыми учениками в 2010 г. стали Акаш Маллик (не имевший опыта танца до того) и Пинки Мондал (первая девушка-танцовщица марганатъям); с их помощью пластические идеи Пияла приобрели форму. Чуть позже к проекту присоединились дизайнер одежды и украшений Чххандак Джана, и занявшиеся в основном музыкой Шубхенду Гхош и Дип Гхош. В 2011 г. был представлен фрагмент реконструированного сценического действия, Асарита Вардхамана Видхи из читра-пурваранги, вступительного действия древнеиндийского санскритского театра. В 2012 г. учеником Пияла стал Саяк Митра, ставший важнейшим вокалистом, музыкантом и танцором, а ныне и полноценным актером; именно его дом в Борале превратился в площадку гурукулы Пияла Бхаттачарьи. Постепенно сложился внешний облик танцоров и музыкантов марганатъям, были созданы костюмы, декор сцены, реквизит. Затем наступило время реконструкции драмы, *натьи*. Были созданы и поставлены несколько драм в формате *упа-рупака*, прежде всего *бханака* и *бханика*, упоминание которых есть в частности в буддийском каноне «Трипитаке».

С 2016 г. эти постановки начали представляться чаще и шире, интенсивность публичных показов росла до 2020 г., после чего — как и во всем мире — наступил перерыв по причине эпидемии COVID-19; но с конца 2021 г. спектакли начали постепенно возобновляться. Однако представления марганатъям были и остаются элитарным искусством, в чем-то подобным представлениям японского театра Но, ориентированным на небольшую и образованную аудиторию. Да и вообще исполнительская деятельность Пияла и его коллектива принципиально не поставлена на коммерческую основу: учитель и ученики стараются «спасти» время для себя (или может быть себя для времени), для внутренней работы, включающей музицирование, чтение, наслаждение повседневной жизнью и размышлениями. Академическое исследование здесь постоянно сочетается с практикой музыки, танца, игры, стремление воссоздать театр древности — с применением к сегодняшней эмоциональности и рациональности. Ежедневные занятия, игра на музыкальных инструментах, повседневные обряды, отмечание праздников, проживание сложных периодов жизни составили удивительно красивую и насыщенную ткань жизни этого художественного сообщества. Как и всякое высокое искусство, оперирующее земным (*лаукика*), но устремленное в трансцендентное (*алаукика*), традиция марганатъям складывалась как манифестация философии. Пиял и его ученики практикуют *гандхарва-видью* и ряд тантрических практик, *шайва-таттву*, по системе *трика* (*нама — рупа — крия*).

Характер представляемых спектаклей ярко демонстрирует особенности философского моделирования Пияла Бхаттачарьи. Так, по его словам *бханака*

известна как представление, в котором движущая сила заключается в просвещенном разуме и мудрости; проявленная, определенная сила, раскрывающая сюжет; она именуется *стхир шакти*. В *бханике* же, поставленной «Чидакаш Калалай» 7 января 2021 г., представление двигает динамическая энергия женского типа, *гати шакти*, сокрытая как в глубине и повествования, так и проявленная в характерах сценических образов. Так, здесь физическое существование осуществляется посредством трех *шакти*, происходящих из единой, хотя и сокрытая сущности мира — *хладини* (благословение), *санхини* (вечность) и *самвит* (познание). Их роли исполнили три танцовщицы и актрисы, Пинки и Ринки Мондал и Манджира Дей; «мужское» же начало было воплощено Саяком Митрой в образе *расы* — «вкуса», или «вкушения», и рядом других артистов-мужчин в роли *авьяйя-пуруша* «неисчезающих», «неподверженных разрушению» существ.

В начале же 2022 г., как уже говорилось, «Чидакаш Калалая» представил новую и очень значительную работу, спектакль «Мана—Прамана—Анумана», с еще более очевидной отсылкой к классической индийской философии и ее базовым текстам, — представление, которое содержало сугубо символический материал. Оно было сыграно лишь дважды, в аудитории примерно на пятьдесят человек — условие, ограничивавшее количество зрителей в условиях эпидемии Covid-19, хотя интерес и внимание к нему простиралось значительно шире.

Мана, прамана, анумана: индийская философия на сцене

Повествование развернулось вокруг трех в высшей степени абстрактных категорий индийской философии, развивавшихся прежде всего в русле ньяи и вайшешики, хотя употреблявшихся и в рамках других направлений. Пиял несколько по-своему переосмыслил их и сформировал из них триаду, держащую и двигающую все представление. *Мана* (*māṇa*) — практика измерения, или как пишут создатели спектакля в поясняющей брошюре, «оценка» (*evaluation*), или же — по словам Пияла, интеллектуальное знание *par excellence*, а по сути, как следует из его объяснения также и воля. *Прамана* (*pramāṇa*) — одно из средств или источников верного знания, предопределяющий, как мы верифицируем приходящую информацию; одновременно мысль и инструмент мышления.¹³ *Анумана* (*anumāṇa*) — логический вывод, процесс понимания и прихода к заключению восприятия (*perception*) [15. С. 181, 627, 617], по словам Пияла, осознание абстрактных понятий и не-явных вещей, таких как Атман и других, не данных пяти органам чувств.

¹³ Саяк Митра в нашем разговоре выделил такие типы, как *шабда-прамана* — знание, полученное из авторитетного источника, *апта-вакья* — то, что коренится в Ведах, и *пратьякша-прамана* — информация, полученная посредством личного чувственного опыта, реалистическое восприятие. Категория *прамана* отражена и в музыкальной теории: так, *мадхья-лайя* согласно Пиялу — это *прамана-кала*, базовый временной темпоритм, из которого вытекают относительно более медленный *виламбит* и быстрый *друт*.

Примечательно, что Пиял интерпретирует *ануману* на языке художественных категорий как *расу*, «вкус», «восприятие», «эстетическое сопереживание», важнейшее понятие в теории театра и литературы, нечто, что постоянно движется, причем не логическим путем саморазвития всякого процесса, «не по квадратам», а «сочится сквозь, смело пересекает границы, словно нелинейные, синкопированные ритмы *аре, куаре, биаре*» и приводит в результате к новому, более высокому осознанию¹⁴.

Вдохновением для этой постановки послужило уже весьма длительное «вхождение в тему» — философские штудии самого Пияла, считающего, что всякое исследование древнеиндийской культуры следует начинать с двух предметов вещей — санскритской грамматики Панини и логико-эпистемологической школы ньяя, т.е. прежде всего с чтения «Ньяя-сутры», фундаментального текста этой школы, в пяти разделах которого в емких формулировках излагаются основы логики, теории познания косвенным аргументам (*тарка*), решения проблемы (*нирняя*), искусству дебатов. Но также и веданта стала существенным источником творчества Пияла и его учеников: система, исходящая из представления о Брахмане как единственной сущности вселенной, источнике всех эманаций видимого мира, и предполагающая интуитивное, непосредственное постижение Брахмана как формы высшего знания. Ньяя же, наоборот, оказалась для артистов марганатъям системой, помогавшей движению от чувственного мира «вверх», к осознанию Брахмана.

Вынужденное затворничество 2020 и 2021 гг. стало для Пияла и его учеников временем бесед, размышлений и углубленного чтения философских текстов, прежде всего таких как «Бхаша-парикшеда» и «Веданта-сара»; подготовленный и представленный в начале января 2022 г. спектакль стал синтезом нескольких философских систем, переведенных на язык музыки и сценического действия, и одним из способов представления результатов исследования.

В постановке принципиально нет ничего буквального, нет главного героя и сюжета. Сама жизнь человеческая ведь не имеет сюжета и героя: и то, и другое создают писатели. Здесь же каждый сценический персонаж и музыкант оказываются равновеликими, переплетенными и взаимосвязанными, что подчеркнуто непрерывным движением в хореографическом решении. Каждый характер при этом погружен в свой мир, следует своему пути. То, что разворачивалось на сцене, происходило одновременно в двух планах бытия — трансцендентном и чувственном. Три персонажа представляют три воображаемые реальности, названные именами индуистских богов, но апеллирующие не к их культам, а к философским категориям. Такой совокупности нет в каком-либо одном тексте, хотя каждый из образов в целом понятен и имеет глубокие корни; очевидно, это творческая фантазия создателей спектакля. Триада *мана—прамана—анумана* в интерпретации Пияла отсылает к

¹⁴ Полевые материалы автора, ПМА, собранные Светланой Рыжаковой и содержащиеся в авторском аудиовизуальном архиве и дневниковых записях. Piyal_24 PF 18.02.2022.

другим философским триадам (прежде всего к трем *гунам*, *саттва*, *раджас* и *тамас* в традиции санкхья), но лишь отчасти. Нишкала Шива, оказывающийся персонификацией пространства, связываемого также и с Вишну, — высшее сознание, изначальная вибрация мироздания, воплощение первозвука — Нада Брахмана, исток жизненной силы и дыхания — *праны*. Эту роль играл Саяк Митра; он держал в руках экатантри-вину — однострунный музыкальный инструмент, чей глубокий монотонный звук подчеркивал художественный образ. Рудра, он же Бхайрава — инструмент и исток импульса, вибраций, животворящей энергии, «заводящий» механизм развития вселенной. Третьим же стал Брахма — разум, ментальное начало, интеллект и исток творения — *сришти*, то начало, которое порождает видимый, материальный мир. Сценическое движение подчеркивает их взаимосвязанность: все три характера словно находятся друг в друге, вытекают один из другого, их особость оказывается внешней и ситуативной, по сути же они составляют единый исток мироздания, в процессе творения порождающий множество.

Два характера представляют земных (*лаукика*) существ. Один из них — простой человек, обладающий способностью все видеть, слышать и размышлять. Он не погружен в какую-то религиозную дисциплину (*садхану*), просто живет в мире, порожденном его разумом, воспринимая окружающую реальность, делая ее предметом своего анализа. Хотя в социальном измерении он мог бы быть обычным земледельцем, в духовном пространстве это земная проекция сознания Шивы, или Пуруши. Его жена (в исполнении Сванупамы Сенгупты) тоже умеет видеть и слышать, но она занята своим делом и не обращает большого внимания на окружающие ее звуки и образы. Это молодая женщина, которая сидит в окружении множества глиняных горшков, больших, малых и совсем крохотных. Глиняный сосуд, важная метафора бытия [16], аналог человеческого тела, наполненного пищей, *аннамайя шарира*, одновременно реального и иллюзорного, легко создаваемого и столь же хрупкого. Она лепит их и разговаривает с ними: «о, какой ты симпатичный! И у тебя — свое звучание! И у тебя — свое! О, какой малышка! Ты голодный? Дай-ка я накормлю тебя!» Она всыпает горстки риса в каждый из сосудов: кормление и любование — по сути дела ее единственное занятие, в которое она погружена. В какой-то момент спектакля наступают перемены, и сосуды начинают падать и разбиваться; женщина, однако, не печалится, она продолжает свое дело. Это Шакти и Праkritи, творящая материальный мир, да она сама и его этот мир, настолько слита с ним, что едва видны отличия. «Мирское», «земное» (*лаукика*) и «неземное» (*алаукика*) приходят друг с другом в соприкосновение: вдруг земной человек ощущает на своей голове и плечах волосы Другого, Нишкалы Шивы, слышит звуки и видит отблеск иного пространства. Так, одна реальность просвечивает, мерцает сквозь другую. Непрерывное движение танцовщиц связывает все мироздание, напоминая о неумолимом движении времени, а лотосы на их макушках символизируют высшую *чакру*, тысячелепестковый лотос, связующий каждого человека с

Высшим началом, с миром Абсолюта, который начинается всего лишь в паре дюймов от головы. Заканчивалось представление танцем, создающим впечатление бесконечного движения, узла, не имеющего начала и конца.

По рассказам зрителей, сценография, музыкальное решение и раскрытие образов каждого из участников действия порождали глубоко связанный и обладающий сильнейшей «гравитацией» аудиовизуальный текст, в котором был осуществлен концептуальный перевод сложных философских категорий на язык сценического представления.

Заключение

Итак, традиция марганатъям оказывается в современной исполнительской культуре Индии интереснейшим опытом обращения с одной стороны к историческому прошлому богатейшего, но во многом уже исчезнувшего санскритского театра первого тысячелетия н.э., а с другой — смелым и свежим прочтением философских текстов, до сих пор не становившихся непосредственным источником вдохновения для актеров, музыкантов и танцоров. Пиял Бхаттачарья признает, что хотя его проект нацелен на реконструкцию театральную, музыкальную и пластическую культуры эпохи «Натьяшастры», абсолютной тождественности создаваемого им театра театру древности нет и быть не может.

Имея склонность к целостному, комплексному подходу в своей работе, Пиял задействует в своей ежедневной работе со своими воспитанниками обучение вокалу и игре на музыкальных инструментах, изучение языков, прежде всего санскрита, пластику, танец, актерскую игру и многое другое. Речь идет об исследовании и одновременно порождении философии исполнительского искусства, где звук, жест, движение тесно взаимосвязаны. В результате на наших глазах создается новый целостный стиль, порожденный глубоким исследованием целого ряда письменных текстов (трактатов и руководств по теории театра и устройению представлений, поэтических и философских сочинений), изобразительных образов (скульптуры, живописи и архитектуры) и интуиции учителя. Темы ежедневно уточнения наших знаний, коррекции понимания, разрушения ложных стереотипов были важны в ходе всех наших бесед с Пиялом.

Спектакли оказываются «вершиной айсберга», за которыми стоит огромная, постоянная и весьма разнообразная повседневная работа учеников Пияла Бхаттачарья и связанных с ним музыкантов, дизайнеров, мастеров, изготавливающих музыкальные инструменты, знатоков языков, мыслителей и десятков других людей, прямо или косвенно участвующих в формировании традиции марганатъям. Столь великое множество подключенных аспектов и личностей создают фундамент для удачного концептуального перевода философских текстов на язык сцены. Это хорошо описывается понятием метатеатра (санскритский аналог понятия *натъяйита* (*nāṭyāyita*)) — многослойной

художественной реальности, примененным к исследованию санскритской драмы Мишелем Локвудом и А. Вишну Бхатом [17].

Задаваясь вопросом, что проект марганатъям «делает» сегодня в социально-культурной жизни Индии, можно сказать, что он обнаруживает многообразные связи: «высокой» и «низкой» культур (равное внимание простирается на тексты на санскрите, храмовое искусство, музыку, звучащую при царских дворах и т.д., и на живой фольклор и этномузыковедение, на музыку, танец и драму, распространенные среди племен Индии), Индии и сопредельных стран (и прежде всего, Юго-Восточной Азии, Гиндукуша и Памира).

Внимательно вглядываясь в наследие прошлого, с интересом постигая новое, создатели традиции марганатъям практикуют в своей *гурукуле* науку полубожественных существ, *гандхарва-видью*, что «просвечивается» в каждом из их выступлений на сцене и оставляет глубокое впечатление в восприятии и памяти зрителей. Присутствие на их спектаклях способно настроить и смотрящих, слушающих и «вкушающих» на ту же волну, которая уже порождена многолетней духовной практикой и повседневной артистической дисциплиной. Таким образом, речь может идти о практике непосредственной передачи комплексного философского знания, насыщенного эмоциональной образностью через актеров к зрителям, от сердца к сердцу, с помощью звука, слова, телесного движения и актерской харизмы — *самтвик абхиная*. Растущий интерес к творчеству Пияла Бхаттачарьи и его учеников и соратников и признательность индийской, а уже отчасти и международной аудитории свидетельствует о важности и успешности его опыта и практики.

Список литературы

- [1] *Арто А.* Театр и его двойник / пер. Н. Исаевой. М. : ABCdesign, 2019.
- [2] *Theatres of India. A concise companion* / ed. by Ananda Lal. New Delhi : Oxford University Press, 2009.
- [3] Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта / пер., вступ. статья. Н.В. Исаевой. М. : Ладомир, 1996.
- [4] *Рыжакова С.И.* «Народный театр» Индии: проблемы классификации и этнографическая реальность // Театр и театральность в народной культуре: сб. науч. статей памяти Ларисы Павловны Солнцевой (1924—2016) / сост. и отв. ред. Н.Ю. Данченкова. М. : Государственный институт искусствознания, 2017. С. 186—203.
- [5] *Narayan Sh.* Dance legacy of Pataliputra. New Delhi : Publications Division, 1999.
- [6] *Byrski M.C.* Concept of Ancient Indian Theatre. Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 1974.
- [7] *Tarlekar G.H.* Studies in Nāṭyaśāstra with special reference to the Sanskrit Drama in Performance. Delhi : Motilal Banarasidas Publishers Private Limited, 1975.
- [8] *Shekhar I.* Sanskrit Drama, it's Origin and Decline. Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 1977.
- [9] *Mehta T.* Sanskrit Play Production in Ancient India. Delhi : Motilal Banarasidas Publishers Private Limited, 1995.
- [10] *Ватсъян К.* Наставление в искусстве театра: «Натьяшастра» Бхараты. М. : Восточная литература, 2009.

- [11] Аликханова Ю.М. Литература и театр Древней Индии. Исследования и переводы. М. : Восточная литература, 2008.
- [12] Лидова Н.Р. Драма и ритуал в Древней Индии. М. : Восточная литература, 1992.
- [13] Coomaraswamy A.K. *The mirror of gestures: being the Abhinaya darpana of Nandikesvara*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997.
- [14] Vatsyayan K. *Traditional Indian Theatre. Multiple Streams*. (1st ed. 1980). New Delhi : National Book Trust, 2007.
- [15] Прашастанада. Собрание характеристик бытия («Падартха-дхарма-санграха» / пер. с санскрита, предисловие, введение, указатель В.Г. Лысенко. М. : Восточная литература, 2005.
- [16] Шентунова И.И. Сосуд: метафора бытия // Невербальное поле культуры. М. : РГГУ, 1996. С. 91—101.
- [17] Lockwood M., Vishnu Bhat A. *Metatheater and Sakskrit Drama*. Delhi : Tambaram Research Associates, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd., 1994.

References

- [1] Artaud A. *Teatr i yego dvoynik*. [*Theater and its double*]. Isaeva NV, translator. Moscow: ABCdesign; 2019. (In Russian).
- [2] Lal A, editor. *Theatres of India. A concise companion*. New Delhi: Oxford University Press; 2009.
- [3] Isayeva NV, editor and translator. *Slovo, tvoryashcheye mir. Ot ranney vedanty k kashmirskomu shivaizmu: Gaudapada, Bkhartrikhari, Abkhinavagupta*. [The word that creates the world. From Early Vedanta to Kashmir Shaivism: Gaudapada, Bhartrihari, Abhinavagupta]. Moscow: Lodomir publ.; 1996. (In Russian).
- [4] Ryzhakova SI. “Narodnyy teatr” Indii: problemy klassifikatsii i etnograficheskaya real’nost’. [“Folk Theater” of India: problems of classification and ethnographic reality]. In: Danchenkova NY, editor. *Teatr i teatral’nost’ v narodnoy kul’ture: Sbornik nauchnykh statey pamyati Larisy Pavlovny Solntsevoy (1924—2016)*. [*Theater and theatricality in folk culture: Collection of scientific articles in memory of Larisa Pavlovna Solntseva (1924—2016)*]. Moscow: State Institute of Art History publ.; 2017. P. 186—203. (In Russian).
- [5] Narayan S. *Dance legacy of Pataliputra*. New Delhi: Publications Division; 1999.
- [6] Byrski MC. *Concept of Ancient Indian Theatre*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 1974.
- [7] Tarlekar GH. *Studies in Nāṭyaśāstra with special reference to the Sanskrit Drama in Performance*. Delhi: Motilal Banarasidas Publishers Private Limited; 1975.
- [8] Shekhar I. *Sanskrit Drama, its Origin and Decline*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 1977.
- [9] Mehta T. *Sanskrit Play Production in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarasidas Publishers Private Limited; 1995.
- [10] Vatsyayan K. *Nastavleniye v iskusstve teatra: “Nat’yashastra” Bkharaty*. [*Instruction in the art of theater: “Natyashastra” of Bharata*]. Moscow: Oriental Literature publ.; 2009. (In Russian).
- [11] Alikhanova YM. *Literatura i teatr Drevney Indii. Issledovaniya i perevody*. [*Literature and Theater of Ancient India. Research and translations*]. Moscow: Oriental Literature publ.; 2008. (In Russian).
- [12] Lidova NR. *Drama i ritual v Drevney Indii*. [*Drama and Ritual in Ancient India*]. Moscow: Oriental Literature publ.; 1992. (In Russian).

- [13] Vatsyayan K. *Traditional Indian Theatre. Multiple Streams*. (1st ed. 1980). New Delhi: National Book Trust; 2007.
- [14] Coomaraswamy AK. *The mirror of gestures: being the Abhinaya darpana of Nandikesvara*. New Delhi: Munshiram Manoharlal; 1997.
- [15] Lysenko VG, editor. *Prashastapada. Sobraniye kharakteristik bytiya* (“*Padartkha-dkharma-sangrakha*”). [*Prashastapada. Collection of characteristics of being* (“*Padartha-dharma-sangraha*”). Moscow: Oriental Literature publ.; 2005. (In Russian).
- [16] Sheptunova II. Sosud: metafora bytiya [Vessel: a metaphor for being]. In: *Neverbal'noye pole kul'tury*. [*Non-verbal field of culture*]. Moscow: RSUH Publ., 1996. P. 91—101. (In Russian).
- [17] Lockwood M, Vishnu Bhat A. *Metatheater and Sanskrit Drama*. Delhi: Tambaram Research Associates, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.; 1994.

Сведения об авторе:

Рыжакова Светлана Игоревна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия (e-mail: SRyzhakova@gmail.com). ORCID: 0000-0002-8707-3231

About the author:

Ryzhakova Svetlana I. — Dr. hab. hist., leading research fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia (e-mail: SRyzhakova@gmail.com). ORCID: 0000-0002-8707-3231



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-369-381>

Научная статья / Research Article

Тело Шивы и тело бхакта: формирование новой концепции телесности в тамильском шайва-бхакти как инструмента и пути освобождения бхакта

О.П. Вечерина  

Московский государственный психолого-педагогический университет,
Российская Федерация, 129051, Москва, ул. Сретенка, д. 29
 o.p.vecherina@mail.ru

Аннотация. Автор анализирует изменения концепции телесности в тамильском шайва-бхакти в контексте развития традиции. Показано, что понимание тела бхакта как главного препятствия к соединению с телом Шивы базировалось на установке на отторжение собственной телесности, имеющей много общего с буддистскими и джайнскими представлениями о теле. Поэтому главная задача бхакта состояла в освобождении от собственной телесности, ее элиминации или преображении (переплавке физического тела как тела нечистого, как тела-препятствия на пути к соединению с Богом). Эта задача решалась самыми разными способами, включающими различные практики экстатического поведения и самоповреждения. Выдвинутая Тируммуларом концепция *кайя-сиддхи* как совершенного тела, потенциально бессмертного и гомологичного телу Шивы, позволила сформулировать и детально разработать изощренные техники использования физического тела садхаки как главного инструмента для достижения освобождения на основе техник йоги и работы с сознанием адепта. Достигнутый результат был представлен в «Тирумантираме» описанием собственного мистического опыта Тируммулара, в результате которого достигалось состояние сверхматериального тела *йога-деха*, идеалом которого становится явленное тело Шивы как Натараджи. Иконография Натараджи, сформированная в визионерских прозрениях бхактов, описавших свои даршаны в гимнах-пади-гамах, стала основой для формирования новой иконологии Натараджи и культа образов самих бхактов, воплощенном в интенсивном храмовом строительстве Чольской империи, что в соединении с новыми ритуальными практиками привело к формированию философии тамильского шиваизма как трехчастного религиозно-философского канона шайва-сиддханты. Этот канон включил в себя поэтический канон шайва-бхакти («Панниру тирумурей»), агамический храмовый ритуал и 14 философских трактатов шайва-сиддханты («Шастры Мейкандара»).

Ключевые слова: телесность, шайва-бхакти, кайя-сиддхи, садхана, даршан, Натараджа, шиваизм, шайва-сиддханта

© Вечерина О.П., 2022



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

Информация о финансировании и благодарности. Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета 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 13.02.2022

Статья принята к публикации 02.03.2022

Для цитирования: Вечерина О.П. Тело Шивы и тело бхакта: формирование новой концепции телесности в тамильском шайва-бхакти как инструмента и пути освобождения бхакта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 369—381. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-369-381>

The Body of Shiva and the Body of a Bhakta: the Formation of a New Concept of Corporeality in Tamil Śaiva Bhakti as a Tool and Path for the Liberation of the Bhakta

O.P. Vecherina  

Moscow State University of Psychology and Education,
Sretenka str., 29, Moscow, 129051, Russian Federation

 o.p.vecherina@mail.ru

Abstract. The author analyses the change in the Tamil Śaiva bhakti concept of corporeality showing that understanding the body of a bhakta as the main obstacle to connecting with the body of Śiva based on the attitude of rejecting one's corporeality has much in common with Buddhist and Jain ideas about the body. Therefore, the main task of the bhakta was to liberate from his body, its elimination or transformation (remelting the physical body as an impure body, as an obstacle body on the way to union with God). They solved this task in various ways, including various practices of ecstatic behaviour and self-harm. The concept of *kaya siddhi* put forward by Tirumūlar is the idea of a perfect body, potentially immortal and homologous to the body of Śiva. He also formulated and developed sophisticated techniques for using the physical body of a sādha as the primary tool for achieving liberation based on yoga techniques and working with the mind of an adept. The result achieved was presented in the description of Tirumūlar's own mystical experience. As a result, he achieved the state of the super material body of *yoga-deha*, the ideal of which is the manifest body of Śiva as Naṭarāja. The new iconography of Naṭarāja formed in the visionary insights of bhaktas, who described their darśans in their hymns. Then it became the basis for forming a new iconology of Naṭarāja and the cult of images of the bhaktas themselves embodied in the intensive temple construction of the Chola Empire. In combination with new ritual practices, the Tamil philosophy of Śaivism had formed as a tripartite religious and philosophical canon of Śaiva Siddhānta. This canon included the poetic canon of Saiva bhakti (Paṅṅiru Tirumuṟai), the agamic temple ritual, and 14 philosophical treatises of Śaiva Siddhānta (Meikaṅṅar Shastras).

Keywords: corporeality, Śaiva bhakti, kaya siddhi, sādhanā, darśan, Natarāja, Śaivism, Śaiva Siddhānta

Funding and Acknowledgement of Sources. The article and translation were prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and High Education of the Russian Federation and the Peoples' Friendship University of Russia No. 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 13.02.2022

The article was accepted on 02.03.2022

For citation: Vecherina OP. The Body of Shiva and the Body of a Bhakta: the Formation of a New Concept of Corporeality in Tamil Śaiva Bhakti as a Tool and Path for the Liberation of the Bhakta. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):369—381. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-369-381>

Телесность как междисциплинарная исследовательская проблема

Проблемы телесности, ее места и ее понимания в разных культурах — важное направление современных гуманитарных исследований в самых разных дисциплинах. Это и философские исследования, и работы в области социологии и культурологии, и работы, в которых обсуждаются разные аспекты будущего человечества (нейронауки, когнитивные исследования). Так, философия телесности рассматривается М.Н. Эпштейном с точки зрения переопределения человека как *homo hapticus* и *homo eroticus*, но в то же время и как *ratio animalis*, *ratio corporis* — в «тех аспектах телесности, которые все более определяют специфику человека в эпоху виртуальных и генетических технологий, когда само тело все более предстает как информационная матрица... тех его свойств, которые образуют родовую специфику человека как природно-культурного существа» [1].

Подлинный взрыв интереса к телесности, в том числе к различиям в восприятии тела, обусловленным религиозно-культурным архетипом, вызвали к жизни значительное количество публикаций по истории восприятия тела, психологии и философии телесности в разных культурах, начало которой положил в 1934 г. автор знаменитого «Очерка о даре» М. Мосс [2. С. 15]. Проблематика телесности нашла свое все возрастающее выражение в работах Н. Элиаса и особенно историков школы Анналов (М. Блок, Л. Февр), а затем М. Фуко и историков Франкфуртской школы, Э. Канторовича, М. Бахтина, Ж. Дюби и М. де Серто, наконец, в фундаментальном 3-томном исследовании «История тела» международного коллектива антропологов и историков культуры (рус. пер. [3]).

Междисциплинарные исследования начинаются и на Западе, и в России в 1990—2000-е гг., когда появляется ряд сборников, в которых объединяются исследователи, практикующие разные методологические и

дисциплинарные подходы, диссертационных и монографических исследований, в том числе связанных с феноменологическим подходом к проблеме телесности Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти (см. обзор литературы [4]).

В последние годы вышло несколько обобщающих трудов по проблемам телесности в Южной Азии и Индии [5; 6]. Б. Хольдреге выделяет три главных направления таких исследований на Западе: 1) тело в философии. Здесь наиболее важной представляется рецепция идей феноменологии М. Мерло-Понти, предложившего теорию воплощения в концепции «живого тела», представляющего собой континуум сознания — тела — универсума; 2) тело в социальной теории (на основе концепций П. Бурдьё и М. Фуко) и 3) тело в феминистских и гендерных исследованиях. Здесь наиболее значимы имена Ю. Кристевой, Л. Иригарей и Э. Сиксу [5. Р. 1—3]. Эти работы отличает применение по умолчанию западных теоретических моделей как некоей эпистемологической структуры, однако детальное исследование того значительного вклада, который внесли в эту проблематику южноазиатские дискурсы, позволил во многом установить «теоретический паритет», что будет способствовать последующей реконфигурации теорий телесности.

Индологи исследуют главным образом психопрактики тантры и йоги, в том числе южную (тамильскую) традицию сиддхов (см. например, [7–9]). Телесность как проблему древнеиндийской «натурфилософии» рассматривает В.Г. Лысенко [10]. Д. Вуястык в своей обзорной статье убедительно продемонстрировал множественность дискурсов для описания тела в разных религиозных традициях Индии — от литургической нумерологии рассеченного тела жертвоприношения и метафоры тела как модели мира, микрокосма и макрокосма одновременно (идея Вирата), джайнских представлений о локапуруше и совершенно особенной буддистской концепции телесности до модели тантрического тела традиции натхов, где тело понималось как «проводник мистических энергий, порождающих осознанность», и близкой к ней йогической модели [11].

Идея телесности в традиции шайва-бхакти

Мокша, представление о которой начинает формироваться еще в упанишадах («Шветашватара-упанишада» и «Майтри-упанишада»), согласно «Бхагавадгите» может быть достигнута 4 разными путями (*йога* или *марга*): карма-, раджа-, бхакти- и джняна-йогой. Из этих четырех путей именно путь бхакти на многие века стал главным религиозным движением на Юге Индии.

В вайшнавской *панчаратре* формируется четкое представление, что Вишну можно поклоняться только в пяти предписанных формах (*пара*, *вьяха*, *вибхава*, *харда* и *арча*, репрезентирующая все предыдущие четыре). При этом антропоморфная форма полагалась наилучшей [12].

Развитие шайва-бхакти предопределило переосмысление человеческой и божественной телесности и формирование системы антропоморфных манифестаций-*мурти* Шивы, впервые описанных в творчестве поэтов-бхактов,

по-видимому, параллельно их формированию в иконографии шиваитских агам — нового для тамильских шиваитов класса индуистских священных текстов, наиболее авторитетных в вопросах ритуала, устройства храма и иконографии телесных воплощений различных богов [13; 14]. Тирумунлар в Прологе к «Тирумантираму» посвятил агамам специальный раздел, где подтвердил, что существует 28 агам (57), конкретно упомянув 8 или 9 из них (64) (Tirumurai X.57—66) [15]. Аналогичные процессы проходили также у вайшнавов и шактов, где также формируются свои корпусы агамической литературы и иконографические каноны. В целом, в середине I тыс. н. э., по-видимому, относительно одновременно и параллельно, во всех трех основных направлениях индуизма начинают формироваться новые идеи относительно божественной телесности: богу можно поклоняться только как имеющему форму, и эта форма совершенна и, как правило, антропоморфна.

Что касается иконографии Шива-мурти, то она тесно связана с идеей тричности, с одной стороны, и с идеей постепенной проявляемости телесности и формы. Согласно номенклатуре шайва-агам, детально проанализированных классиком индийской иконографии Т. А. Гопинатха Рао, есть только 25 иконографических классов форм-мурти, в которых Шива может быть репрезентирован верующим. Для каждой мурти предписывается конкретная поза, оружие, украшения, прическа, другие аксессуары, а также фигуры сопутствующих персонажей, входящие в тот или иной иконографический комплекс [16]. В целом, если проанализировать с этой точки зрения образы Шивы, созданные в позднепаллавское и чольское время, когда иконографический канон получил свое адекватное пластическое выражение, эти иконографические указания довольно точно соблюдались художниками.

Хотя изначально лучшим, главным и наиболее пригодным для поклонения считался лингам — неантропоморфная, нерасчлененная форма (подробнее см. [17]), постепенно была сформулирована концепция Шивы Натараджи как центрального образа канона. Первоначально эта идея возникла, по-видимому, в гимнах шайва-бхакти на основе собственной южной традиции танцующего бога, в том числе, как убедительно показал Д. Брукс, в связи с мифологией разрушения Трипуры [18], а окончательно оформилась, по-видимому, в XII в., став еще веком позднее неотъемлемой частью канона шайва-сиддханты [19. P. 220—223].

В экстатических психопрактиках тамильского шайва-бхакти, расцвет которого датируется VI—IX вв., были сформированы новые формы (мурти) телесной явленности Шивы и новое понимание этой божественной телесности как «тела прекрасного» и «тела украшенного» [20].

Впервые у бхактов Шива Натараджа появляется в творчестве Карейккал Аммейяр (VI в.) в образе неистового, грозного, но одновременно и сексуально неотразимого танцора, чьей танцевальной площадкой является шмашана в лесу Алангаду, а свитой — демоницы-ней [21].

Концепция Натараджи как совершенного воплощения совокупности всех телесных воплощений Шивы и Чидамбарамы как его сакрального дома

и конечной точки пути бхакта была впервые отчетливо сформулирована в «Тирумантираме» Тирумулара, что во многом определило формирование канона и конкретных практик храмового поклонения.

Понимание тела бхакта, радикально отличное от его осознания как тела нечистого, мешка, полного нечистот и т. п., также формируется в «Тирумантираме» Тирумулара, выдвинувшего принципиально новую концепцию потенциально совершенного тела бхакта как тела йогина и сиддха (подробнее см. [22]).

Тело бхакта как препятствие для достижения освобождения

В раннем бхакти именно физическое тело бхакта являлось главным препятствием к освобождению, тогда как главным объектом вожделения, страстной экстаической любви для всех бхактов было явленное в той или иной манифестации тело Шивы, а наивысшей наградой — осуществление возможности увидеть Шиву, т. е. получить *даршан* (санскр. «лицезрение») любимого Бога. Даршан понимается в индуизме как дарование высшей божественной милости и процедура обоюдного видения, когда не только верующий видит Бога, но и Бог видит своего преданного [23]. Отметим, что эта милость ничем не обусловлена и не гарантирована никаким алгоритмом ее достижения. Бхакт может только надеяться и неистово стремиться к тому, чтобы чудо произошло. Именно эта неистовость, чрезмерность прилагаемых усилий предопределяла диапазон эмоций, испытываемых бхактами, проанализированный нами ранее [24].

Если поэты не видят Шиву, они испытывают отчаяние, тоску, негодуют на себя, клянут свое тело, свои поступки, недостаточность прикладываемых усилий. Их горе часто безмерно, а отвращение к своему телу безгранично. Часты сравнения себя с «собакой», «мешком нечистот» и т. п. (Tirumurai VII.42.2.1; Tirumurai VIII.1.60; 2.127; 3.29; 3.172 — [25]; подробнее см. [26]).

У Сундарара его высокое самомнение в целом никогда не исчезает, но, как убедительно показал А.М. Дубянский, при чрезвычайной лабильности его настроения, когда поэт впадает в депрессию, он бичует себя, но не свою внешность — его мучают дефекты собственной души — жестокосердие, невнимательность к близким людям, сластолюбие и т. п. Он называет себя «грубым», «лгуном», «грешником»; Маниккавасахар повторяет его инвективы, уже в свой адрес (подробнее см. [27. С. 862—863]).

Собственное тело воспринималось бхактами в основном, как, во-первых, не имеющее никакой инструментальной ценности для своего владельца вне поклонения Шиве; во-вторых, как зримое препятствие к освобождению. Многие бхакты рассматривали свои тела как дополнительный материал для пожертвований Шиве, принося ему в качестве подношения части своей плоти — глаза, волосы и т. д. У авторов «Деварама» грязными и противными являются джайны, у которых, вероятнее всего, бхактами и было заимствовано подобное отношение к собственному телу. Например, в джайнском

«Наладияре» (VII—VIII вв.) говорится: «...рассматривай тело только как мешок, извергающий яд»; «внутренности и жир, кровь и кости, да сплетенная с жиром кожа, — а внутри мясо, слизь и грязь — вот что такое тело, не так ли?» (пер. А. М. Пятигорского [28. С. 31—32]).

Так же воспринимает свое тело и Маниккавасахар: как нечто нечистое или даже отвратительное, подобное дрянному и негодному псу (*nāyēṇ*, *pollānāy* — Tirumurai VIII.1.50; 2.127, [26]). Характерны описания Маниккавасахаром тела как «жалкой хижины с девятью отверстиями», «сочащимися грязью, снаружи одетой кожей, что скрывает повсюду [внутри копошащихся] червей и нечистоты» (VIII.1.49—61) (пер. А. М. Пятигорского [28. С. 140]).

Самостоятельную проблему представляет отношение к женской телесности. Вопрос о месте женщин в поисках спасения по-разному решался в многочисленных религиозных течениях того времени. Например, в буддизме и джайнизме женщинам были предоставлены институциональные средства для достижения целей освобождения. Однако это было возможно только на пути ухода в санху. У бхактов же различия между миром домохозяина-*грихастхи* и миром монашеской общины не было. Это была еще одна причина, почему опыт и практики бхакти сильно отличались от опыта и практик буддизма.

