



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

2023 Том 27 № 2

Специальная тема номера:
МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ

Научный редактор *М.Т. Степаняц*

DOI: 10.22363/2313-2302-2023-27-2
<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 имени Патриса Лумумбы»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Белов Владимир Николаевич,
РУДН, Москва, Россия
E-mail: belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

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

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

Владимиров Павел
Анатольевич, РУДН, Москва,
Россия
E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, ИФРАН, Москва, Россия

Альбертини Тамара, Гавайский университет, Гонолулу, США

Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия

Билиморья 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 Чжицян, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль

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, немецкий.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Индексируется: РИНЦ, Scopus, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, Dimensions, 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.

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*
Помощник главного редактора: *Д.А. Слепухина*

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 15.05.2023. Выход в свет 20.06.2023. Формат 70×108/16.

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

Тираж 500 экз. Заказ № 667. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (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

2023 VOLUME 27 No. 2

Special Theme of the Issue:
MUSLIM PHILOSOPHY: CHALLENGES OF TIME

Scientific editor *M.T. Stepanyants*

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2023-27-2

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA
NAMED AFTER PATRICE LUMUMBA

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

Pavel A. Vladimirov

RUDN University,
Moscow, Russia

E-mail: vladimirov-pa@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

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 Tsyvk, 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
named after Patrice Lumumba(RUDN University),
Moscow, Russian Federation

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

4 issues per year (quarterly)

Languages: Russian, English, German

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

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*
Assistant Editor *D.A. Slepukhina*

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 named after Patrice Lumumba
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

МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ

Stepanyants M.T. Contours and Strokes of Islamic Social Policy (Степанянц М.Т. Контуры и штрихи социальной политики ислама)	189
Кирабаев Н.С. «Знание» и «действие»: ал-Газали и арабо-мусульманская философская традиция в контексте взаимодействия с философской культурой Византии	201
Ибрагим Т. Реформаторское возрождение фальсафской сотериологии	216
Рагозина С.А. Энвайронментализм в современной исламской философии	233
Аль-Джаноби М.М., Аль-юсеф Ширин М., Почта Ю.М. Нравственные устои власти и государства в учении Ибн ал-Азрака	251
Меликова Л.Ф. Мāлик Бин Набй (1905–1973): цивилизационный подход к проблемам мусульманского мира в контексте нахды	263
Паленко М.С. Мастер адаба об искусстве письма: предисловие к публикации перевода рукописи Абу Хаййана ат-Таухиди «Послание об арабской каллиграфии»	280

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПЕРЕВОДЫ

Абу Хаййана ат-Таухиди. Послание об арабской каллиграфии. Комментар. пер. с араб. <i>М.С. Паленко</i>	287
--	-----

ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ

Колычев П.М. Релятивная онтология и метод научной теории сознания	316
Литвинов М.Ф. Плененность и открытость как онтологические интуиции в творчестве А. Бергсона	332
Смирнов М.А. Онтология сущностей и онтология фактов: возвращаясь к сравнению	345

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Абраменко В.П. Сравнительный анализ категорий палингенезиса в учениях Л.Н. Толстого и Лао-цзы	361
Волкова А.А. «Поучение» Владимира Мономаха как синтез этических традиций византийской патристики и национального язычества	372
Круглов А.Н. Беллицистский взгляд Гегеля на войну. Зрелые произведения	390
Пигалев А.И. Свое и чужое в контексте философии позднего Хайдеггера	406

НАУКА, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА

- Zhdanov V.V.** Theory of «Cultural Memory» by J. Assmann and Reflection of Multiculturalism: Myth, Memory and Remembrance in Cultures of «Axial Age» (**Жданов В.В.** Теория «культурной памяти» Я. Ассмана и рефлексия мультикультурализма: миф, память и воспоминание в культурах «осевого времени») 421
- Kryshchov L.E., Vasmanov A.V.** History, its Origins, and End in Context of Philosophy of Liberation (**Крыштоп Л.Э., Басманов А.В.** История, ее истоки и конец в контексте философии освобождения) 431
- Лукьянова Н.А., Скальная О.А.** Феномен дизайнирования будущего: эффект метрономов 443
- Кадыров А.И.** «Манкурт» – «Иксрод» – «Das Man»: кризис модерна в позднем периоде творчества Чингиза Айтматова 457

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Лепехов С.Ю.** Возможности и перспективы межкультурного философствования: рецензия на монографию «Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии» (под редакцией М.Т. Степанянц) 469
- Соколова Ю.В.** Русское неокантианство в оценке американского исследователя: рецензия на книгу Томаса Немета «Русское неокантианство. Возникновение, расцвет и распад» 482

CONTENTS

MUSLIM PHILOSOPHY: CHALLENGES OF TIME

- Stepanyants M.T.** Contours and Strokes of Islamic Social Policy.....189
- Kirabaev N.S.** «Knowledge» and «Action»: al-Ghazali and Arab Muslim Philosophical Tradition in Context of Interrelationship with Philosophical Culture of Byzantium (in Russian) 201
- Ibrahim T.** Reformist Revival of Falsafa’s Soteriology (in Russian)216
- Ragozina S.A.** Environmentalism in Modern Islamic Philosophy (in Russian)233
- Al-Janabi M.M., Alyousef Shirin M., Pochta Y.M.** Moral Foundations of Power and State in Teachings of Ibn al-Azraq (in Russian)251
- Melikova L.F.** Mālik Bin Nabī (1905–1973): Civilizational Approach to Problems of Muslim World in Context of al-Nahda (in Russian)263
- Palenko M.S.** Master of Adab about Art of Writing: Preface to Publication of Translation of Abu Hayyan al-Tawhidi’s Manuscript “An Epistle on Penmanship” (in Russian) 280

ARCHIVAL MATERIALS AND TRANSLATIONS

- Abu Hayyan al-Tawhidi.** An Epistle on Penmanship. Translated from Arabic with commentary by *M.S. Palenko* (in Russian)287

PROBLEMS OF ONTOLOGY

- Kolychev P.M.** Relative Ontology and Method of Scientific Theory of Consciousness (in Russian) 316
- Litvinov M.F.** Captiveness and Openness as Ontological Intuitions in Works of H. Bergson (in Russian)332
- Smirnov M.A.** Ontology of Substances and Ontology of Facts: back to Comparison (in Russian) 345

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Abramenko V.P.** Comparative Analysis of Palingenesis Categories in Teachings of L.N. Tolstoy and Lao-zi (in Russian) 361
- Volkova AA.** «Teaching» of Vladimir Monomakh as Synthesis of Ethical Traditions Byzantine Patristics and National Paganism (in Russian) 372
- Krouglov A.N.** Hegel’s Bellicis View of War. Mature Works (in Russian)390
- Pigalev A.I.** One’s Own and Foreign in Context of Later Heidegger’s Philosophy (in Russian) 406

SCIENCE, HISTORY, CULTURE

- Zhdanov V.V.** Theory of “Cultural Memory” by J. Assmann and Reflection of Multiculturalism: Myth, Memory and Remembrance in Cultures of “Axial Age”421
- Kryshtop L.E., Basmanov A.V.** History, its Origins, and End in Context of Philosophy of Liberation 431
- Lukianova N.A., Skalnaya O.A.** Future Design Phenomenon: Effect of Metronome (in Russian)443
- Kadyrov A.I.** “Mankurt” – “Xrod” – “Das Man”: Crisis of Modernity in Late Period of Chingiz Aitmatov’s Work (in Russian) 457

SCIENTIFIC LIFE

- Lepekhov S.Yu.** Opportunities and Prospects of Intercultural Philosophizing: Book Review of Monograph “Comparative Philosophy: from Comparative to Intercultural Philosophy” (edited by M.T. Stepanyants) 469
- Sokolova J.V.** Russian Neo-Kantianism Through Eyes of American Researcher. Book Review of Thomas Nemeth’s “Russian Neo-Kantianism: Emergence, Dissemination, Dissolution” (in Russian)482



Мусульманская философия: вызовы времени

Muslim Philosophy: Challenges of Time

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-189-200>

EDN: GHZBAM

Editorial Article / Редакционная статья

Contours and Strokes of Islamic Social Policy

M.T. Stepanyants  

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

marietta@iph.ras.ru

Article history:

The article was submitted on 28.02.2023

The article was accepted on 27.03.2023

For citation: Stepanyants M.T. Contours and Strokes of Islamic Social Policy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):189—200. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-189-200>

This issue of *the RUDN Journal of Philosophy* is a special one as it includes a selection of articles on the social policy of Islam. This topic is vast in terms of time span (from the 7th century to the present day) and geographical extension regarding the diversity of interpretations due to objective and subjective reasons. Considering that the readers of the Journal are not only philosophers but also representatives of other humanitarian disciplines (first of all, historians, sociologists, political scientists, lawyers, and religious scholars) with different qualification levels from professors to students, we consider it expedient to preface the published articles with a brief introduction.