Первой в ряду поэтов-бхактов стала Карейккал Аммейяр, тамильская женщина-поэт, наиболее радикально решившая проблему телесности посредством ее полной элиминации. До нас дошли 4 ее произведения, вошедшие в 11-й том «Тирумурей» (Tirumurai XI.2—5). История ее жизни изложена в «Перияпуранам» Секкилара (Tirumurai XII.30.1717—1782). Карейккал демонстративно принесла в жертву свою красоту и свое тело, воззвав к Шиве: «Забери этот мешок плоти, красота которого была только ради мужа, ... и дай мне форму тех духов, что почитают твои стопы». Ее просьба, как известно, была немедленно исполнена Шивой. Секкилар далее говорит: «...и тотчас же ее тело из плоти утратило свою красоту и стало телом из костей, почитаемым всеми на небе и на земле» (Tirumurai XII.30.1764—1766) [26].

Чтобы достичь на избранном пути освобождающего блаженства, женщины-бхакты особенно вовлечены в процесс телесной и сексуальной трансформации. Этот процесс имеет две основные модели: одна — отрицание своей телесности и сексуальности, избавление от своего тела (Карейккал); вторая — принятие своей телесности и сексуальности, использование своего тела для растворения в Боге (Андаль, тамильская поэтесса вайшнава-бхакти). В то время как первая модель элиминирует телесность, вторая считает тело важным средством достижения божественного слияния. Третий путь для женщины (*даса-марга*) обозначен двумя женщинами, входящими в список Сундарара — его собственной матерью Исейньяни и добродетельной царницей-шиваиткой, супругой царя Недумарана.

Карейккал превосходит свое физическое существование, сознательно надевая мантию *ней* или преты (трупа). Ее муж и весь земной мир остаются в ужасе от ее новой формы. Эта новая скелетоподобная внешность объединяет

ее с Кали (с точки зрения ее внушающей страх формы и визуального присоединения к группе демонич-ней) и с Шивой (с точки зрения ее радости от кремации и пепла). Трансценденция осуществляется через практику радикального отсечения телесности, постоянного пребывания в мире мертвых (на шмашане) и неотрывной концентрации на теле Шивы как на янтре.

Тело йогина как инструмент достижения тела Шивы

Варианты пути для преданного Шивы, которые приводят к его стопам, детально описаны Тирумупаром в «Тирумантираме» как *даса-марга*, *сампутра-марга*, *саха-марга* и *санмарга* (Tirumurai X.1477, 1492, 1495, 1502) [15]. В описаниях Тирумупара легко усматривается отчетливая иерархия путей и, соответственно, преданных.

Даса-марга — это путь служения, предполагающий отношения «господин — слуга», итогом которого является *салокья* (пребывание в одном мире с Шивой). *Сампутра-марга* — путь сына, предполагающий отношения «отец — сын», итогом которого является *самипья* (близость к Шиве). *Саха-марга* — путь дружбы (или путь йога), итогом которого является *сарупья* (обретение формы Шивы). Наконец, *санмарга* — это путь джняны, который предполагает осознание единства с Шивой (*саюджья*), или высший уровень освобождения.

Тирумупар радикально меняет нормативное отношение к телу адепта. Прежнее отношение к телу бхакта как главному препятствию на пути к освобождению (*мукти*), наиболее ярко выраженное в творчестве Карейккал и Маниккавасахара, у Тирумупара трансформируется в понимание тела как главного инструмента достижения искомой цели — освобождения. Для этого адепту необходимо совершенное овладение многоступенчатой изошренной практикой телесного совершенствования, в том числе через практики пранаямы, Шива-йоги (по-видимому, кундалини-йоги) и алхимические в своей основе практики *каyacitti* (Tirumurai X.3.724—739) [15].

Тирумупар прямо полагал человеческое тело гомологичным Богу, потенциальной и — в пределе — актуальной обителью Бога. В ст. 1529 Тирумупар утверждает, что Бог уже преобразил его тело, вступил в него и всегда в нем пребывает. В ст. 1823 Тирумупар прямо пишет, что для тех, кто видит, джива — это Шива-линга, чувства — светильники, плотское тело — это храм, рот — ворота гопурам, а сердце — святая святых храма щедрого Господа. Также он отождествляет тело садхаки с Шива-лингой, Чидамбарамом, Садашивой и Священным танцем (1726), поскольку: «...Составивший это тело, Правящий этим телом, Сияющий в этом теле — это Нанди. Его ищут по всему свету, а он внутри тела» (2071) [15].

Новое, совершенное тело адепта-йогина позволило последователям Тирумупара выстроить принципиально иную модель личного поклонения Шиве, отрицающую радикальные практики аскезы (вплоть до самоумерщвления), широко распространенные на Юге и восходящие к практикам джайнов.

Эта же модель заботы о теле, внимания к нему и постоянных тренировок стала фундаментом сиддха-алхимии и сиддха-медицины как практик работы с телом, направленных на достижение физического совершенства, здорового долголетия и в пределе — телесного бессмертия (*йога-деха* или *дивья-деха*), дошедших до наших дней (подробнее см. [29]).

Явленное тело Шивы как объект поклонения

При виде тела Шивы поэты-бхакты испытывают счастье, блаженство, эйфорию, восторженно описывая его облик. Любимый объект их описания — голова и распущенные, спутанные, пламенеющие волосы Шивы. Его густая грива спутанных кудрей украшена месяцем, черепом, Гангой, змеями и цветами. Часто описываются его серьги. Также часто упоминается черное горло и ожерелье из рудракши.

Собственно тело Шивы описывается как невыразимо прекрасное — оно красное и покрыто белым пеплом; очень часто описываются его ноги — как красные, красивые, золотые, святые, цветочные, украшенные звенящими браслетами. Индира Петерсон обратила внимание, что часто поэты-бхакты играют цветами в описании облика Шивы так, что получаются изысканные портреты, которые она обозначила в своих переводах как «Красный», «Портрет в серебре», «Золотой владыка» [30].

Какая из манифестаций Шивы представлялась бхактам наиболее привлекательной? В их описаниях Шива предстает в нескольких иконических формах, главные из которых — Бхикшатана и Натараджа.

В творчестве Карейккал оба эти образа слиты воедино. Ее произведения содержат подробное описание Шивы во всем его экстраординарном великолепии. Стих за стихом она вводит фрагменты его описания, начиная с красных стоп. У него «красные ноги» и шея, которая «переливается черным». Господь украшен не блестящими украшениями из дорогих металлов, а «костями» и «полумесяцем», у него «густые спутанные локоны», «красное сияющее тело», «шея, полная яда», украшенная гирляндой из черепов, он покрыт белым пеплом, опоясан слоновьей шкурой и коброй, обвившейся вокруг его талии, держит череп-капалу (*Tirumurai* XI.2—5, [26]). Все это восторженно описывается Карейккал и призвано вызывать такое же чувство восторга у зрителя.

Два ее «Тирувалангату тируппадигам» целиком посвящены описанию танца Шивы на погребальной поляне, окруженного жуткими демоницами-пей. При этом Шива, выступающий в облике сексуально неотразимого нищего на погребальной поляне в лесу Алангаду, танцующий на месте кремации, вызывает у нее не чувство отвращения, а трепет и возвышенные эмоции, переходящие в состояние экстаза.

Шива Бхикшатана (сексуально притягательный нищий) — объект поклонения и у творцов «Деварама» (см., например, Самбандар — *Tirumurai* I.40.1; II.1.38; Аппар — *Tirumurai* VI.223). Эта манифестация, более

распространенная на Юге, является образом, тесно связанным с Натараджей, чья мифология инкорпорировала в себя круг легенд, связанный с эротическими и опасными похождениями Бхикшатаны (сказания о лесе Девадару — *Cedrus deodara*).

В своем каноническом виде Шива Натараджа становится главной манифестацией только у Маниккавасахара, но особенно — у Тирумулара, где описаниям его облика и их воздействию на адепта посвящена значительная часть завершающей 9-й тантры (*Tirumurai* X.9.8.2722—2803) [33].

Уже в период живого развития бхакти формируется традиция почитания *мурти* самих бхактов. Тем самым бхакты и их тела визуально приобретают божественное измерение, зафиксированное в «Тирумантираме» (*Tirumurai* X.7.1857).

Таким образом, интенсивные психопрактики бхактов сформировали новую иконографию явленных образов Шивы, главным из которых стал образ Натараджи. Описания индивидуальных даршанов стали основой для формирования новой иконологии Натараджи, тесно связанной с формированием новой концепции телесности в творчестве Тирумулара, культа совершенных образов-*мурти* самих бхактов и новых ритуальных практик, основанных на регулярном даршане *мурти* согласно расписанию храмовых праздников *tiruvilā*, формализованных в ритуальных руководствах на основе агам. В свою очередь, позднейшее осмысление тамильскими шайва-сиддханристами поэтического наследия шайва-бхакти («Панниру тирумурей») и агамический храмовый ритуал стали основой философии тамильского шиваизма, чей трехчастный религиозно-философский канон включил в себя и 14 философских трактатов шайва-сиддханты («Шастры Мейкандара»).

Список литературы

- [1] Эпштейн М.Н., Тульчинский Г.Л. Философия тела. Тело свободы. СПб. : Алетейя, 2006.
- [2] Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в Средние века / пер. с франц. Е. Лебедевой. М. : Текст, 2016.
- [3] История тела / под ред. А. Корбена, Ж.-Ж. Куртина, Ж. Вигарелло: в 3 т. М. : Новое литературное обозрение, 2012—2018.
- [4] Чикин А.А. Проблема телесности в феноменологии: Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти: дисс. ... канд. филос. наук. М. : ИФ РАН, 2014.
- [5] Holdrege B., Pechilis K. (eds.) Refiguring the Body: Embodiment in South Asian Traditions. Albany: New York : State University of New York Press, 2016.
- [6] Rethinking the Body in South Asian Traditions / Ed. by D. Dimitrova. London : Routledge, 2020. <https://doi.org/10.4324/9781003089582>
- [7] White D.G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. Chicago—London : The Univ. of Chicago Press, 1996.
- [8] Flood G. The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion. London : I.B. Tauris, 2006.
- [9] Roots of Yoga / Transl. and Ed. with an Introd. J. Mallinson and M. Singleton. London : Penguin Books, 2017.

- [10] *Лысенко В.Г.* «Натурфилософия» тела в Индии: аюрведа, санкхья и вайшешика // Телесность как эпистемологический феномен. М. : Институт философии, 2009. С. 103—123.
- [11] *Wujastyk D.* Interpreting the Image of the Human Body in Premodern India // *International Journal of Hindu Studies*. 2009. Vol. 13. No. 2. P. 189—228. <https://doi.org/10.1007/s11407-009-9077-0>
- [12] *Holdrege B.* *Bhakti and Embodiment: Fashioning Divine Bodies and Devotional Bodies in Kṛṣṇa Bhakti*. London—New York : Routledge, 2015. XVII.
- [13] *Zvelebil K.V.* *Ānanda-tāṇḍava of Śiva-Sadānṛtamūrti* // *Journal of Asian Studies*. 1985. Vol. 3. No. 1. P. 1—86.
- [14] *Davis R.H.* *Ritual in an Oscillating Universe: Worshiping Śiva in Medieval India*. Princeton : Princeton University Press, 1991.
- [15] *The Tirumantiram by Tirumūlar / Eng. Trans. and Comm. by T.N. Ganapathy ... [et al.]*. In 10 Vols. Eastman: Babaji's Kriya Yoga and Publ., 2010.
- [16] *Gopinatha Rao T.A.* *Elements of Hindu Iconography*. Vol. 2. Pt 2. Delhi : Motilal Banarsidass, 1997.
- [17] *Doniger W.* God's Body, or The Lingam Made Flesh: Conflicts over the Representation of the Sexual Body of the Hindu God Shiva // *Social Research*. 2011. Vol. 78(2). P. 485—508.
- [18] *Brooks D.R.* *Auspicious Fragments and Uncertain Wisdom: The Roots of Śrīvidya Śākta Tantrism in South India* // *The Roots of Tantra / Ed. by K.A. Harper, R. L. Brown*. Albany : State University of New York Press, 2002. P. 57—76.
- [19] *Younger P.* *The Home of Dancing Śivan. The Traditions of the Hindu Temple in Chidambaram*. New York : Oxford University Press, 1995.
- [20] *Dehejia V.* *The Body Adorned. Dissolving Boundaries between Sacred and Profane in India's Art*. New York : Columbia Univ. Press, 2009.
- [21] *Pechilis K.* *Interpreting Devotion. The Poetry and Legacy of a Female Bhakti Saint of India*. London, New York : Routledge, 2012.
- [22] *Ганapati Т.Н.* Концепция человеческого тела в «Тирумандираме» // Йога сиддхи Тирумулара. Исследование «Тирумандирама» / Т.Н. Ганapati, К.Р. Арумугам; пер. с англ. М. Николаевой. М. : АБВ, 2018. С. 233—258.
- [23] *Eck D.L.* *Darśan, Seeing the Divine Image in India*. 3rd Ed. N.Y. : Columbia University Press, 1998.
- [24] *Вечерина О.П.* Между мукой и блаженством: «колесо эмоций» тамильского шайва-бхакти // *Человек и культура*. № 4. 2018. С. 8—21. <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2018.4.26753>
- [25] *Tirumurai. Etext Preparation (Romanized/transliteration format): T. Maltens and Colleagues*. Koeln: Institute of Indology and Tamil Studies, University of Koeln. (projectmadurai.org, 1999—2004) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://shaivam.org/panniru-thirumurai>.
- [26] *Вечерина О.П.* Репрезентация телесности в тамильском каноне шайва-бхакти // *Человек и культура*. 2019. № 6. С. 24—34. <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2019.6.31626>
- [27] *Дубянский А.М.* Эволюция мотива авторского самоуничижения в тамильской литературе // *Хула и хвала. Коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия / отв. ред. Е.Ю. Ванина*. М. : Восточная литература, 2017. С. 854—874.
- [28] *Пятигорский А.М.* *Материалы по истории индийской философии*. М. : ИВЛ, 1962.
- [29] *Weiss R.* *Recipes for Immortality. Medicine, Religion and Community in South India*. New York : Oxford University Press, 2009.

- [30] Peterson I.V. *Poems to Śiva. The Hymns of the Tamil Saints*. Princeton University Press, 1989.
- [31] «Тирумантирам» Тирумудулар (строфы 2649—2824) / пер. Гордийчук Н.В., Вечерина О.П., Голубев С.В. // *Индийская философия*. Т. 2. Избранные переводы. М. : Садра, 2021. С. 142—196.

References

- [1] Epshtein MN, Tul'chinskiy. GL *Filosofiya tela [The Philosophy of Body]*. *Telo svobody [The Body of Freedom]*. Saint Petersburg: Aleteia publ.; 2006. (In Russian).
- [2] Le Goff J, Truylon N. *Istoriya tela v Srednie veka [Une histoire du corps au Mouen Age]*. Moscow: Tekst publ.; 2016. (In Russian).
- [3] Korben A, Kurtin JJ, Vigarello G, editors. *Istoriya tela [The History of the Body]*. In 3 Vols. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie publ.; 2012—2018. (In Russian).
- [4] Chikin AA. *Problema telesnosti v fenomenologii: E. Gusserl i M. Merlo-Ponti [The problem of corporeality in phenomenology: E. Husserl and M. Merleau-Ponty]*. PhD Thesis. Moscow: IF RAN publ.; 2014. (In Russian).
- [5] Holdrege B, Pechilis K, editors. *Refiguring the Body: Embodiment in South Asian Traditions*. Albany, New York: State University of New York Press; 2016.
- [6] [Dimitrova D, editor. *Rethinking the Body in South Asian Traditions*. London: Routledge; 2020. <https://doi.org/10.4324/9781003089582>
- [7] White DG. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago, London: The University of Chicago Press; 1996.
- [8] Flood G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*. London: I.B. Tauris; 2006.
- [9] Mallinson J, Singleton M, translators and editors. *Roots of Yoga*. London: Penguin Books; 2017.
- [10] Lysenko VG. “Naturfilosofija” tela v Indii: *ajurveda, samkhya i vaisheshika*. [“Naturphilosophy” of the Body in India: *Ayurveda, Samkhya and Vaisheshika*] In: *Telesnost' kak epistemologicheskiy fenomen. [Corporeality as an Epistemological Phenomenon.]* Moscow: Institut filosofii; 2009. P. 103—123. (In Russian).
- [11] Wujastyk D. Interpreting the Image of the Human Body in Premodern India. *International Journal of Hindu Studies*. 2009;13(2):189—228. <https://doi.org/10.1007/s11407-009-9077-0>
- [12] Holdrege B. *Bhakti and Embodiment: Fashioning Divine Bodies and Devotional Bodies in Kṛṣṇa Bhakti*. London, New York: Routledge; 2015. XVII.
- [13] Zvelebil KV. Ānanda-tāṇḍava of Śiva-Sadānṛtamūrti. *Journal of Asian Studies*. 1985;3(1):1—86.
- [14] Davis RH. *Ritual in an Oscillating Universe: Worshiping Śiva in Medieval India*. Princeton: Princeton University Press; 1991.
- [15] *The Tirumantiram by Tirumūlar*. [Ganapathy TN [et al.], translators, commentators In 10 Vols.]. Eastman: Babaji's Kriya Yoga and Publ.; 2010.
- [16] Gopinatha Rao TA. *Elements of Hindu Iconography*. Vol. 2. Pt 2. Delhi: Motilal Banarsidass; 1997.
- [17] Doniger W. God's Body, or The Lingam Made Flesh: Conflicts over the Representation of the Sexual Body of the Hindu God Shiva. *Social Research*. 2011;78(2):485—508.
- [18] Brooks DR. Auspicious Fragments and Uncertain Wisdom: The Roots of Śrīvidya Śākta Tantrism in South India. In *The Roots of Tantra*. Ed. by K.A. Harper, R. L. Brown. Albany: State University of New York Press; 2002. P. 57—76.

- [19] Younger P. *The Home of Dancing Śivan. The Traditions of the Hindu Temple in Chidambaram*. New York: Oxford University Press; 1995.
- [20] Dehejia V. *The Body Adorned. Dissolving Boundaries Between Sacred and Profane in India's Art*. New York: Columbia Univ. Press, 2009.
- [21] Pechilis K. *Interpreting Devotion. The poetry and legacy of a female bhakti saint of India*. London—New York: Routledge, 2012.
- [22] Ganapati TN. Koncepciya chelovecheskogo tela v “Tirumandiram”. The Concept of the Human Body in Tirumandiram: TN Ganapati, KR Arumugam. *Yoga siddhi Tirumulara. Issledovanie “Tirumandiram”* [*Yoga Siddhi of Tirumular. Study of “Tirumandiram”*] Trans. M. Nikolaeva. Moscow: ABV publ., 2018. P. 233—258. (In Russian).
- [23] Eck DL. *Darśan, Seeing the Divine Image in India*. 3rd Ed. New York: Columbia University Press, 1998.
- [24] Vecherina OP. Between suffering and bliss: “rollercoaster of emotions” of the Tamil Shaiva Bhakti. *Man and Culture*. 2018;(4):8—21. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2018.4.26753>
- [25] *Tirumurai*. Etext Preparation (Romanized/transliteration format): T. Maltens and Colleagues. Koeln: Institute of Indology and Tamil Studies, University of Koeln. (projectmadurai.org, 1999—2004). Available at: <https://shaivam.org/panniruthirumurai>.
- [26] Vecherina OP. Representation of corporeality in Tamil Saiva-bhakti canon. *Man and Culture*. 2019;(6):24—34. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2019.6.31626>
- [27] Dubianskiy AM. Evoluciya motiva avtorskogo samounichizheniya v tamilskoj literature. [The evolution of the Motif of Authorial Self-abasement in Tamil Literature] In: Vanina E, editor. *Hula i hvala. Kommunikativnye modal'nosti istoricheskogo i kul'turnogo svoeobrazija* [*Blasphemy and Praise. Communicative Modalities of Historical and Cultural Originality*] Moscow: Vostochnaya Literatura publ.; 2017. P. 854—874. (In Russian).
- [28] Piatigorskiy AM. *Materialy po istorii indijskoj filosofii* [*Materials on the History of Indian Philosophy*.] Moscow: IVL publ.; 1962. (In Russian).
- [29] Weiss R. *Recipes for Immortality. Medicine, Religion and Community in South India*. New York: Oxford University Press; 2009.
- [30] Peterson IV. *Poems to Śiva. The Hymns of the Tamil Saints*. Princeton: Princeton University Press; 1989.
- [31] Gordijchuk NV, Vecherina OP, Golubev SV, translators. “Tirumantiram” of Tirumular (*strofy 2649—2824*). In *Indijskaja filosofija*. Vol. 2. *Izbrannye perevody* [*The Indian Philosophy. Selected Translations*.] Moscow: Sadra publ.; 2021. P. 142—196. (In Russian).

Сведения об авторе:

Вечерина Ольга Павловна — кандидат исторических наук, доцент кафедры медиации в социальной сфере, Московский государственный психолого-педагогический университет, Москва, Россия (e-mail: o.p.vecherina@mail.ru). ORCID: 0000-0001-5223-4683

About the author:

Vecherina Olga P. — PhD in History, The Assistant Professor of the Department of Mediation in the Social Sphere, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russia (e-mail: o.p.vecherina@mail.ru). ORCID: 0000-0001-5223-4683

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-382-391>

Research Article / Научная статья

Sri Bhagavadacharya's Approach to Commenting on and Propagating of Vishishtadvaita-Vedanta within the XXth century's Ramanandi Tradition

Maxim B. Demchenko  

Moscow State Linguistic University,
38, Ostozhenka, Moscow, 119034, Russian Federation
Blessed.self@gmail.com

Abstract. Bhagavadacharya (1879—1977) was the central figure in the Renaissance of Ramanandi tradition in the 20th century. He dedicated his life to gaining independence for his school from Ramanuja Sampradaya, whose leaders regarded Ramanandis as “third-class” members of the movement mostly because of the lack of shastric scholarship and inter-caste commensalities among the latter. To achieve this goal, Bhagavadacharya wrote commentaries on most of the *Prasthāna-traya* (*the triple canon of Vedānta*) as well as many other works popularizing the Ramanandi version of Vishishtadvaita. He widely used his knowledge of philosophy in shastric debates with his opponents among whom were not only followers of Ramanuja but also a famous Advaitin guru and political activist Swami Karpatri whom he allegedly defeated in a dispute which concerned the rights of Harijans (*the so called untouchables*) initiated into Vaishnava tradition to enter temples and share communalities with the so-called “pure Hindus”. In my paper, I will present key philosophical and practical ideas of Bhagavadacharya based on my research conducted in the library of Bhagavadacharya Smarak Bhavan (Ayodhya) in August 2021. It will include basic details related to the acharya's background and activities as well as analysis of his teachings within the frames of his main scope of Vishishtadvaita's propagation among Hindus in general and Ramanandis in particular.

Keywords: Bhagavadacharya, Vishishtadvaita, Vedanta, Ramananda, Ramanuja, Ayodhya, Vaishnava

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was carried out within the framework of the project of the Russian Science Foundation No. 22-28-00505: “Peculiar worlds of India: particular communities and social groups. Ethnocultural strategies for preserving and annihilation of differences” (supervisor Svetlana Ryzhakova).

Article history:

The article was submitted on 22.01.2022

The article was accepted on 05.03.2022

© Demchenko M.B., 2022



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

For citation: Demchenko M.B. Sri Bhagavadacharya's Approach to Commenting on and Propagating of Vishishtadvaita-Vedanta within the XXth century's Ramanandi Tradition. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):382—391. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-382-391>

Introduction

Swami Bhagavadacharya (1879—1977), formerly known as Bhagavadas, being the cornerstone of the contemporary Ramanandi movement, provided his Sampradaya not only with fundamental teachings based on Vishishtadvaita-Vedanta but also with political and social independence from its allegedly “mother sect” Sri Ramanuja Sampradaya. Since the year of his death (1977), in which he was also proclaimed the first Jagadguru Ramanandacharya of our times, his biography and legacy have been obscured and remain barely known to most Ramanandi pandits and sadhus, let alone secular researchers. His name is accompanied by a brief description of his role in the history of the traditional features in some works by Peter van der Veer who presents him as a leader who “forged” the Sampradaya's parampara (guru-disciple succession) to omit Ramanuja with moving it out of control imposed by South Indian Sri Vaishnavas [1. P. 101—106]. Daniela Bevilaqua calls him “a radical and a nationalist with a Gandhian imprint” [2. P. 227]. For the first time, I came across Bhagavadacharya's literary heritage in October 2010 in Ayodhya while waiting for the Verdict of the Allahabad High Court bench on a division of Ram Janmabhumi plot among Muslim and Hindu claimers. The role of caste conflicts in the disintegration of the Hindu community was being broadly discussed by me, Ramanandi sadhus, and lay devotees, and a dispute between Swami Bhagavadacharya and Swami Karpatri was mentioned by some of them. The plot of the argument was whether devotees apart from the twice-born had a right to study the Vedas or not and whether the ban to enter temples for Harijans (Dalits) was justified by Hindu scriptures or not. Karpatri was sticking to the strict casteist view while the Swami advocated for an equal agenda. I got to know that one of the important centers of the Ramaite pilgrimage in Ayodhya, Manni Parvat, used to be one of Bhagavadacharya's residences in the town and that some of his works can be found in local temples' libraries. Unfortunately, the search was fruitless and only several years later I provided myself with the Swami's autobiography in Hindi (Volume I) entitled *Svāmī Bhagavadāchārya* [3. P. 116]. In August 2021 during my work at Bhagavadacharya Smarak Bhavan, I found a few volumes by Bhagavadacharya in a very poor condition and hidden on shelves that have been locked for decades. The present paper results from the first approach to the works' analysis from both Philosophical and Anthropological perspectives. I will try to outline the peculiarities of the Swami's approach to Vishishtadvaita-Vedanta and place them in the setting of his social and religious activities directed at enhancing the power of Sri Ramananda Sampradaya in the Vaishnava world.

Bhagavadacharya's Teachings on Brahman, Jivas, and Prakriti

In the introduction to his *Divyastotrakalāpa* written intending to popularize his teachings among fellow Ramanandis, Bhagavadacharya states that the main goal of any Sampradaya's gurus, sadhus, and devotees is to propagate the cult of its Ishta-devata (chosen Deity). Ishta-devata of Sri Ramananda Sampradaya is "Sarveshwar Sri Sri Sita-Rama Ji", the Lord of all Sita-Ram as a binary Deity comprising male and female manifestations. The Swami says that "remembrance of the tradition's acharya, in our case Ramanandacharya, is equal to the remembrance of God himself"¹ [4. P. 1]. Thus he declares his adherence to Sri Sampradaya (leaving out the existence of the sect's Ramanujacharya's branch!) and to the philosophy of Vishishtadvaita-Vedanta taking into consideration that the Supreme Brahman is identified not as Vishnu-Narayana but as Rama. For Ramanandis it is common to speculate that Vishnu is nothing else but another name of Rama describing his attribute of being all-pervading, while Narayana is one of his three original manifestations along with Krishna and Narasimha. He also states that the version of Vedanta propagated by him was established by Ramanandacharya (14th century) in a work *Ānanda-Bhāṣya* ascribed to him (discussing the authenticity of this attribution is beyond the scope of the present paper, enough to mention that it is accepted both by Bhagavadacharya and most contemporary Ramanandi teachers).

Bhagavadacharya describes the nature of Reality following the traditional Vishishtadvaitin pattern. There are three tattvas: conscious beings, material elements deprived of consciousness, and the Supreme Ruler. He calls all of them (viz. chit, achit, and Ishwara) Brahman, however, not in the Advaitin sense but keeping in mind that the former two are qualified by the third, Ishwara or Rama, also known as Parabrahman. He also defines jivas, conscious beings, as enjoyers and material nature as the object of enjoyment, while the underlying principle permeating both is Rama. To end suffering, one has to comprehend these three tattvas. They are eternal and two of them (jivas and prakriti) constitute Ishwara's body, so the latter is also called shariri (the owner of sharira, the body). In his commentary to *Puruṣa Sūktam* Bhagavadacharya explains: "The whole universe is the Supreme Ruler's body having gods, humans, cattle, birds, and others as its parts. Virat-rupa (cosmic form) of Paramatman pervades throughout his virat-shakti (cosmic energy). There is no duality between the shariri and his sharira... This Deity is present in the universe as its soul or shariri... Taking into consideration the unity of a body and its owner it becomes clear that Purusha has thousand heads, eyes, and legs as he is the soul of all bodies in the universe" [5. P. 25—26]. As we can judge from this excerpt Bhagavadacharya has a trace of shakti-parinamavada (Brahman's manifestation through his energy) in his exposition of Vishishtadvaita: he essentially agrees with Ramanujacharya's concept of shariri-sharira but answers the question how exactly Antaryamin (an all-pervading aspect of Vishnu-Rama)

¹ Here and further original texts by Bhagavadacharya are translated from Hindi by the author of this article.

qualifies jivas and prakriti and is present in all of them from the perspective of his shakti's expansion. This view could have developed in the Swami's teachings due to his association with his guru Rammanoharprasad, the then Mahant of Badasthan (Dasharath Mahal) in Ayodhya, primarily Rasik² institution.

Bhagavadacharya strives to find scriptural proofs for the reality of living entities and the material world (deemed to be unreal by followers of Advaita-Vedanta). In the same commentary, he elaborates on this question: "Capabilities and qualities of the Supreme Ruler are not presented in a figurative sense nor they are speculations of mind. He protects the three worlds residing at his feet in reality. He is the defender of the really existent material universe. Describing him as all-pervading presupposes the existence of a real substance that he pervades. If our world were not real, it would have been impossible to pervade it... His true and real form is present in the endless and indescribable divine country (divya-pradesha) and it is also enthroned in hearts of great personalities whose minds are pure" [Ibid. P. 27].

The Swami adheres to the idea of *Pāñcarātra* that Brahman is manifested in five principal aspects: Para (equated to Rama in his transcendental youthful form by Ramanandis, at least those of Rasik persuasion), Vyuha (the four original forms of Ishwara responsible for the projection of the worlds and rethought as Rama-Vasudeva, Lakshmana-Sankarshana, Bharata-Pradyumna, and Shatrughna-Aniruddha), Vibhava (Ishwara's avatars), Antaryamin (the all-pervading Spirit) and Archa (temple idol). A peculiar idea appearing in his writings is that Antaryamin is only active in the hearts of devotees for whom he takes shape of their beloved Ishta-devata. In other beings, he is present in a dormant mode and can be considered impersonal. In this sense, it can be said that God exists for his devotees only and not for the rest of the living entities. Bhagavadacharya played with this idea in public discourses provoking the anger of his Orthodox vis-à-vis like Swami Karpatri who directly accused him of being atheist, to whom he sarcastically replied: "Anyone can call me nastik or anishwaravadi (atheist), but I gave a unique support to Bhagavan Rama" [3. P. 116]. Bhagavadacharya explains: "Vyapaka-svarupa (the all-pervading form) of the Supreme Ruler along with all of its upadhis (attributes) is visibly present in the universe. His immortal and destroying all sins for only manifests in the hearts of his devotees... Brahman pervading all animate and inanimate things is not a due object of worship. One should worship his eternal and devoid of upadhis form" [5. P. 28]. It should be noted that in this text the word upadhis implies material qualities and not eternal attributes of Brahman, which are always with him according to Vishishtadvaita-Vedanta. The term nirguna, preferred by Advaitins to describe Brahman as being beyond all qualities is understood by Sri Vaishnavas of both sects as being independent from gunas of prakriti.

² Rasiks are "romantic" or "emotional" devotees of Ram or Krishna. Being an integral part of Sri Ramananda Sampradaya, Rasiks have especially been active in Ayodhya, Mithila, and Galta. Their teaching has a strong Shaktist current proceeding from the idea of jivas being partial manifestations of Adi Shakti, Sita.

Bhagavadacharya uses this word in another context as well—he calls himself nirguna, lacking noble qualities, while Rama (or in the case quoted below Sita) is always saguna, possessing divine attributes: “Oh, Mother, I am deprived of any qualities (nirguna!), / You, instead, eternally possess all benign perfections. / This is why I am plunged in your lotus feet just like a bee in a lotus flower” [6. P. 2].

Bhagavadacharya’s approach to the creation/manifestation of the world, Bhagavadacharya holds the position of Parabrahman’s relative neutrality. In a brief commentary to *Bhagavadgītā*, he states that both Purusha and prakriti are beginningless. The universe with its qualities and duties is born from prakriti, there is nobody who would give birth to them. “In the Himalayas water turns into snow though there is nobody who performs this action of turning it into snow. The change happens by itself” [7. P. 36]. According to him, nowhere in the *Gītā* Krishna declares himself to be the creator. Gunas, qualities of the material nature, handle creation. He goes on to say, “if we consider Ishwara to be non-created, that is, there is nobody who created him, then why the Universe cannot be non-created? The second idea is that all created things in this universe have a creator which has a material form and is mortal. Thus, if we assume that the Sun, the Moon, and stars also have a creator, he would possess a material form and would be mortal as well. This is not what Ishwaravadis (theists) believe about Ishwara. None of them believes that the Lord is a material object and is mortal. So Ishwara is real, self-manifested, eternal, and intelligent; jivas (living entities) are also real, self-manifested, eternal, and intelligent. And if we say that the material nature is also real, self-manifested, and eternal, nobody can object to it. If instead, we assume the universe is created by the Lord, we will also have to admit that he is dependent as it is impossible to create the universe without jīvas and karmas. Thus, he will become subject to certain laws and his independence will end. Also, if we assume the Lord created the universe, we will have to accept that he is incapable and cruel as life in this universe is far from being perfect... Why did he create such a world in which one disaster is followed by another one? Being creator, he would be merciless. Some beings are enjoying and others are suffering — that would be an obvious drawback in Ishwara’s work... It is clear that in this universe there are neither moral laws nor the Ruler... In this universe, there is no place for the Lord...” [Ibid. P. 37].

To sum up Bhagavadacharya’s Vedantic ideas I would say that although his scope was to propagate Ramanandis’ vision of Vishishtadvaita-Vedanta at least among his fellow devotees, who often lacked philosophical knowledge at all, he coined a few ideas that differentiate his teachings from the mainstream scholarship of his sect. The most outstanding one is his teaching on creation, which seemingly contradicts the basic perception of Brahman being the material and instrumental cause of the universe. The Swami “sets Rama free” from personally creating/manifesting the world, leaving this role to the inherent karmas of living beings which start the process of manifestation to be worked out. Brahman remains the universal qualifier, providing both jivas and prakriti with the energy required

for this process through shakti-parinama. And this position “saves” Bhagavadacharya from going astray from Vedanta as it is: as a universal qualifier and underlying principle Ishwara is still the cause of all, even without being involved in the practical work of establishing and arranging the world.

Bhagavadacharya as Ramanandi Community Builder

Unlike Bhagavadacharya’s teachings and philosophical writings, his role as a Ramanandi community builder has already been presented in international scholarship, for instance, in the abovementioned works by Peter van der Veer and Daniela Bevilaqua. Both researchers used Swami’s autobiography in Hindi and the results of their interviews with the contemporary successor of his gaddi (guru’s throne) in Varanasi, Jagadguru Ramanandacharya Swami Ramnareshacharya. In the early 20th century in Ayodhya, there were a series of rows between acharyas of Sri Ramanuja Sampradaya and those of Sri Ramananda Sampradaya. The ground for these conflicts was because Ramanandis were considered to be devotees of inferior level by their South Indian counterparts due to the non-compliance of the latter with rules of ritual purity. It was common among Ramanandi sadhus to take meals together irrespectively of their caste origin and to take water from sadhus of the so-called lower castes. As a result, Ramanuja’s followers used to exploit Ramanandis as servants during religious processions, especially on occasions of Kumbha-Mela. The crisis became clear when some time during the second decade of the 20th century mahant Anantachari of Totadrimath visited Ayodhya and refused to prostrate in one of the main Ramanandi temples Kanak-Bhavan and to receive prasad, insulting Ramanandis as inferior to South Indian Vaishnavas. At the next Kumbha-Mela which took place in Ujjain in 1921 Bhagavadacharya (the then Bhagavadas) called acharyas from Sri Ramanuja Sampradaya to a shastrartha (scriptural dispute) during which he presented proofs that Sri Ramananda Sampradaya has always been a separate branch of Sri Vaishnava tradition and Ramanujacharya had never been a part of it. The argument became a turning point in the history of both traditions as at this Kumbha-Mela Ramanandis fell out with their South Indian counterparts and acknowledged their still Sri Vaishnava, but independent identity. Bhagavadacharya neutralized one of the constant claims of both followers of Ramanujacharya and secular scholars that Sri Ramananda Sampradaya have no their commentaries on Vedanta by the popularization of *Ānanda- Bhāṣya* mentioned in part II hereof and by writing his own bhashyas in Sanskrit from the perspective of Vishishtadvaita-Vedanta.

Analyzing Bhagavadacharya’s writings related to his efforts to enhance the Ramanandi community, I distinctly see that he was aware of his unorthodox approach to its inherent hierarchy and tried to find solid scriptural proofs for his reform. I could identify two sets of scriptural and logical evidence suggested by him: those he brought from Arya Samaj at a school of which he used to study as an orphan child and those of Vaishnava origin. He tried to use the first one to eliminate barriers for non-dvija (shudra and outcaste) sadhus and devotees to study the Vedas

and to have access to all aspects of the sect's life. According to him, it was crucial to build up a strong undivided community able to compete with pandits of Smarta persuasion and with followers of Ramanujacharya. For example, he writes: "Those people who think that Vedas are only for the twice-born should contemplate this mantra in which not only Brahmanas and members of the three varnas are greeted but many others, like charioteers, coppers [etc...], tribals (nishadas) and adi-shudras and if so, is there any sin for them to read the Vedas? If according to the mantra all these people are revered by brahmanas, then who can deprive them of the right to study the Vedas?" [8. P. 173—174]. He even condemns certain passages from dharmashastras considering them to be later interpolations: "[I allegedly stated that] dharmashastras are fairytales for common folks. In reality that's what I said: the statement of Gautama that a shudra's [who heard the Vedas] ears should be filled [with molten iron], tongue torn out or body destroyed has never been heard of in any stories. So I do not take this [statement from dharmashastras] for anything more serious than a fairytale for common folks. I didn't speak about all dharmashastras. I was discussing only the part of *Gautama-Dharmaśāstra* concerning filling ears and cutting tongues... There are many other ridiculous passages in Dharmashastras such as cooking beef for guests, eating meat offered to gods, drinking wine — in my opinion, all these ideas contradicting dharma were added to Dharmashastras and are erroneous..." [Ibid. P. 175—176].