Let us try to outline the main features of Islam's social policy. One of the principal features of Muslim doctrine is the “unity” of religion and politics, which was conditioned by the economic, political, and spiritual state that developed in Arabia at the beginning of the 7th century. Second was tribal fragmentation that prevented “fair trade” and dictated the need for state unification to resist the expansion of the outside world. Thirdly, the spiritual atmosphere — the spread of the phenomenon of prophecy in Arabia under the influence of the monotheism of Judaism and Christianity.

© Stepanyants M.T., 2023



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

The above could be perceived as simplistic sociologizing, unacceptable to those who believe in the sacredness of prophecy. We would nevertheless like to caution against such hasty and superficial conclusions. The history of 7th-century Arabia shows that Muhammad was not the only *Nabi* (literary, “those having communion with the deity”). Such were the preacher Musaylima, the prophetess Sajah, the prophets Tulayha, Saf ibn Sayyad, and others. However, none of them became the founder of the new religion [1. P. 19—27].

One of the most enlightened Muslim thinkers of the 20th century, Muhammad Iqbal (1877—1938), drew attention to the fact that “Judging from the various types of activity that emanated from the movement initiated by the Prophet of Islam, his spiritual tension and the kind of behaviour which issued from it, cannot be regarded as a response to a mere fantasy inside his brain. It is impossible to understand it except as a response to an objective situation generative of new enthusiasms, new organizations, new starting-points.” [2. P. 191].

The Muslim chronology dates to 622, when Muhammad and his closest supporters made the *Hijrah* (Arabic for “departure” or “migration”) from Mecca to Medina, where he created an *ummah*, a “community” in which the tribal ties were replaced by an association based on the profession of one religion. Thus, the idea of statehood as a religious community was embedded in Islam from the very beginning.

Muhammad was an unusual prophet. He not only preached but performed a number of other “roles” which, to use modern terminology, might be designated as legislative, executive, and judicial. His prophetic revelation contains both prescriptions of a purely religious order, and principles of society’s social, economic, and political order. The idea of the inseparability of religion and politics boils down to the formula: God is the supreme sovereign, and the caliph — the successor, deputy of Allah is called to carry out his will.

After the death of the Prophet Muhammad (632), the theocratic state — the Rashidun Caliphate existed until 661. It was successively headed by four rightly-guided caliphs: Abu Bakr, Umar ibn al-Khattab, Uthman ibn Affan and Ali ibn Abi Talib. After the violent death of the latter, Muawiya ibn Abi Sufyan, a member of the Umayyad dynasty, became the caliph. The Umayyad Caliphate lasted until 750. It was replaced by the Abbasid Caliphate, where the Abbasid dynasty ruled until 1258.

The institution of the caliphate, implemented by ruling dynasties in the shifting centers of the Muslim world, lasted fourteen centuries until the abolition of the Ottoman Caliphate in 1924 due to Atatürk’s Reforms that proclaimed Turkey a Republic.

Nevertheless, to this day, it is commonly accepted among Muslims that Islam recognizes only the law of God — the *Sharia*. This “divine law” precepts are eternal and not subject to criticism or revision. The believer must strive to know it, though in principle, because of the limited capacity of his intellect, he will never be able to

comprehend it in its entirety. Adopting and introducing a new “law” (*qanun*) is nothing more than administration.

Indeed, even the contours of Islam’s social policy are presented above in the simplest possible way. The socio-political space they outlined was constantly changing, which meant that clarifications, refinement, rethinking, and even reforms were required. The Muslims’ lack of institutionalized centralization and canonical theology contributed to this. Theological and legal schools (*Madhhabs*) emerged during the reigns of caliphs al-Mansur (754—775), al-Mahdi (775—785), Harun al-Rashid (786—809), and al-Ma’mun (813—833) in the 8th—9th centuries. Among Sunnis, four of them still retain influence: Hanafi, Maliki, Shafi‘i, and Hanbali. The Shia have their own theological and legal schools. All recognize the Quran as the basis of Islamic law, and the Sunnah (*hadith* — traditions) is the second most important source of Islamic law.

The existence of a variety of theological and legal doctrines that constituted the sources of Islamic law (*Fiqh*) affected its pluralism. Over the centuries, the practice of implementing the conclusions of Fiqh has seriously deviated from the ideal picture painted by traditional Islamic doctrine [3. P. 97—109].

The understanding that the laws of the Middle Ages, preventing the emergence from stagnation, lagging behind the Western world, became widespread during the period of national liberation struggles and became even more active in the 20th century as a consequence of the collapse of the colonial system.

In the theological milieu, which was most committed to traditionalism, there was a tendency to limit legal changes by distinguishing three categories of laws in the Sharia:

- a) obligatory, i.e., those expressly mentioned in the Quran (such as the prohibition of usury, stealing, drinking alcoholic beverages, etc.);
- b) recommendatory, i.e., they are not obligatory, but it is desirable to fulfill them;
- c) controversial, allowing one to act freely, guided by the requirements of the time, “if there are no special instructions on the subject in the Quran and the Sunnah” [4. P. 281].

In radical opposition to traditionalism is the modernist approach to questions of legal theory and practice, particularly evident during the struggle for independence and in the early stage of its attainment. A particular group of ideologues who took an extreme modernist stance rejected the legal prescriptions of the Sharia as entirely obsolete. In Morocco and Tunisia, the modernists proposed borrowing the French law, in India — the Anglo-Saxon, and in Indonesia — the Dutch. The influence of the socio-political system of the metropolis had a direct impact here.

The openly modernist approach to legal theory and practice was not widely accepted. More readily accepted were programs of Muslim law reform that involved a reinterpretation and modern interpretation of the principles of Islamic

doctrine. Among the most brilliant and widely recognized Muslim reformers of the late 19th and early 20th centuries were Muhammad Abduh (1834—1905), Jamal al-Din al-Afghani (1839—1909), Muhammad Iqbal (1873—1938), Ali Abdel Raziq (1888—1966), et al.

Regarding the philosophical approach to the permissibility and necessity of reinterpreting Islamic doctrine, Iqbal's lectures in India and at the Aristotelian Society (London, December 1932) are exciting. Later, the lectures were published under the general title *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* [5].

Proceeding from the general development of Islamic culture, Iqbal concludes that Muslims have “a keen sense of the reality of time, and the concept of life as a continuous movement in time” [6. P. 150—151].

Noteworthy that the philosopher-poet refers to the views of Ibn Khaldun (1332—1406). According to Iqbal, his concept seems extremely important because of its conclusion that history, as a continuous “movement in time, is a truly creative movement, not a movement whose direction is predetermined.” Ibn Khaldun's own prospects, as Iqbal notes, drew on Muslim intellectual heritage, including the Quranic view of the “change of day and night” as a symbol of a finite Reality that “at every moment appears in a new glory”; the tendency of Muslim metaphysics to regard time as objective; Ibn Miskawayh's view of life as an evolutionary movement; al-Biruni's approach to the concept of Nature as a process of becoming. At the conclusion of his fourth lecture *The Human Ego — His Freedom and Immortality*, Iqbal makes a significant statement: “Man marches always onward to receive ever fresh illuminations from an Infinite Reality” [6. P. 134]. “And the recipient of Divine illumination is not merely a passive recipient. Every act of a free ego creates a new situation, and thus offers further opportunities of creative unfolding” [6. P. 134].

Iqbal emphasized that man is a “free, responsible being, the maker of his own destiny, whose liberation lies in his own hands. There is no mediator between God and man” [7. P. 38]. The thinker simultaneously opposes the claims of Muslim theologians and jurists to a unique role in the state (recognizing their authority only as “interpreters of the law”), as well as attempts to restore theocratic power, both in the person of a Sunni caliph and a Shia imam. Iqbal believes that absolute personal power may have been appropriate in “primitive societies, but it proves ineffective at higher stages of civilization” [7. P. 53].

The polemic over the possibility of reinterpreting the traditionalist interpretations of Islam, particularly its social doctrine and the practices based on it, is still fierce today. The fundamental difference between religion and culture can explain this. For a believer, religion is a sacred character — Islamic teaching is sent down from above, and its source of origin is transcendent, otherworldly, and irrational, different from the mundane and ordinary. Hence its stable constancy and the invariability of its main provisions. Culture as a totality of material, spiritual and social values, created and constantly created by human activity, is characterized

by dynamism, flexibility, openness to change, and creation. Their rigid confrontation is destructive to society. There is, however, hope for their coexistence and fruitful interaction. For this, it is worth heeding the voice of wisdom. This voice has been heard many times throughout the Muslim world as well.

Initially, Muslims considered the Quran the only source of religious truth. During the Early Muslim conquests (632—751), the Arabs faced many questions and answers they could not find in their holy book because the economic and cultural level of the enslaved peoples was much higher. The Arabs found it expedient to adopt many of the rules of feudal law common in the Mediterranean countries to develop their law. In doing so, however, they referred to Muhammad in order, on the one hand, to provide further weight to the legal norms and, on the other, to justify the necessity of strictly obeying them as the legal and, above all, the religious precepts of the Prophet himself. This is how the second source of Islamic doctrine — the *Sunnah* (literally “way, direction,” figuratively “custom, tradition”) — emerged. The official recognition under the Umayyads, along with the Quran, of the *Sunnah* as the root of Muslim teaching — *asl* — facilitated the compilation of the *hadith* (“stories”) and their collection. History scholars (mainly Ignác Goldziher) proved the unreliability of the vast majority of hadiths if one sees them as legends going back to Muhammad. But this in no way diminishes their importance as a source for considering the history of social and state development of the Caliphate countries in the period of early feudalism. It took a little time for it to become evident that the *Sunnah* could not as well answer all the problems posed by life and the development of feudal society. In the 8th century, the Muslim *fuqahā* (jurists) split into two currents.

The representatives of one of them, the *Ahl al-Hadith* (adherents of the hadith), mostly Medinians, continued to insist on strict adherence to the word of God and his Prophet — i.e., the Quran and the *Sunnah*. The Syrian and Iraqi *fuqahā*, adherents to the second current — *Ahl al-Ra’y* (adherents of opinion) — allowed the use of the rationalistic method when an analogy — *qiyas* — could be found in the Quran and the *Sunnah* for a logical conclusion on a particular question. To avoid too much disagreement, the use of *qiyas* was conditioned on the *ijma*, the agreed opinion of the legal theologians. Thus, *qiyas* and *ijma* were also recognized as the roots of Islamic doctrine. The struggle between the representatives of the two mentioned currents led to a compromise solution — creating several *Madhhab* in orthodox Islam in the second half of the 8th — in the 9th centuries. The essence of the compromise between the *Ahl al-Ra’y* and *Ahl al-Hadith* was reduced to the fact that representatives of all legal schools agreed to recognize the four roots of the doctrine. Simultaneously, the framework of using independent judgment was significantly narrowed. *Ra’y* (personal opinion) was replaced by *ijtihad*, a judgment less arbitrary because it implied a conclusion based on a competent knowledge of the Quran and the *Sunnah* and an understanding of their meaning in a given situation.

Ijtihad (literally “diligence, great diligence”) is a derivative source of Islamic law; the principle of freedom of interpretation of Islamic legal norms appeared as an activity in the late 7th century C.E. This freedom was granted to those who knew the Arabic language, knew the Quran and the Sunnah by memory, were God-fearing and pious, possessed a penetrating mind and intuition. Throughout the first five centuries of Islam, the practice of *ijtihad* continued, although controversy surrounded it. By the 14th century, the scope was so narrowed that the “gates of *ijtihad*” were effectively closed, and the starting points of faith and law could not be used as objects of independent judgment. *Ijtihad fil Mad’hab* was permitted, i.e., within the framework of the legal principles established by a particular school of law. But once it received the sanction of *ijma*, the possibility of passing a new judgment on the matter in the future was excluded. Henceforth, Muslims had to follow *taqlid* (literally “imitation, tradition”), strictly adhering to decisions made in the past, mainly in the first three or four centuries of Muslim history. Attempts to change Islam’s social and ethical teachings, as well as the political and economic structure of Muslim society, by relying on an interpretation of religious dogma different from that given centuries ago by legal theologians, were suppressed as unacceptable heresy.

The 19th and 20th century Muslim ideologists’ demand to “open the doors of *ijtihad*” was not a form of individual protest against the existing law and order, sanctified by religion. As a trend in social and political thought in Muslim countries, the demand for *ijtihad* formed the basis for a revision and reassessment not only of the legal precepts of Islam, but of all religious doctrine in general. It meant the recognition of a certain freedom of will and action for the individual, which was necessary for the development of his initiative and active participation in the reorganization of society.

The development and evolution of social-political philosophy over the centuries of Islam’s existence have been possible thanks to developing a favorable concept of *Knowledge*. Therefore, the editors thought it appropriate to open this Special Issue of the *RUDN Journal of Philosophy* with an article by N.S. Kirabaev. The paper is devoted to the fundamental contribution to the development of the concept of knowledge by al-Ghazali (1058—1111), the most prominent representative of *Kalam*. He completed the creation of the Asharite metaphysics and thus earned the title “The Proof of Islam.” Al-Ghazali critically examined the provisions of the main directions of Islamic thought from Islamic theology, Sufism, Ismailism, and *falsafa*.

N.S. Kirabaev emphasizes the importance of the ideal of knowledge in Muslim culture, the search for which is considered the duty of every Muslim — for the effort spent on the quest for knowledge is equal to the effort of “staying on the path of God.” He notes that in Islam, even before translations from Greek began, the

tradition of rational reasoning developed initially in the field of Muslim law, with particular emphasis on the fact that faith and reason not only do not oppose but are mutually complementary.

It is no coincidence that virtually all religious disciplines have the status of Islamic sciences, including law — *ilm al-fiqh*. The article analyzes al-Ghazali's fundamental and well-known works in the Muslim world, *The Revival of Religious Sciences (Ihya' Ulum al-Din)*. It opens with the *Book of Knowledge (Kitab Al-Ilm)*, in which it is explained that knowledge has two purposes: comprehension of objects of the earthly world and the world beyond and also the development of rules for the improvement of human character because the proper knowledge, which should be the duty of each person, is the knowledge about “righteous action.”

A substantial period of advancement toward knowledge on the path of “legal science” as Islamic political thought was laid down by Ibn Khaldun (1332—1406), the outstanding Arab historian, sociologist, and philosopher. His major work, *Muqaddimah* or *Prolegomena* (“Introduction”), has even been compared to the works of influential European philosophers such as Niccolò Machiavelli, Giambattista Vico, Karl Marx, Auguste Comte, and the economists David Ricardo and Adam Smith.

An outstanding follower of Ibn Khaldun was Ibn al-Azraq (1427—1491), whose views on the state and politics showed a no less creative connection to the preceding representatives of *falsafa* (al-Farabi, Avicenna (Ibn Sina), Averroes (Ibn Rushd)), through whom he perceived and reproduced the ideas of Plato and Aristotle.