The second set of evidence he uses to present Vaishnavas as a separate social category beyond the traditional varnashrama and thus not bound to caste limitations imposed by Smartas. The name of Ram and the process of prapatti, surrender to Vishnu or Rama, is a universal purifier. And according to Vaishnava scriptures, everyone is entitled to chant Rama-mantra, thus everyone can become ritually pure by joining the society of Vaishnavas. Bhagavadacharya says: "Disciple, it is stated in *Nāradapañcarātra*: brahmacharya, grihasthya, vanaprastha, sannyasa — these are the four ashrams. And Vaishnava-ashram differs from all of them, being the fifth. Oh disciple, being a member of one of the four ashrams a person is a slave of shastras... He lives under the orders of the Vedas, that is, whatever the Veda orders, he does... Vaishnava is a crest-jewel of the Vedas and he is the servant of the Lord alone and not of the shrutis..." [Ibid. P. 178].

The last point to be mentioned is Bhagavadacharya's perception of Gandhian thought. The Swami was a supporter of Mahatma Gandhi's efforts directed both at attaining independence from Great Britain and the democratization of Indian society. Retracing Gandhi's voyages, he visited South Africa where probably hoped to start an international Rama-bhakti movement but lacked resources, both moral and financial, for this enterprise. Bhagavadacharya's Sanskrit poem *Pārijātasaurabham* dedicated to Mahatma Gandhi (and, by the way, published in Mombasa for the first time!) reveals the lens through which he saw the latter's speeches and writings: the leader of Independence Movement was an explicit devotee of Rama who propagated chanting the name of this god at all political and social events and considered him to be the main ideal for Indian society. Such

cooperation between a Ramanandi leader and the “Father of the Nation” could stimulate the development and popularization of Sri Ramamanda Sampradaya. Which did not happen still presents Bhagavadacharya as a smart community manager with a prophetic vision. As an example, I will cite one verse from this poem ascribed to Gandhi by the Swami: “Devotee of Sri Ram is never devoid of ethics and two original vices — attachment and animosity do not abide in him. / He sees all people and the whole universe as the form of the Supreme Spirit” [9. P. 153].

Author’s Contribution

Although the name of Bhagavadacharya is not unknown to researchers of North-Indian Vaishnava communities and his role in the building of the contemporary Ramanandi community has already been outlined in other papers, his writings have never been duly studied and analyzed. Moreover, his books have mostly been forgotten and lost in libraries of Ramanandi temples in Ayodhya and Ahmedabad. A few efforts were taken by Indian enthusiasts to digitalize some of them, but still, they did not draw the deserved interest of researchers. The author of these papers considers his discovery of a collection of Bhagavadacharya’s books in Ayodhya to be a first step to the salvation of his legacy, which may lead to the translation of some of his writings into English and further publication in form of Anthology.

Some of the found books have never been read or quoted by researchers: *Śrī Bhagavadgītā-Tattva-Vimarśa*, *Pārijātasaurabham*, and *Divyastotrakalāpa* to be mentioned among them. Besides, most philosophical ideas of the Swami are introduced here in English for the first time. While working on this research and translating excerpts from books, I visited places in Ayodhya related to Bhagavadacharya’s activities and had a conversation with Mahant Ramdev Shastri from Hanuman Garhi, who was an eyewitness of his movement. Shastri Ji shed light on the Swami’s disputes with Karpatri who, according to him, acknowledged the former’s position of “being blessed by Sita herself”. Finally, the results of my initial research and understanding of Bhagavadacharya’s role in the community building of Ayodhya’s society were incorporated into a fiction story written by me in Hindi for Chattisgarh Mitra magazine and published under the title *Ayodhyā kā cchipā khajānā* (*Hidden Treasure of Ayodhya*) [10. P. 40—45].

Conclusion

Bhagavadacharya has undoubtedly opened a new page both in the history of Sri Ramananda Sampradaya and in the propagation of Vishishtadvaita Vedanta in contemporary India. Results of the former endeavor are obvious: Ramanandis is now considered an independent movement within the larger Vaishnava family of schools. Outcomes of the second one are not so apparent, but it doesn’t mean that they are non-existent. They hide in the whole texture of Vedantic thought spontaneously transmitted in various lineages of the Sampradaya. One of the main

achievements of Bhagavadacharya was to persuade both his rivals and fellow devotees that religious and philosophical treatises circulating among Ramanandis are authentic and pramanik, a valid source of sacred knowledge for Vaishnavas. He was a success to a certain degree and his vision formed a great deal of contemporary Ramaite gurus' mentality. Thus, his role in the Ramananda community can hardly be overestimated. Oblivion of Bhagavadacharya's name is a historical paradox which at the same time opens an opportunity for researchers to rediscover his legacy and present it in the light of both academic scholarship and the popularization of contemporary Indian philosophy.

References

- [1] Van der Veer P. *Gods on Earth. Religious Experience and Identity in Ayodhya*. Delhi: Oxford University Press; 1977.
- [2] Bevilaqua D. *A Past for the Present: The Role of Śrī Maṭh and the Jagadgurū in the Evolution of the Rāmānandī Sampradāya*. PhD Thesis. Paris: Université Ouest; 2015.
- [3] Bhagavadāchārya S. *Svāmī Bhagavadāchārya. Vol. I*. Ahmedabad: Śrī Rām Mandir; 1931.
- [4] Bhagavadāchārya S. *Dīvyastotrakalāpa*. Barodā; 1942.
- [5] Bhagavadāchārya S. *Purūshasūktam*. Alavar: Śrī Rāmānanda Sāhitya mandir; 1956.
- [6] Bhagavadāchārya S. *Dīvyastotrakalāpa*. Barodā; 1942.
- [7] Bhagavadāchārya S. *Śrī Bhagavadgītā-Tattva-Vimarśa*. Alavar: Śrī Rāmānanda Sāhityamandir ; 1956.
- [8] Bhagavadāchārya S. *Svāmī Bhagavadāchārya. Vol. 3*. Ahmedabad: Śrī Rām Mandir; 1931.
- [9] Bhagavadāchārya S. *Pārijātasaurabham*. Mombasa; 1948.
- [10] Demchenko M. Ayodhyā kā cchipā khajānā. *Chattisgarh Mitra*. August, 2020 (published since 1900). Chattisgarh, India.

About the author:

Demchenko Maxim B. — Associate Professor of Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia (e-mail: blessed.self@gmail.com). ORCID: 0000-0001-6483-0765

Подход Шри Бхагавадачарьи к комментированию и популяризации вишиштадвайта-веданты в рамках традиции рамананди XX века

М.Б. Демченко  

Московский государственный лингвистический университет,
Российская Федерация, 119034, Москва, Остоженка, 38
Blessed.self@gmail.com

Аннотация. Бхагавадачарья (1879—1977) был центральной фигурой ренессанса традиции рамананди в XX веке. Он посвятил жизнь завоеванию независимости своей школы от Рамануджа-сампрадаи, считавших рамананди второстепенными последователями движения по причине отсутствия у них традиционного религиозного образования,

а также несоблюдения кастовых правил приёма пищи. Для достижения своей цели Бхагавадачарья написал комментарии на всю *Прастхана-траю* (тройной канон веданты, включая *Упанишады*, *Веданта-сутру* и *Бхагавадгиту*) и множество других произведений, популяризирующих вишиштадвайта-веданту как в рамках собственной школы, так и на уровне всего индуистского сообщества. Он активно использовал свои знания священных текстов в дебатах с оппонентами, среди которых были не только последователи Рамануджи, но и знаменитый адвайтин и политический активист Свами Карпатри, которого он, по убеждению его биографов, одолел в споре о правах хариджанов (“неприкасаемых”) получать посвящение в вишнуизм и принимать пищу вместе с так называемыми “чистыми” индусами. Другой его задачей было утверждение института джагадгуру Раманандачарьев по аналогии с джагадгуру Шанкарачарьями, что способствовало бы популяризации движения Рамананды в различных слоях индийского общества. В статье представлены ключевые философские и практические идеи Бхагавадачарьи. Описаны основные этапы жизни ачарьи, его взаимодействие с другими учителями и политическими деятелями (в частности, с Махатмой Ганди). Проанализированы важнейшие положения его учения на основе оригинальных текстов, переведённых авторов данной статьи с хинди на английский язык. Она основана на исследовании, проводившемся в библиотеке Бхагавадачарья-смарак-бхавана в Айодхье в августе 2021.

Ключевые слова: Бхагавадачарья, вишиштадвайта, веданта, Рамананда, Рамануджа, Айодхья, вишнуизм

Информация о финансировании и благодарности. Работа осуществлена в рамках гранта РФФ No. 22-28-00505: “Особые миры Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания противоречий” (руководитель — Светлана Рыжакова).

История статьи:

Статья поступила 22.01.2022

Статья принята к публикации 05.03.2022

Для цитирования: *Demchenko MB. Sri Bhagavadacharya’s Approach to Commenting on and Propagating of Vishishtadvaita-Vedanta within the XXth century’s Ramanandi Tradition // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 382—391. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-382-391>*

Сведения об авторе:

Демченко Максим Борисович — кандидат культурологии, доцент Московского государственного лингвистического университета, научный сотрудник Института этнографии и антропологии РАН, Москва, Россия (e-mail: blessed.self@gmail.com).
ORCID: 0000-0001-6483-0765



История философии

History of Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-392-401>

Научная статья / Research Article

Буддизм как учение «осевого времени» в творчестве Александра Меня

С.А. Нижников  , Ле Тхи Хонг Фьонг 

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

Аннотация. В статье проводится анализ интерпретации о. Александром Менем (1935—1990) буддизма как учения «осевого времени». За основу взято его семитомное произведение «История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни» (1970—1983). Прежде всего определяется методология, используемая о. Александром, которая носит компаративный и герменевтический характер. При этом он исходит из теистическо-христианской ценностной позиции, что, тем не менее, позволяет ему уважительно относиться к иным религиозно-философским традициям. Определяется своеобразие авторской интерпретации буддизма, как адекватные ее черты, так и односторонние, задаваемые ценностной установкой. Разводятся понятия трансценденции и трансцендентного, что позволяет провести компаративный анализ буддизма и христианства, оценок, даваемых о. Александром. Отрицание трансцендентного в буддизме не означает отсутствия трансценденции, особенно в понимании статуса нирваны, которая определяется сугубо апофатически. В индийском мирозерцании он находит пять существенных принципов, которые роднят буддизм и христианство, несмотря на все различие их позиций: апофатизм, отрицание высшей ценности земных благ, признание высокого достоинства личной аскезы в духовной жизни, понятие «кармы» как воздаяния (подчеркивается именно аспект воздаяния), представление о спасении-освобождении как главной цели религии. Эти принципы, по его мнению, «составляют прочный мост, соединяющий восточный религиозный опыт с Евангелием». Творчество А. Меня способствует расширению культурного горизонта, освобождению как от националистической, так и европоцентристской точек зрения, способствует развитию диалога, так необходимого именно сейчас. Отмечается, что концепция «осевого времени» К. Ясперса в целом позволяет избегать односторонних оценок, вскрывая общий исток всех осевых учений, который можно определить как «прорыв в трансцендентное»

Ключевые слова: буддизм, диалог, компаративный метод, осевое время, профетизм, теизм, трансценденция, трансцендентное

© Нижников С.А., Ле Тхи Хонг Фьонг, 2022



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

Информация о финансировании и благодарности. Публикация выполнена в рамках научного проекта РФФ № 22-28-00162, «Концепция „осевого времени“ в контексте ин-теркультурного диалога».

История статьи:

Статья поступила 10.01.2022

Статья принята к публикации 19.03.2022

Для цитирования: *Нижников С.А., Ле Тхи Хонг Фьонг.* Буддизм как учение «осевого времени» в творчестве Александра Меня // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 392—401. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-392-401>

Buddhism as Teaching of the “Axial Age” in the Work of Alexander Men

Sergei A. Nizhnikov  , Le Thi Hong Phuong 

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation
 nizhnikov_sa@rudn.ru

Abstract. The article analyzes the interpretation of Fr. Alexander Men (1935—1990) of Buddhism as teaching of the “Axial Age”. It is based on his seven-volume work “History of Religion: In Search of the Way, Truth and Life” (1970—1983). First defines the methodology used by Fr. Alexander, which is comparative and hermeneutic in nature. At the same time, he proceeds from a theistic-Christian value position, which, nevertheless, allows him respectfully treats other religious-philosophical traditions. The originality of the author’s interpretation of Buddhism is determined, both its adequate features and one-sided, set by the value orientation. The concepts of transcendence and transcendent are differentiated, which allows conducting a comparative analysis of Buddhism and Christianity, assessments given by Fr. Alexander. The denial of the transcendent in Buddhism does not mean the absence of transcendence, especially in understanding the status of nirvana, which is defined purely apophatically. In the Indian worldview, he finds five essential principles that make Buddhism and Christianity related, despite all the difference in their positions: apophaticism, denial of the highest value of earthly goods, recognition of the high dignity of personal asceticism in spiritual life, the concept of “karma” as retribution (it is the aspect of retribution that is emphasized), the idea of salvation-liberation as the main goal of religion. These principles, in his opinion, “constitute a strong bridge connecting Eastern religious experience with the Gospel”. The work of A. Men contributes to the expansion of the cultural horizon, liberation from both nationalist and Eurocentric points of view, contributes to the development of a dialogue that is so necessary right now. It is noted that the “Axial Age” concept by K. Jaspers as a whole allows avoiding one-sided assessments, revealing the common source of all axial teachings, which can be defined as “a breakthrough to the transcendent”.

Keywords: Buddhism, dialog, comparative method, Axial Age, prophetism, theism, transcendence, transcendent

Funding and Acknowledgement of Sources. This paper has been supported by the Russian Science Foundation, grant no. 22-28-00162, “The ‘Axial Age’ Conception in Intercultural Dialogue”.

Article history:

The article was submitted on 10.01.2022

The article was accepted on 19.03.2022

For citation: Nizhnikov SA, Le Thi Hong Phuong. Buddhism as Teaching of the “Axial Age” in the Work of Alexander Men. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):392—401. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-392-401>

Введение: методология исследования

Отец Александр Мень (1935—1990) в своем многотомном произведении «История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни» (1970—1983) стремился написать «христианское изложение истории мировых религий» [1. С. 443]. Однако при этом он не отрицал значимости иных духовных традиций. Как и для Константина Леонтьева, для него многообразие украшает истину, которая, как и у Карла Ясперса, имеет единый исток в «осевом времени». В связи с этим можно слышать обвинения в адрес его исследования в апологии нехристианских верований. Вот как прокомментировал это Патриарх Московский и всея Руси Алексей II: «В своем богословском дерзновении отец Александр иногда высказывал суждения, которые, без специального рассмотрения нельзя охарактеризовать как безусловно разделяемые всей Полнотой Церкви. Что ж, „надлежит быть разномыслиям между вами, дабы явились искуснейшие“» [2. С. 213]. Сам о. Александр признавался в письме Юлии Рейтлингер (август 1985 г.), что он не занимается догматическим богословием, ибо не дерзает анализировать недоступные разуму тайны: «считаю свои знания в этой сфере недостаточными... Я просто верю, что истина у Бога и она превосходит мое понимание, и она прекрасна... Меня нередко обвиняют в рационализме, между тем я от него весьма далек. И на первое место ставлю веру, веру, которая является для меня единоспасающей» [3. С. 608—609].

Глубокое внимание к иным и восточным традициям обусловлено герменевтическим методом о. Александра, который стремился не отрицать, а понять другого, нисколько при этом не ставя под сомнение, не умаляя собственную веру. Стремиться понять другого не значит отказаться от своего, родного, но всегда связано со стремлением проникнуть в суть иных духовных миров. Глобализирующийся мир уже не даст возможности жить только со своим, но вынуждает соотноситься с другим, а для этого необходимо понимание, взаимопонимание, коммуникация и диалог. Как пояснял сам о. Александр, без проникновения в самый дух вероучений, без хотя бы частичного отождествления себя с их исповедниками невозможно ничего понять в сущности религий. Таковую герменевтику можно определить как метод постижения иных духовных миров: «Только путь внутреннего сопереживания, когда мы будем искать истину вместе с анимистом, буддистом, или греческим мыслителем, поможет нам уловить подлинную динамику религий» [4. Т. 1. С. 11]. При этом, конечно, он и не сторонний наблюдатель, ибо ставит своей целью вскрыть единую цепь развития религиозного сознания, так или иначе

приводящего к Новому Завету. Компаративистика для него — не бессмысленное и бесцельное сравнение в виде нагромождения эмпирических фактов. В предисловии к первому тому он пишет, что в христианстве завершился длительный всемирно-исторический процесс религиозных исканий человечества. Вместе с тем «христианство закрытого типа», отмечал о. Александр, не жизнеспособно в век глобализации [4. Т. 6. С. 155]. И он, как православный христианин, давал свой ответ на новый вызов современности — не уклоняться от злободневных вопросов, не отвергать иное и других, а стремиться понять, в полной мере сохраняя свою духовную идентичность.

Другой мотив, «оправдывающий» о. Александра, заключается в том, что он был убежден в универсальности духовного опыта, на основе которого и возможен диалог между представителями различных религий. Он стремился взглянуть на Евангелие в широкой мировой перспективе. Этот универсализм вытекал для него из «единства человеческой природы», тех переживаний, которые вызывают у человека «чувство Высшего и мысль о Нем» [4. Т. 1. С. 63]. При этом он не строил вавилонской башни некой панрелигии, как это делала Е. Блаватская в «Тайной доктрине» (на деле включая все религии в, по сути, индуизм), или, как это ни странно, кумир о. Александра — Вл. Соловьев, с его идеей объединения церквей под эгидой Первосвященника. Такая эклектика, которая на деле завершается устранением православия, как минимум, его растворением в иных религиях или конфессиях, вряд ли бы удовлетворила его. О. Александр отмечает, что несмотря на известную привлекательность подобного подхода к религиям, на деле оказывается, что он неизбежно приводит к их нивелированию и выхолащиванию как всякой конкретики, так и духовного многообразия. Подлинно христианское решение проблемы он видел как в преодолении «теософского обезличивания религий» [4. Т. 2. С. 9], так и «неоправданной узости псевдобиблеизма» [там же]. Он призывал к признанию ценного ядра в древних учениях, к осмыслению религиозных истоков и устремлений человечества.

При этом стоит отметить, что, хотя о. Александр множество раз указывал на величие Вл. Соловьева, даже посвятил первый том его памяти, назвав «великим христианским мыслителем» [4. Т. 1. С. 7], однако на деле их взгляды не тождественны. Взять хотя бы отношение к Платону и понимание его: у первого отрицательное, у второго — восторженное. Здесь сталкиваются, как отмечает А. Еремин, христианин-персоналист и христианин-платоник [1. С. 469]. Тем не менее о. Александр полагал, что он реализует намерение Вл. Соловьева — «объяснить древние религии...» [4. Т. 1. С. 10]. В своих лекциях — «Русская религиозная философия» — он также весьма высоко отзывается о Соловьеве, но и признает, что в его идее объединения церквей, всемирной теократии, «был элемент утопизма» [1. С. 55]. Подробный философский анализ концепции всеединства Вл. Соловьева он не осуществляет и не упоминает о его последнем периоде творчества, предсмертной работе «Три разговора...» (1900), в которой философ расстается со своей утопией и переходит на позиции эсхатологии.

Концепция же всеединства и богочеловечества Вл. Соловьева носит пантеистический и хилиастический характер, в то время как о. Александр понимал несовместимость христианства с отождествлением Бога и мира.

Отдавая должное пантеистической форме верования, о. Александр, тем не менее, не останавливается на ней. «Велика правда этого пантеизма, который нашел свое законченное выражение в Упанишадах, даосизме и в некоторых греческих и западноевропейских философских системах. Однако в сей правды пантеизм заключать в себе не может. Распространенность его связана с тем, что он открывает Бога в мире природы, в том, что доступнее всего наглядному созерцанию. Свою ограниченность он переносит на Абсолют и отождествляет Божество с безликой силой, пронизывающей Вселенную. Между тем безликость — свойство низшего бытия, на вершинах же мировой иерархии стоят личностные, разумные и самосознающие существа» [4. Т. 1. С. 48].

Первый том семитомника «История религии...» имеет вводный характер и касается истоков религиозного сознания и религий. Во втором речь идет о доисторической эпохе, магии, мифологии и начале великих духовных традиций. Третий том, «У врат молчания», посвящен уже собственно событиям осевого времени. О. Александр как бы дополняет исследование Карла Ясперса «Истоки истории и ее цель», выявляя «осевые черты» в культурах Древнего Китая, Индии, в четвертом томе — Греции, а в пятом — исследует собственно профетическое движение. И здесь мы обнаруживаем еще один метод, который берет на вооружение о. Александр — компаративный. Особенно очевиден этот метод в построении шестого тома, в котором анализируются все осевые культуры и их учения: «настоящее восстание против рабства природе и традиции, против институтов и верований, построенных на магической основе, произошло лишь в I тысячелетии до н. э. Мы имеем в виду проповедь великих *Учителей человечества*. На фоне старых ритуальных культур перелом этот представляется каким-то чудом, таинственным посещением из иного мира. Пошатнув тысячелетние устои, пророки, философы и основатели религий дали народам мощный импульс, который, подобно расходящимся по воде кругам, захватил почти все цивилизованные страны» [4. Т. 6. С. 10—11]. Именно тогда был заложен фундамент, на котором были воздвигнуты величественные здания мировых религий.

Анализируя все многообразие духовных учений человечества, о. Александр стремится увидеть и общее. Так, например, он обнаруживает его в, казалось бы, таких разных учениях, как даосизм и исихазм: здесь, в китайском даосизме, «мы обнаруживаем те общечеловеческие духовные корни, которые являются залогом сближения всех народов» [4. Т. 3. С. 30]. В осевое время, подчеркивает А. Мень, «большинство Учителей пересмотрело веру в космическую роль обрядов и сделало основой религиозного служения сферу нравственности» [4. Т. 6. С. 11]. Относясь с глубоким уважением ко всем духовным традициям человечества, вскрывая их универсализм, о. А. Мень, вместе с тем, видел и особенное в каждой из них.

Конечно, современная наука ушла далеко вперед, но прежде чем строго судить этот многотомный труд о. Александра Меня, необходимо помнить о времени, в котором он его создавал, и условия, в которых он жил, по сути ожидая ареста.

Буддизм в творчестве о. Александра Меня

Говоря о буддизме, у о. Александра можно найти такие строки: «Проникнутый отвращением ко всякому бытию, Будда рассматривал угасание жизни как конечную цель для познавшего истину. Продолжая традицию Упанишад, он учил о тщете всех земных усилий и довел до апогея жажду чистого Абсолюта» [4. Т. 6. С. 25]. Ссылаясь на исследовательскую литературу и исходя из своей теистической позиции, о. А. Мень определяет буддизм Будды как атеистический, религию не спасения, а освобождения, основанного на собственных усилиях. Вместе с тем он отмечает эволюцию некоторых направлений буддизма в сторону возможного теистического толкования, что анализировали также А. Торчинов и А. Пятигорский. Прежде всего, о. Александр ценил буддийскую этику, но отсутствие веры он характеризует отрицательно, полагая, что мораль может основываться только на положительной метафизике и немислима без нее. Однако буддизм не теистическая религия, и поэтому вера в трансцендентное начало не характерна для него. Поясним эти принципиальные моменты.

Ясно, что во многом та исследовательская литература, на которую опирался А. Мень, оставляла желать лучшего, многие исследования уже устарели. Вместе с тем интересным оказывается тот факт, что он увидел в буддизме принципиальную черту осевого времени: «Будда же остановился на радикальном отрицании бытия со взором, прикованным всецело к Трансцендентному» [4. Т. 6. С. 25]. И действительно, трансценденция обнаруживается в трактовке основополагающего понятия буддизма — нирваны, которая определяется сугубо апофатически: «Прежде всего мы должны отбросить мысль, что учение о Нирване — теоретическая догма. Напротив, Будда как будто бы намекает именно на то, что в теоретическом плане ее невозможно осмыслить, ибо она выходит за пределы нашего логического понимания. Итак, путь к ней — путь чистого созерцания» [4. Т. 3. С. 144]. Кроме того, нирвана, которую можно было бы определить как состояние чистого сознания, трансцендентна по отношению к его содержанию. На трансцендентность, присутствующую в буддизме, указывает и А. Пятигорский [6. С. 282, 283]. О. Александр, опираясь на апофатическую характеристику нирваны, отмечает, казалось бы, парадоксальный факт, что на самом деле Будда отверг не трансцендентное, а «все, кроме Трансцендентного» [4. Т. 3. С. 146]; для Будды «залогом спасения от быстротекущего и мятежного мира сансары и дхарм является наличие некоего трансцендентного Сверхбытия» [4. Т. 3. С. 145]. Тем не менее, известный отечественный буддолог А. Торчинов, напротив, отмечает, что

буддийское понимание причинности — *пратитья самутпады* — «носит сугубо имманентный характер, не оставляя места для скрытой таинственной трансцендентной причины (Бог, судьба и тому подобное)» [7. С. 239].

Спор об отсутствии или присутствии в буддизме чего-то трансцендентного можно разрешить через разведение и уточнение используемых понятий — *трансценденции* и *трансцендентного*. Отрицание трансцендентного не означает отсутствия трансценденции, особенно, как было сказано, в понимании статуса нирваны. Другой современный исследователь буддизма, А. Пятигорский, кроме прочего, обнаруживает возможность и трансцендентного толкования «Я» в некоторых школах буддизма [8. С. 97].

По аналогии можем обратиться к творчеству М. Хайдеггера, который в своих работах негативно высказывался о теологии, отрицая метафизику трансцендентного. Но он же, вместе с тем, развивал учение о бытии-сознании, «вот-бытии» — *Dasein*, как трансценденции: «Бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле» [9. С. 205]. Таким образом, мы можем выделить общую черту буддистской нирваны и хайдеггеровского бытия, — это трансценденция, всецелый апофатизм, недопустимость какой-либо объективации (хотя представляется, что хайдеггеровское *Dasein* все же в большей степени субстанциально, чем буддистская нирвана). М.К. Мамардашвили называет такое трансцендентное, следуя кантовской традиции, «пустым понятием», то есть «понятием, которое не имеет предмета», которое «действует в качестве символа», является некой «точкой опоры» для сознания [10. С. 25]. О. Александр (Мень) отмечает в этой связи, что это некое «иное, как безатрибутное *Абсолютное Начало*, о котором учит мистическая философия Востока и Запада» [41. Т. 3. С. 145—146]. Таким образом, можем констатировать, что в буддизме нет субстанциального трансцендентного, но есть трансценденция.

Исходя из теистических установок, о. Александр пишет далее, что между этикой Будды и его учением о бытии, то есть метафизикой (онтологией), не было органической связи. Знакомство с современными работами отечественных буддологов, таких как, например, А. Торчинов, В. Рудой, А. Пятигорский и др., хорошо показывает, насколько тщательно и глубоко в буддистской онтологии проработаны данные вопросы: этика в нем непосредственно вытекает из онтологии, учения о дхармах, скандхах и т. д. Однако дынные исследования появились уже после гибели о. Александра, поэтому он и пришел к выводу, что «Будда решительно противопоставил Божество миру и невольно обесценил любую человеческую деятельность, а следовательно, и мораль» [4. Т. 6. С. 26, 28]. Тем не менее, о. Александр описывает понятия дхармы и скадхи и приходит к выводам, сделанным позднее известными российскими буддологами: «В сущности, он, пожалуй, никогда не заходил так далеко, чтобы отрицать всякое непреходящее основание в личности, но ему хотелось рассеять заблуждения касательно того, что есть истинный человек» [4. Т. 3. С. 130—131]. Конечно, о. А. Мень не мог согласиться со статусом души в буддизме, ее несубстанциальностью.

Не со всеми суждениями о. Александра сегодня можно согласиться. Так, например, его оценки «метафизики» буддизма весьма спорны. Видимо, он был ограничен в первоисточниках и качественной исследовательской литературе по данной теме. Будду он называет атеистом, а буддизм — странной религией без Бога. Но Будда скорее умалчивал относительно метафизических вопросов, чем отрицал их. Об этом свидетельствуют исследования, например, А. Торчинова. Завершает свой анализ буддизма о. Александр словами признательности и высокой оценки деятельности Будды, его проповеди сострадания ко всему живому. Таким образом, в целом негативно относясь к «метафизике» буддизма, исходя из теистической парадигмы, о. Александр чрезвычайно высоко оценивал личность Будды. Буддизм для него остается «одним из величайших учений дохристианского мира» [4. Т. 6. С. 26].

Несмотря на всю свою «теистичность», о. Александр, используя компаративный метод, отмечает, что «Бог Израиля столь же непостижим и за пределами, как Нирвана Будды» [4. Т. 6. С. 30], а сам Будда «был одним из первых экзистенциальных философов» [4. Т. 3. С. 124]; «В его проповедях и изречениях сквозит определенная метафизическая система, которую он старательно прячет под агностической фразеологией» [4. Т. 3. С. 125].

В индийском мирозерцании о. Александр находит пять существенных принципов, которые роднят буддизм и христианство, несмотря на все их различие:

- апофатизм;
- отрицание высшей ценности земных благ;
- признание высокого достоинства личной аскезы в духовной жизни;
- понятие о «карме» как воздаянии (здесь подчеркивается именно аспект воздаяния);
- понятие о спасении-освобождении как главной цели религии.

Из этого о. Александр делает следующий вывод: «Невзирая на то, что в Индии эти пять принципов нередко принимали весьма далекие от христианства очертания, они тем не менее составляют прочный мост, соединяющий восточный религиозный опыт с Евангелием» [4. Т. 3. С. 181—182].

Заключение

Буддизм, хотя и не является теистическим учением о субстанциальном бытии, тем не менее также принадлежит к осевому прорыву в сферу трансценденции. Именно тогда «человек Запада и Востока пробудился к мировоззренческому поиску истины своего бытия и своего назначения» [11. С. 300]. Это пробуждение К. Ясперс назвал «одухотворением» [12. С. 21], а мы бы определили как «духовную революцию». А.В. Семушкин констатирует, что «последующая цивилизация предала заветы первых учителей человечества; она вытравила из человека глубину мировоззренческого страха и озабоченности и сделала из него беспечного потребителя и прогрессирующего завоевателя природы. И вот теперь экзистенциальная задача состоит в том, чтобы

восстановить утраченную веру отцов вселенской “философской церкви”, возвратиться к изначальной смысложизненной озабоченности человека самим собой» [11. С. 301]. Именно эта озабоченность чувствуется на страницах многотомной «Истории религии...» о. Александра Меня. Не должна она покинуть и современного человека, если он хочет сохранить себя именно как человека, как существо моральное и стремящееся к высшему. Творчество А. Меня способствует расширению культурного горизонта, освобождению как от националистической, так и европоцентристской точек зрения, способствует развитию диалога, так необходимого именно сейчас.

Список литературы

- [1] Еремин А.А. Отец Александр Меня. Пастырь на рубеже веков. М. : Carte Blanche, 2001.
- [2] Двадцать лет без отца Александра Меня. И с ним. М. : Центр книги Рудомино, 2010.
- [3] Илюшенко В.И. Отец Александр Меня: Жизнь. Смерть. Бессмертие. М. : Центр книги Рудомино, 2010.
- [4] Меня А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. М. : СП «Слово», 1991—1992.
- [5] Меня А. Русская религиозная философия. М. : Жизнь с Богом, 2008.
- [6] Пятигорский А.П. Введение в изучение буддийской философии. М. : Новое литературное обозрение, 2007.
- [7] Торчинов Е. Пути Востока и Запада: Познание запредельного. СПб. : RUGRAM Пальмира, 2021.
- [8] Нижников С.А., Воробьев В.В. Проблема статуса «я» как антропологической категории в буддийской философии // Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 92—99. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.8>
- [9] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие / М. Хайдеггер. М. : Республика, 1993. С. 192—220.
- [10] Мамардашвили М.К. Трансценденция и бытие // Необходимость себя / М.К. Мамардашвили. М. : Лабиринт, 1996. С. 24—40.
- [11] Семушкин А.В. Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировидение // Избранные сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 285—304.
- [12] Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich : Artemis-Verlag, 1949.

References

- [1] Remeni AA. *Father Alexander Men. Shepherd at the turn of the century*. Moscow: Carte Blanche publ.; 2001. (In Russian).
- [2] *Twenty years without father Alexander Men. And with him*. Moscow: Rudomino Center for the Book Publ.; 2010. (In Russian).
- [3] Ilyushenko VI. *Father Alexander Men: Life. Death. Immortality*. Moscow: Rudomino Center for the Book Publ.; 2010. (In Russian).
- [4] Men A. *History of Religion: In Search of the Way, Truth and Life. In 7 vols*. Moscow: Slovo publ.; 1991—1992. (In Russian).
- [5] Men A. *Russian Religious Philosophy*. Moscow: Living with God publ.; 2008. (In Russian).
- [6] Piatigorsky AM. *Introduction to the Study of Buddhist Philosophy*. Moscow: New literary review publ.; 2007. (In Russian).

- [7] Torchinov E. *Paths of East and West: Cognition of the Beyond*. St. Petersburg: RUGRAM_Palmira Publ.; 2021. (In Russian).
- [8] Nizhnikov SA, Vorobiev VV. The Problem of the Status of “Self” as an Anthropological Category in Buddhist Philosophy. *New Reseach of Tuva*; 2021;(2):92—99. (In Russian). <https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.8>
- [9] Heidegger M. *Letter on „Humanism“*. In: Heidegger M. *Time and Being*. Moscow: Republic publ.; 1993. pp. 192—220. (In Russian).
- [10] Mamardashvili MK. *Transcendence and Being*. In: Mamardashvili MK. *The Way I Understand Philosophy*. Moscow: Labirint publ.; 1996. pp. 24—40. (In Russian).
- [11] Semushkin FV. *Philosophical Faith of Existentialism and Its Claims to the Universal World Outlook*. In: Semushkin FV. *Selected Works in 2 vols*. Vol. 2. Moscow; 2009. pp. 285—304. (In Russian).
- [12] Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zurich: Artemis-Verlag; 1949. (In German).

Сведения об авторах:

Нижников Сергей Анатольевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: nizhnikov_sa@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-3456-2445

Ле Тхи Хонг Фьюнг — аспирант, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: 1042195184@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-6334-4132

About the authors:

Nizhnikov Sergei A. — CSc in Philosophy, Professor at the Department of History of philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-3456-2445

Le Thi Hong Phuong — PhD student, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: 1042195184@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-6334-4132



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-402-417>

Научная статья / Research Article

Спиноза в зеркале классической и современной западной философии

Л.Э. Крыштоп  , М. Малла

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
 kryshstop-le@rudn.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию основных линий рецепции философских идей Б. Спинозы. Оценки творчества данного мыслителя, его роли и значения претерпели значительные изменения в ходе развития западноевропейской и отечественной философской мысли. Основное внимание уделено изучению трансформаций, наблюдаемых в подходе и характере оценок основных философских идей Спинозы в западноевропейском философском пространстве, прежде всего в Германии и Франции. При этом устанавливается, что пик интереса к творчеству Спинозы в этих национальных традициях серьезно расходитя по времени. Изначально можно говорить о преобладании интереса к философии Спинозы со стороны немецкоязычных мыслителей. Долгое время философия Спинозы характеризовалась как атеистическая и подвергалась в связи с этим яростной критике. Именно немецким просветителям принадлежит заслуга возрождения интереса к философии Спинозы на новом уровне. При этом философские взгляды этого мыслителя не только перестают оцениваться как атеистические, но иногда воспринимаются прямо противоположным образом — как проникнутые подлинной религиозной верой. Ярким примером такого подхода к философии Спинозы можно считать Ф. Шлейермахера. В дальнейшем интерес к философии Спинозы поддерживался в немецкоязычном пространстве за счет рецепции его идей у Гегеля, Фейербаха, в среде неокантианцев. Во франкоязычной философии интерес к Спинозе просыпается значительно позже — в середине — второй половине XX в., что связано, прежде всего, с именем Делеза. Однако этот «французский Ренессанс» философии Спинозы можно считать не менее значимым, нежели Ренессанс эпохи немецкого Просвещения. Именно «французский спинозизм» вывел исследования философии Спинозы на международный уровень, существенно расширив их концептуальные рамки.

Ключевые слова: Спиноза, немецкое Просвещение, Мендельсон, Гегель, Фейербах, Шлейермахер, спинозизм, Делез

Информация о финансировании и благодарности. Публикация выполнена при поддержке гранта РНФ в рамках научного проекта № 22-28-00162, «Концепция „осевого времени“ в контексте интеркультурного диалога».

© Крыштоп Л.Э., Малла М., 2022



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

История статья:

Статья поступила 17.01.2022

Статья принята к публикации 23.03.2022

Для цитирования: *Крыштон Л.Э., Малла М.* Спиноза в зеркале классической и современной западной философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 402—417. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-402-417>

Spinoza in the Light of Classical and Contemporary Western Philosophy

Ludmila E. Kryshtop  , Mohammad Malla

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation
kryshtop-le@rudn.ru

Abstract. The article concerns the main lines of reception of the philosophical ideas of B. Spinoza. Estimates of the work of this thinker, his role and importance have undergone significant changes in the course of the development of Western European and Russian philosophical thought. It focuses on the study of the transformations occurred in the approach and nature of evaluations of the main philosophical ideas of Spinoza in the Western European philosophical space, primarily in Germany and France. At the same time, we can state that the peak of interest in the philosophy of Spinoza in these national traditions seriously diverges in time. Initially, we can talk about the predominance of interest in Spinoza's philosophy on the part of German-speaking thinkers. For a long time, Spinoza's philosophy was characterized as atheistic and, in connection with this, was subjected to fierce criticism. It is the German enlighteners who are credited with reviving interest in Spinoza's philosophy at a new level. At the same time, the philosophical views of this thinker not only cease to be assessed as atheistic, but are sometimes perceived in the exact opposite way — as imbued with genuine religious faith. F. Schleiermacher can be considered here as a striking example of such an approach to Spinoza's philosophy. In the future, interest in Spinoza's philosophy was maintained in the German-speaking philosophical space due to the reception of his ideas by Hegel, Feuerbach, and Neo-Kantians. In French-language philosophy, interest in Spinoza wakes up much later — in the middle-second half of the 20th century, which is associated primarily with such name as Deleuze. However, this “French Renaissance” of Spinoza's philosophy can be considered as no less significant than the Renaissance of the age of German Enlightenment. It was “French Spinozism” that brought the study of Spinoza's philosophy to the international level, significantly expanding their conceptual framework.