This jurist, little known in Russian Islamic studies, is the subject of an article by M.M. Al-Janabi, Yu.M. Pochta, and Mohammed Alyousef Shirin. The paper analyzes the perception of Aristotle's political views in Islamic political thought, particularly those directly reproduced in al-Azraq's work “A Path of Virtues in the Character of a Ruler” (*Bada'i al-Salak fi Taba'i al-Malik*). In formulating the political idea of the necessity of establishing a state headed by a monarch, the social philosopher presents reasonable criteria for establishing a state and legality, the understanding of which he constructs based on the traditions of Shariah and the postulates of Islam.

The explosion of reformism, as mentioned above, occurred during the national liberation movement. Tawfik Ibrahim examines the reform movement of this period in the little-studied aspect of eschatology. He highlights one of the most critical aspects of the reformatory potential of the *falsafa* associated with the importance of the soteriological concept developed within its framework for the reconstruction of the theological discourse that began in the 19th century, represented primarily by

Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, and Rashid Rida. T.K. Ibrahim uses the example of the Reformers' works to show how thinkers, inspired by the ideals of scientific rationality and sociocultural progress, overcame the eschatology of traditional theology by turning to the soteriological teachings of Muslim Peripatetics, above all, Avicenna (Ibn Sina) and Averroes (Ibn Rushd).

Falsafian soteriology was in demand to overcome the apocalyptic eschatology that dominated traditional theology. The falsafian version of philosophical theology appealed to the Reformers because of its characteristic rationalism and intellectualism. With this was combined a substantive openness to science. The falsafa ("philosophy") itself was seen as a "science of sciences," embracing all the scientific disciplines of the time, including mathematics, physics, and other branches of the natural sciences. Hence the orientation of its prominent representatives toward the harmony of religion and philosophy, faith, and reason (science).

The Reformers, who worked on elaborating a new theology ("new Kalam," *ilm al-Kalam al-Jadid*), more tolerant to other theological systems, confessions, and religions, were also attracted by falsafa theology inherent in its universalist-pluralist orientation. It continued Ibn Khaldun's lineage and aimed to serve as a model for constructive dialogue between religions and cultures.

Widespread eschatological expectations marked the first centuries of the second millennium. And in this apocalypticism, combined with a virtually fatalistic interpretation of God's predestination — *Qadar* — the Reformers saw the fundamental cause of the stagnation and degradation of the Muslim world.

To the Reformers, the falsafa represented an alternative version of traditional theology, which, in the field of eschatology, leaned toward a literalist interpretation of sacred texts and an acceptance of the authenticity of the Sunnah's testimony, including hadiths about the end of the world and the signs preceding it. The doctrine of future life was developed by philosophers in the form of individual eschatology, more precisely, soteriology, focusing their attention on the rational justification of the immateriality of the human soul, its incorruptibility, and the modalities of its fate after separation from the body.

T.K. Ibrahim pays particular attention to the fact that the Reformers limit the list of generally binding Islamic doctrines to the five provisions mentioned by the Quran as principles of any godly religion — belief in God, His angels, His scriptures, His prophets, and the Judgement Day. This excludes from normative doctrine, among other things, many apocalyptic dogmas based on unreliable, from the Reformers' standpoint, hadiths, which marks a significant step toward the de-eschatologization of the traditional theology of history.

The thesis of the absence of *mutawatir* (Arabic *mutawātir* — successive narration — is a hadith which in all links of the chain of transmitters is transmitted by a sufficiently large number of people who cannot collude among themselves in lying) among the hadiths about the omens of the Judgment Day. By doing so, the

Reformers question the truthfulness of all the Sunnah testimonies. Ibrahim, for his part, asserts the validity of his conclusion by resorting to a succinct quote from Muhammad Iqbal: “There is no eternal damnation in Islam”.

This is discussed in the article *Malek Bennabi (1905-1973): a Civilizational Approach to the Problems of the Muslim World in the Context of Nahda*, presented by Leyla Melikova.

The Nahda, the period of modernization and reform of the Arab world in the late 19th and early 20th centuries, has been sufficiently covered in world academic literature. And yet L. Melikova’s approach to presenting and evaluating the views of one of the later representatives of the Nahda is entirely original.

Malek Bennabi (1905—1973), Algerian by birth, from 1930 to 1954 lived in France, then moved to Cairo, and in 1962 returned to the newly independent Algeria. In his homeland, he worked as chief administrator of higher education. Even during his stay in France, Bennabi exercised great interest in the reform of Muslim society. This is evidenced by his 1948 book *Les conditions de la renaissance (Conditions of a Renaissance)*, published in French and Arabic.

Bennabi continued and developed the ideas of the Nahda representatives. At the same time, he criticized them for an attempt to reform the environment rather than the individual. He was convinced that man had two identities. The first is that man is a precious creature of Allah, revered by Him and unaffected by history, embodying a world of ideas. The second identity, fluid and influenced by history, is man as a social unit. The socio-historical structure transforms the individual into an individual, a creature of civilization.

Malek Bennabi’s views and their growing popularity in academia led to authorities banning him from leaving Algeria. Only in 1971 was he allowed to leave the country to make a Hajj to Mecca. He took this opportunity to visit Egypt, Syria, Lebanon, Libya, and Tunisia, where he presented on “the role of Muslims in the last third of the 20th century.” In 1972 Bennabi returned to Algeria, where he fell ill and died.

Leyla Melikova’s article is original in that (willingly or unwillingly) it encourages the reader to relate the views of the Algerian reformer to recent events, with international tensions unseen since World War II. To unite the efforts of the Afro-Asian peoples in the face of colonialism and the cultural and economic expansion of the West, M. Bennabi developed the concept of *Afro-Asianism*, which he outlined in a book with the same title [8]. In it he set out to solve problems on a global scale.

For M. Bennabi, the “religious idea” must be authentic to the faith and, at the same time, valid in the modern world. He combines the knowledge of the Muslim tradition with the humanities and proposes to link his vision of an authentic Islam with the Cartesian technocratic spirit. Moreover, in the context of decolonization, he wants to realize, through the moral and social deployment of the “religious idea,”

the project of a prosperous and open, sustainable society. He believed that *ijtihad* was necessary to establish an economic doctrine outside the capitalist and socialist systems.

Sophya Ragozina's article *Environmentalism in Contemporary Islamic Philosophy* concludes the collection of articles on the social politics of Islam. An intellectual movement associated with discussing environmental problems proceeding from the so-called Shariah environmental law, environmental activism, and environmental philosophy emerged in the late 1960s and early 1970s. In contrast to Western environmentalists, who rarely went beyond anthropo- and biocentrism in their approaches to environmental protection, eco-activists in the Muslim milieu predominantly started from two fundamental Quranic formulas: *tawhid* (the unity and oneness of Allah) and the succession of the caliph. Briefly, this means that Allah offered the trust to man, and he accepted the responsibility. Man is obliged to fulfill the trust placed in him by acting justly according to the law of Allah — the Sharia.

S. Ragozina draws attention to the fact that the discussion of environmental protection has gone beyond the confines of “Eastern” Muslims, distinguished by their reformist sentiments. It embraced the “Western” region of the Islamic world, considered the most orthodox. In 1983, under the auspices of the International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, the Saudi Arabia Meteorological and Environmental Protection Authority drafted the first declaration enshrining Islamic environmental conservation principles. One of the authors of this declaration was Mawil Izzi Din, an advisor to the Saudi government.

Odeh Al-Jayyousi, a professor at Arabian Gulf University, calls for a rethinking of educational systems that, in his view, have neglected the beauty and grandeur of nature, as well as a revival of the concept of the Green Welfare Fund (*waqf*) to support the transition to a sustainable economy. His concept is based on three categories: green activism (*jihad*), green innovation (*ijtihad*), and green lifestyle (*zohd*) [9]. He uses theological arguments to justify the term *jihad* (as the most “problematic in the context of the current wariness of Islam in the Western world”). The basic meaning of *jihad* is to deal with imbalances, injustices, or harms that disturb the “natural state” (*fitra*). The critical role of the ummah is to ensure justice, beauty, and balance in the universe.