Keywords: Spinoza, German Enlightenment, Mendelssohn, Hegel, Feuerbach, Schleiermacher, Spinozism, Deleuze

Funding and Acknowledgement of Sources. This paper has been supported by the Russian Science Foundation, grant no. 22-28-00162, “The ‘Axial Age’ Conception in Intercultural Dialogue”.

Article history:

The article was submitted on 17.01.2022

The article was accepted on 23.03.2022

For citation: Kryshpton LE, Malla M. Spinoza in the Light of Classical and Contemporary Western Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):402—417. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-402-417>

Спиноза — один из наиболее значимых представителей философии Нового времени, оказавший колоссальное влияние не только на последующую нововременную философскую традицию, но и на философию последующих эпох. Его философия переживала многочисленные взлеты и падения, то снова актуализировалась, то снова погружалась в забвение. Одним из мощнейших волн возрождения интереса к философии Спинозы можно считать эпоху немецкого Просвещения. Сегодня мы наблюдаем новый пик возрождения интереса к философским взглядам этого мыслителя, что связано с актуализацией его идей во многих областях философского познания — онтологии, гносеологии, теологии, этики, политической философии. В данной статье мы рассмотрим основные линии развития и трансформации оценок европейскими мыслителями и исследователями философии Спинозы, начиная с эпохи Просвещения вплоть до сегодняшнего дня. Основное внимание при этом будет уделено рецепции философских взглядов Спинозы в немецкой и французской философии, сыгравшей важную роль в становлении современного спинозоведения.

Рецепция философских взглядов Спинозы в эпоху немецкого Просвещения

Исходной точкой для изучения философии Спинозы мыслителями немецкого Просвещения и немецкого романтизма стало закрепившееся за философией Спинозы определение ее как «атеистической». Данная идентификация была настолько устойчивой, что понятия «атеизм» и «спинозизм» нередко употребляются синонимично, а само имя философа становится нарицательным. Нередко в тех случаях, где мы видим в текстах имя Спинозы, автоматически можно подставлять «атеист». Найти объяснения этому явлению достаточно просто. Сегодня, говоря об атеизме, мы сужаем это понятие до прямого этимологического значения, в результате чего для нас сегодня атеизмом в строгом смысле слова может считаться только прямое отрицание существования Бога (Божественного) в какой бы то ни было форме. Однако в XVIII в. господствовало еще более древнее расширенное понимание атеизма, в соответствии с которым атеистом считали человека, отрицающего «истинного» Бога, т.е. то понимание Бога, которое было характерно для господствующего религиозного мировоззрения. При этом такое расширенное понимание атеизма мы видим далеко не только в христианстве, и даже не только в монотеистических религиях, но и в культурах с политеистическими верованиями. Так, например, именно такое безбожие было характерно для Сократа — отрицание значимости общепринятого в то время в Афинах культа и разговоры о каком-то своем «гении», а вовсе не отрицание сферы

трансцендентного как такового. Именно в этом расширенном значении Спиноза оказывался заядлым атеистом [1. С. 139].

При этом такой взгляд был настолько распространен, что его проявления мы видим в текстах даже столь известных в свое время и ни в коей мере не ассоциирующихся с религиозной ортодоксальностью мыслителей, как И.И. Шпальдинг [2. S. 57—59] и И. Кант [3. В 464/ А 458-459; 4. С. 316—317]. Однако тенденция определять философию Спинозы как атеистическую не была единственной. В эпоху немецкого Просвещения (и еще в большей мере в немецком романтизме) можно встретить и совершенно иной подход, в соответствии с которым в размышлениях Спинозы о Боге, напротив, усматривают «опьянение Богом», определенную форму религиозной философии, рациональную форму выражения религиозного духа в соответствии с идейными запросами того времени. Такое расхождение в оценках спинозизма в работах разных мыслителей того времени в большинстве случаев обусловлено их личными предпочтениями и определенными особенностями их собственной философской позиции.

Прямой актуализацией философии Спинозы в эпоху немецкого Просвещения стал, так называемый, спор о пантеизме (*Pantheismusstreit*) или иначе — спор о Спинозе (*Spinozastreit*). Так принято называть обсуждение, разгоревшееся в 80-х гг. XVIII в. в кругах немецких интеллектуалов, относительно возможного спинозизма Г.Э. Лессинга, которое имело огромное влияние на последующее становление и развитие спинозизма уже на рубеже XVIII—XIX вв. По сути, спор о пантеизме инициировал процесс возрождения интереса к мысли Спинозы, что дает возможность говорить о конце XVIII в. как о «спинозианском Ренессансе» [5. Р. 464]. Основание этим дебатам было положено перепиской Ф. Г. Якоби и М. Мендельсона, имевшей место в 1783 г. вскоре после смерти Лессинга, опубликованной в 1785 г. самим Якоби и переизданной в 1789 г. [6]¹. Якоби и Мендельсон занимали при этом принципиально различные позиции по вопросу возможного спинозизма Лессинга, что и являлось основным предметом их спора. Однако в их принципиально расходящихся оценках Лессинга прослеживается не только расхождения в понимании некоторых положений самого Лессинга, но и расхождения в понимании философии Спинозы. Позиция Якоби в данном случае более традиционна для своего времени. В философии Спинозы он усматривает открытую угрозу для веры, что, исходя из основных положений его собственной философии, оценивается подчеркнуто негативно. Интересно при этом отметить, что критика Якоби, несмотря на то большое влияние, которое она впоследствии оказала не только на восприятие в Германии Спинозы, но и на восприятие его оппонента в этом споре — Мендельсона, строго говоря не была оригинальна. В общих чертах Якоби повторяет в своей критике основные полемические замечания, высказанные полвека ранее пиетистом

¹ Об этом споре подробнее см.: [7].

И. Ланге в адрес философии Вольфа, также обвиняемой в Спинозизме [8. S. 133—136].

В этой связи интереснее рассмотреть более подробно позицию Мендельсона. Достаточно подробный анализ учения Спинозы и полемику с ним можно найти в его работе «Утренние часы» [9. S. 284—285], а также в предсмертном сочинении «Моисей Мендельсон к друзьям Лессинга» [10. S. 353—364]. Столь повышенное внимание к учению Спинозы и полемика с ним в последние годы жизни Мендельсона была вызвана обвинениями Якоби в адрес близкого друга Мендельсона, Г.Э. Лессинга, в приверженности последнего к Спинозизму и отрицании истин естественной религии. Свои утверждения Якоби основывал на доверительных дружеских беседах и письмах. Однако аутентичность получавшегося образа мыслей Лессинга подвергалась сомнению со стороны Мендельсона, полагавшего, что они являются лишь свидетельством остроумия и известной лессинговской методической «иронии», однако не могут считаться выражением его подлинной позиции [10. S. 348—350]. В то же время, как верно отмечает Ю. Шёпс, полемика с Якоби о том, был ли Лессинг Спинозистом, на самом деле имела своей целью прояснение гораздо более фундаментальных вопросов, а именно вопросов об основаниях рациональной философии в целом (*Vernunftphilosophie*) и ее связи с философией Просвещения [11. S. 150]².

В то же время можно отметить, что отношение Мендельсона к учению Спинозы в поздний период его творчества не претерпело существенных изменений по сравнению с ранними его работами. Уже в «Философских разговорах» Мендельсон анализирует учение Спинозы, сравнивая его с учением Лейбница и Вольфа, на стороне которых явно оказывается симпатия Мендельсона. Критике при этом подвергаются два основных аспекта Спинозизма — единство субстанции творца и сотворенного и связанное с этим отсутствие отличия между божественной волей и рассудком, а также некорректное заключение от экстенсивно бесконечного (бесконечного числа конечных совершенств) к интенсивно бесконечному (бесконечному совершенству) [13. S. 22—23, 17]. Неизменным остается и высокая оценка учения Спинозы, и признание того факта, что он лишь немного уклонился от истинного пути [13. S. 19, 21, 24], равно как и основная интенция проводимого Мендельсоном анализа, которой в этой ранней работе также оказывается поиск того варианта понимания, «при котором система Спинозы может сосуществовать с разумом и религией» [13. S. 23]. Однако следует оговориться, что несмотря на высокий интерес и уважение, которые Мендельсон проявлял к Спинозе, есть основания предполагать, что свои знания о философской системе этого мыслителя Мендельсон почерпнул не из сочинений самого Спинозы, а из изложения его системы в «Естественной теологии» Вольфа [14. S. 296—297, 300—301]. Это объясняет тот факт, что в сочинениях Мендельсона есть ссылки лишь на те

² Подробнее об этой полемике и ее важности для Просвещения см.: [12. S. 89—107].

фрагменты Спинозы, которые освещены Вольфом, а также и ряд очевидных ошибок в интерпретации Спинозизма Мендельсоном [14. S. 299—303].

Подобная оценка творчества Спинозы существенно повлияла на позицию, занятую Мендельсоном во время спора о пантеизме по отношению к обвинениям в адрес Лессинга со стороны Якоби. Все обвинения Лессинга в приверженности Спинозизму, а следовательно, по традиции того времени, автоматически и в фатализме, пантеизме и атеизме, мыслитель считал необоснованными и несправедливыми. По мнению Мендельсона, Лессинг был близок его собственным взглядам, а не взглядам пантеистов, и старался, скорее, показать возможность позитивного влияния идей пантеистов на практическую сферу: «Вы видите ... что Лессинг мыслил пантеизм так же утонченно, как его себе представлял и я; в наилучшей гармонии со всем, что может иметь влияние на жизнь и счастье; и даже то, что он был на пути объединения пантеистических понятий с позитивной религией» [9. S. 308]. Мендельсон отмечал у Лессинга постоянное стремление выделить и акцентировать в религии то, что действительно значимо, и для этого оставаться несмотря ни на что верным духу исследования, ничего не принимая и не отбрасывая без достаточных на то оснований. И в этом Мендельсон усматривал величайшую заслугу Лессинга. В то же время именно это и не устраивало критиков Мендельсона и Лессинга, подобных Якоби. Именно дух рационалистической традиции (а дух исследования, восходящий к первому правилу метода Декарта, безусловно, можно считать его проявлением) Якоби и считал опасным для подлинной философии и религиозной веры.

Другим немецким «пантеистом» (и последователем Спинозы) иногда считают Канта. Однако эта позиция представляется еще менее обоснованной, нежели приписывание пантеизма и Спинозизма Мендельсону. Корни ее, судя по всему, следует усматривать, с одной стороны, все в том же, характерном для того времени отождествлении атеизма и Спинозизма; с другой стороны — в обвинениях Канта в атеизме (все в том же узком значении наличия расхождений в его позиции с ортодоксальным образом Бога, принятым в господствующем вероисповедании, т.е. христианстве). Удивление вызывает лишь то, что ее сторонники встречаются и по сей день, несмотря на множество опровергающих «атеистичность» Канта и Спинозы исследований последних десятилетий.

Однако в перечне немецких «Спинозистов» (пантеистов) можно встретить и более удачные фигуры. К таким стоит, прежде всего, отнести Ф. Шлейермахера. Как верно замечает Ю. А. Ламм, именно этому мыслителю принадлежит заслуга основания «пост-кантианского Спинозизма», который характеризуется четырьмя основными чертами: органический монизм, этический детерминизм, высший реализм и неантропоморфный образ Бога [15. P. 476]. Все эти черты отчетливо прослеживаются в ранних работах Шлейермахера начала 90-х гг. XVIII в. — «Спинозизм» и «Краткое представление системы Спинозизма». Сохраняются они и в последующем творчестве этого

мыслителя, в том числе и в его наиболее известной работе «Речи о религии» во всех трех ее переизданиях. При этом спинозизм оказывался для Шлейермахера важным инструментом восполнения кантовской мысли до некоей целостной, завершенной системы. Декларируя себя как кантианца, Шлейермахер, также как Фихте, усматривал в кантовской философии некую односторонность и непоследовательность. Однако, в отличие от Фихте, Шлейермахер пытался восполнить эти недостатки обращением к рецепции философии Спинозы. Так, одной из основополагающих проблем для Шлейермахера оказывался жесткий дуализм между ноуменами и феноменами, между желаниями и природными склонностями (как проявлением природной детерминации) и свободой воли. В философии же Спинозы Шлейермахер находил искомое им единство — божественное бесконечное, представляемое как имманентная причина, единое основание всего конечного. При этом Спиноза наделяется у Шлейермахера самыми лестными и возвышенными эпитетами: «С благоговением преклонитесь со мной перед тенью святого, отверженного Спинозы! Его пронизывал высокий мировой дух, бесконечное было его началом и концом, вселенная — его единственной и вечной любовью; со святой невинностью и с глубоким смирением он отражался в вечном мире, и был сам его достойнейшим зеркалом; он был исполнен религии и святого духа; и потому он стоит одиноко и недостижимо, как мастер своего искусства, но возвышаясь над непосвященным цехом, без учеников и без права гражданства» [16. С. 79].

Философия Спинозы и немецкий идеализм

Последующим важным этапом в рецепции философии Спинозы становится немецкий идеализм. В творчестве немецких идеалистов намеченная ранее в философии немецкого Просвещения и романтизма интерпретация Спинозы приобретает более определенный характер. Особое значение имеет критика философии Спинозы, которую мы находим у Гегеля. Этот немецкий философ отмечал критичность философии Спинозы, ее разрыв с традиционными теологическими представлениями, идеалистический, а не материалистический, соответственно, не атеистический характер его учения. Спиноза растворяет конечное, мир в Боге. По мысли Гегеля, неправомерно обвинять Спинозу в атеизме. Напротив, в его философии слишком много Бога и нет природы. Это не атеизм, а акосмизм. Гегель повторяет популярный в немецкой философии того времени тезис о «пантеизме» Спинозы: «Спинозовская система есть возведенные в мысль абсолютный пантеизм и монотеизм» [17. С. 366]. Причину обвинений Спинозы в атеизме он видит в отрицании Спинозой индивидуального, конечного бытия личности и связанных с ним абстрактных представлений о свободе, привычных для христианина. Гегель считает, что для Спинозы было «трудной задачей» раскрыть отношение индивида и Бога, «сформулировать отношение указанного определенного к богу, чтобы последнее при этом все еще сохранилось» [17. С. 355].

Гегель считал философскую систему Спинозы простой и понятной, при этом ошибочно отмечал отсутствие философии природы, видел в ней, скорее, этическое учение и философию духа, к которым Спиноза сразу переходит от религиозных и метафизических проблем, минуя рассмотрение других разделов, принятых тогда в философии. Гегель и другие современные ему немецкие философы рассматривали переход от Декарта к Спинозе как диалектическое снятие абстрактных противоположностей мышления и бытия, но субстанция Спинозы рассматривалась ими как начало простое, логически не развернутое, «субстанция Спинозы еще не была определена им как внутри себя конкретная» [17. С. 348]. Гегель сравнивает ее с бытием элеатов, абстрактным и неактивным началом.

Среди недостатков философии Спинозы Гегель отмечал, прежде всего, рассудочный, а не рациональный (т. е. основанный на спекулятивном разуме), характер философии Спинозы, формальность его дефиниций. С этим связано то, что Спиноза не признает сущности модуса, а следовательно, индивидуального бытия. Кроме того, не вполне обоснована у Спинозы связь субстанции и атрибутов, их количество: «Как проистекают эти два атрибута из одной субстанции, этого Спиноза не показывает» [17. С. 356]. Проблема атрибутов у Спинозы важна. Связь мышления и протяженности существенна для понимания отношения Бога и мира, для интерпретации пантеизма философа.

Концепции Спинозы Гегель противопоставлял диалектическую схему, различая субстанцию, атрибуты и модусы как всеобщее, особенное и единичное. Однако, подчеркивая диалектическую связь между ними, Гегель не раскрыл ее конкретнее, оставив последующим поколениям исследователей рецепции творчества Спинозы ряд вопросов, например, по проблеме атрибутов, по интерпретации субстанции у Спинозы как абстрактной, и дав им основания для критики своего подхода.

Рецепция взглядов Спинозы в философии Л. Фейербаха и немецкоязычной философии XIX—XX вв.

Важную роль в становлении современного спинозоведения сыграл также Л.А. Фейербах. В своем исследовании Спинозы Л. Фейербах одним из первых предложил натуралистическую и даже материалистическую его интерпретацию. Он высоко оценивал антирелигиозный, антитеологический характер философии Спинозы, которая «представляет именно очищение или освобождение от всякой теологии и теологической метафизики; она чистая, абсолютно самостоятельная философия» [18. С. 376]. Различие материи и у Спинозы произвольное, непонятное, заимствовано как наличное из философии Декарта, «не развито из самой субстанции или не показано как необходимое в ней и из нее. Напротив, в субстанции нет никакого принципа этого различия» [18. С. 401—402].

Ее главный недостаток Л. Фейербах видел в смешении бога и природы. В этом смешении и исток атеизма Спинозы, проявляющегося в устранении

«человечности» бога, т. е. его личностного характера, а также непоследовательность мыслителя: он превратил сущность природы в сущность Бога. Л. Фейербах стремился вывести из учения Спинозы обоснование материализма — понятие о материи как бесконечной субстанции, причине самой себя — и делал акцент на этом. Он отмечал: то, что «мышление выражает нечто реальное и потому относится к богу, ясно само собой», но то, что и «протяжение или материя есть атрибут бога, было не так очевидно и непосредственно» [18. С. 362]. Для этого он доказывает, что ей присущи определения бесконечности, единства и неделимости. Материя, как атрибут протяжения, не сводится к делимому телу, мыслится как субстанция, а не как отдельные тела. Телесная субстанция выражает чистую, неограниченную действительность. С материализмом Л. Фейербаха связано отчасти зарождение нового периода эволюции исследований философского учения Спинозы.

Традиции классической философии получили продолжение в последующих работах немецких исследователей философии Спинозы, таких как В. Виндельбанд, К. Фишер, Й. Эрдман и другие. Эти мыслители рассматривали учение Спинозы через призму посткантовской теории познания и гегелевской спекулятивной философии. В. Виндельбанд видел в Спинозе религиозно-мистического мыслителя, стремившегося соединить мистицизм с рационализмом и впадающего при этом в «неразрешимое противоречие» [19. С. 250]. С точки зрения К. Фишера, напротив, противоречия «вытекают из природы и характера системы — из этого соединения рационализма... с натурализмом» [20. С. 581] Для К. Фишера философия Спинозы есть одновременно и «абсолютный пантеизм», и «абсолютный рационализм», и «натурализм», т. к. субстанция не только Бог, но и природа. В таком отождествлении отчетливо прослеживается влияние гегелевской философии. Но еще более важным для последующего развития спинозоведения оказалось то, что именно К. Фишер одним из первых обратил особое внимание на активность Бога как «производящей природы» в философии Спинозы. Здесь в свою очередь, возможно, прослеживается влияние уже не столько Гегеля, сколько Фейербаха, также нередко причисляемого к немецким спинозистам.

В целом, при существующих различиях в оценках философии Спинозы, можно выделить общий круг основных проблем и подходов немецкого спинозизма как важнейшего этапа в развитии исследований учения мыслителя. Особое внимание, кроме общей идентификации философии Спинозы и его отношения к религии, привлекали проблемы метафизики, прежде всего, отношения субстанции и конечных вещей (т. е. Бога и мира) и проблема атрибутов, с которой были связаны вопросы соотношения материальной и идеальной сторон бытия, а также возможностей их познания человеком. В оценках философии Спинозы преобладали монистический и рационалистический подходы. Сформировавшаяся в это время парадигма стала важным этапом спинозизма и спинозоведения, заложив основания для последующего изучения философии Спинозы.

«Французский Спинозизм» и его влияние на современное Спинозоведение

Со второй половины XX века в западной философии намечается постепенный отход от «немецкой» парадигмы в изучении Спинозы. Он связан с «французским спинозизмом», представленным исследованиями М. Геру, П. Машрэ, Ж. Делеза и других [21]. М. Геру положил начало критике гегелевской традиции в спинозизме, оставаясь отчасти под влиянием работы К. Фишера. В Спинозе он видел не пантеиста, а панентеиста. При этом М. Геру отказывался от схематизма гегелевской интерпретации Спинозы, от идеализма в его оценках и предлагал интерпретировать отдельные положения исходя из системы Спинозы в целом, раскрывая ее логику. Особое внимание он уделил критике «формалистского» понимания атрибутов у Спинозы, согласно которому «атрибуты — суть те формы, посредством которых мысль ухватывает бытие» [22. С. 30]. Они, таким образом, не присутствуют реально в субстанции и выводятся не из нее, а из той формы интеллекта, которая их ей приписывает.

М. Геру критикует как связанный с кантианством формализм в интерпретации Спинозы у Й. Эрдмана и В. Вольфсона, так и формалистическую интерпретацию творчества этого мыслителя, основанную на обращении к еврейским средневековым философам. Анализ интерпретации философии Спинозы у М. Геру отчетливо демонстрирует нам одну из отличительных черт французского подхода и вместе с тем его основных новаций — критику долгое время доминировавшего гегелевского подхода к Спинозе.

Другой важной чертой спинозизма во Франции является его преимущественно светский характер, тяготение к материализму, интерес к марксизму. Е. Холланд показал эволюцию отношений спинозизма и марксизма во французской философии. Л. Альтюссер, А. Негри, П. Машре, Ж. Делез стремятся избавиться от «гегелевского марксизма», видя в гегельянстве «магический телеологизм», и, рассматривая Спинозу как альтернативу Гегелю, стремятся создать спинозовский марксизм. П. Машрэ считает, что Гегель искажил Спинозу, чтобы втиснуть его в свои схемы, «потому что собственные телеологически-субъективистски-идеалистические предпосылки Гегеля не позволили ему увидеть незавершенный, антисубъективный материализм своего предшественника» [23. Р. 4]. Можно сказать, что в основном эти интерпретации Спинозы ориентированы, скорее, на философию истории.

Интересны также и концепции материализма у Спинозы во французской интерпретации. В понимании Е. Холланда это особый материализм: «Спиноза считает мысль и материю абсолютно равными» [23. Р. 4]. Как атрибуты одной и той же субстанции они тождественны, а для Гегеля тождество Духа и материи достигается только в конце истории. Мысль для Спинозы является свойством субстанции, а не субъекта. «Материализм» и «атеизм» Спинозы, о котором упоминает Ж. Делез, скорее, антропологический и этический «материализм» и «атеизм». Ж. Делез рассматривает философию

Спинозы с морально-практической точки зрения, считая, что «мало показать, как пантеизм и атеизм сочетаются в ...тезисе, отрицающем существование морального, созидającego и трансцендентного Бога. Скорее, нужно начать с практических положений, которые и делают спинозизм предметом скандала» [24. С. 337]. Нередко под «материализмом» подразумевается стремление Спинозы к объективному познанию, его детерминизм и критика теологии. Сегодня такая оценка может, скорее, вводить нас в заблуждение, нежели сообщать нам что-то о подлинной сути философии Спинозы, так как ничто из вышеперечисленного сегодня уже не ассоциируется с атеизмом в строгом смысле этого слова.

«Французский спинозизм» положил начало заметным изменениям в исследованиях Спинозы. Раздвигаются концептуальные рамки исследований, происходит их интернационализация, появляется все большее число публикаций о Спинозе в европейских странах, США, Канаде, Израиле. Эти исследования дали стимул для изучения философии Спинозы. Так, работы израильтян, еврейских исследователей в США позволили глубже осмыслить связь Спинозы с иудаизмом и восточной мыслью. Однако параллельно с этим наблюдается и тенденция к возрождению идеалистической интерпретации учения Спинозы.

Интересу к Спинозе способствовал и поворот к метафизике в англо-американской философии. При этом, наряду с углубленным изучением традиционных для спинозизма проблем, внимание привлекают проблемы познания, этики и антропологии, политической философии Спинозы, ее связь с современными гуманитарными проблемами, в частности, образовательными. Большое внимание, особенно в англоязычных исследованиях, уделяется значению философии Спинозы в контексте развития демократических идей. Таким образом, сегодня уже не удастся выделить какой-то единой линии в оценке философии Спинозы. Современное спинозоведение в основе своей плюралистично и складывается из множества разных направлений и тенденций, нередко противоречащих друг другу. Но важно отметить, что философия Спинозы неустанно актуализируется, вовлекается в разнообразные споры современности.

Исследования последних лет, углубив изучение философии Спинозы, породили также новые интерпретации его учения, наклеив новые «ярлыки». В плане религиозных взглядов Спинозы, наряду с традиционной оценкой его как пантеиста, реже панентеиста, утвердилось определение его как атеиста, причем формы этого атеизма — многообразны. Есть желание видеть в его учении новую рациональную «гуманную» религию [25. Р. 55], в чем мы можем усмотреть своеобразное возрождение тенденций немецкого Просвещения. В плане этических и социально-политических взглядов Спинозы его считают и «позитивным нигилистом» [26. Р. 68], и радикалом: «Философский радикализм Спинозы идет параллельно с его религиозным и политическим радикализмом...» [27. Р. 4]. Одни исследователи находят в его философии

элементы эмпиризма: «Спиноза такой же эмпирик, как и рационалист» [27. Р. 4]. Другие показывают в его «натурализме» «явно неэмпирические и антиэмпирические элементы» [28. Р. 78].

В осмыслении традиционных для метафизики Спинозы проблем субстанции, атрибутов и модусов также прослеживается разнообразие в оценках. Спиноза рассматривается как «главный метафизик современного периода» [29. Р. 1], поэтому интерес к этому аспекту его философии объясним. Причем, наряду со спорами сторонников традиционной идеалистической и материалистической трактовки учения Спинозы (например, критика идеализма М. Рокки французским материалистом П. Севераком) [21], все чаще проявляется стремление уйти от такого противостояния. В современном спинозизме есть попытки дуалистического и плюралистического понимания субстанции Спинозы. К. Хюбнер воспроизводит «Декартов» дуализм, исходя из психофизиологической проблемы (душа — тело). Выделяя два ряда порядков — идей и вещей — этот исследователь считает, что Спиноза настаивает на закрытости двух реальностей друг для друга. По его мнению, они не могут ни причинно влиять, ни быть познаваемыми друг для друга. Эту довольно интуитивно понятую доктрину сегодня часто называют «атрибутивным барьером» [30. Р. 342]. «Барьер» влияет на концептуальные отношения и отношения «атрибуты — модусы».

И. Меламед предлагает «новое понимание ядра метафизики Спинозы»: «Спиноза — дуалист, но не дуалист разума и тела, каким его обычно считают, но, скорее, дуалист мысли и бытия» [31. Р. XXII]. Спиноза наделяет атрибут мысли «превосходством», но он не принимает «редуктивный идеализм» — идеалистическое сведение тел к мысли. В интерпретациях метафизики Спинозы встречаются и иные формы «дуализма». А в связи с проблемой отношения субстанции и множественности атрибутов и модусов появляются элементы плюралистической интерпретации субстанции у Спинозы. Так, в частности, М. Лин отмечает возможность для таких выводов в концепциях Э. Керли и Л. Лёба [32. Р. 149].

Широкий спектр современных оценок учения Спинозы порождает стремление прояснить, упростить и сблизить разные подходы. Т. Норелл считает, что «лейблы» на взгляды Спинозы, в научном плане неприменимы: «Какое значение имеют ярлыки „пантеист“ и „детерминист“ для понимания представления концепта Спинозы о Боге? А изменится ли оно, если будут применены ярлыки „панентеиста“ и „нецесситарианиста“?» [33. Р. 6] Он предлагает расширить понимание того, о чем идет речь у Спинозы, разрушив примененные к нему ярлыки и стереотипы. Как кажется, именно этот подход в скором будущем окажется наиболее перспективным.

Итоги

Рассмотрены основные линии рецепции взглядов Спинозы, начиная с эпохи немецкого Просвещения и до сегодняшних дней. Эпоха немецкого Просвещения столь важна при изучении становления и развития спинозизма

ввиду того, что именно в это время мы видим возрождение интереса к творчеству данного мыслителя. При этом, если до конца XVIII в. его философия характеризовалась однозначно как атеистическая и подвергалась жесткой критике, то именно в эпоху немецкого Просвещения появляются новые линии оценки философии Б. Спинозы — она рассматривается уже не только как атеистическая, но напротив, появляются мнения, что Спиноза был глубоко религиозным мыслителем. Впоследствии важными вехами в немецкоязычной рецепции Спинозы оказываются Гегель и Фейербах, а затем неокантианство. Во франкоязычной философии интерес к философии Спинозы пробуждается позже — в середине — второй половине XX в., что связано, прежде всего, с именем Делеза. Именно «французский спинозизм» внес существенные изменения в исследования Спинозы, существенно раздвинув их концептуальные рамки и превратив спинозоведение в международную область философских исследований.

Список литературы

- [1] *Кимелев Ю.А.* Философия религии. Систематический очерк. М. : Nota Bene, 1998.
- [2] *Spalding J.J.* Vertraute Briefe, die Religion betreffend. Breslau, 1784.
- [3] *Kant I.* Kritik der Urteilstkraft // Werke in 6 Bd. / Hrsg. von *W. Weischedel*. Bd. 5. Darmstadt : WBG, 1994.
- [4] *Кант И.* Критика способности суждения // Собр. соч. в 8 т. Т. 5. М. : ЧОРО, 1994.
- [5] *Bianco B.* Kant e il “Pantheismusstreit” // Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 1976. Vol. 68, No. 3. P. 461—476.
- [6] *Jakobi F.H.* Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau, 1785.
- [7] *Christ K.* Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits. Würzburg, 1988.
- [8] *Bianco B.* Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff // Halle. Aufklärung und Pietismus / Hrsg. von *N. Hinske*. Heidelberg, 1989. S. 111—155.
- [9] Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes // Mendelssohn M. Ausgewählte Werke. Studienausgabe. Bd. 2 / Hrsg. von *Ch. Schulte, A. Kennecke, G. Jurewicz*. Darmstadt : WBG, 2009. S. 215—334.
- [10] *Mendelssohn M.* Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jakobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza // Ausgewählte Werke. Bd. 2 // Hrsg. von *Ch. Schulte, A. Kennecke, G. Jurewicz*. Darmstadt, 2009. S. 337—367.
- [11] *Schoeps J.H.* Moses Mendelssohn. Königstein : Jüdischer Verlag, 1979.
- [12] *Christ K.* Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits. Würzburg : Königshausen&Neumann, 1988.
- [13] *Mendelssohn M.* Philosophische Gespräche // Ausgewählte Werke. Bd. 1 / Hrsg. von *Ch. Schulte, A. Kennecke, G. Jurewicz*. Darmstadt : WBG, 2009. S. 9—39.
- [14] *Niewöhner Fr.* „Es hat nicht jeder das Zeug zu einem Spinoza“. Mendelssohn als Philosoph des Judentums // Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit / Hrsg. von *M. Albrecht, E.J. Engel, N. Hinske*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994. S. 291—313.
- [15] *Lamm J.A.* Schleiermacher’s Post-Kantian Spinozism: The Early Essays on Spinoza, 1793-94 // The Journal of Religion. 1994. Vol. 74, No. 4. P. 476—505.
- [16] *Шлейермахер Ф. Д.* Речи о религии // Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. СПб. : Алетейя, 1994. С. 43—274.

- [17] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб. : Наука, 1994.
- [18] Фейербах Л. А. История философии. Собр. произв. в трех тт. Т. 1. М. : Мысль, 1974.
- [19] Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т. 1. От Возрождения до Просвещения. М. : Гиперборей; Кучково поле, 2007.
- [20] Фишер К. История новой философии. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. СПб. : Издание Д. Е. Жуковского, 1906.
- [21] Stetter J., Ramond Ch. (ed.) *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy: Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy*. London /New-York : Bloomsbury Academic, 2019.
- [22] Геру М. Спор об атрибуте // Современность Спинозы во Франции и России / Логос. 2007. № 2 (59). С. 29—58.
- [23] Holland E. Spinoza and Marx // *Cultural Logic*. 1998. Vol. 3. P. 1—17.
- [24] Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕРСЭ, 2001.
- [25] Simkins J. On the Development of Spinoza's Account of Human Religion // *Intermountain West Journal of Religious Studies*. 2014. Vol.5. No.1. P. 52—72.
- [26] Jong de M.G. Spinoza's Philosophy and Nihilism God? Truth, and Freedom in an Uncaring Universe. [MA Thesis in Philosophy]. Utrecht : University Press, 2017.
- [27] Lord B. Spinoza's Ethics. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2010.
- [28] Douglas A. Was Spinoza a Naturalist? // *Pacific Philosophical Quarterly*. 2015. Vol. 96. P. 77—99.
- [29] Melamed Y.Y. Spinoza's Ethics. A Critical Guide. Cambridge : Cambridge University Press, 2017.
- [30] Hubner K. Spinoza on the Limits of Explanation // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2021. Vol. 103. P. 341—358.
- [31] Melamed Y.Y. Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought. Oxford : Oxford University Press, 2013.
- [32] Lin M. Substance, Attribute, and Mode in Spinoza // *Philosophy Compass*. 2006. Vol. 1. No. 2. P.144—153.
- [33] Norell T.A. Comprehension of Spinoza's God. Through the Dichotomy of Labels. [MA Thesis in Philosophy of Religion]. Lund : University Press, 2015.

References

- [1] Kimelev YuA. *Filosofija religii. Sistematičeskij očerok*. [Philosophy of Religion. Systematic Study]. Moscow: Nota Bene; 1998. (In Russian).
- [2] Spalding JJ. *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*. Breslau; 1784. (In German).
- [3] Kant I. *Kritik der Urteilskraft*. In: Kant I. Werke in 6 Bd. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 5. Darmstadt: WBG; 1994. (In German).
- [4] Kant I. *Kritika sposobnosti suzhdenija*. In: Kant I. Sobr. soch. v 8 t. T. 5. Moscow: ChORO; 1994. (In Russian).
- [5] Bianco B. Kant e il "Pantheismusstreit". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. 1976;68(3):461—476. (In Spanish).
- [6] Jakobi FH. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau; 1785. (In German).
- [7] Christ K. *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*. Würzburg; 1988. (In German).

- [8] Bianco B. *Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff*. In: Halle. Aufklärung und Pietismus. Hrsg. von N. Hinske. Heidelberg; 1989. S. 111—155. (In German).
- [9] Mendelssohn M. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. In: Mendelssohn M. Ausgewählte Werke. Studienausgabe. Bd. 2. Hrsg. von Ch. Schulte, A. Kennecke, G. Jurewicz. Darmstadt: WBG; 2009. S. 215—334. (In German).
- [10] Mendelssohn M. *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jakobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*. In: Mendelssohn M. Ausgewählte Werke. Bd. 2. Hrsg. von Ch. Schulte, A. Kennecke, G. Jurewicz. Darmstadt; 2009. S. 337—367. (In German).
- [11] Schoeps JH. *Moses Mendelssohn*. Königstein: Jüdischer Verlag; 1979. (In German).
- [12] Christ K. *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*. Würzburg: Königshausen&Neumann; 1988. (In German).
- [13] Mendelssohn M. *Philosophische Gespräche*. In: Mendelssohn M. Ausgewählte Werke. Bd. 1. Hrsg. von Ch. Schulte, A. Kennecke, G. Jurewicz. Darmstadt: WBG; 2009. S. 9—39. (In German).
- [14] Niewöhner Fr. „*Es hat nicht jeder das Zeug zu einem Spinoza*“. *Mendelssohn als Philosoph des Judentums*. In: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit / Hrsg. von M. Albrecht, E.J. Engel, N. Hinske. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994. S. 291—313.
- [15] Lamm JA. Schleiermacher's Post-Kantian Spinozism: The Early Essays on Spinoza, 1793-94. *The Journal of Religion*. 1994;74(4):476—505.
- [16] Schleiermacher FD. *Rechi o religii*. [On Religion: Speeches] In: Schleiermacher FD. *Rechi o religii k obrazovannym ljudjam, ee prezirajushhim. Monologi*. [On Religion: Speeches to its Cultured Despisers. Monologues]. Saint Petersburg: Aleteia publ.; 1994. P. 43—274. (In Russian).
- [17] Hegel HWF. *Lekcii po istorii filosofii*. [Lectures of History of Philosophy]. Book 3. Saint Petersburg: Nauka; 1994. (In Russian).
- [18] Feuerbach LA. *Istorija filosofii. Sobr. proizv. v treh tt*. [History of Philosophy. Selected Works in 3 vols]. Vol.1. Moscow: Mysl'; 1974. (In Russian).
- [19] Windelband W. *Istorija novoj filosofii v ee svjazi s obshej kul'turoj i odel'nymi naukami: v 2 t. T.1. Ot Vozrozhdenija do Prosveshhenija*. [A History of Philosophy, Volume II: Renaissance, Enlightenment, Modern]. Moscow: Giperboreja.; Kuchkovo pole; 2007. (In Russian).
- [20] Fischer K. *Istorija novoj filosofii. Spinoza, ego zhizn', sochinenija i uchenie*. [History of Modern Philosophy. Spinoza, His Life, Work and Teachings]. Saint Petersburg: D. E. Zhukovski Publ.; 1906. (In Russian).
- [21] Stetter J., Ramond Ch. (ed.) *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy: Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy*. London, New-York: Bloomsbury Academic; 2019.
- [22] Gueroult M. *Spor ob atribute*. [The Controversy on Attribute]. *Logos*. 2007; 59(2):29—58. (In Russian).
- [23] Holland E. Spinoza and Marx. *Cultural Logic*. 1998;(3):1-17.
- [24] Deleuze G. *Jempirizm i subjektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Jumu. Kriticheskaja filosofija Kanta: uchenie o sposobnostjah. Bergsonizm. Spinoza* [Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties. Bergsonism. Spinoza]. Moscow: PERSJE; 2001. (In Russian).
- [25] Simkins J. On the Development of Spinoza's Account of Human Religion. *Intermountain West Journal of Religious Studies*. 2014;5(1):52—72.