Per S. Ragozina's admission, she could cite only a few examples of Islamic environmentalism. But this is insufficient to understand how deeply these ideas have been developed and, even more so, how practically realizable they are.

The articles received by the editors and included in the special issue of the *RUDN Journal of Philosophy* cover the dynamics of the evolution of Islamic political thought over the centuries but within the geographically limited space of

the Arab world. This gap must be filled by expanding the circle of authors who are experts in Islamic studies, both numerous and highly qualified. There are objective reasons for this—the discourse on the political philosophy of Islam covers all Muslim countries. To confirm this take, we shall cite just one example.

The Tatar theologian, historian, and educator Şihabetdin Märcani (1818—1889), who sought to reform the consciousness of Muslims in the spirit of the new times, called for independent *ijtihad*. He called it “a mighty gift of God, a noble power <...> by means of which one gains a greater knowledge of the judgments of the Sharia and the mysteries of the faith” [10. P. 23]. Märcani insisted that “*ijtihad* is an incessant obligation and right — up to the Judgment Day. Accordingly, the statement that its time has fallen into oblivion or that there are no people capable of carrying it out is unfounded” [11. P. 502].

References


- [1] Piotrovsky MB. *Prophetic movement in Arabia in the 7th century*. In: Gryaznevich PA, Prozorov SM, editors. *Islam. Religion, society, state*. Moscow: Nauka; 1984. P. 19—27. (In Russian).
- [2] Iqbal M. *Reconstruction of religious thought in Islam*. Stepanyants MT, transl. Moscow: Sadra; 2020. (In Russian).
- [3] Sukiyainen LR. Islamic law in the legal systems of Muslim countries: from doctrine to legislation. *Law. Journal of the Higher School of Economics*. 2008;(2):97—109. (In Russian).
- [4] Maudoodi AA. *Political Concepts in the Quran*. In: *The Voice of Islam. Karachi*. Vol. IX. 1961. N 6, 7.
- [5] Iqbal M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press; 1934.
- [6] Iqbal M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stepanyants MT, transl. Moscow: East. Lit; 2002. (In Russian).
- [7] Iqbal M. *Islam as a Moral and Political Ideal*. In: Vahid SA, editor. *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf; 1964.
- [8] Bennabi M. *L’Afro-asiatisme*. Le Caire; 1956.
- [9] How Islam can represent a model for environmental stewardship [Internet]. 2018 Jun 21. Available from: <https://www.unep.org/news-and-stories/story/how-islam-can-represent-model-environmental-stewardship> (accessed: 15.02.2023).
- [10] Yuzeev AN, editor. *Mardzhani about the Tatar elite (1789—1889)*. Gimadeev IF, transl. Moscow: ID Mardzhani; 2009. (In Russian).
- [11] Adygamov RK. Islamic law in the legacy of Shihabetdin Marjani. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):499—510. (In Russian).

About the author:

Stepanyants Marietta T. — Doctor in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: marietta@iph.ras.ru). ORCID: 0000-0001-6176-5718

Контурь и штрихи социальной политики ислама

М.Т. Степаняню  

Институт философии РАН,
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12/1
marietta@iph.ras.ru

История статьи:

Статья поступила 28.02.2023

Статья принята к публикации 27.03.2023

Для цитирования: *Stepanyants M.T. Contours and Strokes of Islamic Social Policy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 189—200. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-189-200>*

Сведения об авторе:

Степаняню Мариэтта Тиграновна — доктор философских наук, профессор, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия (e-mail: marietta@iph.ras.ru).
ORCID: 0000-0001-6176-5718



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-201-215>


EDN: GICGDW

Научная статья / Research Article

«Знание» и «действие»: ал-Газали и арабо-мусульманская философская традиция в контексте взаимодействия с философской культурой Византии

Н.С. Кирабаев  

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

kirabaev-ns@rudn.ru

Аннотация. «Знание» в исламе, мусульманской культуре и философии рассматривается автором как ключ к пониманию мусульманской цивилизации, становление которой проходило, в том числе во взаимодействии с культурами народов восточной и западной частей бывшей Римской империи. Большое значение для точек соприкосновения и взаимообогащения мусульманской и христианской культур эпохи Средневековья имели византийское богословие и философия, обуславливающие формирование христианского ортодоксального вероучения и мировоззрения этнически многообразных народов византийской ойкумены. Феномен «знания» в мусульманской культуре представлен в связи с некоторыми контекстами византийской культуры. «Знание» как категориальное пространство мусульманской культуры в целом позволяет, с одной стороны, понять дух ислама как феномена религии, культуры и цивилизации, а с другой стороны, определить роль и значение этого пространства в формировании и развитии основных направлений арабо-мусульманской философии, сформировавшиеся в «золотую эпоху» ислама. Исследуется духовная установка на «поиски знания» в исламе: в Коране и Сунне. Особое внимание уделено концепту «знание» в арабо-мусульманской культуре, при этом отмечается, что письменная культура, книжное знание и в целом образование были в Арабском халифате достоянием не только узкого круга правителей и религиозных деятелей. В рамках категориального пространства арабо-мусульманской культуры и философии следует иметь в виду, что категории «знание» («илм») и «действие» («амал») составляют неразрывное единство в рамках арабо-мусульманской духовной традиции в контексте соотношения «теоретического» и «практического» разума. Роль «знания» и «действия» в этой традиции рассматривается на примере учения ал-Газали (1058—1111), оказавшего огромное влияние на развитие философии как на арабском Востоке, так и европейском Западе. Являясь ключевой фигурой в духовной истории ислама и мусульманской цивилизации, ал-Газали рассматривал знание не просто как ценность, но и как добродетель.

© Кирабаев Н.С., 2023



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

Горячий поборник роли разума, он теоретический разум связывал с пониманием духовных реальностей, которые дают нам различные системы знания, называемые науками. Область компетенции практического разума, который должен основываться на теоретическом, ал-Газали связывал с человеческим поведением. Практический разум направляет человеческие действия, основанные на воле, исходя и руководствуясь нравственным идеалом. Учение ал-Газали рассматривается в понятиях и терминах, сформировавшихся и получивших развитие в средние века в рамках арабо-мусульманской культуры и отражающих некоторые смыслы такого исторического типа философской культуры, как греко-византийская классическая патристика. Общим для Ал-Газали и для византийских Отцов церкви была выработка философско-теологического понимания человека в его связи с Творцом и феномена «знание».

Ключевые слова: теоретический разум, практический разум, ислам, мусульманская цивилизация, арабо-мусульманская культура, арабо-мусульманская философия, византийская культура, византийская философия, категориальное пространство ислама, категориальное пространство мусульманской культуры, греко-византийская патристика

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00050, «Византийская философия как феномен взаимовлияния западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси». Режим доступа: <https://rscf.ru/project/22-18-00050/>.

История статьи:


Статья поступила 13.12.2022

Статья принята к публикации 06.02.2023

Для цитирования: Кирабаев Н.С. «Знание» и «действие»: ал-Газали и арабо-мусульманская философская традиция в контексте взаимодействия с философской культурой Византии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 201—215. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-201-215>

“Knowledge” and “Action”: al-Ghazali and Arab Muslim Philosophical Tradition in Context of Interrelationship with Philosophical Culture of Byzantium

N.S. Kirabaev  

RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation
kirabaev-ns@rudn.ru

Abstract. “Knowledge” in Islam, Muslim culture and philosophy is considered as the key to understanding Muslim civilization, the formation of which took place in interaction with the cultures of peoples of the eastern and western parts of the former Roman Empire. The Byzantine theology and philosophy were of great importance for the points of contact

and mutual enrichment of Muslim and Christian cultures in the Middle Ages, influencing the formation of Christian orthodox doctrine and the worldview of the ethnically diverse peoples of the Byzantine oikumene. The phenomenon of “knowledge” in Muslim culture is presented in the article in connection with some contexts of Byzantine culture. “Knowledge”, as well as the categorical space of Muslim culture as a whole, on the one hand, allows us to understand the spirit of Islam as a phenomenon of religion, culture and civilization, and on the other hand, to determine the role and significance of this space in the formation and development of the main directions of Arab-Muslim philosophy formed in the “golden era” of Islam. The article considers the spiritual attitude to the “search for knowledge” in Islam: in the Koran and the Sunnah. Particular attention is paid to the concept of “knowledge” in the Arab-Muslim culture, while it is noted that written culture, book knowledge and education in general were the property of not only a narrow circle of rulers and religious figures in the Arab Caliphate. Within the framework of the categorical space of the Arab Muslim culture and philosophy, it should be borne in mind that the categories of “knowledge” (‘ilm) and “action” (‘amal) constitute an inseparable unity within the framework of the Arab Muslim spiritual tradition in the context of the relationship between “theoretical” and “practical” mind. The role of “knowledge” and “action” within the framework of the Arab Muslim philosophical tradition is considered on the example of the teachings of al-Ghazali, who had a huge impact on the development of philosophy both in the Arab East and the European West. Being a key figure in the spiritual history of Islam and Muslim civilization, al-Ghazali considered knowledge not just as a value, but also as a virtue. An ardent champion of the role of reason, he connected theoretical reason with the understanding of spiritual realities that give us various systems of knowledge called sciences. The area of competence of practical reason, which should be based on the theoretical, al-Ghazali associated with human behavior. Practical reason directs human actions based on the will, based on and guided by a moral ideal. Al-Ghazali’s teachings are considered in notions and terms formed and developed in the Middle Ages within the Arab-Muslim culture and reflecting some meanings of such historical type of philosophical culture as the Greek-Byzantine classical Patristics. Al-Ghazali and the Byzantine Church Fathers shared a philosophical and theological understanding of man in his relation to the Creator and the phenomenon of “knowledge”.

Keywords: theoretical mind, practical mind, Islam, Muslim civilization, Arab Muslim culture, Arab Muslim philosophy, Byzantine culture, Byzantine philosophy, categorical space of Islam, categorical space of Muslim culture, Greek-Byzantine patristics

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (grant № 22-18-00050), “Byzantine Philosophy as a Phenomenon of Mutual Influence of Western and Eastern Cultures and the Source of the Formation of Philosophy in Ancient and Medieval Rus”. Available from: <https://rscf.ru/en/project/22-18-00050/>.

Article history:

The article was submitted on 13.12.2022

The article was accepted on 06.02.2023

For citation: Kirabaev NS. “Knowledge” and “Action”: al-Ghazali and Arab Muslim Philosophical Tradition in Context of Interrelationship with Philosophical Culture of Byzantium. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):201—215. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-201-215>

Введение. Арабо-мусульманский мир и византийская культура: точки пересечения цивилизаций

Сравнительный анализ различных способов восприятия иных культур и цивилизаций дает возможность достаточно широко поставить проблему культурной самоидентификации и религиозной идентичности и, в целом, межкультурной коммуникации. Вместе с тем очень важно избежать общепринятых стереотипов, господствующих в рамках социокультурной практики так называемого европоцентризма, отражающего теоретические рефлексии рассмотрения иных культур в терминах и понятиях христианской культуры, а также рассмотрения других культур как «варварских» еще со времен римско-эллинистической эпохи. Преодолению таких стереотипов способствует в том числе анализ, казалось бы, таких различных исторических типов философской культуры, как арабо-мусульманская и византийская. Их объединяет религиозное видение человека, частично общее и в то же время специфическое понимание знания и веры, что позволяет говорить об интеркультурности и интертеологичности этих форм философии и религиозности.

Конечно, проблема взаимодействия и взаимообусловленности культур очень глубокая, поскольку связана со осмыслением мира и бытия иных эпох и иных культурных традиций. «В основе любой мировоззренческой системы лежит определенный категориальный аппарат, знание которого служит ключом к пониманию данной философской или религиозной доктрины» [1. С. 3]. Представляется, что как раз категории и являются теми универсальными для каждой конкретной культуры понятиями, позволяющими создавать ту или иную картину мира или мировидение, т.е. их совокупность образует «картину мира», «модель мира». «Эти категории запечатлены в языке, а также в других знаковых системах (в языках искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категории языка». [2. С. 31]. Феномен «мусульманская культура» вбирает в себя многоголосие различных национальных культур, функционирующих в зоне распространения этой мировой религии (в том числе культур тех народов, которые ранее относились к восточной части Византийской империи), образуя модель мира, как совокупность смыслообразующих доминант, которая и конституировала типологическое отличие мусульманской духовности от любой иной. Но было и то общее в категориальном пространстве мусульманской и византийской культур, что позволяет проводить компаративный анализ этих теоретико-рефлексивных форм. Арабо-мусульманскую философскую традицию, в частности, творчество ал-Газали, и византийских Отцов церкви объединяет их глубокое знание античной философии. Греческие Отцы

в периоды триадологических и христологических богословских диспутов в Византии и критиковали, и апеллировали к платоническим и неоплатоническим идеям. В свою очередь, ал-Газали неоднократно обращался к греческой философии в своих работах. Так, анализируя античную философию в книге Тахафут ал-фаласифа (Непоследовательность философов), он показал, что философы-перипатетики не смогли согласовать истины теоретического и практического разума. Однако совершенно очевидно, что ал-Газали признавал античность как часть арабо-мусульманской культуры. Поэтому можно утверждать, что древнегреческая философия способствовала сохранению межкультурной связи между античным и средневековым миром (как арабо-мусульманским, так и восточно-византийским), даже если средневековые мыслители в разные периоды и отвергали или критиковали античную мысль.

Важно иметь в виду, что основные категории мусульманской культуры позволяют понять, с одной стороны, дух ислама как религии и цивилизации, а с другой стороны, культурную традицию «золотой эпохи» ислама, определившую рамки или границы основных направлений арабо-мусульманской философии. В частности, речь идет о такой ключевой категории, как категория знания (‘илм).

Знание и ислам

Арабское понятие «‘илм» достаточно точно переводится словом «знание». У термина «‘илм» есть синонимы, образованные от других арабских корней со значением «знать», среди которых наиболее употребительный — «*ма’рифа*», обозначающий преимущественно знание о Боге, сокровенное знание, богопознание у суфиев. Однако традиционное представление о «знании» не может охватить всего богатства и многообразия фактического и эмоционального содержания «‘илм», «так как ‘ilm является одной из доминирующих в исламе концепций, которые дали мусульманской цивилизации ее отличительную окраску. В самом деле, нет другой такой концепции, подобной ‘ilm, которая действовала бы как определитель мусульманской цивилизации во всех ее аспектах». [3. С. 21]. Видимо, это связано с тем, что «‘илм» как «универсальная система» являлась определяющим фактором и отличительной чертой средневековой мусульманской культуры и философии. Термин «знание» встречается в Коране около сотни раз, а производные понятия от «‘илм» встречаются значительно чаще. Так в Коране отмечается: «Читай во имя Бога твоего, Кто сотворил, Кто создал человека из сгустка. Читай! Господь твой — Самый щедрый. Он — Тот, Кто (дал человеку) перо и научил письму, а также обучил тому, чего он не знал» (Коран, 96: 1—5). Понятие «знание» в Коране включает в себя как религиозное знания, так и светское, при этом подчеркивается принципиальная роль и значимость знания для ислама и каждого мусульманина: «Скажи: разве сравниются те, которые знают, и те, которые не знают?» (Коран, 39:9) и «И не следуй за тем, о чем у тебя нет знания, —