- [26] Jong de MG. *Spinoza's Philosophy and Nihilism God? Truth, and Freedom in an Uncaring Universe*. [MA Thesis in Philosophy]. Utrecht: University Press; 2017.
- [27] Lord B. *Spinoza's Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2010.
- [28] Douglas A. Was Spinoza a Naturalist? *Pacific Philosophical Quarterly*. 2015; (96):77—99.
- [29] Melamed YY. *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press; 2017.
- [30] Hubner K. Spinoza on the Limits of Explanation. *Philosophy and Phenomenological Research*. 2021;(103):341—358.
- [31] Melamed YY. *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*. Oxford: Oxford University Press; 2013.
- [32] Lin M. Substance, Attribute, and Mode in Spinoza. *Philosophy Compass*. 2006;1(2):144—153.
- [33] Norell TA. *Comprehension of Spinoza's God. Through the Dichotomy of Labels*. [MA Thesis in Philosophy of Religion]. Lund: University Press; 2015.

Сведения об авторах:

Крыштон Людмила Эдуардовна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: kryshtop-le@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-1012-5953

Малла Мохаммад — аспирант факультета гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: malla-m@rudn.ru).

About the authors:

Kryshtop Ludmila E. — Doctor of Science (Philosophy), Professor, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: kryshtop-le@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-1012-5953

Malla Mohammad — PhD student in Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: malla-m@rudn.ru).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-418-426>

Research Article / Научная статья

Nietzsche, Hamsun, and Sacred Violence

M.P. Matyushova , A.S. Perepechina , D.V. Mamchenkov  

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6 Miklukho-Maklaya Street, Moscow, 117198, Russian Federation
mamchenkov-dv@rudn.ru

Abstract. This article deals with the analysis of neo-mythological and pantheistic subjects in the works of Friedrich Nietzsche and Knut Hamsun. The analytical comparison of Nietzsche's philosophical concepts and Hamsun's literary psychologism is poised to find an underlying understanding of human nature at the confluence of ethics and aesthetics — of goods and beauty, of evil and ugly. A precise definition of the aesthetic categories “Apollonian” and “Dionysian” is carried out based on Nietzsche's work “The Birth of Tragedy from the Spirit of Music”. The relevance of the Dionysian culture's phenomena is based on the Nietzschean belief in an *Übermensch* within the modern mindset. The concept of “Dionysus” finds its continuation in the postmodern philosophy of Georges Bataille and Maurice Blanchot, in such archaic emotional and aesthetic aspects of human essence as violence and sacrifice understood in an extremely abstract sense. The authors stress that modern culture's interest in violence and sacrifice is rooted in Nietzsche's idea of Dionysius in the meaning of one of the beginnings of any segment of European culture. The foundations for overcoming postmodernism in the 21st century and the subsequent development of aesthetic views can be found in an attempt to revise the foundation of European culture through rethinking the concept of *Übermensch-Zarathustra-Dionysus*.

Keywords: Nietzsche, Hamsun, Bataille, Blanchot, aesthetics, Apollonian, Dionysian, neo-mythology, pantheism

Funding and Acknowledgement of Sources. This work was supported by the project of Russian Ministry of Education and Science № 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” and by the project of Russian Ministry of Education and Science № 104701-2-000 “Cognitive strategies of the major philosophical traditions of Eurasia”. This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program.

Article history:

The article was submitted on 23.12.2021

The article was accepted on 16.03.2022

© Matyushova M.P., Perepechina A.S., Mamchenkov D.V., 2022



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

For citation: Matyushova MP, Perepechina AS, Mamchenkov DV. Nietzsche, Hamsun, and Sacred Violence. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):418—426. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-418-426>

...the fire of sacrifice is none other than the divinity itself, which consumes the victim, or, to put it more exactly, the fire is the sign of consecration which sets it on fire.

*Henri Hubert and Marcel Mauss, Sacrifice:
its Nature and Functions*

Introduction

Tragedy. The tragedy of light and darkness, of Apollo and Dionysus. “Momentary tragedy”, Nietzsche said, “aids the eternal comedy of existence, and the sea ‘with its countless smiles’—to quote Aeschylus—will cover the greatest of tragedies with its waves” [1. P. 10].

The Birth of Tragedy from the Spirit of Music is the first work of F. Nietzsche presenting his new view of ancient culture, although the images and symbols that the German philosopher uses do not yet have the sharpness and categorical character as in the “Nietzschean Bible” *Thus Spoke Zarathustra*, which is, in fact, a continuation of *The Birth of Tragedy*. The purpose of writing the book was to find the reason for the inconsistency of the Greek culture, which, according to Nietzsche, was not as organic as previous researchers believed, because it comprised two principles opposed to each other.

According to Nietzsche, everything in our world has a dual nature. A manifestation of this duality can serve the existence of good and evil, which is in the world only under the condition of the simultaneous existence of each other. Similarly, the entire culture of the ancient Greeks included Apollonian and Dionysian roots, which contributed to its development. Apollo is the god of sunlight and agriculture, creating utilizing images symbolizing a complete sense of proportion and self-restraint. By the initial significance of Apollo as a solar god, the main requirement of the Apollonian religion was the requirement of purity. God hates everything that stains a person and, through him, all kinds of filth. And if at first, it was possible to cleanse oneself from filth by rites, then in the 4th century the idea of moral purification prevailed.

Dionysus, in contrast to Apollo, is the deity that is most associated with the animal part of the human soul. We are talking about animalism, further developed by postmodernist followers of Nietzsche, such as Georges Bataille, who in his most important work *Les larmes d'Éros* (1961) writes “that the animal became human” [2. P. 4]. This Dionysian cult came from the land of violent passions, from Thrace. A characteristic feature of this cult was frenzy (ekstasis), achieved with the help of loud music — tympan, cymbals, flutes, and “orgiastic” dances. The Dionysian beginning also continues to be interpreted by modern theorists in the “Eros noir, a term for reflecting on the danger and violence of sexuality that Freud theorizes with the ‘death drive’” [3. P. 2].

I. Categories of Dreams and Intoxication

To show the contradiction between these principles in culture, Nietzsche introduces the artistic categories of dreaming and intoxication to form the most accurate understanding of the difference between these components. “Apollo’s intoxication holds primarily in a state of arousal of the eyes so that he gains the ability to see. The painter, plastic, epic poet — visionaries ... In the Dionysian position, on the contrary, the whole system of emotions is excited and enhanced: so that it immediately unloads all its means, expressions and simultaneously erects the power of image, imitation, transformation, all kinds of facial expressions and acting ... For a Dionysian man, it is impossible not to understand any suggestion, he will not overlook a single sign of affect” [4. P. 83—84]. Since the difference between intoxication and dream is not always traced, you need to know that it corresponds to the opposite of Dionysian and Apollonian.

The dream here is most interesting from a philosophical point of view, as many philosophers recognized this phenomenon as a “second reality”, different from the reality in which we exist. We see wonderful images, incredible pictures, objectified in images of fantasy, in dreams. We are immersed in dreams so much that we do not feel the boundaries between the illusory and the real, living what is not happening in reality. And only when we wake up, do we realize that “reality” was only a vision, an illusion. Nietzsche speaks of the difference between the comprehension of the present and the illusory: “But just as a philosopher relates to the reality of being, so an artistically receptive person relates to the reality of dreams; he readily and vigilantly peers at them: for according to these images he interprets his life, at these events he is preparing for life” [5. P. 33]. In this fragment you can see the premises of the Freudian interpretation of the unconscious, interpreting dreams.

II. The Contradiction and Unity of the Apollonian and Dionysian Principles in Art and Human Nature

Nietzsche uses the Dionysian principle as an aesthetic category in a broader sense and designates life, which from then on becomes its most important category. The concept of “life” is endowed with obscure signs and is filled with mythical content. Nietzsche himself characterizes Dionysian life as the ability of life to “transcend itself”, “develop according to the laws of its power” and ascribes to it special cruelty, anti-democracy, a tendency to everything chaotic, deadly. The Dionysian state is a state in which passions and instincts find a free exit, not controlled by any external barriers.

The Apollonian always existed among this, attracting Dionysian. Nietzsche notes that there is a contradiction in the moral character of the Olympic pantheon: “Nothing here reminds of austerity, spirituality, and duty; here everything tells us only about a luxurious, even triumphant existence, in which all that is present is deified, regardless of whether it is good or evil” [5. P. 40]. This is the abundance of enjoyment of life, the very suffering from excessive fullness. The main paradox that defined the relationship between the two principles was that they existed only under

the condition of simultaneous being with each other. It is in tragedy, as Nietzsche shows, that the two beginnings get along with each other and form a magnificent union.

In the images of Apollo and Dionysus, the ancient Greeks personified the conflict of human nature, and the division into Apollonian and Dionysian is because of the internal need for depicting the duality of man. The invention of civilization and rational outlook is associated with the Apollonian part of the human soul, and the natural worldview is determined by the power of the animal of Dionysian origin over man.

Nietzsche compares the world of Olympic gods with Christianity. He uses the concepts of Apollonian and Dionysian as a contrast between Christian and anti-Christian. According to Nietzsche, the Christian faith is a synonym for the hostile attitude towards life, its benefits, and pleasures: "...life in its essence is something immoral" [5. P. 25].

III. K. Hamsun and His Vision of the Dionysian Principle in Man

Nietzsche's philosophy and his aestheticism had a strong influence on forming the worldview of the Nobel laureate, Norwegian writer Knut Hamsun, the founder of a new genre in literature — a psychological novel.

Hamsun's Nietzschean anti-Christianity is accompanied by the rejection and condemnation of the Christian God, for he does not accept that "monstrous injustice" that reigns in the world, and later, with aesthetic pantheism in the spirit of Zarathustra, praising nature, which is the highest expression of beauty in the world, is true being. In the novel *Pan*, the main character Glan addresses nature: "Thank you for a lonely night, for the mountains! For the rumble of sea and darkness, it is in my heart. I also thank you for being alive, for breathing, for breathing that night! Shh! What is there, in the east, in the west, what is it there? This is God walking through spaces, this blood is boiling in the veins of the universe, this work is boiling in the hands of the creator, I and the world are in his hands" [6. P. 520]. Hamsun's image of Pan is essentially Nietzsche's portrayal of Dionysus: "It is the name of the novel — "Pan" that sets a certain mood, orientates the reader to appeal to Greek mythology, to the image of Pan, the spirit of the forest. The image of Pan does not hold such an important place in Hamsun's work, as, e.g., the image of Dionysus in Nietzsche. However, these images are quite similar, and perhaps Hamsun, not to follow the same paved path, used the name of another pagan god to express the same phenomenon ... Pan, like Dionysus, embodies the elements, mysterious, mythical forces existing in nature and affecting humans. Being in the retinue of Dionysus, Pan is often portrayed as his friend, admirer, and servant of the great god" [7. P. 6—7].

In the article *On Unconscious Spiritual Life*, Hamsun describes inspiration as an irrational, mystical process, since the writer is somewhat a recorder of his feelings and the prophet is "a silent causeless ecstasy, a surge of internal energy; the ability to pick up distant signals from the depths of airspace and the elements of the sea, the painful and amazingly sharp ability to perceive sounds, which makes it

possible to catch even the flutter of unknown atoms, the existence of which you can only guess; sudden, supernatural penetration into unknown kingdoms; foreboding of future misfortune at the moment of cloudlessness...” [8. P. 561].

This gives rise to a motive for subordinating a person to unconscious impulses, particularly manifested in the process of inspiration: “I... all in the power of wild fantasies ... started talking to myself. Madness was raging in my brain, and I gave it free rein, fully realizing that I was the victim of impulses, which I can’t resist” [9. P. 109]. This state of mind and spirit entails the pleasure of introspection, which is a mental defense from life realities, ugly by nature. Contrasting self with the anti-aesthetic world and environment turns into a radical charm with the sensual, almost animal principle in a person.

The described experience of the process of inspiration, comparable with the state of insanity, is like the category of intoxication introduced by Nietzsche, explaining the obsession of the Dionysian Greek with an emotional impulse and his submission to unconscious stimuli in all acts filled with pleasure and suffering.

Nietzsche’s influence on Hamsun’s work was also reflected in his attitude to the mob, to the “herd”, as well as in glorifying the war, for it is imperative for self-exaltation and self-affirmation of life. Through war the selection and tempering of higher individuals take place. Comparing the political views of Nietzsche and Hamsun, it is easy to notice that through the lips of Karen, the hero of the play *At the Gates of the Kingdom*, speaks Nietzsche’s Zarathustra: “I laugh at eternal peace for its arrogant disregard for pride. Let there be a war, there is nothing to think about to save so many human lives because the source of life is inexhaustible and inexhaustible; but it is necessary to support the true in us ... I believe in a born despot by nature, in a lord, in someone who is not elected, but who himself proclaims himself the leader of these herds of earth” [9. P. 201]. This is almost a verbatim confirmation of Nietzsche’s thoughts, who in *The Antichrist* states that “not peace — war ... let the weak and ugly perish — the first commandment of our humanity” [10. P. 19]. Hamsun saw the Dionysian principle and faith in the Übermensch and the great ruler transforming the world in Hitler, met with him and Goebbels, wrote an obituary to Hitler’s death, and answered the investigator’s question about contacts with the National Socialist society that there were people in this society much better than himself.

IV. Postmodernists on Dionysian:

G. Bataille’s “Sacred Violence” and M. Blanchot’s “Ultimate Experience”

Nietzsche’s line of understanding of man as denying his animal nature and suffering from hiding his irrational, sensual nature was continued by thinkers with a postmodern bias in the philosophy of art. Thus, in the works of the leading French postmodernist and psychologist Georges Bataille, the Nietzschean concept of “Dionysus” is found under other names, in particular, as “an open being” (*l’être ouvert*) [11. P. 259—264]. “An open being is an animal that is aware of and accepts its animality, has achieved self-awareness in the Hegelian sense of the word” [12. P. 42—46]. As we may notice, the French philosopher borrows interest from

Nietzsche's Übermensch concept designed in *Thus Spoke Zarathustra* is of a person denying his nature, an intermediate step between the animal and the Übermensch [13. P. 3]. Bataille carries the idea further through the comprehension of the "will to power" and calls it violence, endowing the real category with ontological meaning and giving it a place in the sacred area (sacré), identifying it with the transcendental. Violence is that against oneself, having the character of sacrifice or self-sacrifice. Violence is sacred because it is hidden as something undesirable, frightening, disgusting, and ugly. The fear of death is considered in this concept as one of the aspects of the essential characteristics of life. Therefore, according to G. Bataille, and after him post-structuralists M. Blanchot, M. Foucault, J.-L. Nancy, J. Lacan, concealed or sacred lethal violence attracts a person, creates interest precisely because of prohibition. The transition to the sacred, hidden, is necessary as an internal experience. This violates the boundaries of the individual world, i.e., violence.

Bataille notices Nietzsche's interest in play (jeu). In this context, the French intellectual is interested in the Nietzschean concept of the game as an event transcending the given. He connects this playful moment with the conception of "sacred": "Indeed, at times in *Sur Nietzsche*, "child's play" signifies triviality—and worse: the very opposite of that gambling or gaming, that putting into play (mise en jeu) which Bataille equates with human possibility... Accordingly, he concludes that, "compared to the urgencies of chance, God's necessities are child's play!" This is where Bataille's antihumanist anthropology begins (and ends): with identification between the human and the capacity to will loss, to will chance, to play" [1. P. 6].

The hidden, the sacrificial, the sacred, the violent expresses sexuality: "The thwarted pursuit of community in the vacated space of Nietzsche's death of a God is a persistent leitmotif of the following in the account it offers of the thought of Georges Bataille and other members of the Collège de Sociologie. Eros noir, at the fatal cusp between ascendant manifest sex and a latent diminished Christianity, underwrites much of the French intellectual contribution to the symbology of cultural modernism" [3. P. 2].

Bataille's contemporary Maurice Blanchot spoke about the same thing, calling such a mystical experience the ultimate experience. In his 1969 "Infinite Conversation", he defines the latter as "the answer that a person faces when he decides to radically question himself" [14. P.302]. The essence of ultimate experience is to perform the act of removing the boundaries between subject and object, object and thought, material and spiritual. This is a significant difference between non-classical and classical (Winkleman, Lessing, Schelling). For Blanchot, the problem of deindividuation in this work is assigned a paragraph called "Impersonality — a condition of perception", which postulates the opinion that it is necessary to separate the author from the work of art. To create, according to Blanchot, should be in a state of inspiration, close to being in the power of affect. This is nothing more than the removal of Schopenhauer's principle of individuation ("principium individuationis"). A. Schopenhauer describes the author's passivity as

a phenomenon of noninterest, i.e. by immersing the subject (the person) in the object (the work of art) that he observes, where the person becomes a pure subject (he feels himself as nature, and nature as himself). Thus, in art, the ability of a person to encompass everything is shown, i.e., to connect the manifestation of the world with the world will itself (with the essence of the world). The philosopher writes: “Pure, limp cognition is achieved when the consciousness of other things rises to such a high potential that the consciousness of the Self disappears. For the world is perceived objectively only when we no longer know that we belong to it, and all things seem more beautiful the more we see only them and less of ourselves” [10. P. 402]. Non-classical concepts actualize Nietzsche’s idea of the duality of culture and revive interest in the aesthetic category “Dionysian”, presenting it under other names. The Dionysian as a metapoetic concept, as a universal category of existential problematics, originates from Nietzsche’s invention of the new Dionysus, no longer the ancient God of the fertile forces of nature and wine, but the prototype of the future man — the “universal man” (“Generell-Menschlich”), where Dionysus is a harbinger and a necessary element of entering a new type of cultural space, an integral part of which is creativity. Nietzsche connects the creation of the new with the Dionysian part of the culture (externally, transcendently) and human nature (internally, immanently). We note that Nietzsche’s thought in the postmodern view is qualitatively modified and developed within the framework of the problem of psychologism rather than system philosophy.

Conclusion

Having carefully studied the mythopoetic imagery of Hellenic culture, Nietzsche revealed the noumenal component of the phenomena of art. He created a new approach to understanding the main issue of philosophy at all times — the relationship “Man — World” through the prism of the correlation of Apollonian and Dionysian principles. K. Hamsun, using the genre of “psychological literature”, in describing his heroes, pays greater attention to their unconscious origins, and gives it superiority concerning rational life, showing us the human sensory origins.

So, on the one hand, in good Hegelian fashion, the classicist line is preserved in aesthetics and culture. Yet, Nietzsche’s criticism of European cultural tendencies based on Hellenism is concluded in postmodernism by mainstream philosophers like Bataille and other post-structuralists. Of course, the interest in violence and sacred sacrificial moments has its roots in Nietzsche’s idea of Dionysian in the meaning of one of the beginnings of any European culture segment. The 20th century is full of modernist vs. postmodernist debates just like a few centuries before that, the modernists were waging wars with antiquity. The 21st century is tired of postmodernism. The solution for the later development of aesthetic views in modern times can be found in an attempt to look deep into all the processes of proto-European culture through a deep study of Nietzschean Übermensch-Zarathustra-Dionysus.

References

- [1] Rosalind C. Morris. *Of Bataille, sur Nietzsche, über humanism... and other virilities*. Contribution to the Seminar “Nietzsche 13/13: Bataille, 2/13”, convened by Bernard Harcourt and Jesus Velasco. September 22, 2016.
- [2] Boucher F. *Diane sortant du bain*, 1742.
- [3] Bell J. *Eros noir: Transgression in the Aesthetic Anthropology of Georges Bataille, Hans Bellmer, and Pierre Klossowski*. Trent University. Cultural Studies Ph.D. Graduate Program May 2015.
- [4] Nietzsche F. *Sumerki kumirov (Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert)* St. Petersburg; 1907. (In Russian).
- [5] Nietzsche F. *Rozhdenie tragedii, ili Ellinstvo i pessimizm (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik)*. Moscow; 2007, 166 p. (In Russian).
- [6] Hamsun K. *Sobranie sochineniy* [Collected works]. In 6 vols. Vol. 1. Moscow; 1991, P. 520 (In Russian). (In Russian).
- [7] Matyushova MP. The Aesthetic Pantheism of Knut Hamsun. *Vestnik VGU. Ser. Filosofiya — Proceedings of Voronezh State University*. Series: Philosophy. 2018;(3):61—72. (In Russian).
- [8] McFarlane JW. The whisper of the blood: a study of Knut Hamsun’s early novels. *PMLA*. 1956 71(4):561.
- [9] Hamsun K. *Ved Rigets Port*. 1896 [In Russ.: Hamsun K. U vrat tsarstva. In: *Sobranie sochinenii*. In 6 vols. Vol. 6. Moscow; 1991, P. 201].
- [10] Nietzsche F. *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*. Leipzig; 1894.
- [11] Bataille G. *L’Érotisme. Œuvres complètes*. Vol.10. Paris, 1987. P. 259—264.
- [12] Timofeeva O. *Vvedenie v eroticheskuyu filosofiyu Zhorzha Bataya* [Introduction to Georges Bataille’s erotic philosophy]. Moscow; 2009. P. 42—46. (In Russian).
- [13] Nietzsche F. *Thus Spoke Zarathustra. A book for all and none*. Cambridge university press; 2006.
- [14] Hamsun K. *Livets Spil*. 1896.

About the authors:

Matyushova Maria P. — Cand. Sc. in Philosophy, Associate Professor, Department of Ontology and Epistemology, RUDN University; Moscow, Russia (e-mail: matyushova-mp@rudn.ru). ORCID: 0000-0003-0585-8412

Perepechina Alexandra S. — Head Teacher at the Department of Foreign Languages, RUDN University; PhD student at the Department of Ontology and Epistemology, RUDN University; Moscow, Russia (e-mail: perepechina-as@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-3226-1040

Mamchenkov Dmitry V. — Cand. Sc. in Philosophy, Associate Professor, Department of Ontology and Epistemology, RUDN University; Moscow, Russia (e-mail: mamchenkov-dv@rudn.ru). ORCID: 0000-0003-0484-2232

Ницше, Гамсун и священное насилие

М.П. Матюшова , А.С. Перепечина , Д.В. Мамченков  

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
mamchenkov-dv@rudn.ru

Аннотация. Данная статья посвящена анализу неомифологических и пантеистических сюжетов в творчестве Фридриха Ницше и Кнута Гамсуна. Аналитическое сравнение философских концепций Ницше и литературного психологизма Гамсуна раскрывает

глубинное понимание человеческой природы на стыке этики и эстетики — добра и красоты, зла и уродства. Понимание эстетических категорий «Аполлонический» и «Дионисийский» разрабатывается на основе работы Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». Актуальность феноменов дионисийских культур основана на истинной ницшеанской вере в Сверхчеловеческую природу современного мышления. Концепция «Диониса» находит свое продолжение в постмодернистской философии Жоржа Батая и Мориса Бланшо, в таких архаичных эмоциональных и эстетических аспектах человеческой сущности, как насилие и жертвенность, понимаемые в крайне абстрактном смысле. Показано, что интерес современной культуры к насилию и жертвоприношению уходит своими корнями в идею Ницше о Дионисии в значении одного из начал любого сегмента европейской культуры. Основание для преодоления постмодернизма в 21 веке и последующего развития эстетических взглядов может быть обретено в попытке глубокой переработки фундамента европейской культуры через переосмысление концепта Супермена-Заратустры-Диониса.

Ключевые слова: Ницше, Гамсун, Батай, Бланшо, эстетика, аполлоническое, дионисийское, неомифология, пантеизм

Информация о финансировании и благодарности. Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета 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». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

История статьи:

Статья поступила 23.12.2021

Статья принята к публикации 16.03.2022

Для цитирования: *Matyushova M.P., Perepechina A.S., Mamchenkov D.V. Nietzsche, Hamsun, and Sacred Violence // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 418—426. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-418-426>*

Сведения об авторах:

Матюшова Мария Петровна — кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: matyushova-mp@rudn.ru). ORCID: 0000-0003-0585-8412

Перепечина Александра Сергеевна — старший преподаватель кафедры иностранных языков, аспирант кафедры онтологии и теории познания, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: perepechina-as@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-3226-1040

Мамченков Дмитрий Валерьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: mamchenkov-dv@rudn.ru). ORCID: 0000-0003-0484-2232



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-427-438>

Research Article / Научная статья

Immanuel Kant “on the Borders” of A. Bely’s Symbolism

O. Marchevsky  

University of Presov,
17, Novembra 1, 080 01 Presov, Slovakia
 ondrej.marchevsky@unipo.sk

Abstract. The occasion of the 100th anniversary of I. Kant’s death was a colossal impulse for many researchers of Immanuel Kant’s legacy. One of the goals of the paper is to introduce one of the less known anniversary critical texts, which appeared in the Russian intellectual milieu. It attempts to disrupt the usual approach regarding the interpretation of Bely’s comprehension of Kant’s legacy, i.e., Kant as a skeleton of philosophy or a police officer of thinking. The paper points to a more systematically conceived scale of Bely’s reflections of Kant. From Bely’s point of view, Kant is the author of firm grounds for the shaping of thought. On the unstable background of philosophy, which during the historical development of thought succumbed to erosion, it is Kant’s philosophy that serves as the stabilizing base. Bely tries to highlight that Kant’s epistemology forms distinctively outlined the foundations of a knowledge of the world and philosophical comprehension not only of history but also of symbolism. The symbolism of Andrei Bely.

Keywords. Russian philosophy, A. Bely, I. Kant, Symbolism, Interpretation, History of Philosophy

Funding and Acknowledgement of Source. The paper is an outcome of the research project VEGA 1/0280/18 Kant and Philosophy of History supported by the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic.

Article history:

The article was submitted on 14.11.2021

The article was accepted on 04.03.2022

© Marchevsky O., 2022



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

For citation: Marchevsky O. Immanuel Kant “on the Borders” of A. Bely’s Symbolism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):427—438. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-427-438>

If it is possible nowadays to talk about the liberation of the spirit from centuries-old eerie apparitions, we definitely owe it to Kant.

A. Bely

The line between the endless manifestations of dogmatism and true mysticism is determined.

A. Bely¹

One of the ways in which it is possible to grasp *the difference* is through the delimitation against the established authority or classic. This approach might also expose another dimension of *otherness* as the originality of Bely’s approach to Kant.

Fear to violate human thought, to pressure creativity, to think differently, the fear of forcing ideas and the possibilities of their interpretation, the impossibility of perceiving polyphony, perhaps even cacophonous sonance of tones of the world drive Andrei Bely, who considered Immanuel Kant a “police officer and skeleton of philosophy”, to study and evaluate Kant’s original work.

According to the Russian symbolist, such pressure has cataclysmic consequences. Their source is the reluctance to accept and clarify the boundaries in learning about the world and the possibility of referring to it.

Fear and anger stem from the reluctance to determine cognitive competencies, the boundaries of their field of effects, and the frameworks of free creation of new horizons of grasping our world, which A. Bely is striving for. The multiplicity of grasping the world corresponds to its multifaceted nature, of which A. Bely is resolutely convinced.

A. Bely captures his reflections, which will be the key textual starting points of our work, in the article *Criticism and Symbolism*. It was written for the magazine *Vesi*. It appeared in the second issue in 1904 and is associated with the memory of the 100th anniversary of Kant’s death. He combines his thoughts with the expression of creative respect and homage to this unique thinker. A. Bely’s article can be considered as a complementary and different view of “Kant’s anniversary” compared to articles by other contemporary philosophical and intellectual authorities. They were presented in three lectures given during a ceremonial meeting of the Moscow Psychological Society in 1904 on the occasion of the centenary of I. Kant’s death. The first lecture given by L.M. Lopatin [4] was the first to be heard on December 28, 1904. The second lecturer was P.I. Novgorodcev [6]. Even though the lecture of V.I. Vernadsky [9] is not mentioned with the hypothetical number three in the work of S.A. Chernov [2], the order is determined.

¹ [1. P. 555].

From A. Bely's approach, it is interesting for us that in addition to working with the *Critique of Pure Reason*, there is a noticeable interest and direct referencing to not so often treated work of I. Kant, i.e., the very first published work *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*.²

An important and perhaps determining moment of Bely's approach to I. Kant and his works are the stances of Arthur Schopenhauer, to which he refers many times. A. Schopenhauer is strongly present here as an opinion-maker. The Russian symbolist openly admits that "there is a close bond between us and Kantianism. No matter how we attack transcendental analytics, through Schopenhauer and Nietzsche, we symbolists consider ourselves direct descendants of the great Königsberg philosopher" [1. P. 556]. The content of this declaration is indeed decisive. The path, or rather the procession, in which A. Bely, one of the symbolists, comes to I. Kant is also revealed to us. In addition to this, Kantianism, identified with the work of I. Kant is a significant aid in the study of Bely's thoughts. These remarks by A. Bely lead us to the opinion that, in addition to Schopenhauer and Nietzsche, the procession includes, figuratively speaking, an unacknowledged delegation. Its members could also include representatives of Russian neo-Kantianism, such as the student of Wilhelm Windelband and editor-in-chief of the Russian edition of *Logos* magazine, Fyodor Stepun, who was significantly involved in propagating ideas of e.g. the Baden school in the Russian environment.

In his declaration, A. Bely points out that this is a relationship with a generational difference, expressed in Turgenevism, a difference between fathers and children. One can expect a relationship that presupposes propriety as well as due respect. It should include at least a partial willingness to learn from the experienced, to consider their knowledge and experience as possible foundations of worldview and creation. At the same time, it is a relationship that presupposes different opinions. Fathers' attitudes, which do not always go with the times, cannot always be accepted due to their conservatism as something trendy.

The attitude expressed towards I. Kant in this idea is realized by A. Bely also in this work. That will be profiling for us also in the light of indicated problems, in which the motives of boundaries, limits, definition, determination, frameworks of effect, and the subsequent birth of creative activity and art appear to be decisive. A. Bely is interested in assessing Kant's contribution to determining the boundaries and defining competencies between science, dogmatism, theory of knowledge, criticism, and symbolism.

As an initial motive of the above contextual framework of Bely's reflections, we can consider his commentary on the role of scientific knowledge in becoming acquainted with the world: "The problems of being are not exhausted by inclusion in the system of scientific knowledge. Science appears to be a foundation that confirms on the outside the validity of this or that internally independent philosophical conception. Such and such values in science are the results of proper

² In A. Bely's text, a misspelling of the word *Schätzung* from the title (in the form of *Schärzung*) is noticeable.

assigning of a scientific method to the subject of experience” [1. P. 557]. For A. Bely, there is an irreplaceable position for science, but at the same time, he categorically refuses to ascribe any universal significance to it. We can also see this in his attitudes toward the associated issue, towards dogmatism, which penetrates his thought in the analyzed work. We consider it essential to emphasize that although Bely’s thought has its religious spirituality, he considers dogmatism as problematic outside of any confessional framework. He does not reflect religious dogmatics here; it concerns dogmatism in philosophical and scientific contexts. It represents a connection, variations of possible relationships between scientific as well as philosophical theories, to which we can then owe our rational activities and operations. It is possible to observe in Bely’s opinions that dogmatism can have positive and negative dimensions, although he does not directly attribute these qualities to it. But he describes the dual nature of dogmatism. The decisive factor in assessing such a chosen quality of dogmatism is the degree of comprehensive validity with which dogmatism, or parallel existing and developing dogmatisms, approaches the knowledge of the world and the essence of life. If dogmatism is too ambitious, if it is considered all-embracing, for A. Bely, it is a negative dogmatism. This is also reflected in the fact that some fields of science seek to be universal starting points for scientific knowledge or knowledge as such, a model for the only possible formation of all other areas of research. Such dogmatism is a negative phenomenon for A. Bely, and also a threat, because it tends to eliminate all other interpretations, not only on a professional, scientific, philosophical, or artistic level. It might strive to completely prohibit different thought initiatives.

Dogmatism can precisely delimit, and grasp a wide range of phenomena and variables. It should be logically consistent, but it must not forget the limits and shortcomings of its interpretation. If it can be such a starting point for exploring the world that allows openness to other approaches to exploration, it becomes positive dogmatism. It must not forget and allow the possibility of interpreting the world and life from other perspectives.

Standing guard over the positivity of dogmatism we should find the critical theory of knowledge, which dogmatics is obliged to submit to if it wants to remain a valuable starting point for our knowledge of the world and its essence: “Critical philosophy examines the transcendental foundations of methods. The critique of the foundations of science leads science itself to submit to the theory of knowledge. The synthesis between science and philosophy is not real, but formal” [1. P. 557]. Supervision is exercised by the critical philosophy of science, while it should be noted that dogmatics can have both scientific and philosophical dimensions. We can observe in Bely’s work that the theory of knowledge is identifiable with critical philosophy, that the theory of knowledge is critical philosophy of science: “Clarifying the line between science and the theory of knowledge is important also because there exists a parallel between the expression of externally acquired experience and forms of internal experience. Scientific dogmatism will be clarified more precisely” [1. P. 557—558]. Therefore, “the main positive aspect of each synthesis lies in the delimitation” [1. P. 557]. If this principle is not considered,

there is a real, even necessary, threat that “science will lose its precise purpose. Thinking is limited by the frameworks of science” [1. P. 557]. A. Bely sees the spontaneous mixing of cognitive competencies and an excessive ambition of scientific cognition as a great problem of knowledge of our times. An assessment by the theory of knowledge should prevent that.

When considering the need for a critical assessment of the principles of dogmatics, A. Bely identifies another factor from which it is necessary to be protected. He calls it “transcendentally given falsity”: “False conclusions are formally incorrect. But there are conclusions that have a transcendental basis of falsity” [1. P. 557]. It is the existence of such foundations, resting on the inappropriately determined and accepted starting points of individual dogmatisms, that requires the subordination of dogmatism to critical philosophy.

A. Bely admits that different areas of research may operate in parallel, but they cannot be forcibly subordinated to each other. That would hurt them. It is necessary to determine the limits of their scope, which can work complementary to the thinker, allow him to see several dimensions of this world, and open up new perspectives and horizons. In our view, this is an area where more than the legacy of I. Kant himself resonates with Herman Cohen’s legacy by referring to the fact that philosophy should not have the character of a doctrine. The role of philosophy is to protect science from metaphysical speculation, preserve its scientific nature, and guard the boundaries of science.

A. Bely sees the origin of this situation: “It is necessary to destroy the source of errors — the split between reason and feeling. The reason, whose highest manifestation is dogmatism, is not able to resign to feeling, it is not able to overcome it, but it is not even able to connect with the feeling. These are all tasks for the next stages of knowledge characterized as criticism and symbolism” [1. P. 557].

We shall dare to continue with the degree of criticism. The area of criticism is the one in which the work of I. Kant has left the most significant and valuable legacy. It is essential in determining the boundaries of cognitive processes, which the Russian symbolist illustrates as follows: “Criticism — the boundary between dogmatism and symbolism is the outward expression of every honest mysticism. Criticism — a sword separating thinking from feeling. Without the exaltation of the spirit, it enthuses thinking, raises feeling” [1. P. 555]. Criticism acts as a separator of attitudes. He compares it to a cold weapon cut. Alternatively, A. Bely also describes it: “Criticism determines the perspective between the degrees of consciousness. Criticism is a prism that refracts the light of the soul into the colors of the rainbow” [1. P. 555]. It creates a palette of colors from which many compositions of our worldview can be created. A. Bely likens the role of criticism to the key “that opens many doors. In its search for an exit, reason crosses around endless corridors of thought” [1. P. 555].

According to A. Bely, I. Kant is the creator of proper philosophical criticism. For the Russian symbolist, it is I. Kant who revives dogmatic philosophical thinking. The reason why he was able to invoke the rebirth of such thinking is that

he himself had undergone all its existing stages. On his path, in Bely's grasp, I. Kant dealt creatively with the teachings of David Hume and was able to emendate outdated thinking.

Based on his excellent knowledge, the detailed analysis was complemented by the unification of ideas that divided the views of Descartes and Leibniz. Kant's approach makes it possible to "move the angle of view of the world to another level: reality and the thinking that operates over it become objects of observation for something third" [1. P. 556]. He follows this by his evaluation of the significance of *the Critique of Pure Reason*, arguing that "only after it we find it possible to speak of the degrees of consciousness that make up the whole range of our soul" [1. P. 556]. In this evaluating outline of I. Kant's contribution, he emphasizes the importance of his transcendental aesthetics: "Transcendental aesthetics is the most important, and perhaps even the sole pillar on which Kant's philosophy stands firmly — it is the main battery against the innumerable manifestations of philosophical dogmatism, which always attempts to penetrate itself again and again into the purified atmosphere of criticism" [1. P. 556]. By purification A. Bely means here a clear delimitation of the limits of scope. Purified as clearly defined. We would like to point out again that with his high degree of expertise, A. Bely identifies the place of formation of transcendental aesthetics as part of the transcendental theory of the foundations of knowledge precisely in *Critique of Pure Reason*. Here, I. Kant shows how objects for our cognitive possibilities are given and points to the *a priori* principles of sensuality. By this, he forms the basis for further reflections on aesthetics, such as the motif of the beauty of a work of art, as well as on the finality in art, which are specified in particular in *Critique of Judgment*.

Reflections on criticism are thus expressed in reflections on the cognitive functions of two fundamental motives of Kant's epistemology — reason and understanding.

A. Bely determines the role and scope of understanding: "Understanding is a cognitive capacity the only function of which is choice, and the only designation of which is evidence. Understanding achieves the greatest strength and sophistication where it determines the relationship between a particular phenomenon and a fundamental principle (for example, when we derive the motion of a body from Newton's three laws)" [1. P. 556]. It can be inferred from his reasoning that understanding guarantees or is responsible for the validity of the inference, but not for the factual truth as such. His reasoning could be expressed in the language of formal logic in that he is interested in determining the deductive validity of an argument. In the process of such determination, the factual truth of which the individual statements that the argument consists of are entirely irrelevant. From the point of view of formal logic, their veracity is only assumed and the relationship between the premise statements and the conclusion statement becomes essential for determining validity. Its concern lies in whether the conclusion follows from the premise. The assessment of that relationship is the subject of the evidence itself.

On the second of selected epistemological categories that interest A. Bely in assessing the value of Kant's criticism, he refers: "The ability to unite conclusions into one is reason" [1. P. 557]. Reflecting on this epistemological category in the structure of criticism, A. Bely emphasizes that human reasoning is necessarily influenced by the individual peculiarities of each cognitive subject and endorses the creation of variations of conclusions of our thought. Therefore, "the position of reason lies in uniting a number of rational conclusions, in classifying them into a system which is controlled by its abilities" [1. P. 557]. Thus, to begin the process of independent creation, we have to control the material, and such is the role of reason.

These are the most fundamental elements of Kant's criticism, the cutting of a sword that cuts clear boundaries in the process of knowing the multifaceted nature of the world and human life. This is how he perceives the boundaries of Kant's contribution to setting the frameworks necessary for life and the creative development of artistic creation: "Kant admits to the absolute impossibility of knowing the world and its essence. Kantianism has for the first time pushed through the uncompromising line between a deceptive vision and an intangible essence (the phenomenal side of things and things themselves)" [1. P. 559]. The limit that I. Kant himself cannot overcome in his reflections is the acknowledgment of human feeling as a cognitive tool: "If, according to Kant, we are not able to penetrate into the essence of things by our inner feeling, then even much less we are capable of that by thinking" [1. P. 559]. Determining this limit can serve as conjunction with reflections on criticism with A. Bely's reflections on symbolism. He perceives symbolism as a fundamental qualitative shift, which would not be conceivable without the frameworks defined by I. Kant.

For A. Bely, there must be a clear cut between criticism and symbolism, but at the same time he adds that their mutual determination is strong and extremely important to us: "Symbolism without criticism and criticism without symbolism would affect the world unilaterally: through the prism of symbolism and criticism we become as smart as snakes and as mild as pigeons" [1. P. 555].

If the task of the noetic cut of criticism is to decompose the light of the soul into the colors of the rainbow, it is precisely "symbolism, on the contrary, that is a prism that reunites these colors of the rainbow" [1. P. 555]. A. Bely admits that I. Kant's demarcated and outlined boundaries form the basis for a threefold approach to knowing the world, life of man, and humanity. According to A. Bely, in the work of I. Kant, it is possible to find a starting position for the formation of positivism that seeks an elaborate examination of the relations between phenomena. From his point of view, Kant's work can also be the starting point for G. W. F. Hegel's low dogmatics. It seeks to "identify reality with the concept" [1. P. 561], but it is permissible. A. Bely preferred the third path; the path taken by Arthur Schopenhauer [7]. He stands on the border between criticism and symbolism, and A. Bely clearly states that this is the only possible and acceptable path.

At this moment, A. Bely openly subscribed to what we have so far approached as his accompaniment to the work of I. Kant. The child's hereditary relationship to the work of A. Schopenhauer is thus even more increasingly profiled. It is observable that the quotation on page 560, directly attributed to I. Kant, is in fact quoted from Schopenhauer's work. It is followed by a clear symptomatic idea, leading to what we might call the Schopenhauerian direction: "In the interaction that exists between mind and the activity of the will — feelings, knowledge as a relationship can also include the will" [1]. The Schopenhauerian line is becoming increasingly clear when he addresses A. Schopenhauer: "In addition to its logical necessity, it not only includes but also combines understanding and feeling as something that is equally subject to the principle of sufficient reason. Of course, the contradiction that exists between understanding and feeling disappears" [1. P. 560—561].

He believes in the extraordinary importance of Schopenhauer's ideas for the development of symbolism in a series of direct quotations from *The World as a Will and Representation*, starting with a passage from the first page of *The World as Representation, First Aspect*: "In the infinite space, innumerable spheres, around each of them revolves a dozen smaller, illuminated, which are glowing inside, covered with solidified bark, on which the mold coating has created living and cognitive beings; — empirical truth, reality, the world" [7. P. 289—290]. Getting acquainted with the work of this native of Gdansk is becoming a fascinating starting point for Bely's thoughts. He is particularly interested in the idea that we do not have direct access to the world as such, what we call the world, is exclusively a "brain phenomenon" [1. P. 561].

A. Bely emphasizes that the existence of an attitude that he finds in A. Schopenhauer, and which initiates and inspires his work, would be unthinkable without I. Kant. The Russian symbolist is interested in Schopenhauer's ability to think of the man similarly as of the world, that is, not as a thing in itself. The accepted optics, along with the understanding of the meaning of the will, forms A. Schopenhauer's path to know the man from within. It also allows us to know ourselves as human beings in a new light. This creates an opportunity for penetration into an impregnable fortress named man. It is penetration by a new tactic, a new way, it allows entry into a fortress that would never succumb to a siege from the outside. The image of the siege of the fortress from outside, in Bely's reflections, represents science regarding man as an exclusively naturally determined being. Such an approach clashes against the appearance, which is difficult to penetrate, and speaks only very limitedly about the nature of man. With the contribution of A. Schopenhauer, the boundaries of knowledge designated by I. Kant, protecting its possible perversity, take on a new qualitative character.

Admitting will into cognition shows its new horizons, new spaces of creation that do not negatively affect the boundaries of cognition mostly defined by I. Kant. A. Bely is convinced that the work of A. Schopenhauer based on Kant's starting points could push "the boundaries of different levels of knowledge and their mutual

hierarchy” [1. P. 562]. The broadening and refinement of the perspective make it possible to broaden the evaluation frameworks, to multiply the contents of the categories of evaluation. A. Bely illustrates this in the category of delusion: “Delusion in the narrow, clinical sense of the word differs from delusion in the broadest sense, the inability to deal with the evaluation of phenomena in several languages of the soul” [1. P. 562]. Without the clear frameworks defined by I. Kant and those who want to use them to assess the world, this expansion of meaning would never have been possible. This shift is also important, and the selected category sensitively expresses it, because it reveals to us the complexity of the world we are confronted with. Its diversity and otherness in various forms cannot be framed by simplified models, they practically lead to primitive barbarism. It is precisely the work of I. Kant that determines the necessary boundaries, determines the approach to delineate them, which were extremely important for A. Bely. However, he emphasizes that in the context of his time, the birth of the twentieth century, it is necessary to move further: “The ability of our innate knowledge to grasp the most important features of essence is wisdom, symbolism is the scope of its application” [1. P. 563].

After a hundred years, the needs are changing, and here I. Kant no longer provides satisfactory solutions, but still is a good and a key starting point, at least for A. Bely, for new updated solutions³.

As we have indicated, according to A. Bely, A. Schopenhauer handles I. Kant properly and moves the boundaries further in proportion to the needs of the time. This shift made by Schopenhauer is considered by A. Bely as the starting point for another shift, constituted by symbolism. He highlights its value: “Knowledge of ideas reveals a timeless-eternal sense in temporary phenomena” [1. P. 562].

He speaks of the nature of what he calls symbolic knowledge: “This knowledge unites understanding and feeling in something different from both, in something that envelops them. In the cognition of ideas, we are, therefore, dealing with intuitive knowledge” [1. P. 562]. The Russian symbolist complements the ever-present interest in having defined boundaries with his idea of possible continuity: “Real symbolism begins beyond the gates of criticism. Symbolism, which is born of criticism, in contrast to it becomes an essential method that differs from dogmatic empiricism as well as from abstract criticism by overcoming both” [1. P. 563]. Continuing by overcoming is “where the breakthrough in consciousness that we are experiencing lies” [1. P. 563].

He grasps one of the key purposes of symbolism: “One must be multi-stringed to be able to play the violin of eternity. Multi-stringiness lies only in freedom” [1. P. 563]. In the context of dogmatism, we mentioned that although he does not address this issue in relation to religion, Christian spirituality is not foreign to him. We could also see clues in his use of terms such as true mysticism. A. Bely reveals

³ Updating overlaps based on Horkheimer's reading of Kant can also be seen in M. Stachon's study *Kant and the Problem of Society* [8].

his spiritual identity in thoughts about the goals of symbolism through the motif of eternity and religious motifs intrinsic to Russian spirituality.

For A. Bely, symbolism becomes a window to eternity. Thinking based on a strictly rational basis can be very convincing, and according to A. Bely, it contains a number, even plenty of valuable arguments. In conjunction with the senses and feelings, they create what A. Bely calls symbols. These are the mentioned windows for intersections to eternity.

The use and the possibility of further shifting the boundaries by symbolism revealed by the Russian author are illustrated by him in the imagery peculiar to mountaineering: “Pilgrims through the mountains, who climbed only one path to the top, can observe all possible ascent routes from the heights. And not only that, but they can also choose any of them for the descent. This freedom of choice is a conquest of culture. It belongs to us, who have reached the peak of consciousness through misty passes of thought — to the symbol” [1. P. 563]. Cognition becomes a path of knowledge, a path accompanied by demanding performance, uncertainty, caution, and fear. But it is a path that reveals captivating and breathtaking horizons, and opens up perspectives.

A qualitative shift in Bely’s thinking about the world as a possibility is something that is built on the foundations of Kant’s work. It is a theoretical framework, a vision to contribute to the spiritual development and cultivation of humanity. But it is not the reality of the times. It is not possible to set out on a journey, a journey towards the summit of consciousness, to symbols, to the extent that it would be able to fulfill A. Bely. To be able to think about this world from new perspectives, we must have the opportunity for it and have the freedom to think differently. The serfdom of thought peculiar to his times permanently destroys and sabotages the possibilities of realization and development. It is its threat. Although there are possible starting points, the fear, even horror that initiates A. Bely’s thinking, persists.

Concerning these considerations, it is possible to observe an interesting and from the perspective of thematized otherness distinctive position, namely that I. Kant is an entrance to the religious, sacred, and spiritual Christian perception in life. Through its boundaries, it allows entry into other, qualitatively different and, in Bely’s grasp, also higher dimensions of thinking. Although it is not possible to structure them precisely and strictly logically and to argue for them unquestionably, it reveals depth differently, symbolically. He illustrates the power of these statements: “This is the grandeur of the simple bottomless words of the Gospels” [1. P. 563]. A. Bely is an example of an interpretation, an opinion in which critical remarks about a police officer appear in the light of this lecture as the fitting of I. Kant into the position of a good frontier guard of philosophy. The remarks of this nature, which could be perceived in this way, are connected with the process of clear demarcation of the cognitive abilities of the subject concerning the world and human life determined by I. Kant.

For A. Bely, I. Kant is a solid foundation engineer. The work of I. Kant functions as a stabilizing pilot on the unstable bedrock of philosophy, which has undergone erosion in the historical development of thought. With its epistemology, it also creates precisely drawn foundations for the building of knowledge of the world. From Bely's considerations, we would like to conclude that the development of knowledge of the variety of the world and the richness of human life would not be architecturally reminiscent of a closed research institute, but rather a research station with a lookout tower providing various views of the world. It would offer a space for discussion and creation from which science, philosophy, art, and spirituality could move into new realms. The multi-stringiness advocated by A. Bely lies in the foresight, diversity of knowledge, and variability of worldviews.

References

- [1] Bely A. Krititsizm i simbolizm. Po povodu stoletiya so dnya smerti Kanta [Criticism and Symbolism. On the centenary of the death of Kant]. In: Abramov AI, Zhuchkov VA (eds.). *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg; 2005. P. 555—564. (In Russian).
- [2] Chernov SA. Krititsizm i mistitsizm (Obzor kantianstva v zhurnale Voprosy filosofii i psikhologii) [Criticism and Mistitsizm (Overview of Kantiana of Journal Problems of philosophy and psychology)]. In: Kamenskij ZA, Zhuchkov VA (eds.). *Kant i filozofiya v Rossii*. Moscow: Nauka publ.; 1994. P. 114—150. (In Russian).
- [3] Lopatin LM. Nrasvtvennoje uchenie Kanta [Moral thought of Kant]. In: Abramov AI, Zhuchkov VA (eds.). *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg; 2005. P. 470—483. (In Russian).
- [4] Lopatin LM. Uchenie Kanta o poznanii [Kant's lore of knowledge]. In: Abramov AI, Zhuchkov VA (eds.). *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg; 2005. P. 484—497. (In Russian).
- [5] Kant I. *Kritika praktického rozumu [Critique of Practical Reason]*. Praha: Svoboda; 1996. (In Slovak).
- [6] Novgorodcev PI. Kant kak moralist [Kant as Moralist]. *Voprosy filosofii i psikhologii*. 1905;76:19—35. (In Russian).
- [7] Schopenhauer A. Svet ako vôľa a predstava. Prvé nazeranie sveta ako predstavy [The World as a Will and Representation. The World as Representation, First Aspect]. In: Hrušovský I, Zigo M (eds.). *Positivism, Voluntarism, Neokantianism*. Vol. VII. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry; 1967. P. 289—302. (In Slovak).
- [8] Stachon M. Kant a problém spoločnosti [Kant and the Problem of Society]. *Studia Philosophica Kantiana*. 2017;2:39—60. (In Slovak).
- [9] Vernadskij VI. Kant i yestestvoznaniye XVIII stoletiya [Kant and natural science in XVIII century]. In: Abramov AI, Zhuchkov VA. (eds.). *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg; 2005. P. 440—469. (In Russian).
- [10] Walicki A. *Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego [An outline of the Russian Thought from the Enlightenment to the Religious and Philosophical Renaissance]*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego; 2005. (In Polish).

About the authors

Marchevsky Ondrej — PhD., Associate Professor, University of Presov, Presov, Slovakia (e-mail: ondrej.marchevsky@unipo.sk). ORCID: 0000-0002-3951-7053

Иммануил Кант «на границах» символизма Андрея Белого

О. Мархевски  

Прешовский университет в Прешове,
Slovakia, 080 01 Presov, 17, Novembra 1
 ondrej.marchevsky@unipo.sk

Аннотация. 100-летие со дня смерти И. Канта стало мощным творческим импульсом для многих исследователей его творческого наследия. Одна из целей данной статьи — познакомить с одним из малоизвестных юбилейных критических текстов, появившихся в российской интеллектуальной среде. Осуществляется попытка подвергнуть критике обычный подход к интерпретации понимания Андреем Белым (1880—1934) наследия Канта как «Кошца Бессмертного» или гносеологического «полицейского» в философии (С.Л. Франк, 1877—1950). Отмечается то, что осмысление кантовской философии А. Белым носит более систематизированный характер. С точки зрения Белого, Кант заложил твердые основания для анализа мышления. На нестабильном фундаменте философии, который в ходе исторического развития мысли поддавался разрушению, именно философия Канта стала стабилизирующей основой. Более того, Белый пытается подчеркнуть, что гносеология Канта формирует четкие основы для построения познания мира и философского осмысления не только истории, но и символизма, в том числе и символизма самого Андрея Белого.

Ключевые слова: русская философия, А. Белый, И. Кант, символизм, интерпретация, история философии

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена в рамках проекта VEGA 1/0280/18 Kant and Philosophy of History supported by the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic.

История статьи:

Статья поступила 14.11.2021

Статья принята к публикации 04.03.2022

Для цитирования: *Marchevsky O.* Immanuel Kant “on the Borders” of A. Bely’s Symbolism // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 427—438. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-427-438>

Сведения об авторе:

Мархевски Ондрей — доктор философии (PhD), доцент, Прешовский университет, Прешов, Словакия (e-mail: ondrej.marchevsky@unipo.sk). ORCID: 0000-0002-3951-7053



Практическая философия

Practical Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-439-453>

Научная статья / Research Article

Цифровой диалог в обучении: КОГНИТИВНЫЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ особенности и риски

Л.В. Баева  

Астраханский государственный университет,
Российская Федерация, 414056, Астрахань, ул. Татищева 20А
baevaludmila@mail.ru

Аннотация. Цифровизация социокультурных феноменов, в том числе системы образования, порождает трансформацию их качественных признаков и параметров, что требует исследования с позиции методологического анализа и оценки их возможных последствий на человека и социум. Значимым элементом цифровой среды в целом и образовательной в особенности выступает диалог, роль которого имеет как когнитивные, так и мировоззренческие, экзистенциальные, социальные аспекты. Целью исследования является философский анализ цифровой трансформации диалога в контексте процесса образования, оценка его потенциала и влияния на индивида. Одним из важных и не вполне изученных аспектов современной трансформации образования является экзистенциальный аспект, связанный с изменением сущности диалога между субъектами в процессе передачи знаний и ценностей. Методология исследования исходит из междисциплинарного характера проблемы, связана с применением экзистенциального, аксиологического, антропологического подходов к пониманию сущности диалога (М. Бахтин, М. Бубер, Г. Марсель, Э. Левинас), теории развития индивидуального мышления Л.С. Выготского, разрабатываемой автором теорий электронной (цифровой) культуры и на основе учета современных разработок в сфере внедрения цифровых инструментов в образование. Исследование показывает, что диалог в цифровой среде обучения становится не столько формой сближения, интеграции субъектов, сколько формой автономности, обособленности, индивидов, что изменяет характер обучения и имеет социальные и экзистенциальные последствия. Это формирует потребность преобразования цифровой среды обучения при ее использовании с позиции дополнения этическими, социально-психологическими и эмоциональными компонентами и инструментами поддержки обучающегося. На основе экзистенциально-аксиологического анализа раскрыты позитивные и рискогенные особенности цифрового диалога как одного из феноменов

© Баева Л.В., 2022



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

электронной культуры и инструментов онлайн-обучения. Представлено понятие цифрового диалога в обучении, характеристика его особенностей, функций, роли и влияния на обучающегося в цифровой среде. Выявлены характерные для цифровой среды трудности диалогического обучения, представлены рекомендации методологического и методического характера для применения в системе образования.

Ключевые слова: диалог, цифровое обучение, цифровой диалог, Я и Другой, экзистенциальные риски

Информация о финансировании и благодарности. Исследование проводится в рамках проекта при поддержке РФФИ № 19-29-14007 МК «Оценка влияния цифровизации образовательного и социального пространства на человека и разработка системы безопасной коммуникативно-образовательной среды» в Астраханском государственном университете (<https://digital-edu.site/>).

История статьи:

Статья поступила 16.01.2022

Статья принята к публикации 21.03.2022

Для цитирования: Баева Л.В. Цифровой диалог в обучении: когнитивные, социальные, экзистенциальные особенности и риски // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 439—453. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-439-453>

Digital Dialogue in Learning: Cognitive, Social, Existential Features and Risks

L.V. Baeva  

Astrakhan State University,
20a, Tatischeva str., Astrakhan, 414056, Russian Federation
baevaludmila@mail.ru

Abstract. Digitalization of socio-cultural phenomena, including the education system, generates transformations of their qualitative characteristics and parameters, which requires research from the standpoint of methodological analysis and assessment of their possible consequences on humans and society. A significant element of the digital environment, in general, and educational, in particular, is the dialogue, the role of which has both cognitive and ideological, existential, social aspects. The purpose of the research is a philosophical analysis of the digital transformation of dialogue in the context of the educational process, an assessment of its potential and impact on the individual. The research methodology has a complex, interdisciplinary character and is associated with the application of an existential approach to understanding the essence of dialogue (M. Bakhtin, M. Buber, G. Marcel, E. Levinas), the theory of the development of individual thinking by L.S. Vygotsky, developed by the author of the theories of electronic (digital) culture and based on modern developments in the field of the introduction of digital tools in education. The study shows that dialogue in the digital learning environment becomes not so much a form of rapprochement, integration of subjects, as a form of autonomy, isolation, individuals, which changes the nature of learning and has social and existential consequences. This creates the need to transform the digital learning environment when using it from the position of supplementing it with ethical, socio-psychological and emotional components and support tools for the student. Based on the existential-axiological analysis, the positive and risky features of digital dialogue as one of the phenomena of

electronic culture and online learning tools are revealed. The concept of digital dialogue in learning, the characteristics of its features, functions, role and influence on the learner in the digital environment are presented. The difficulties of dialogic learning characteristic of the digital environment are revealed, recommendations of a methodological and methodical nature for application in the education system are presented.

Keywords: dialogue, digital learning, digital dialogue, I and the Other, the existential risks

Funding and Acknowledgement of Sources. The research is held within the framework of the project with the support of RFBR No. 19-29-14007 MK “Assessment of the impact of digitalization of educational and social space on a person and the development of a safe communication and educational environment system” at Astrakhan State University (<https://digital-edu.site/>).

Article history:

The article was submitted on 16.01.2022

The article was accepted on 21.03.2022

For citation: Baeva LV. Digital dialogue in learning: cognitive, social, existential features and risks. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):439—453. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-439-453>

Введение

Образовательные технологии сегодня стремительно меняются, переходя от взаимодействия «лицом к лицу» в удаленный, стандартизированный формат под влиянием экономических, социальных и эпидемиологических факторов. Цифровая трансформация обучения, предполагавшаяся первоначально как широкое проникновение информационных технологий в процесс традиционного обучения, все более связывается сегодня с онлайн-обучением, имеющим как бесспорные достоинства, так и выраженные риски. В условиях пандемии цифровая среда обучения (ЦОС) стала важнейшим оплотом сохранения устойчивости и непрерывности процесса образования от школ до вузов во всем мире. Возникающие при этом новые проблемы, ограничения, риски, также как и новые формы, возможности, успехи подробно исследуются учеными в разных странах [1—5]. В России вопросы влияния цифровой трансформации на особенности обучения, его качество и безопасность также оказываются в центре внимания исследователей с позиции различных подходов [6—9], фокусируя внимание на психологических, педагогических, информационно-технологических, этических, социальных вызовах и проблемах. Авторы позитивных прогнозов и критических подходов при этом оказываются едины в выводах о том, что происходящие изменения являются ключевыми и поворотными для системы образования и требующими научного обоснования, и в том числе оценки возникающих новых рисков.

Образовательная среда является важнейшей формой коммуникации, диалогом между поколениями, пространством и системой передачи знаний, ценностей, смыслов, навыков новым поколениям граждан. Диалог при

переходе от реальной коммуникации в виртуальную существенно изменяется, от формы „face to face“ к смешанному формату либо формату онлайн-обучения, становясь элементом цифровой культуры, с ее особенностями, этикой, преодолением пространственно-временных границ и новыми ограничениями. Эти процессы выступают объектом нашего исследования, поскольку от эффективной коммуникации в процессе обучения в значительной степени зависит его результативность.

Одним из важных и не вполне изученных аспектов происходящей трансформации является экзистенциальный аспект, связанный с изменением сущности диалога между субъектами в процессе передачи знаний и ценностей. Диалог понимается здесь в широком смысле в качестве многоуровневого взаимодействия между индивидами (эмоционального, информационного, аксиологического и др.), изменяющего (потенциально или реально) каждую из его сторон. Диалог между участниками образовательного процесса всегда был важной темой для изучения, и сегодня его роль и сущность стремительно меняется, переходя в цифровую среду, задающую новые контуры самому коммуникативному процессу. Целью нашей работы является исследование сущности и направленности изменений диалога в цифровой среде обучения, исходя из разделяемого нами экзистенциального подхода и методологии. Для это будут решаться задачи по актуализации теории экзистенциальной сущности диалога, выявлению особенностей диалога в цифровой среде и характеристике параметров экзистенциальной безопасности участников ЦОС для совершенствования процесса образования и реализации его основных миссий. Эмпирической основой исследования стали проведенные в рамках проекта «Оценка влияния цифровизации образования на человека и создание безопасной образовательно-коммуникативной среды» социологические исследования (фокус группы с педагогами и опросы родителей учащихся, проведенные с декабря 2020-го по июль 2021 г.).

Гипотеза нашего исследования состояла в том, что диалог в цифровой среде обучения становится не столько формой сближения, интеграции субъектов, сколько формой автономности, обособленности, индивидов, что изменяет характер обучения и имеет социальные и экзистенциальные последствия. Это формирует потребность преобразования цифровой среды обучения при ее использовании с позиции дополнения этическими, социально-психологическими и эмоциональными компонентами и инструментами поддержки обучающегося.

Диалог как экзистенциальный феномен

Коммуникация, общение, диалог, начиная с Сократа, являются объектами внимания философов, а впоследствии психологов, лингвистов, педагогов, теологов, которые видели в них не только средство установления социальных связей и передачу навыков, но и форму саморазвития личности, задающую смысло-жизненные, творческие и духовные интенции. В отличие

от различных иных форм взаимодействия диалог понимался как соучастие, интерперсонализация, вовлеченность сторон. Его уровни и функции многообразны, прежде всего, исследователи выделяли фатический, информационный и межличностный типы или уровни общения-диалога [10]. Фатический диалог (в переводе с английского «фатический» означает положительно оцениваемый на эмоциональном уровне безотносительно содержания), несмотря на его первичный, базовый уровень, имеет важный экзистенциальный смысл, будучи направленным на установление связи с другими и снятия чуждости между Я и Другими. Он является наиболее простой и в то же время определяющей частью социальности, создавая основу для эмоционального единства, формирования сообществ. Информационный диалог, напротив, направлен на передачу информации в широком смысле, он формирует представления, знания, сведения о чем-либо. Межличностное (духовное) общение-диалог представляет собой наиболее развитый тип взаимодействия, развивающий личность участников через их выход к экзистенциальным темам, формирующим смысловознательные траектории и ценностные ориентиры.

По содержанию диалог может быть интерпретирован как императивный (авторитарный), манипулятивный (направленный на гибкое управление мнением собеседника), исповедальный («раскрывающий душу» на высоком уровне доверия, открытости), профессиональный (деловой) и т.д. Стороны диалога также могут быть интерпретированы с позиции их формы взаимосвязей: диалог может быть как общением равных (горизонтальным), так общением неравных (обучающим, контролирующим, вертикальным). Диалог может быть непосредственным и опосредованным, где последний не предполагает личного контакта, который замещается каким-либо посредником (текст, средство связи, медиасреда). Многообразие связей в социуме рождает и различные виды диалога, роль которого традиционно воспринималась как формирующая человека, раскрывая его когнитивные, экзистенциальные, адаптационные, социокультурные возможности.

Наиболее весомый вклад в изучение роли диалога, как известно, внес М.М. Бахтин, который считал, что человеческое бытие диалогично по своей сути, а сознание есть только там, где появляется диалог, создающий все смыслы и значения мира человека. Диалогичность в этом контексте намного шире и важнее, чем передача реплик и слов, полагал филолог, а диалог есть встреча сознаний, ведущая к «многоголосью бытия» [11].

В экзистенциальной философии М. Бубера суть диалога «Я и Ты» показана как источник формирования духовной реальности и основа развития личности, ее индивидуальности, творчества и свободы [12]. М. Бубер противопоставляет отношения «Я — Ты» и «Я — Оно», где первые (Я — Ты) связаны с уникальностью личностей, реализующих подлинное назначение диалога, а вторые (Я — Оно) имеют механический, объективирующий, манипулятивный характер. В отношениях «Я и Ты» имеет место взаимность, в то время как в «Я и Оно» активен только субъект. Если субъект отношений не

исключителен, он превращается в Оно. Бубер был уверен, что в социальной жизни это высокое понимание диалога не исчезает, но наиболее явно присутствует в тех отношениях, которые не связаны с прибылью, например, проявляясь в деятельности учителя, священника или психотерапевта, тех, кто должен воплотить жизнь диалога для выполнения своих задач.

Другой философ-экзистенциалист Г. Марсель добавлял, что диалог рождает сопричастность, intersубъективность, которая становится основой таких отношений как вера, любовь, уважение, дружба, привязанность, ответственность [13]. В свою очередь Э. Левинас, исследовавший в качестве центральной проблемы отношение к Другому, подчеркивал, что субъект-субъектные отношения, отношения «лицом к лицу», развиваются благодаря изначальной способности человека встать на место другого, жить «один для другого». Из этой способности человека рождается история культуры и все формы духовного бытия. Она есть ответная реакция на боль, травлю, когда человек стремится оберегать бытие совместно с другим [14].

Следуя этой традиции, мы заключаем, что диалог неотъемлем от сознания и человеческого бытия (М. Бахтин); диалог может создавать уникальность в отношениях людей, дополнять их существование друг для друга, закреплять в вечности, делать свободными и открытыми (М. Бубер); диалог как intersубъективность, становится основой любви, веры, ответственности (Г. Марсель); диалог «лицом к лицу» как способность сопереживания Другому лежит в основе общей заботы о бытии (Э. Левинас).

Роль диалога для процесса познания и обучения традиционно виделась как определяющая и была исследована многими классиками и современниками. Диалог оценивается как ведущий к получению нового знания через столкновение мнений (Сократ, майевтика), как форма самопознания (Сократ, Платон, Ксенофонт, Цицерон, Пьер Абеляр, Николай Кузанский, Л. Валла, Ф. Вольтер, Дж. Беркли, Ф. Шеллинг и др.), как языковая игра и источник рефлексивного мышления (Л. Витгенштейн), как терапевтический акт и экзистенциальный опыт осознания ценности Другого (С. Франк, И. Ялом), как «диалог с культурой» и «диалог культур» (М.С. Каган). Глубоко и емко роль диалога в обучении с позиции психологии оценил Л.С. Выготский, отмечая, что диалог через обучение коллективного мышления ведет к обучению мыслить индивидуально. Он обосновал, что основными факторами развития личности являются выраженные в языке формы отношения людей между собой и культурно-исторические традиции, оказывающие влияние на мышление и речь индивида [15. С. 78]. В свою очередь современный профессор Гарвардского университета Э. Мазур показал, насколько важен диалог между обучающимися, способствующими пониманию проблемы через «обучение равных равными» („Peer Instruction“), обсуждение темы сверстниками между собой, что дает в итоге качественно более высокие результаты в усвоении и понимании изучаемых в аудитории вопросов [16].

Осмысливая эти подходы, можно заключить, что диалог раскрывается как акт взаимодействия, реализующий гуманистическую, эвристическую, мотивационную, социокультурную, мировоззренческую, креативную, терапевтическую, экзистенциальную функции, создавая атмосферу доверия, сближения людей, даже при осознании их различий, вовлечения в проблему, содействие в ее осмыслении и создании нового для себя мнения, идеи, знания и т.д. Диалог не является в образовании самоцелью, он сопровождает обучение, ориентированное на развитие личности и формирование навыков самостоятельного критического мышления.

Трансформации диалога в цифровой культуре

Диалог как форма и способ коммуникации исторически развивается, живет, обретает новые формы и выражения, при этом выполняя отмеченные выше когнитивные, социокультурные, экзистенциальные и иные функции. Современный цифровой мир трансформировал массовую коммуникацию и в том числе и диалог, порождая при этом новые феномены электронной культуры. Коммуникация стала неотъемлемой частью цифровой повседневности, где благодаря социальным медиа диалог всех со всеми является самоценным, терминальным. Она приобрела открытый, бесшовный, глобальный, интерактивный, значительно визуализированный, симулятивный, геймифицированный характер. При этом важной стороной этого вида коммуникации является цифровой след, который в отличие от вербального диалога получает собственное существование и может отчуждаться от носителя.

Цифровое общение имеет ряд черт, свойственных и иным явлениям электронной (цифровой, онлайн-) культуры: мгновенная передача информации без ограничений пространства и времени для всех пользователей цифровой среды (но не для остальных, не обладающих доступом); сочетание диалога, полилога и монолога, с преобладанием последнего; доминирование самопрезентации над поддержанием диалогичности общения; ценность обратной связи, коллективного внимания и ободрения; безличность общения, возможные замены личности симуляциями; широкое использование визуальных образов и средств в общении; возможность отложенного ответа и др.

Диалог как «встреча сознаний», предполагающий искренность, доверие, открытость, значимость друг для друга, в цифровой среде становится анахронизмом. В открытой цифровой среде он оказывается уязвимым, доступным для многих, нарушая конфиденциальность, личную безопасность. Поэтому на смену ему приходит диалог в форме игры, иронии (интерес к языковым играм возрастает), или самопрезентация своего Я с минимальной, необходимой обратной связью. В социальных медиа самовыражение и манифестация Я становятся доминантами коммуникации. Особенности цифрового диалога становятся опосредованность, возможная безличность (анонимность), визуализация, открытость, глобальность, игровой характер, неразграниченность частного и публичного и др.

Цифровой диалог и обучение

Современный этап развития системы образования связан с цифровой трансформацией, имеющей задачи повышение доступности к образовательным ресурсам, создание индивидуального пути обучения на основе современных технологических возможностей, а также защиту человека от современных вызовов в форме пандемии и связанных с ней ограничений. Цифровое обучение в условиях современных условий оказалось смещенным от формата традиционного, «лицом к лицу» („face to face“) к опосредованному онлайн-ресурсами формату смешанного обучения (blended education) или полному удаленному обучению (digital learning).

В обучении роль диалога между педагогом и учащимися и между учащимися как равными характеризуется как важный источник передачи смыслов, опыта, ценностей, навыков и т.д. В основе того, чтобы научить мыслить индивидуально, лежит принцип научить мыслить вместе (Л.С. Выготский). Обсуждение проблемы в классе, учебная дискуссия, рассуждение и высказывание собственного мнения, оценка позиции другого, как отмечалось выше, — это важные элементы для обучения, понимаемого не только как присвоения знания, но и как формирования навыка индивидуально мыслить, применяя методы рациональности, логики и этики. Каковы же особенности и характеристики цифрового диалога в процессе обучения? Можно ли создать инструменты, сохраняющие когнитивный, социальный и экзистенциальный смысл диалогичности обучения в цифровой среде?

Цифровая трансформация образования в России была объявлена в качестве целевой модели с 2018 года, пандемия ускорила этот импульс, при этом показав не только достоинства, но и риски полного перехода к цифровому образованию. В рамках реализуемого проекта по оценке влияния цифровизации обучения на человека с позиции безопасности была проведена серия фокус-групп с педагогами школ и колледжей, целью которой было выявление затруднений, с которыми встретились педагоги и выработка мер, повышающих безопасность учащихся. Безопасность при этом рассматривалась в широком смысле как защищенность от угроз и вызовов в цифровой среде, в том числе новых источников (в техническом, витальном, социальном, когнитивном, аддиктивном аспектах). Систематизация полученных данных позволила выделить следующие особенности и затруднения, связанные с учебным диалогом в ЦОС.

1. Смещение диалога в цифровую среду технически осуществляется в формате видеоконференции (когда участники слышат и видят друг друга, но находятся вместе удаленно из своих локаций); в чате или в социальной сети (без возможности видеть собеседника «здесь и сейчас»); в форме «обратной связи» (как правило, текстовый, оценочный либо рефлексивный). Эти форматы, как показала практика, в значительной степени минимизируют или исключают свободную дискуссию и коллективное (групповое) обсуждение вопроса, также, как и учебный диалог педагога с обучающимся. Учебный

процесс в формате онлайн-курсов в значительной степени ориентирован на монолог педагога и самостоятельное выполнение заданий учащимися. Часть времени урока уходит на техническую подготовку к работе в ЦОС, что также уменьшает возможность использовать время для диалога с учениками даже в формате смешанного обучения. Если занятие организовано в форме видеоконференции, оно может предполагать диалог в ЦОС, однако и в этом случае обнаруживались затруднения, связанные с ограничениями в доступе к цифровым ресурсам. В связи с этим важно отметить, что цифровизация обучения формирует риски цифровой эксклюзии и неравенства, имеющих технические, финансовые, компетентностные, социальные причины. По данным ЮНЕСКО, в мире треть учащихся имеют ограничения в доступе к цифровым образовательным ресурсам, поэтому эту проблему необходимо рассматривать как серьезный вызов [18].

2. В ЦОС значительно возрастает роль письменной коммуникации, осуществляющейся в различных формах: от проверки заданий до диалога в чате и комментариях на онлайн-уроках. Этот вид коммуникации выступает модификацией диалога и тоже имеет определенные ограничения в виртуальном классе. Горизонтальный диалог учащихся между собой, связанный с учебным процессом, при этом фактически исключен. Вертикальный диалог педагога с учащимися с в ЦОС, главным образом, связан с их оценкой, комментированием выполнения заданий. Он чаще всего является асинхронным, что, с одной стороны, позволяет учащемуся более спокойно и вдумчиво увидеть и оценить замечания педагога, а с другой стороны, снижает фокусировку внимания на вопросе (при том, что оценка нередко затягивается во времени, носит формальный характер и т.д.). Преобладание формального и инструментального, а также экономического факторов в таком взаимодействии имеет значительные последствия. Т. Сохраняева и И. Замоткина отмечают, что «педагоги часто оказываются лишенными возможностей на основе своих профессиональных знаний, опыта и убеждений формировать у обучающихся не только предметные компетенции, но и некий метафизический уровень восприятия человеком своей жизни» [18]. Для снижения этих рисков может быть реализована форма обучения на основе рефлексивного, фокусированного письма, дающая навыки развития логического мышления, последовательного и связанного изложения мыслей, формирование вывода на основе суждений и т.д. Применение этой формы, однако, требует значительного времени на проверку ответов и невозможность их строго верифицировать.

3. Важной особенностью обучения в ЦОС является возрастание роли учащегося в поиске источников информации или (если такие источники заданы) в обработке и усвоении материала. Усиление автономности учащегося в поиске и обработке информации с одной стороны активизирует его когнитивные способности, но с другой устанавливает свои ограничения. Наш мозг стремится к наиболее простым решениям и из потока информации воспринимает то, что проще воспринимается. Учащийся, самостоятельно выбирающий

информационный источник, выбирает наиболее упрощенный, опираясь на уже имеющийся минимум знаний. С позиции теории автопоэзиса, разработанной Ф. Варелой и У. Матураной, познание неразрывно связано с действием, активностью по осуществлению отбора информации, своего рода «вырезания» из мира именно и только того, что соответствует его когнитивным способностям и установкам. Когнитивный агент, с позиции этой теории, не отражает, а конструирует реальность, создает свой мир, соответствующий его поисковой активности и когнитивным возможностям [19]. Но поскольку познание ограничено минимумом опыта и начальных знаний субъекта интерпретация получаемой информации и ее обобщение неизбежно будет тяготеть к упрощению, минимизации (для защиты от массивированных потоков информации и самосохранения). Роль педагога, имеющего значимый когнитивный опыт, постепенно сужается, отодвигается, заменяется технологией подачи информации. Он не оказывает более существенного влияния на формирование картины мира, единой системы полученной информации, а выступает проводником, каналом для субъекта с источниками данных. Субъект оказывается, с одной стороны, открыт для восприятия многообразной информации, а с другой, закрыт «своими» ограниченными когнитивными возможностями и «вырезает» лишь ту часть информации, которая является наиболее доступной. Среда и мир в его интерпретации и языковых формах становятся такими, какими он способен их постигнуть и описать. В этих случаях отсутствие социальной поддержки и мотивации от группы, недоступность разъяснения нового материала от педагога, добывающегося различными методами понимания учебного материала учащимися различного уровня, может негативно отражаться на процессе и результатах обучения.