поистине, слух, зрение, сердце — все они об этом будут спрошены» (Коран, 17:36). Исходное основание арабо-мусульманской культуры в широком смысле слова — принцип таухид (единобожие), то есть в этом принципе заложена идея целостности мира и, соответственно, целостного знания о мире. В исламе нет противопоставления светского и религиозного, т.е. светское знание, в том числе и дискурсивное, основывается на разуме в пределах его компетенции. Поэтому единство знания означает единство веры и разума на поле знания, в то время как в христианской культуре — «Кесарю — кесарево, а Богу богово», то есть изначально мир и, соответственно, знание о мире «разорвано» на божественное и секулярное. В Сунне сказано: «Ищите знание, даже если оно в Китае. Так как получение знаний является фардом (обязанностью — *Н.К.*) для каждого мусульманина. И ангелы расстилают свои крылья под ноги ищущего знаний» [4]. Когда пророка Мухаммада спросили о степени достоинства двух людей: ученого и человека, посвятившего свою жизнь поклонению, он ответил: «Степень достоинства ученого так велика над поклоняющимся, как степень моего достоинства велика над самым низким из вас». После чего он добавил: «Поистине, Бог и Его ангелы, обитатели небес и земли (даже насекомое в своей норе и рыба в море) благословляют обучающего людей благу» (передал ат-Тирмизи от Абу Амамы аль-Бахили, *Forty Nadith on Knowledge, Nadith 3*) [5]. Усилия, потраченные на поиск знаний, приравниваются к усилиям, потраченным на пути Господнем: «Кто вышел в поисках знаний, тот, пока не возвратится, пребывает на пути Бога» (передал муслим от Абу Хурайры). В другом хадисе, переданном ат-Табари, говорится: «В Судный день чернила ученых сравниваются с кровью мучеников» [5]. Мусульманский монотеизм подразумевает непосредственную связь человека с Творцом, без всяких посредников, и подчеркивает необходимость личных усилий человека для открытия истин и согласования с ней своей практики. Знание является важнейшим социально-религиозным репутационным критерием в определении границ иерархической лестницы мусульманского клира и лежит в основе социальной стратификации мусульманского общества. Например, так называемые мусульманские «теологи» являются именно авторитетами религиозного знания. «Ислам не знает традиционного священства, и, хотя в исламском мире есть люди, посвятившие себя изучению богословия, это ученые, но не священники» [6. С. 286]. Не случайно практически все религиозные дисциплины имеют статус исламских наук: «‘илм ат-тафсир», «‘илм ал-хадис», «‘илм ал-фикх», «‘илм ал-калам» и др. Ислам не знает ни института церкви и церковных соборов, ни церковной идеологии и догматической теологии, ни ортодоксии и ереси в том смысле, как они понимались в христианстве. Отсутствие институционализированного порядка решения спорных вопросов привело к развитию иджихада — самостоятельного решения на основе свободного толкования Корана и сунны. Многочисленные течения в исламе претендовали на право «истинного понимания» Корана и

сунны, не признавая его за другими. Так, в рамках ислама сложился религиозный (суннизм, шиизм с их многочисленными течениями, хариджизм и др.) и правовой (в суннизме существуют сразу четыре правовые школы: ханбализм, маликизм, шафиизм и ханифизм) плюрализм.

Знание и культура

Письменная культура и книжное знание были в Арабском халифате достоянием не только узкого круга правителей и религиозных деятелей, но и относительно широких слоев городского населения. Жители халифата имели довольно широкий доступ к образованию. Например, в ал-Андалусе были созданы бесплатные школы для детей несостоятельных родителей. Известными центрами образования считались знаменитые университеты ал-Азхар в Каире (основан в 970 г.), «Низамийя» в Багдаде и Нишапуре (основаны в XI в.). Жители городов принимали участие в теолого-философских дискуссиях, проходивших на улицах, площадях и специальных собраниях (меджлис, мн. маджалис). Имена многих известных мыслителей указывали на их происхождение из «средних слоев» — ремесленников и торговцев. Адабная литература в определенной мере отражает характер ценностной ориентации образованной части средневекового мусульманского общества. Речь идет об адабах, воплощавших в себе образ культурного и образованного человека. Адаб, т.е. совокупность норм образованности и воспитанности, предполагал знание как светских, так и религиозных наук, а также определенную модель поведения. В целом адаб, предполагавший знание философии и истории, географии и литературы, логики и права, представлял собой ориентацию на своеобразный образ жизни, определенную поведенческую мораль, этику средневекового мусульманского книжника. В конечном счете он имел такое же нравственное, эстетическое и социальное значение в культуре мусульманского Востока, что и *humanitas* в эпохе Возрождения. Расцвет городской культуры во многом определялся тем, что Арабский халифат объединил различные культуры средиземноморской цивилизации с индоиранским культурным ареалом. О количестве книг в арабских библиотеках Багдада, Каира, Кордовы и других городов ходили легенды. [7. С. 215—310; 8]. О масштабах урбанизации можно судить по численности городского населения. Так, в VIII—X вв. в Багдаде, Басре и Куфе жило не менее 600 тыс. человек (20% от общей численности населения халифата). В Египте городское население Каира и Александрии составляло вместе около 400—500 тыс. человек (10% всего населения). А в эпоху Омейядов (661—750) в Кордове жило от 250 тыс. до 1 млн человек, в Толедо — 37 тыс., в Альмерии — 27 тыс. (в крупнейших городах Европы того времени проживало 8—10 тыс. человек) [9. С. 152—214].

Отсутствие монопольного права на знание со стороны авторитетов религиозного знания позволило в период исламизации культур покоренных народов включить (интегрировать) «чужестранные» науки, в том числе античную философию и науку, в ареал мусульманской культуры. Арабский халифат стал также центром культурного взаимодействия различных конфессий:

ислама, христианства и иудаизма. Достаточно упомянуть, что на службе халифата находился известный представитель восточно-христианского богословия Иоанн Дамаскин (675—750 гг.), являющийся непревзойденным систематизатором богословия и философски одаренным человеком, благодаря чему иконоборческая полемика VIII—IX вв. в Византии завершилась победой иконопочитателей. Особенность идеала знания в мусульманской культуре определялась шариатом, в соответствии с которым вера и разум не только не противостоят, но и взаимно дополняют друг друга в проблемном поле знания. С захватом Александрии в 641 г. арабское завоевание Ближнего Востока было практически завершено. Греческая культура процветала в Египте, Сирии и Ираке со времен Александра Македонского. Захват Александрии, ставшей культурным центром древнего мира, привел арабов к соприкосновению с культурами Греции и Ближнего Востока, поскольку в период Птолемеив Александрия стала наследницей Афин в области философии и науки. Кроме того, она стала местом встречи греческой спекулятивной мысли и восточных религиозных и мистических традиций: египетских, финикийских, персидских, еврейских и восточно-христианских. Этому способствовал и тот факт, что в Александрии в эпоху раннего христианства расцвела катехизическая школа аллегорического, духовно-иносказательного богословия, сформировавшая духовно-экзегетическое основание для последующего развития греко-византийского богословия в средневековый период (никейский и посленикейский). Религиозные идеи преподававших в этой школе отцов христианской церкви: Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Александрийского, Евсевия Александрийского и др., а позднее «неоалександрийцев» Афанасия Великого и Кирилла Александрийского — так или иначе оказали влияние не только на формирование христианской ортодоксии на территории Византии, но и на становление ислама в восточных регионах византийской ойкумены.

«Дом мудрости» и знаменитое переводческое движение (VIII—IX вв.) свидетельствовали о стимулировании интереса к античной медицине и точным наукам, а не просто о теоретическом утилитаризме, стимулирующем философско-теологические исследования, т.е. переводческое движение носило характер творческого развития самой арабо-мусульманской культуры. Не случайно Ф. Роузентал отмечал, что эта «переводческая деятельность носила характер сознательного творческого акта» [10. Р. 12]. Период с IX по XII в. считается временем расцвета естественных наук и медицины на мусульманском Востоке. Достаточно назвать такие имена, как Мухаммед ал-Хаварезми (783—850), Джабир Ибн Хайан (ок. 721 — ок. 815), Закария ар-Рази (865—925), ал-Баттани (858—929), Абу Али Ибн Сины (980—1037), Абу Рейхана Бируни (973—1048). Об их вкладе в развитие математики и астрономии, физики и логики, медицины и искусства написано достаточно много. Развитие естественных наук и медицины в условиях господства религиозного мировоззрения было возможно потому, что авторитеты в богословии считали допустимым существование, а значит и развитие этих отраслей знания как не противоречащих основным положениям ислама и религиозной идеологии. В

исламе еще до начала переводов с греческого стала складываться традиция рациональных рассуждений, первоначально в области мусульманского права, откуда берет начало и калам. Своеобразная модель философствования появилась в рамках калама и многих шиитских учений.