4. Цифровизация обучения оказалась неизбежно связанной с утратой привычного эмоционального компонента в общении людей. Педагоги и учащиеся во всем мире отмечали нехватку личного взаимодействия и связи с другими. Благодаря форматам видеоконференций диалог учащимися в ЦОС осуществляется с помощью разнообразных технологий, замещающих живое общение, в том числе с искусственным интеллектом, который играет все большую роль в получении информации. Проведенные в рамках нашего проекта фокус-группы показали, что учащиеся испытывали потребность личного общения с учителями, ощущали стресс и депрессии из-за невозможности присутствовать вместе с другими на уроке. Значительные риски, по оценке педагогов, оказались связаны с ослаблением или утратой межличностной коммуникации, которая являлась неотъемлемой частью обучения и воспитания в традиционной системе. Это отчуждение разрывает среду общения, которая играет важную мотивационную роль в процессе обучения. Перенос коммуникации в информационную среду приводит к формализации общения и снижению доверия к участнику диалога. Обучение лишается возможности формирования качеств коллективной деятельности, лидерства, умения общаться в межкультурной среде. Педагогами было отмечено также, что переход к ЦОС

без устных ответов увеличивает риск плагиата, заимствования клише, продуктов чужого труда, снижает навыки грамотно выражать свои идеи, выполнять творческие задания. Удаленное обучение на основе онлайн-курсов, дополненное тестовым контролем знаний, по мнению педагогов, на первый взгляд, оказывается более комфортным и простым для учащегося, но при этом ослабляет внимание, долговременное запоминание изученного материала.

Критически оценивая исключение реальной межличностной коммуникации из обучения, давая комплексную оценку этому процессу, отметим и новые возможности развития диалога в цифровой среде обучения. Прежде всего они связаны с развитием навыков письменной речи, учебного и «исследовательского» диалога в цифровой среде. Современные исследователи Н. Мерсер, С. Хеннесси и П. Уорвик отмечают, что информационные технологии можно и нужно использовать в современном классе для того, чтобы научить ребенка «думать вместе» с другими [20]. Они описывают кейсы разработанных технологий обучения, предполагающих коллективное обсуждение проблемы с многими решениями, которое не привязано ко времени и дает возможность развития логического и нравственного сознания на основе письменной коммуникации. В качестве примера ими приводится учебная программа «Выбор Кейт» („Kate’s Choice“) с заданием для школьников 5—6 классов по обсуждению нравственной проблемы (девочка беседует с другом, укравшим из магазина конфеты, предназначенные для его мамы, лежащей в больнице, и просит девочку не говорить никому об этом), которое призвано сформировать навык логично мыслить, оценивать неоднозначную моральную проблему, аргументировать свою позицию, соотносить события с нормами этики и права др. Программа использовалась детьми как инструмент для совместного мышления, а не как компьютерная игра, в которой важна лишь скорость реакции. Ответы детей давались в форме обсуждения в цифровой среде, с возможностью рассуждать и фиксировать ответы письменно. Исследователями была разработана программа „Thinking Together“ («мыслим вместе»), которая, способствовала эффективному использованию диалога в группах учащихся в качестве инструмента для понимания повествовательного текста, а программа „Kate’s Choice“ предоставила эффективную основу для тренировки языковых навыков и коммуникации в группе.

Данные проведенных в рамках нашего проекта фокус-групп также показали, что цифровой диалог может осуществляться в виртуальном классе как групповое обсуждение проблемы в чате, когда каждый должен высказать свою позицию, а назначенный (выбранный группой) координатор формирует позицию своей команды и представляет ее обобщенно. Такие задания в цифровой среде реализуют групповую коммуникацию, формируя необходимые социальные навыки, умение организовать поиск информации, ее отбор, анализ и представление. Информационные технологии выступают в этом случае в варианте смешанного обучения как источник для повышения мотивации, интереса к обучению и активизации роли учащихся под руководством

педагога. Цифровые технологии могут быть посредником для диалога учащихся (с учителем или между собой), выступать средой для накопления знаний, их творческой презентации и визуализации. При этом важно, несмотря на значительную автономию учащихся, использовать задания для развития логического и критического мышления, предоставляя им возможность высказать свою позицию, аргументировать ее, оценивать мнения других. Навыки аналитического письма отрабатываются при написании эссе, анализа текста, объекта, проблемы с уточнением правил подготовки ответа, в том числе соблюдения норм антиплагиата, культуры речи, этики, ясных требований для оценки.

Выводы

Для цифрового диалога как одного из феноменов электронной культуры характерными становятся опосредованность, возможная анонимность, визуализация, открытость, глобальность, игровой характер, доминирование информационного и фатического над межличностным, неразграниченность частного и публичного и др. Цифровой диалог в обучении, несмотря на свои особенности, имеет важное значение, выполняя когнитивные, мировоззренческие, экзистенциальные, социальные и иные функции, связанные с формированием коллективного и индивидуального мышления (способности к критике, аргументации, логике, анализу и др.), ценностно-нравственной сферы личности (на основе осознания ценности Другого), социальных навыков (в реальном или цифровом пространстве). Применение диалога в обучении в ЦОС имеет определенные ограничения, связанные с проблемами доступности, конфиденциальности, утратой межличностного взаимодействия, способствующего ценностной ориентации личности.

Цифровая среда обучения становится не столько формой сближения, интеграции субъектов, но и фактором автономности, обособленности, индивидов, что изменяет характер обучения и имеет социальные и экзистенциальные последствия. Современная цифровая трансформация обучения должна осуществляться с учетом принципов экзистенциальной безопасности личности, связанных как с соблюдением права на образование в равных условиях, так и с созданием условий для развития индивида, его способности мыслить, адаптироваться к социуму и получать его поддержку, осуществлять диалог на всех его уровнях и осознавать ценность Я и Другого. Цифровое обучение не должно способствовать усилению цифрового и социального неравенства в обществе, от этого зависит качество жизни граждан и социальная устойчивость в целом.

В отличие от реального диалога цифровой диалог в процессе обучения может быть анонимным, асинхронным, отчужденным от его носителей, технически уязвимым. В ЦОС учебный диалог во многом заменен письменной коммуникацией, когнитивная, экзистенциальная, социокультурная, творческая функции диалога при этом не реализуются в полной мере, либо

устраняются. Замена реального взаимодействия цифровым диалогом не позволяет учащимся в полной мере оценить социальную поддержку, мотивирующую и обучающую роль команды сверстников. С утратой межличностного контакта и заменой общения поиском и передачей информации ослабевают не только социальные навыки личности, но и когнитивные функции, связанные с необходимостью группового взаимодействия, обучения «равных равными». В ослаблении социальных и когнитивных навыков заключаются наиболее значимые риски цифровизации образования.

Переход к онлайн-обучению без применения диалогового обучения и снижение роли социальной поддержки обучающегося в электронной школе способны свести к минимуму ожидания от цифровизации обучения и качество знаний. Наибольший риск в экзистенциальном плане представляет полное устранение из обучения межличностных связей, формирующих ценность Другого, и переход к безличной трансляции информации, либо выполнению роли инструктора по ее поиску и обработке. Разработка заданий и методик для диалогового обучения в условиях ЦОС должна стать важным направлением для современной психолого-педагогической науки и педагогического сообщества, которое будет реализовано на основе междисциплинарного подхода, учитывая возможности информационных технологий, принципы информационной этики, специфику коммуникации виртуальных сообществ и принципы свободы, гуманности, ориентации на развитие личности.

Список литературы

- [1] *Akdag S., Altinay Z.* Learning Through Digital Stories for Safe School Environment // *Frontiers in Psychology*. Vol. 12. Режим доступа: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2021.738954/full>; <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.738954>
- [2] *Babacan S., Dogru Yuvarlakbas S.* Digitalization in education during the COVID-19 pandemic: emergency distance anatomy education // *Surgical and Radiological Anatomy*. 2021. No. 44. P. 55—60. <https://doi.org/10.1007/s00276-021-02827-1>
- [3] *Баканова И.Г., Яворчикова Дж.* Особенности организации электронного обучения в современном университете // *Вестник Самарского государственного технического университета*. Серия: Психолого-педагогические науки. 2020. Т. 17, № 4. С. 5—15. <https://doi.org/10.17673/vsgtu-pps.2020.4.1>
- [4] *Iivari N., Sharma S. and Venta-Olkkonen L.* Digital transformation of everyday life // *International Journal of Information Management*. 2020. Vol. 55. P. 102—183. <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2020.102183>
- [5] *Song Z., Wang C., Bergmann L.* China's prefectural digital divide: Spatial analysis and multivariate determinants of ICT diffusion // *International Journal of Information Management*. 2020. <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2020.102072>
- [6] *Петрова Н.П., Бондарева Г.А.* Цифровизация и цифровые технологии в образовании // *Мир науки, культуры, образования*. 2019. № 5 (78). С. 353—355. <https://doi.org/10.24411/1991-5497-2019-00138>
- [7] *Левина Е.Ю.* Цифровизация — условие или эпоха развития системы высшего образования? // *Казанский педагогический журнал*. 2019. № 5 (136). С. 8—14.

- [8] *Вербицкий А.А.* Цифровое обучение: проблемы, риски и перспективы // Электронный научно-публицистический журнал “Homo Cyberus”. 2019. №1(6). [Электронный ресурс] Режим доступа: http://journal.homocyberus.ru/Verbitskiy_AA_1_2019
- [9] *Семенов А.Л.* Цели общего образования в цифровом мире. Информатизация образования и методика электронного обучения // Материалы III Междунар. науч. конф / под ред. М.В. Носкова. Красноярск : СФУ. 2019. С. 383—388.
- [10] *Якобсон Р.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против» [сб. статей]. М. : Прогресс, 1975. С. 193—230.
- [11] *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 3-е. М. : Изд-во «Художественная литература», 1972.
- [12] *Бубер М.* Два образа веры. М. : Республика, 1995.
- [13] *Марсель Г.* Метафизический дневник / пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб. : Наука, 2005.
- [14] *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм Другого человека. СПб. : Высшая Религиозно-Философская Школа, 1998.
- [15] *Выготский Л.С.* Мышление и речь // Избр. психол. исслед. М. : АПН РСФСР, 1956.
- [16] *Mazur E.* Peer Instruction: A User’s Manual. New Jersey: Prentice Hall. 1997.
- [17] Глубокий «цифровой разрыв» в дистанционном обучении (21.04.2020). ЮНЕСКО. Режим доступа: URL: <https://ru.unesco.org/news/glubokiy-cifrovoy-razryv-v-distancionnom-obuchenii> (дата обращения: 22.11.2021).
- [18] *Сохраняева Т.В., Замоткин И.Д.* Проблема содержания образования в век цифровых технологий // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. No 4. С. 626—639. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2021-25-4-626-639>
- [19] *Варела Ф., Матурана У.* Древо познания. Биологические корни человеческого познания. М. : Прогресс-Традиция, 2001.
- [20] *Mercer N., Hennessy S., Warwick P.* Dialogue, thinking together and digital technology in the classroom: Some educational implications of a continuing line of inquiry // International Journal of Educational Research. 2019. Vol. 97. P.187—199.

References

- [1] Akdag S, Altynai Z. Learning with the help of digital stories for a safe school environment. *Frontiers in psychology*. 2021;(12). Available from: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2021.738954/full>; <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.738954>
- [2] Babacan S, Dogru Yuvarlakbas S. Digitalization in education during the COVID-19 pandemic: emergency distance learning of anatomy. *Surgical and Radiologic Anatomy*. 2021;(44):55—60. <https://doi.org/10.1007/s00276-021-02827-1>
- [3] Bakanova IG, Yavorchikova J. Features of the organization of e-learning in a modern university. *Bulletin of the Samara State Technical University. Series: Psychological and pedagogical sciences*. 2020;17(4):5—15. <https://doi.org/10.17673/vsstu-pps.2020.4.1> (In Russ).
- [4] Iivari N, Sharma S, Venta-Olkkonen L. Digital transformation of everyday life. *International Journal of Information Management*, 2020;(55):102—183. <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2020.102183>
- [5] Song Z, Wang K, Bergman L. The digital divide in the prefectures of China: spatial analysis and multidimensional determinants of the spread of ICT. *International Journal of Information Management*. 2020. <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2020.102072>

- [6] Petrova NP, Bondareva GA. Digitalization and digital technologies in education. *The world of science, culture, education*. 2019;5(78):353—355. <https://doi.org/10.24411/1991-5497-2019-00138> (In Russ).
- [7] Levina EY. Digitalization — a condition or an era of development of the higher education system? *Kazan Pedagogical Journal*. 2019;5(136):8—14. (In Russ).
- [8] Verbitsky AA. Digital learning: problems, risks and prospects. *Electronic scientific journal "The species of Homo Cyberus"*. 2019. No. 1(6). [Electronic resource] Available from: http://journal.homocyberus.ru/Verbitskiy_AA_1_2019 (In Russ).
- [9] Semenov AL. Goals of general education in the digital world. Informatization of education and e-learning methodology. *Materials of the III International Scientific Conference*. [Noskov MV, editor]. Krasnoyarsk: SFU; 2019. pp. 383—388. (In Russ).
- [10] Jacobson R. *Linguistics and Poetics*. In: *Structuralism: "for" and "against"*. Moscow: Progress; 1975. P. 193—230. (In Russ).
- [11] Bakhtin MM. *Problems of Dostoevsky's poetics*. 3^d ed. Moscow: "Hudozhestvennaya literatura" publ.; 1972. (In Russ).
- [12] Buber M. *Two images of faith*. Moscow: Republic; 1995. (In Russ).
- [13] Marcel G. *Metaphysical diary*. St. Petersburg: Nauka; 2005. (In Russ).
- [14] Levinas E. *Time and Another. The humanism of another person*. St. Petersburg: Higher Religious-Philosophical School; 1998. (In Russ).
- [15] Vygotsky LS. *Thinking and Speech*. Moscow: APN RSFSR; 1956. pp. 338—339. (In Russ).
- [16] Mazur E. *Instruction for peers: User's Guide*. New Jersey: Prentice-Hall; 1997.
- [17] Deep "digital divide" in distance learning (21.04.2020) [Internet]. *UNESCO*. Available at: URL: <https://ru.unesco.org/news/glubokiy-cifrovoy-razryv-v-distancionnom-obuchenii> (accessed: November 22, 2021).
- [18] Sokhranyeva TV, Zamotkin ID. The Problem of Matter of Education in the Digital Age. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(4):626—639. (In Russ). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2021-25-4-626-639>
- [19] Varela F, Maturana U. *The tree of knowledge. Biological roots of human cognition*. Moscow: Progress—Tradition; 2001. (In Russ).
- [20] Mercer N, Hennessy S, Warwick P. Dialogue, collaborative thinking and digital technologies in the classroom: some educational implications of continuing research. *International Journal of Educational Research*. 2019;(97):187—199.

Сведения об авторе:

Баева Людмила Владимировна — доктор философских наук, профессор кафедры философии, проректор по научной работе, Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия (e-mail: baevaludmila@mail.ru). ORCID: 0000-0003-0439-525X

About the author:

Baeva Liudmila Vladimirovna — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Vice Rector for Research Activities, Astrakhan State University, Astrakhan, Russia (e-mail: baevaludmila@mail.ru). ORCID: 0000-0003-0439-525X

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-454-469>

Научная статья / Research Article

Моральные санкции: две традиции понимания

А.В. Прокофьев  

Институт философии РАН,
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
 avprok2006@mail.ru

Аннотация. Цель статьи — реконструировать историю представлений о моральных санкциях в последние два с лишним столетия. Методология исследования исходит из тезиса о единстве различных дисциплин, изучающих феномен морали. Для исследования конкретного эпизода из истории этого междисциплинарного комплекса был проведен анализ того, как заимствовались ключевые понятия и трансформировались ключевые идеи. Установлено, что первая традиция связывает моральные санкции с таким явлением, как общественное осуждение. Для некоторых ее представителей общественное осуждение и есть моральная санкция. Этот взгляд преобладал до середины XX в. Позднее появилось предположение, что санкция становится моральной только тогда, когда сам нарушитель болезненно воспринимает осуждение, поскольку признает правоту внешней оценки (испытывает стыд, вину, угрызения совести). Внешняя сторона санкции должна дополняться внутренней. Для первой традиции характерны попытки дифференцировать внешнюю сторону моральной санкции — выделить разные формы санкционирующего поведения (избегание, порицание, упреки, выговор, обличение, протест и т.д.) Вторая традиция, инициированная Дж.С. Миллем и Г. Сиджвиком, включает в число моральных санкций сами по себе болезненные эмоции самоосуждения, испытываемые нарушителем. Образцовыми моральными санкциями представители этой традиции считают внутренние: угрызения совести и вину. Особенности внешних и внутренних санкций были исследованы в антропологии первой половины XX в., там же произошло отождествление внутреннего характера санкций с их автономностью. Последний тезис был подхвачен многими представителями современной моральной философии.

Ключевые слова: мораль, этика, моральные санкции, общественное осуждение, моральные эмоции, угрызения совести, вина, стыд

История статьи:

Статья поступила 03.02.2022

Статья принята к публикации 29.03.2022

© Прокофьев А.В., 2022



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

Для цитирования: Прокофьев А.В. Моральные санкции: две традиции понимания // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 454—469. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-454-469>

Moral Sanctions: Two Traditions of Understanding

Andrey V. Prokofyev  

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation
 avprok2006@mail.ru

Abstract. The paper is aimed at providing general outlines of the more than two-century history of the theory of moral sanctions. It rests on a thesis about unity of all disciplines studying morality. The aim of the paper has been achieved through an analysis of how some basic concepts were borrowed and basic ideas were transformed. The first tradition links moral sanctions with public condemnation. Some of its adherents simply identified public condemnation with moral sanction. This opinion prevailed until the middle of the XXth century. Later it was suggested that a sanction becomes genuinely moral only when a transgressor herself is sensitive to condemnation because she recognizes that she deserves it and feels shame, guilt or remorse. It means that an external side of the sanction has to be complemented by an internal one. The first tradition presupposes a deep and thorough analysis of an external side of the moral sanction, i.e. various forms of sanctioning behavior (avoidance, censure, denunciation, reproach, scolding etc.) The second tradition was initiated by J.S. Mill and H. Sidgwick, it includes among moral sanctions the very negative emotions of self-appraisal. For adherents of this tradition, model and most important moral sanctions are internal: guilt and remorse. Characteristics of internal (autonomous) and external (heteronomous) sanctions were established in the XXth century anthropology. Later this distinction became current in the contemporary ethics.

Keywords: ethics, morality, moral sanctions, public condemnation, moral emotions, remorse, guilt, shame

Article history:

The article was submitted on 03.02.2022

The article was accepted on 29.03.2022

For citation: Prokofyev AV. Moral Sanctions: Two Traditions of Understanding. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2): 454—469. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-454-469>

Введение

Понятие «санкция» в современных европейских языках имеет два значения. Оба они имплицитно присутствовали в том смысле, который имело латинское слово *sanctio* (пер с лат. «нерушимый закон, незабываемое узаконение, строжайшее постановление, закон с указанием кары за его нарушение»). В первом случае под санкцией подразумевается одобрение, подтверждение, легитимизация чего-то со стороны некой инстанции, обладающей правом

одобрять, подтверждать, легитимизировать, то есть имеющей для этого авторитет. То, что получает санкцию, признается этой инстанцией в качестве достойного существования или поддержки. Будучи санкционированным, оно существует по праву, законно, обоснованно. Одновременно санкция может означать ту или иную меру, которая поддерживает исполнение нормы. Санкция воздействует на тех, кто уклонился от нормы или поступил в соответствии с ней, и тем самым стимулирует соответствующее поведение. В определенном смысле можно сказать, что санкции во втором значении этого слова необходимы для сохранения того, что получило санкцию в первом значении. Предметом данного исследования будут санкции во втором значении, но исторически при их обсуждении постоянно было задействовано и первое, что требует постоянного учета.

Первым шагом к определению санкции могла бы быть такая формулировка: это негативное последствие, которое наступает для агента, нарушившего ту или иную норму, или позитивное последствие, которое наступает для агента, который эту норму исполнил. Однако такая формулировка неполна. Санкцией в собственном смысле этого слова можно назвать не любое последствие нарушения или соблюдения нормы, а лишь то, которое создается намеренно или, по крайней мере, возникает в какой-то сознательной практике и именно в связи с тем отношением к норме, которое проявил агент [1. Р. 230]. Этот аспект подчеркивают глаголы, связанные со словом «санкция»: применять, налагать и т.д.

Как правило, санкция воспринимается теоретиками как часть механизмов, обеспечивающих достижение тех целей, которым служит та или иная норма. Негативные санкции применяются для того, чтобы норма соблюдалась как самими агентами, которые попали под их действие и в силу этого отказываются от будущих нарушений, так и другими людьми, которые осведомлены о самой практике применения санкций и конкретных случаях их применения. Та же ситуация складывается в отношении позитивных санкций (вознаграждений). Благотворный эффект санкции может трактоваться в перспективе прямолинейной превенции или символического утверждения нормы в обществе. Наряду с этим санкции выступают в качестве средства обеспечения соразмерного воздаяния. Если отставить в стороне теоретический дискурс, в котором доминирует вопрос о предназначении санкций в системах нормативной регуляции, и рассматривать исключительно психологию санкционирующего поведения, то превенция и воздаяние могут присутствовать в ней в разных соотношениях. В каких-то случаях превентивная составляющая сходит на нет.

Цель исследования

Цель данного исследования связана с вопросом о том, как варьируются санкции в зависимости от специфики разных форм регулирования поведения. Автор статьи проецирует этот общий вопрос на такое явление культуры

и индивидуального опыта, как мораль. Соответственно, он трансформируется в вопрос об особенностях именно моральных санкций. Однако целью данной статьи является не создание оригинальной и всесторонне обоснованной теории моральных санкций, а решение гораздо более скромной предварительной задачи. Статья посвящена изучению подходов к пониманию феномена моральных санкций, сформировавшихся в последнюю пару столетий.

Методы и результаты исследования

Исследование является историко-этическим, а история этики в силу специфики ее предмета тесно переплетена с историей других наук о морали (социологии, антропологии, психологии и т. д.) Поэтому центральной методологической установкой автора является анализ всего этого междисциплинарного комплекса в его направленности на изучение одной из важных составляющих морального опыта. Для создания проясненной картины попыток сформулировать, что такое моральные санкции, в статье анализируются способы употребления теоретиками ряда базовых терминов и применения ими некоторых целостных теоретических конструктов. Представления о природе моральных санкций рассматриваются в их включенности в процесс заимствования теоретиками друг у друга идей и понятий, а так же в процесс, в ходе которого концепции предшественников оспаривались, корректировались и обогащались преемниками. Автор статьи исходит из того, что конкретные концепции моральных санкций зависят во многом от того, как их создатели видят смысл морали как таковой. Это существенно расширяет теоретический горизонт работы. Основным результатом проведенного исследования является выявление двух традиций понимания моральных санкций и формирование целостного видения их истории.

Обсуждение

Первая традиция:

моральная санкция — осуждение нарушителя общественным мнением

Первая традиция представляет собой мейнстрим западной социологической и антропологической мысли. Его представители видят в моральных санкциях исключительно особый механизм взаимодействия между людьми. Один из первых образцов такого понимания моральных санкций можно обнаружить у Дж. Бентама в его «Введении в основания нравственности и законодательства». Дж. Бентам называет санкциями источники «соблюдения того или иного способа поведения» или «обязывающие вещи», выделяя четыре их разновидности: «физические», «политические», «нравственные (моральные)», «религиозные». Сочетание слов «обязывающие вещи» ближе к первому смыслу слова «санкция», но так как эти «вещи» обязывают через доставление людям удовольствия или причинение страданий, то и второй смысл тоже подразумевается, а временами выходит на первый план (отсюда

формулировка «наказание политической (или моральной) санкции»). Дж. Бентам не придерживается мысли о том, что действие санкций должно выражаться в реакции сознательного агента на нарушение нормы. Так, физическая санкция, производящая не наказания, а «бедствия», действует «по естественному ходу природы», без вмешательства человека или высших сил. Однако другие санкции предполагают сознательную деятельность [2. С. 38]. Политические и моральные санкции опираются на человеческую волю, но в отличие от политических, которые предполагают наличие назначенного верховной властью судьи, моральные «исходят или ожидаются от случайных лиц в обществе, к которым сторона, о которой идет речь, может иметь отношение в течение своей жизни, — по свободному расположению каждого человека, а не по каким-нибудь установленным или принятым с общего согласия правилам» [2. С. 36—37]. Многие более поздние теоретики стремились провести грань между моральными санкциями и любыми видами применения физической силы или лишения материальных благ. Но Дж. Бентаму чуждо такое стремление. «Наказание моральной санкции» вполне может иметь материальную составляющую. Его основной пример — отказ в помощи нуждающемуся в ней, но дурно ведущему себя человеку.

Хотя Дж. Бентам стоит у истоков этой традиции, мейнстримное понимание моральных санкций в социологии и антропологии конца XIX — первой половины XX вв. формировалось не на основе его классификации, а на основе трудов Э. Дюркгейма 1890-х гг. Все санкции имеют у Дюркгейма неприродный характер и применяются к нарушителям сознательно. В качестве основного признака нравственности Дюркгейм называет «репрессивную диффузную санкцию, т. е. осуждение общественным мнением всякого нарушения... предписания» [3. С. 64]. Конечно, отождествление репрессивных диффузных санкций с осуждением нарушителя общественным мнением неправомерно, поскольку такие санкции могут выражаться и в физическом воздействии. Однако можно предположить, что Э. Дюркгейма подталкивает к этому отождествлению следующая логика: сильные «общие чувства» требуют организованного и физического воздействия на нарушителя, мораль в «специальном» смысле этого слова, или «чисто моральные правила», опирается на слабые «общие чувства», значит, связанные с нею санкции должны быть диффузными и нефизическими (от простого порицания до публичного опозоривания) [4]. Вне зависимости от силы или слабости этой логики у Э. Дюркгейма возникают два тезиса, которые будут задавать в дальнейшем понимание моральных санкций внутри рассматриваемой традиции: моральная санкция есть а) диффузная репрессия, б) репрессия, находящая выражение не в силовом воздействии на нарушителя, а в его осуждении общественным мнением.

Эти два тезиса получили выражение в некоторых обобщающих трудах по социологии, правоведению и антропологии. Скажем, издатели фундаментального компендиума «Основания современной социологии» (1961) включили в него фрагменты из Э. Дюркгейма с характеристикой санкций,

свойственных «чистым моральным правилам», и фрагмент из М. Вебера, в котором разграничиваются санкции, характерные для областей «правового» и «конвенционального» (последняя область — главная опора этической системы общества) [5. Р. 209, 230—232, 442]. Правовед-позитивист Г. Кельзен видел специфику моральных санкций так: «Санкции морали как социального порядка состоят лишь в одобрении соответствующего норме поведения и в осуждении противоречащего ей поведения, а о применении физической силы здесь вообще нет речи» [6. С. 84]. Если вести речь об антропологии, то этот подход к пониманию моральных санкций хорошо отражает энциклопедическая статья А.Р. Рэдклиф-Брауна «Социальные санкции». Как и Э. Дюркгейм, он относит моральные санкции к числу негативных диффузных. Последние определяются им как спонтанное выражение неодобрения членами сообщества, действующими просто как отдельные индивиды, и включают в себя, наряду с моральными, сатирические и религиозные. Как и Э. Дюркгейм, А.Р. Рэдклиф-Браун специально не объясняет переход от простой диффузности к неодобрению, которое не сопровождается физическим воздействием на нарушителя. Негативные моральные санкции определяются им так: «реакция порицания (reprobation) обществом личности, поведение которой не одобряется» [7. С. 238].

В дальнейшем внутри традиции, отождествляющей моральные санкции с общественным осуждением, произошел существенный поворот, который не привел к тому, что она целиком и полностью изменилась, а выразился в появлении двух ее вариаций: исходной и преобразованной. Суть поворота хорошо отражает рассуждение философа права Г.Л.А. Харта об отличиях морали от даже самых примитивных форм права. «Моральное правило», «моральная обязанность» подкрепляются особой формой «давления со стороны общества», которое «сводится лишь к всеобщей неодобрительной или критической реакции, не подкрепленной физическими санкциями». Право присутствует там, где для давления общества возможны или типичны именно физические санкции (если они не организованы, то это будет «примитивная или рудиментарная форма права»). Казалось бы, это подход, который мы видели уже у Э. Дюркгейма и его наследников, и он всего лишь дополнен тезисом о существовании диффузных правовых санкций. Однако Г.Л.А. Харт вводит утверждение, которое в корне меняет дело: «моральное давление» не только «состоит в словесном осуждении или призыве уважать нарушаемое правило», но и «опирается на чувство стыда, раскаяния или вины» [8. С. 92]. Моральная санкция в этой оптике предполагает сочетание внутреннего и внешнего полюсов, причем внутренний полюс составляют особые переживания нарушителя. Г.Л.А. Харт не употребляет понятие «моральные санкции», обсуждая специфику «морального давления» в сравнении с правовым. Но это связано с его стремлением сузить область употребления слова «санкция» в целом (некоторые формы современного права для Г.Л.А. Харта тоже не связаны с применением санкций). А в свете нашего исходного понимания санкций хартовское «моральное давление» и есть моральные санкции.

Почему возникновение двухполюсного представления о моральной санкции можно считать трансформацией внутри первой теоретической традиции? Потому что оно возникает или оформляется в ходе критики ее первоначальных образцов, например, критики Э. Дюркгейма. Уже Т. Парсонс указывал на некорректное понимание Э. Дюркгеймом репрессивных санкций в целом, а именно на то, что нарушающий правила агент, на которого воздействует общество с помощью санкций, понимается им как пассивный реципиент этого воздействия [9. Р. 380]. О.Г. Дробницкий развил эту критику Э. Дюркгейма в сторону уточнения смысла морали и моральных санкций. Моральные санкции, по его мнению, противостоят «материально-действенным» и являются «идеальными» как в том смысле, что они не предполагают физического принуждения, так и в том смысле, что они имеют место лишь там, где нарушитель в конечном итоге поддерживает общественное осуждение. Это в области обычая само по себе осуждение есть санкция, а в области морали оно дополняется и опосредуется «судом над собой», который возможен лишь на основе *оценки нарушителем правоты общественной оценки* своих действий [10. С. 277—280]. Э. Дюркгейм, попавший в прицел критики Т. Парсонса и О. Г. Дробницкого, конечно, не является в этом смысле идеальной мишенью. В особенности, если взять его поздние работы, в которых и внутренние факторы исполнения моральной нормы являются важным предметом исследования, и присутствует тезис, что моральное действие это то, которое мы выполняем без внешнего давления [4]. Отсюда следует вывод, что теоретические ресурсы для обсуждаемого поворота имелись уже в исходной версии первой традиции.

Развитие этой традиции шло не только за счет создания двухполюсного понимания моральной санкции, но и за счет уточнения ее внешнего полюса. До сих пор под внешним полюсом моральной санкции имелось в виду осуждение со стороны другого человека. Однако осуждение в данном контексте является довольно неопределенным понятием, оно отсылает нас как к самой по себе оценке нарушения и возникающим в связи с ней переживаниям жертвы или внешнего наблюдателя, так и к коммуникативной стратегии, выстраиваемой ими в отношении нарушителя или по поводу нарушения. Соответственно, раскрыть содержание внешнего полюса моральной санкции — значит выявить значимые для нее модусы оценки, а также те формы ее деятельного выражения, которые остаются в пределах морального поля.

Р.Дж. Уоллес отграничил в этих целях «приватное осуждение» от «санкционирующего поведения», которое доносит осуждение до нарушителя и окружающих. «Приватное осуждение» нарушителя он не считает возможным рассматривать в качестве моральной санкции, хотя такие санкции можно дифференцировать именно по характеру осуждения и его эмоционального воплощения [11. Р. 56]. В центре внимания Р.Дж. Уоллеса находятся реактивные эмоции возмущения и негодования, но в действительности феноменология осуждения, конечно, богаче. Кроме того, теоретический образ моральной

санкции обогащает анализ Р.Дж. Уоллесом форм санкционирующего поведения, среди которых — избегание, порицание, упреки, выговор, обличение, протест и т.д. [11. Р. 54, 67]. Р.Г. Апресян, чье понимание моральных санкций в целом близко к концепциям О.Г. Дробницкого и Р. Дж. Уоллеса, полагает, что они имеют «не только идеальный... но и проективный характер». Тогда моральными санкциями следует считать не одни лишь ретроспективно осуждающие высказывания, но также «побуждающие, предостерегающие, предупреждающие» [12. С. 115].

Примечательно, что феноменология моральной оценки и анализ ее деятельных воплощений могут не только расширять, но и сужать или даже устранять пространство, маркируемое термином «моральные санкции». Именно это произошло в аналитической теории моральной ответственности. Исходной точкой стала позиция Г. Уотсона, которой развел между собой негативную оценку и порицание, связав моральные санкции с именно с порицанием. Негативная оценка сама по себе лишь регистрирует моральное качество личности нарушителя (это не санкция, а «аретическое суждение»), а санкция требует того, чтобы нарушитель был не просто осужден, но предстал перед судом окружающих, дал им отчет в своих действиях. Санкция нуждается в некоем «публичном пространстве», где может развернуться дополнительный по отношению к негативной оценке отклик на нарушение со стороны осведомленных о нем людей. Конечно, выдвигая негативное «аретическое суждение», мы имплицитно утверждаем, что нарушитель заслуживает того, чтобы негативное отношение к нему получило практическое выражение. Однако такое утверждение не тождественно реальному неблагоприятному обращению, которое, если речь идет о нефизических проявлениях неодобрения, и представляет собой моральную санкцию. При таком понимании моральные санкции — это «аретические суждения», вынесенные в пространство межличностной коммуникации и специальным образом доведенные до сведения их объекта [13. Р. 260—288].

Однако в обсуждении предложенных Г. Уотсоном разграничений возникло предположение, что не только негативное «аретическое суждение», но неблагоприятное обращение с тем, кто его заслужил, не является моральной санкцией. Именно такой тезис выдвинул Т. Скэнлон. Для него моральное осуждение, выходящее за пределы аретических оценок, представляет собой изменение восприятия нарушителя в связи с тем, что нарушение повредило добрые отношения с ним (а такие отношения в свете ценностной установки морали по умолчанию подразумеваются между всеми людьми). Измененное восприятие имеет разные практические следствия: от высказывания оценки до уклонения от общения. Но это не санкция, поскольку санкции ставят целью повлиять на поведение нарушителя, а у осуждения и его следствий нет такой цели. Тот, кто осуждает, всего лишь подобающим образом откликается на ситуацию, созданную нарушением, а нарушитель всего лишь сталкивается с этим откликом. В итоге, пространство для моральных санкций или

радикально сужается, или исчезает [14. Р. 123, 184—186]. Чего не могут признать критики Т. Скэнлона, считающие, что некоторые из откликов на нарушение (те, что отвечают не на простое повреждение, а на разрушение отношений с нарушителем) все же сохраняют статус санкций [15. Р. 620—624].

Этот спор, в отличие от спровоцировавшего его рассуждения Г. Уотсона о санкциях и «аретических суждениях», не столько обогащает первую традицию понимания моральных санкций, сколько заводит ее тупик. Ведь Т. Скэнлон, по сути, подменяет вопрос о предназначении санкций в системах нормативной регуляции вопросом об интенциях осуждающего нарушение человека. На первом уровне демонстративное осуждение в любом случае имеет превентивное значение. А на втором уровне этот факт может и не отражаться. Демонстрирующий свое осуждение человек может не ставить своей целью повлиять на поведение нарушителя, но его собственное поведение все равно включено в процесс наложения санкций. Соответственно, Т. Скэнлон доказывает несуществование моральных санкций в негодной теоретической рамке. А критики Т. Скэнлона эту рамку принимают.

Вторая традиция:

моральная санкция — болезненное переживание нарушителя

Вторая традиция понимания моральных санкций вырастает на основе реконструкции механизмов морального сознания в утилитаристской этике послебентамовского периода. Если в рамках первой традиции ключевыми были различия между организованным и диффузным применением санкций и между санкциями, опирающимися на применение силы и на иные средства общественного давления, то для второй традиции ту же роль играет различие между внешним и внутренним характером санкций. Начало этой традиции было положено Дж.С. Миллем в трактате «Утилитаризм». Задача трактата состоит в том, что бы обеспечить «прогресс в разрешении споров, связанных с поисками критериев морально правильного и неправильного поведения» [16. С. 25]. А разграничить эти виды поведения между собой можно лишь на основе выявления того, какое из них подвергается характерным для морали санкциям, а какое нет. «Идея карательных санкций, которая является сущностью закона, — пишет Дж.С. Милль, — имеет отношение... ко всему, что мы связываем с понятием неправильного поведения. Характеризуя поступок человека как неправильный в моральном отношении, мы тем самым подразумеваем, что тот должен быть наказан тем или иным способом: если не законом, то мнением его собратьев, или угрызениями собственной совести. Здесь, очевидно, и пролегает водораздел между моралью и простой выгодой» [16. С. 183]. Уже по одному этому пассажи видно, что для Дж.С. Милля угрызения совести агента являются самостоятельной «карательной санкцией», принадлежащей к сфере морали. Однако по нему невозможно оценить ее относительное значение.

Ответ на этот вопрос содержится в рассуждении Дж.С. Милля о высшей санкции утилитаристской нормативной программы. Ему предшествует

анализ феномена санкции как такового. Под рубрикой «санкция» Дж.С. Милль обсуждает мотивы исполнения «моральных стандартов» и источники их обязательной силы. То есть, подобно Дж. Бенхаму, он не проводит систематического различия между двумя смыслами слова «санкция». Но вновь, как и Дж. Бенхам, стремясь найти ответ на вопрос, чем санкционировано исполнение моральных требований, затрагивает и вопрос о том, какие санкции следуют за их исполнением или неисполнением. Дж.С. Милль подразделяет санкции на внешние и внутренние. Внешние санкции, охарактеризованные как мотивы соблюдения требования, включают, по Дж.С. Миллю, «надежду заслужить одобрение или, наоборот, боязнь навлечь на себя немилость со стороны наших ближних, или Создателя, да и саму нашу привязанность к ближним, благоговение и любовь к Нему» [16. С. 111]. Санкционпоследствия легко могут быть выявлены читателем: это сами по себе «одобрение» и «немилость». Внутренняя санкция (в единственном числе) охарактеризована Дж.С. Миллем сначала как последствие и лишь потом как мотив: «Это боль, которая терзает нас с большей или меньшей силой, когда мы нарушаем свой моральный долг, и может быть настолько нестерпимой в натурах, получивших подлинно нравственное воспитание, что для них такое нарушение становится практически невозможным» [16. С. 115]. Дж.С. Милль утверждает, что внутренняя санкция является «высшей». И это определение распространяется как на легитимизирующую функцию совести, так и на карательную функцию ее угрызений. Соответственно, мораль для Дж.С. Милля это пространство, в котором внутренние санкции являются центральными, хотя и не единственными.

Миллевскую тему внешних и внутренних санкций подхватывает Г. Сиджвик. При этом он подразделяет внешние санкции на два больших класса: правовые и социальные. Первые — это «наказания, налагаемые властью... суверена». Вторые — это «либо удовольствия, которые можно ожидать от одобрения и проявления доброй воли наших ближних, а также услуги, к оказанию которых ближние будут побуждаемы этой доброй волей и одобрением полезности [нашего] хорошего поведения, либо раздражение и потери, которых стоит опасаться из-за недоверия и неприязни ближних» [17. Р. 164]. Перечисление негативных социальных санкций включает у Г. Сиджвика «неприятное отношение, отказ от помощи и социальное исключение». Смысл социальных санкций состоит в том, чтобы «сделать аморальные поступки также и неблагоприятными» [17. Р. 166]. Но эта задача затруднена рядом обстоятельств: 1) существуют «тайные преступления», которые скрыты от ока ближних, 2) общества погружаются в состояния, когда люди обращают больше внимания на то, является ли нарушитель для них своим или чужим человеком (по самым разным критериям), чем на само нарушение, 3) общераспространенные убеждения, или «позитивная мораль», могут включать в себя требования, не удовлетворяющие «интуициям тех членов сообщества, которые имеют наиболее глубокую моральную

проницательность», 4) чувствительность к одобрению и неодобрению часто преодолевается выгодами нарушения требований, 5) стремление получить одобрение и связанные с ним выгоды «заставляет человека скорее казаться, чем быть полезным другим», или быть полезным только «богатым и влиятельным людям» [17. Р. 164—167].

Далее Г. Сиджвик обсуждает внутренние санкции, в качестве синонима используется слово «совестные». В первоначальном определении этих санкций доминирует позитивная сторона: «приятные переживания, сопровождающие добродетельное действие» и «отсутствие угрызений». Но даже само упоминание «угрызений» сразу указывает на существование стороны негативной [17. Р. 164]. На фоне недостатков внешних санкций, внутренние имеют существенные преимущества как в перспективе «разумной любви к себе», так и в перспективе «всеобщей благожелательности». Однако (и это существенная проблема для Г. Сиджвика) они недостаточно интенсивны у большинства людей для того, чтобы уверенно направлять их поведение к исполнению долга [17. Р. 171].

Влияние миллевского словоупотребления испытали на себе и другие авторы викторианской эпохи. Можно привести интересный пример. Г. Спенсер в «Научных основаниях этики» использует словосочетания «религиозные санкции», «политические санкции» и «социальные санкции». В каждом из этих случаев присутствует исключительно смысл санкционирования норм или практик, а не обеспечения негативных последствий нарушения нормы. Однако в связи с каждым механизмом санкционирования Г. Спенсер подразумевает и механизм принуждения. Он обозначается с помощью иных терминов, главный среди них — «ограничение». Отсюда, соответственно, три формы ограничения: божественное возмездие, правовое наказание и общественное осуждение. Обсуждает Г. Спенсер и «моральный контроль», а также связанное с ним «моральное самоограничение». Такое самоограничение, по Спенсеру, опирается не на страдание от угрызений совести, а непосредственно на страдание агента от страданий других людей (в этом ключевое отличие от Дж. С. Милля). В контексте «морального контроля» слово «санкция» не используется Г. Спенсером ни в первом, ни во втором значении [18. Р. 126—135].

Но, к примеру, Ф.У. Мейтланд, современник Г. Спенсера, анализируя его социологию, возвращает понятию «санкция» его всепроникающий характер. Спенсер предположил, что в идеальном обществе не будет ни обязанностей, ни ограничений. И для Ф.У. Мейтланда это означает, что не будет действовать ни одна из «четырех санкций морали», а именно, «религиозная», «правовая», «социальная» и «внутренняя». Под санкциями Ф.У. Мейтланд, как когда-то Дж. Бентам, имеет в виду источники соблюдения нормы, но дает такое их описание, в котором фигурируют и последствия нарушения. Однако, в отличие от Дж. Бентама, в этой схеме исчезает естественная санкция, место моральной занимает социальная, и добавляется внутренняя, которую

Ф.У. Мейтланд называет «специфически моральной» [19. Р. 359]. Последнее — явный след влияния Дж.С. Милля.

Примечательно, что тема внешнего и внутреннего в мире санкций присутствует и в социологическо-антропологической мысли первой половины XX в., хотя там это разграничение не становится основой для выявления специфики моральных санкций. К примеру, М. Мид довольно активно использовала понятия «внешние» и «внутренние санкции» для описания общественной жизни примитивных народов. В теоретическом прояснении этого разграничения фигурирует пример католика, под действием внутренних санкций соблюдающего все обряды на необитаемом острове, и американского бизнесмена, который пускается во все тяжкие во время далекой поездки в силу того, что перестают работать внешние санкции [20. Р. 493]. Образцом внутренней санкции для М. Мид служит вина, а одной из внешних санкций является стыд или, вернее, стыд есть такая внешняя санкция, которая способна в определенных условиях превращаться в относительно внутреннюю. Имеется в виду, что некоторые группы не выказывают реакции на нарушение, но это не исключает острого переживания стыда нарушителем и последующей демонстрации внешних проявлений стыда [20. Р. 494]. Характерно, что понятия внутренней и внешней санкции М. Мид применяла не в связи со спецификой субъекта их наложения или их источника, а исключительно в связи со спецификой их действия. К примеру, страх без явной угрозы наказания со стороны окружающих, страх потери статуса или любви других людей, она готова называть внутренней санкцией [20. Р. 494, 497-505].

Это понимание внутреннего и внешнего постепенно преодолевается. С. Пиддок, не самый известный социолог середины XX в., но зато автор вышедшей в 1968 г. специальной работы о социальных санкциях, ввел в свою классификацию санкций, наряду с «моральными» и «физическими», такую нишу как «самоналагаемые» [21. Р. 276]. Но, по сути, то понимание внешнего и внутреннего, которое позволяло М. Мид называть внутренними санкциями некоторые переживания, имеющие источником внешние, хотя и еще не оформившиеся угрозы, было отброшено уже соратницей М. Мид Р. Бенедикт. Р. Бенедикт называет «внешней санкцией» стыд, термин «внутренняя санкция» применяется ею в связи с виной [22. Р. 156-157]. Но граница внутреннего и внешнего совпадает при этом с границей гетерономных и автономных переживаний (автономные, то есть не требующие внешнего стимула в виде даже воображаемой реакции на нарушение со стороны другого человека). Понятие «моральные санкции» Р. Бенедикт использует для всех средств санкционного воздействия и не высказывается определенно в пользу большей моральной значимости вины или стыда [22. Р. 175]. Но если сопоставить контрастную картину двух механизмов регулирования поведения, созданную Р. Бенедикт, с идеей морали, которая вызревала в западной культуре тысячелетиями, то сложно уйти от вывода в духе миллевского утверждения о том, что внутренняя санкция моральных стандартов и внутренние санкции за их нарушение в моральной сфере являются наиболее органичными.

Отдаленным следствием миллевского словоупотребления, а также широкого использования в теории социальных санкций оппозиции «внешнее»/«внутреннее» является язык многих современных работ по этической теории. В них моральными санкциями именуется, в том числе, негативные эмоции самооценки, не являющиеся ответом на внешнее осуждение. Вот несколько примеров. Для А. Гиббарда моральные санкции — это «санкции совести и санкции общественного мнения, то есть санкции вины и раскаяния и санкции осуждения, негодования, морального гнева в отношении другого человека» [23. Р. 41—42]. Р. Крисп ведет речь о том, что санкциями в морали являются «моральные эмоции вины, стыда и осуждения» [24. Р. 9, 21]. П. Гринспэн не просто называет вину и стыд «внутренними санкциями морального кодекса», но и считает вину предпочтительной санкцией [25. Р. 109].

У такого подхода к пониманию моральных санкций есть существенное затруднение, которое удачно артикулировал К. Уэлмэн. Для него миллевское стремление представить угрызения совести нарушителя в виде моральной санкции наталкивается на тот простой факт, что угрызения совести — это совсем не наказание, намеренно наложенное на того, кто совершил неправильный в моральном отношении поступок. И вина, и стыд, и угрызения совести скорее случаются во внутреннем мире агента, чем вызываются им намеренно [26. Р. 42]. Однако те сторонники второй традиции, которые признают эту трудность, все же не считают ее фатальной. Так, Р.Дж. Уоллес, для которого основной предмет исследования — санкция как внешнее осуждение, анализирует так называемые «рефлексивные случаи», в которых агент сам признает себя ответственным и в связи с этим у него появляются негативные реактивные эмоции (прежде всего вина). В таких случаях, как полагает Р.Дж. Уоллес, различие между переживанием и его выражением в виде санкционирующего поведения не исчезает. Причем какие-то формы налагающего санкции поведения (вернее было говорить о налагающей санкции деятельности) в «рефлексивных случаях» являются сугубо внутренним феноменом. Это обращение к себе упреков. А другие выходят за пределы сознания нарушителя, поэтому их нельзя называть внутренними, но главное, что они автономны. Это покаяние, исповедь и добровольная компенсация причиненного вреда [11. Р. 54, 57].

Заключение

Итак, на основе анализа ряда социологических, правоведческих, антропологических и философских источников было установлено, что к настоящему моменту сложилось две традиции понимания моральных санкций, имеющих собственные внутренние проблемы и противоречия. Первая традиция подчеркивает тот факт, что негативная моральная санкция имеет внешний по отношению к нарушителю характер или хотя бы источник. Она задана теми или иными экспрессивными действиями жертвы нарушения моральной нормы или осведомленных о нарушении третьих лиц. Экспрессивные действия, в

свою очередь, вызваны к жизни особого рода реактивными эмоциями. Для некоторых сторонников этой традиции моральная санкция и состоит в самих по себе экспрессивных действиях, не преходящих грань физического воздействия на нарушителя, то есть тождественна общественному осуждению. Для других — моральная санкция имеет место только там, где к внешнему давлению на нарушителя присоединяются признание им правоты осуждающих его людей и негативные эмоции, вызванные собственной неправотой. Вторая традиция рассматривает в качестве моральных санкций преимущественно (но не исключительно) некоторые психические феномены в сознании самого нарушителя. Это различные формы его самоосуждения, которые могут возникать и без реакции на нарушение со стороны других людей. Моральные санкции (или их часть) отождествляются в этом случае с эмоциями самоосуждения (виной, раскаянием, стыдом и т.д.)

Реконструкция этих традиций ставит уже не исторический, а теоретический вопрос о правоте какой-то из них. Его решение требует дополнительных исследовательских усилий. Однако необходимо иметь в виду, что в полемике о моральных санкциях представлены не только позиции, соответствующие двум традициям их понимания. На обоснованность претендуют еще две позиции. Первая рассматривает мораль как такую форму ориентирования поведения, которая вообще не опирается на санкции. Вторая видит в попытках выделить специфические моральные санкции бесперспективный теоретический проект, поскольку мораль поддерживается разными санкциями и никакие из них не заслуживают больше других того, чтобы называться моральными.

Список литературы

- [1] *Hieronymi P.* Fairness, sanction, and condemnation // *Oxford Studies in Agency and Responsibility*. Vol. 8. Oxford : Oxford University Press, 2021. P. 229—258.
- [2] *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М. : РОССПЭН, 1998.
- [3] *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М. : Канон, 1995.
- [4] *Прокофьев А.В.* Проблема моральных санкций в трудах Эмиля Дюркгейма // *Журнал СФУ. Гуманитарные науки*. 2022. Т. 15. № 11. (в печати)
- [5] *Theories of society: Foundations of modern sociological Theory*. Vol. 1. N.Y. : Free Press, 1961.
- [6] *Кельзен Г.* Чистое учение о праве. СПб. : Алет-Пресс, 2015.
- [7] *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М. : Восточная литература, 2001.
- [8] *Харт Г.Л.А.* Понятие права. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007.
- [9] *Parsons T.* The Structure of social action. N.Y. : Free Press, 1966.
- [10] *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк. М. : Наука, 1974.
- [11] *Wallace R.J.* Responsibility and the moral sentiments. Cambridge : Harvard University Press, 1994.
- [12] *Анресян Р.Г.* Этика: учебник. М. : КНОРУС, 2017.
- [13] *Watson G.* Agency and aswerability: Selected essays. Oxford : Clarendon Press, 2004.

- [14] Scanlon T. *Moral dimensions: Permissibility, meaning, blame*. Cambridge : Belknap Press, 2008.
- [15] Shoemaker D. *Attributability, answerability, and accountability: Toward a wider theory of moral responsibility* // *Ethics*. 2011. Vol. 121. № 3. P. 602—632.
- [16] Милль Дж.С. *Утилитаризм*. Ростов-на-Дону : Донской издательский дом, 2013.
- [17] Sidgwick H. *The methods of ethics*. London : Palgrave Macmillan, 1962.
- [18] Спенсер Г. *Научные основания нравственности. Данные науки о нравственности*. М. : ЛКИ, 2008.
- [19] Maitland F.W. *Mr. Herbert Spencer's theory of society* // *Mind*. 1883. Vol. 8. № 31. P. 354—371.
- [20] Mead M. *Cooperation and competition among primitive peoples*. New York : McGraw-Hill Book Company, 1937.
- [21] Piddocke S. *Social sanctions* // *Anthropologica*. 1968. Vol. 10. № 2. P. 261—285.
- [22] Бенедикт П. *Хризантема и меч: Модели японской культуры*. М. : РОССПЭН, 2004.
- [23] Gibbard A. *Wise choices, apt feelings: A theory of normative judgment*. New York : Harvard University Press, 1990.
- [24] Crisp R. *Reasons and the Good*. New York : Oxford University Press, 2006.
- [25] Greenspan P. *Practical guilt: Moral dilemmas, emotions, and social norms*. Oxford : Oxford University Press, 1995.
- [26] Wellman C. *Real rights*. New York : Oxford University Press, 1995.

References

- [1] Hieronymi P. *Fairness, sanction, and condemnation*. In: *Oxford studies in agency and responsibility*. Vol. 8. Oxford: Oxford University Press; 2021. P. 229—258.
- [2] Bentham I. *Introduction to the principles of morals and legislation*. Moscow: ROSSPEN publ.; 1998. (In Russ).
- [3] Durkheim E. *Sociology: Its subject, method, and purpose*. Moscow: Kanon; 1995.
- [4] Prokofyev AV. *The Problem of Moral Sanctions in the Works of Emile Dukrheim*. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2022;15(11). [Pre-Print]. (In Russian).
- [5] Parsons T, Shils E, Naegele K, Pitts J, editors. *Theories of society: Foundations of modern sociological theory*. Vol. 1. New York: Free Press; 1961.
- [6] Kelsen H. *Pure theory of law*. Saint-Petersburg: Alef-Press; 2015. (In Russian).
- [7] Radcliffe-Brown AR. *Structure and function in primitive society: Essays and addresses*. Moscow: Vostochnaya literatura publ.; 2001. (In Russian).
- [8] Hart HLA. *The concept of law*. Saint-Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. Un-ta publ.; 2007. (In Russian).
- [9] Parsons T. *The structure of social action*. New York: Free Press; 1966.
- [10] Drobnitskii OG. *The concept of morality: Historical-critical essay*. Moscow: Nauka publ.; 1974. (In Russian).
- [11] Wallace RJ. *Responsibility and the moral sentiments*. Cambridge: Harvard University Press; 1994.
- [12] Apressyan RG. *Ethics: Textbook*. Moscow: KNORUS publ.; 2017. (In Russian).
- [13] Watson G. *Agency and answerability: Selected essays*. Oxford: Clarendon Press; 2004.
- [14] Scanlon T. *Moral dimensions: permissibility, meaning, blame*. Cambridge: Belknap Press; 2008.
- [15] Shoemaker D. *Attributability, answerability, and accountability: Toward a wider theory of moral responsibility*. *Ethics*. 2011;121(3):602—632.

- [16] Mill JS. *Utilitarianism*. Rostov-na-Donu: Donskoi izdatel'skii dom publ.; 2013. (In Russian).
- [17] Sidgwick H. *The methods of ethics*. London: Palgrave Macmillan; 1962.
- [18] Spencer H. *The principles of ethics. The data of ethics*. Moscow: LKI; 2008. (In Russian).
- [19] Maitland FW. Mr. Herbert Spencer's theory of society. *Mind*. 1883;8(31):354—371.
- [20] Mead M. *Cooperation and competition among primitive peoples*. New York: McGraw-Hill Book Company; 1937.
- [21] Piddocke, S. Social sanctions. *Anthropologica*. 1968;10(2):261—285.
- [22] Benedict R. *The Chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*. Moscow: ROSSPEN publ.; 2004. (In Russian).
- [23] Gibbard A. *Wise choices, apt feelings: A theory of normative judgment*. New York: Harvard University Press; 1990.
- [24] Crisp R. *Reasons and the good*. New York: Oxford University Press; 2006.
- [25] Greenspan P. *Practical guilt: moral dilemmas, emotions, and social norms*. Oxford: Oxford University Press; 1995.
- [26] Wellman C. *Real Rights*. New York: Oxford University Press; 1995.

Сведения об авторе:

Прокофьев Андрей Вячеславович — доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник сектора этики Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия (e-mail: avprok2006@mail.ru). ORCID: 0000-0001-5015-8226

About the author:

Prokofyev Andrey V. — D.Sc. in Philosophy, associate professor, leading researcher, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: avprok2006@mail.ru). ORCID: 0000-0001-5015-8226



Научная жизнь Scholarly Life

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-470-477>

Рецензия на книгу / Book Review

Рецензия на монографию «Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II»

Л.Г. Роман¹  , В.Н. Путягина¹, Н.Н. Данилова²

¹Российский Университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6,

²Московский государственный лингвистический университет,
Российская Федерация, 119034, Москва, ул. Остоженка, д. 38

 lily.roman3012@gmail.com

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена при поддержке Мегагранта Минобрнауки (VIII очередь) № 075-15-2021-603 «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии» (получатель Путягина В.Н., написание, редактирование). Работа подготовлена при поддержке гранта № 104701-2-000 «Познавательные стратегии основных философских традиций Евразии» Программы стратегического академического лидерства РУДН «Приоритет-2030» (получатель Роман Л.Г., написание, редактирование).

История статьи:

Статья поступила 10.02.2022

Статья принята к публикации 15.03.2022

Для цитирования: Роман Л.Г., Путягина В.Н., Данилова Н.Н. Рецензия на монографию «Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 470—477. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-470-477>

© Роман Л.Г., Путягина В.Н., Данилова Н.Н., 2022



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

Review of the Monograph “Gerhard Oberhammer: Indologist and Philosopher. Part II”

L.G. Roman¹  , V.N. Putyagina¹, N.N. Danilova²

¹Peoples' Friendship University of Russia,
6 Miklukho-Maklaya st., 6 Moscow, 117198, Russian Federation

²Moscow State Linguistic University,
38 Ostozhenka st., Moscow, 119034, Russian Federation
lily.roman3012@gmail.com

Funding and Acknowledgement of Sources. The article was prepared with the support of the Megagrant of the Ministry of Education and Science (VIII stage) No. 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” (recipient Putyagina V.N., writing, editing.)

The publication has been prepared with the support of grant No. 104701-2-000 “Cognitive strategies of the main philosophical traditions of Eurasia” of the RUDN Strategic Academic Leadership Program “Priority-2030”. (recipient Roman L.G., writing, editing.)

Article history:

The article was submitted on 10.02.2022

The article was accepted on 15.03.2022

For citation: Roman LG, Putyagina VN, Danilova NN. Review of the Monograph “Gerhard Oberhammer: Indologist and Philosopher. Part II”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):470—477. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-470-477>

В обширной области индологических штудий не так уж много исследователей, в чьих трудах предпринимается выходящее за пределы привычной филологии или истории философское осмысление и интерпретация индийских философских концепций классического периода. Один из них — австриец Герхард Оберхаммер (род. 1929 г.), автор многочисленных работ, посвященных исследованию школы вишишта-адвайта веданта. Вниманию читателя предлагается коллективная монография «Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II»¹, подготовленная рядом авторов под руководством Р.В. Псху, уже в течение 10 лет ведущей работу по ознакомлению российских гуманитариев с творчеством австрийского ученого. В монографии три раздела. В первом разделе разбираются ключевые понятия религиозной герменевтики Оберхаммера. Во второй вошли русские переводы ряда его статей. В третьем разделе можно ознакомиться с переводом работ одной из его ближайших учениц, польской исследовательницы Галины Марлевич. Все представленные в книге переводы впервые публикуются по-русски целиком.

Первый раздел открывается главой «Гадья-трайя Рамануджи в категориальной системе трансцендентальной герменевтики Г. Оберхаммера»

¹ Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II: монография / науч. ред. А.В. Парибок; отв. ред. Р.В. Псху. М.: Садра, 2021. 288 с.

(автор — Р.В. Псху). В ней автор рассматривает прозаическую (гадья) трилогию не философского, а чисто религиозного жанра, популярную в традиции шривайшнавизма, состоящую из произведений под названиями «Шаранагадья», «Шрирангагадья» и «Вайкунтхагадья». В этой главе обсуждается проблема авторства первых двух частей трилогии, и производится анализ третьей части, а именно «Вайкунтхагадья», с помощью метода трансцендентальной герменевтики Оберхаммера. Отмечается, что медитативное состояние диалога адепта с Богом становится возможным в открытости субъекта Другому.

В главе «Инклюзивизм как категориальное средство в работах Пауля Хакера и Герхарда Оберхаммера» (автор — Е.А. Десницкая) представлен сравнительный анализ трактовки термина «инклюзивизм» в работах указанных авторов и раскрывается востребованность данного понятийного средства для современных исследований индийской философии. Отмечая, что введенное немецким индологом-религиоведом Паулем Хакером (1913—1979) понятие инклюзивизма прочно вошло в современную индологию, автор указывает на то, что его начальное понимание как интеллектуальной практики, включающей в себя сугубо социальный аспект индийской культуры, к тому же с оттенком противопоставления понятию толерантности, критикуется многими исследователями, такими как В. Хальбфасс, А. Вецлер, Г. Оберхаммер. Инклюзивизм у последнего находит свое место в рамках концептуального проекта трансцендентальной герменевтики. Поскольку Оберхаммер стремится выявить универсальное основание в религиях мира, противопоставление индийского инклюзивизма и европейской толерантности у Хакера выглядит для него неоправданным. Инклюзивизм рассматривается Оберхаммером не как вариант конфронтации различных учений: напротив, в нем проявлена внутренняя логика становления и развития конкретного религиозного учения.

В главе «Инклюзивизм П. Хакера в рецепции Г. Оберхаммера» (автор — И.Е. Лапшин) обозначены основные аспекты понятия «инклюзивизм» в позднем периоде творчества Пауля Хакера. Здесь внимание акцентируется на том, что инклюзивизм понимается как свойственная для Индии форма мышления, включающая в себя особенный, характеризующийся интеллектуальной гибкостью способ взаимодействия между различными традициями, учениями. Далее Лапшин описывает точку зрения Оберхаммера относительно понимания инклюзивизма Хакером, где первый отталкивается от учения о Трансцендентальной герменевтики. Оберхаммер развивает положение о том, что инклюзивизм может рассматриваться как типичная для индуизма форма мышления, однако указывает на это в контексте принципиальной открытости индуизма новому опыту трансцендентного.

Глава «Религиозная герменевтика Г. Оберхаммера в контексте западноевропейской философии и теологии XX в.» (автор — Л.Э. Крыштоп) посвящена ключевым моментам работы Оберхаммера «Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций»: открытость вовне, другому, переход

от «в-себя-сущего» к «у-себя-сущему», познание себя, мира, трансцендентного. Постигание трансцендентного несводимо к понятийному уровню и возможно лишь в акте непосредственного схватывания в том случае, если трансценденция, как и человек, тоже проявляет открытость. Кроме того, автор проводит компаративистский анализ герменевтики Оберхаммера и учений философов и теологов XX в., таких, как Мартин Хайдеггер, Ганс-Георг Гадамер и Карл Ранер. По оценке Крыштоп, представленный Оберхаммером метод изучения религиозного опыта в условиях современного общества оказывается предпочтительным.

В главе «Понятие „мифизации“ философии религии Г. Оберхаммера и К. Ясперса» (автор — Л.Э. Крыштоп) отмечается, что язык мифов или «мифический» язык выступает у Ясперса средством, с помощью которого возможно «познание» трансценденции в объективированном виде, и передача этого «знания» в форме образных представлений. Из трех подвидов мифического языка Ясперса — особо оформленный миф, откровение потустороннего и мифическая действительность — последний оказывается ближе всего к представлению Оберхаммера о мифизации. Автор приходит к заключению, что, согласно Ясперсу и Оберхаммеру, именно мифизация приводит к многообразию религиозных традиций и формированию религиозной толерантности.

В следующей главе «Трансцендентальная герменевтика» Л.Э. Крыштоп, обращаясь к трансцендентальной герменевтике Оберхаммера на основе уже упомянутой его работы «Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций», предваряет свой анализ экскурсом в историю становления и трансформации самой герменевтики. Она приходит к заключению, что, зародившись в качестве метода, герменевтика в XX в. переросла в отдельное направление в философии. Центральным моментом в трансцендентальной герменевтике Оберхаммера выступает «взаимоотношение» и возможность встречи экзистенции с трансценденцией, что, по мнению Крыштоп, есть явное переосмысление главного вопроса христианского учения — о путях возможного «взаимодействия» Бога и человека.

Глава «Понятие мифизирования у Г. Оберхаммера и «сломанный миф» П. Тиллиха» (автор — И.Е. Лапшин) — это опыт анализа многозначного в своих трактовках понятия мифа и мифологического мышления на базе работ двух исследователей религии, опирающихся на священные тексты разных традиций: Герхарда Оберхаммера и Пауля Тиллиха. Несмотря на наличие сходств в методологическом плане, а также роднящую их общую попытку выстроить универсальный метод изучения религии, наблюдаются различные трактовки мифа. Согласно Оберхаммеру, термин «Мифизирование» или «мифизация» отсылает к вербализации опыта встречи с трансцендентным, что непосредственно вплетено в религиозную жизнь человек. Отмечается, что ни одна религиозная традиция не способна сохраниться и распространиться без процесса мифизирования. В соответствии же со взглядами Тиллиха, миф связан с таким ключевым понятием его теологии как «предельная забота», присутствующая в жизни каждого человека независимо от его религиозности.

Согласно Тиллиху, миф как феномен, формирующий язык религии, несет в себе опасность обратного трансцендирования, то есть процесса, когда «забота о божественном перестает быть заботой о запредельном», в частности такая опасность прослеживается в буквальном чтении мифа. Следовательно, поэтому Тиллих предлагает концепцию «сломанного мифа» вместо полного отказа от него, которая выражается в лишении последнего истинности и убеждающей силы.

В главе «Опыт трансцендентности Герхарда Оберхаммера» (автор — В.Н. Белов) характеризуются две основы, направляющие развитие религиозной герменевтики Оберхаммера. Первая основа — это интерпретация устоявшихся обыденных и философских понятий в связи с приобретением ими специфического значения в контексте обсуждения религии. Так автор рассматривает понятие «трансцендентное», которое у Оберхаммера определяется через понятие «шифра» Ясперса, а также понятие «опыт» сквозь призму рассуждений Хайдеггера об этом феномене. Вторая — идея «примирения» религиозных традиций на базе герменевтики.

В следующей главе того же автора «Онтология трансцендентного опыта Герхарда Оберхаммера, как опыта мышления на границе разума» поэтапно воссоздается основополагающая концепция религиозной герменевтики Оберхаммера, т.е. концепция трансцендентного опыта. В.Н. Белов прослеживает, как у Оберхаммера выстраиваются понятия «трансцендентного» и «опыта» на базе идей Ясперса и Хайдеггера, а также обращения к «гипостазису» Эмманюэля Левинаса при решении проблемы субъекта и Другого. Подчеркивается очевидное влияние Хайдеггера на философскую терминологию Оберхаммера, при этом Белов отмечает несогласие последнего с антирелигиозной позицией Хайдеггера. У Оберхаммера религия выступает основным экзистенциалом субъекта. В исследовании дан доскональный анализ понятийного словаря Оберхаммера и также раскрываются источники, на которые он опирался в своих изысканиях. Однако местами Белов, погружаясь в материал, не выдерживает терминологического единства при характеристике учения Оберхаммера.

В главе «Мифизация и Инклюзивизм. Интерпретация Герхардом Оберхаммером понятия Пауля Хакера» Р.В. Псху сопоставляет названную пару понятий, а также подводит итоги исследования Десницкой, и работы Лапшина «Инклюзивизм П. Хакера в рецепции Г. Оберхаммера».

Тезис Псху, согласно которому философские концепции традиции веданты обеспечиваются ведическими мифами, подтверждается приводимыми в статье примерами, да и сам служит примером того, как именно могут соотноситься понятия инклюзивизма Хакера и мифизации Оберхаммера. Касательно последнего автор указывает как на главный его аспект, что мифизация занимает очень важную роль в становлении философской идеи, будучи как бы продолжением процесса инклюзивизма. Это удачно иллюстрируется на материале становления философского базиса вишишта-адвайты веданты, т.е. концепции отношения между Богом и миром (*śarīra-śarīribhāva*

sambandha), посредством рецепции смысла ведического мифа из «Пурушасукты», а также идей ритуализма Панчаратры, что не могло произойти без «онтологизации символов и мифической концепции», иными словами, без мифизации.

Второй раздел монографии представлен русскими переводами работ Оберхаммера.

Читателю прежде всего предлагается солидная часть труда Оберхаммера «Встреча» как категория религиозной герменевтики» (переводчики Р.В. Псху и А.В. Парибок). На конкретных примерах из истории индийской философии Оберхаммер разворачивает свою философскую методологию — религиозную герменевтику. Раскрывается само понятие религиозной герменевтики: это понимание текстов, доходящее до выражения осуществления экзистенции, то есть понимание в смысле побуждения человеческого бытия определенным образом к осуществлению. Здесь же приводятся примеры древнеиндийских сотериологических систем под религиозоведческим углом зрения. Основной вопрос, рассмотренный автором в публикуемой части труда — это вопрос об уверенности субъекта или экзистирующей субъективности в возможности такого спасения. Отвечая на этот вопрос, Оберхаммер описывает герменевтическую структуру с включением важного для него понятия встречи (*Begegnung*).

Развитием темы религиозной герменевтики служит работа «Герменевтика религиозного опыта» (перевод Е.А. Десницкой). В ней Оберхаммер исследует вопрос о сущности религии: это не что иное, как вхождение в запретное (Священное, *Heil*). Рассматривается также природа подобного религиозного опыта с обоснованием возможностей приобщения к нему. Сделан вывод, что последнее происходит именно благодаря вышеупомянутому понятию встречи или открытости субъекта Другому, — через актуализацию человеческого существования как встречи с Другим в горизонте трансцендентного, субстратом чего становится традиция, ибо, согласно мысли Оберхаммера, религиозный опыт во всей полноте раскрывается только в рамках общины.

В ранней статье «Божество как архетип освобожденного существования в йоге Патанджали» (перевод Е.А. Десницкой) Оберхаммер размышляет о религиозно-философской системе йоги. Работа базируется на цитатах из «Йога-сутр» и «Йога-бхашьи», понимаемых как двуединый текст, основополагающий для йоги Патанджали как философской системы. Динамический характер личностного Бога противопоставляется статическому в универсуме санкхья-йоги, в последнем понятие Бога привносится лишь технически и является чем-то дополнительным и вспомогательным на пути к абсолютному бытию. Как пишет Десницкая в предисловии к переводу, описанная здесь Оберхаммером природа духовного опыта в следующие десятилетия оформится в главное философское учение австрийского индолога — учение о трансцендентальной герменевтике.

Во фрагменте работы «Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций» (в переводе Л.Э. Крыштоп) и работе «Опыт трансцендентности, как абсолютная встреча» (в переводе В.Н. Белова) Оберхаммер обсуждает сущность и возможность опыта трансцендентного; здесь изложены ключевые идеи его трансцендентальной герменевтики.

Завершающая работа этого раздела «О медитации-бхакти у Рамануджи» (перевод Р.В. Псху) содержит в себе перевод отрывка из «Шрибхашьи» Рамануджи и интерпретацию Оберхаммером представления о духовной практике бхакти в философии Рамануджи. В статье приводится детальный анализ основных терминов, используемых Рамануджей (*upāsanam*, *dhruvānusmṛtiḥ*, *smṛtiḥ*, *vedanam*) а также дано исследование процесса и структуры созерцания, описанного средневековым индийским мыслителем, где главными ключами для понимания процесса созерцания признается следующее: бхакти как средство освобождения понимается у Рамануджи равнозначным медитативному акту «благоговейного размышления» (*upāsanam*), ему также присуще стремление, обозначаемое как «воспоминание» (*smṛtiḥ*), но понятое не как обычное «вызывание в памяти», но как некое «смотрение», данное субъекту из контекста изречений откровения.

Третий раздел состоит из русских переводов исследований одного из ближайших и виднейших представителей школы Оберхаммера польской исследовательницы Галины Марлевич.

Раздел открывается главой «Проблема единства кармаканды и джнянаканды у Рамануджи» (перевод О.П. Вечериной), где трактуется понятие *aikaśāstrya* как принцип единства учения двух школ мимансы: пурва и утгарамимансы (т.е. веданты) и его интерпретация философом и теологом Рамануджей в традиции вишиштадвайта веданты. В целях обоснования связи между этой философской школой и ортодоксальным индуизмом принцип *aikaśāstrya* рассматривается в свете единства двух миманс, а текстовое разделение на Джаймини-сутры и Веданта-сутры объясняется порядком обсуждаемых тем.

Работа Марлевич «Слушай же Меня внимательно, открою тебе высшее и самое сокровенное знание» (перевод Л.Э. Крыштоп) посвящена анализу взглядов Рамануджи на бхакти. Автор аналитически разделяет два представления о бхакти у Рамануджи; они, впрочем, не противостоят друг другу и не служат признаком внутреннего раскола мыслителя, но дополняют друг друга.

Завершает монографию исследование Марлевич «Герменевтика откровения адвайта-веданты. Ключевые утверждения как “мифизирования” трансцендентности» (перевод Л.Г. Роман). В нем автор анализирует интерпретацию Великих изречений Упанишад в традиции адвайта-веданты на материале цитат из трудов Шанкары и его ученика Сурешвары, сопоставляя герменевтику адвайты с идеей мифизации трансцендентности Оберхаммера, где преодоление «мирского» прочтения данных изречений на уровне *vyavahāra* в адвайте, переходящее в обретение подлинного сотериологического смысла

на уровне *paramārtha*, Марлевич соотносит с обусловливанием мифизации трансценденции в философии Оберхаммера.

Подведем итоги. Сборник содержит разбор, притом с разных позиций, таких важнейших понятий как встреча, священное, мифизация и др.; кроме того, здесь проиллюстрирован проект трансцендентальной герменевтики как центральной составляющей философии Оберхаммера. Отметим важность и актуальность индологических исследований Оберхаммера, в частности применение новой методологии к исследованию традиции вишшитадвайта веданты, где ученый опирается преимущественно на собственные переводы первоисточников с санскрита.

Монографию можно рекомендовать не только индологам, но и религиоведам широкого профиля.

Сведения об авторах:

Роман Лилия Геннадьевна — стажер-исследователь Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», аспирант кафедры истории философии РУДН, Москва, Россия (e-mail: lily.roman3012@gmail.com). ORCID: 0000-0001-8060-440X

Пулягина Валентина Николаевна — лаборант-исследователь Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», РУДН, Москва (e-mail: kiara25@yandex.ru).

Данилова Надежда Николаевна — кандидат филологических наук, декан факультета заочного обучения, МГЛУ, Москва, Россия (e-mail: danani@list.ru).

About the authors:

Roman Liliya G. — Laboratory Researcher at the Center “Purushottama”, Peoples’ Friendship University of Russia, Moscow, Russia (e-mail: lily.roman3012@gmail.com). ORCID: 0000-0001-8060-440X

Putyagina Valentina N. — Laboratory Researcher at the Center “Purushottama”, Peoples’ Friendship University of Russia, Moscow, Russia (e-mail: kiara25@yandex.ru).

Danilova Nadezhda D. — PhD in Philology, Dean of the Faculty distance learning, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia (e-mail: danani@list.ru).