Знание и философия

Представляется возможным рассмотреть взгляды на проблему «знания» выдающегося мыслителя мусульманского средневековья Абу Хамида ал-Газали (1058—1111) в рамках основных направлений классической арабомусульманской философии с учетом высказывания знаменитого философа мусульманской Испании Ибн Рушда (1126—1198), известного средневековой Европе по латинизированному именем Аверроэс. Ибн Рушд писал: «...одни принялись поносить философию, другие — религию, а третьи — примирять одну и другую. Похоже, что именно это последнее было одной из целей, которые Абу-Хамид (ал-Газали — *Н.К.*) преследовал в своих книгах. Свидетельством тому, что он таким путем стремился дать толчок для размышлений, служит то, что он в своих книгах не связывал себя ни с одним из учений, будучи с ашаритами ашаритом, с суфиями — суфием, с философами — философом...» [11. С. 638]. Фигура ал-Газали представляет собой одну из ключевых персоналий в духовной истории ислама. И какими бы путями не шло развитие мусульманской цивилизации, на всех переломных моментах истории ислама и мусульманской философии оно всегда возвращалось к личности и творчеству ал-Газали, его судьбе как обладателя высшей ученой степени своего времени «Довод ислама» и создателя суфийской философско-теологической системы.

Знание — «свет» — «мудрость»

Ал-Газали глубоко понимал важность роли знания в развитии духовной культуры и религии был горячим поборником разума. Он рассматривал знание не только как ценность, но и как добродетель, высоко оценивая роль ученых в развитии общества в целом. Не случайно свой фундаментальный и самый известный в мусульманском мире труд «Возрождение религиозных наук» Ал-Газали начинает с «Книги знания» («Китаб ал-'илм»), в которой объясняет, что знание имеет две цели: постижение объектов посястороннего и потустороннего мира, а также выработку правил усовершенствования человеческого характера, поскольку истинное знание, которое должно быть обязанностью каждого человека — это знание о «должном действии» [12. С. 69]. Соответственно разум им делится на теоретический и практический. Теоретический разум связан с пониманием духовных реальностей. Он дает нам различные системы знания, называемые науками. Науки ценны по их отношению к цели. Они являются полезными, если способствуют достижению цели, и непригодными, если препятствуют достижению цели. Науки дают два вида знания: одно обязательно только для некоторых, другое обязательно для всех.

И то знание, которое осознается людьми не только как требование священных книг, но и как единственно истинный путь самоусовершенствования, рассматривается как обязательное. Обязательное знание связывается со знанием человеческого отношения к Богу, отношения человека к человеку и знанием добрых и злых свойств человеческой души. Достижение такого рода знания является, согласно ал-Газали, целью человека в этом мире. «Знай, что обязательное [в знании] отличается от прочего лишь посредством упоминания всех разновидностей знаний; знания же применительно к обязательному [в них], которое мы рассмотрим ниже, делятся на религиозные (шариатские) и нерелигиозные знания. Под религиозным знанием я подразумеваю то знание, что получено от пророков, да благословит их Аллах и приветствует, и к которому [человека] приводит не разум, как, например, к знанию счета (арифметики), и не опыт, как, к примеру, к знанию медицины, и не слух, как, например, к языкознанию. Знание, которое не является религиозным, разделяется на то, что похвально, на то, что порицаемо, и на то, что дозволено (мубах); похвально то, с чем связаны общественные интересы в устройении дел земной жизни, подобно медицине и арифметике. И это знание разделяется на то, что является обязательным для общины, и на то, изучение чего является похвальным поступком, но не обязательным» [12. С. 74].

Сферой применения практического разума, основанного на теоретическом, является человеческое поведение. Практический разум направляет человеческие действия, основанные на воле, исходя и руководствуясь нравственным идеалом. Согласно ал-Газали, у восточных перипатетиков ал-Фараби (870—950) и Ибн Сины (980—1037) знание является средством усовершенствования личности и достижения блаженства и действие для этого, как они считали, не столь необходимо. Поэтому теоретический разум восточных перипатетиков вышел за пределы своей компетентности и «вторгся» в сферу действия проблем религиозных наук. Однако знание само по себе еще не означает, по мнению ал-Газали, достижения совершенства. Действие должно рассматриваться как необходимый компонент, не менее важный, чем знание совершенства. Поэтому, единственный путь к счастью — истинной цели философии — лежит через сочетание знания и действия. Таким образом, знание предшествует действию, а действие не только устраняет пороки, их причины, но и устанавливает добродетель. Устранение недостатков средствами действия называется у ал-Газали практическим лекарством, а средства знания — познавательным лекарством, при этом эти средства равноценны и необходимы, а также наиболее эффективны они во взаимодействии. Тот, кто постиг суть знания о «должном действии» и постиг время, когда возникает потребность в этом знании, тот постиг знание, являющееся явной обязанностью. Это неизбежно требует познания сущности, причин, признаков и способов разрешения проблем. В «Возрождении религиозных наук» он посвятил седьмую главу анализу достоинства разума, сущности разума и его составляющих частей. Во всех сорока книгах «Возрождения религиозных

наук» можно встретить апологетику истинной сущностью разума. Разум различает допустимость возможного и невероятность невозможного, то есть все возможные парадоксы мысли. У разума — свои противоречия и ограничения в бесконечности познания. Выделение этой «неспособности» разума не означает оправдания иррациональности. «Идея ал-Газали о границах разума не носит ни иррациональный, ни антирациональный характер. Она призвана показать ограниченность традиционного, теологизированного и формализованного разума». [13. С. 202].

Ал-Газали отмечал, что «разум — источник знания, его начало и основание. Знание проистекает из него так же, как плод происходит от дерева, свет происходит от Солнца, а видение исходит от глаза» [12. С. 260]. Ал-Газали рассматривает «разум врожденный» (способность к восприятию знания и очевидное знание) и «разум приобретенный» (опытное знание и «знание последствий»), то есть то, что можно назвать практически-нравственным разумом. [12. С. 267—269]. Он попытался соединить между собой практику морального поведения и суфийский «свет внутреннего разума». Они тождественны, а это означает пересмотр идеи о сугубой теоретичности разума и постулирование его единства с практикой в сфере морали, в рамках суфийского знания и суфийского действия. Поэтому ал-Газали утверждает, что знание ступеней и видов откровения не требует достижения ранга пророка. Большой врач может знать степени здоровья, а нечестивый ученый — градации справедливости, которая ему абсолютно чужда. «Знание — одно, а существование познаваемого — другое. Не всякий, кто знает о пророчестве и святости — пророк или святой. Не всякий, кто подробно знает о благочестии и богобоязненности, благочестив». [12. С. 277].

Заключение

Ал-Газали достаточно критически относился к мутакаллимам, философам-перипатетикам, «псеводо-суфиям» и батинитам, т.е. ко всем тем, у которых знание и действие рассматривались без понимания их неразрывной связи. В своей работе «О, дитя» (Аййуха-л-валлад) он критикует философов, которые в своих трудах ограничиваются получением абстрактных знаний без их практического применения. Они считают, «что спасение и избавление в одном только знании, которым они обладает, и им не нужно трудиться. Это убеждение философов» [14. С. 8]. В работе «Весы деяний» (Мизан ал-Амал) ал-Газали подчеркивает, что «счастье в загробной жизни, то есть в жизни вечной, — нескончаемое блаженство и настоящая радость. Это цель желающих и мечта жаждущих — бесконечная вечность, над которой не властно течение времени и приближение сроков» [15. С. 7], то есть счастье всегда было и будет целью всех людей. А поскольку достичь его можно лишь благодаря знанию и действию, при том что ни знание, ни действие не в состоянии показать истину и меру счастья, постольку необходимо отличать знание от других вещей

посредством определенного критерия. То же самое относится и к действию. Именно в данной работе мы встречаем формулирование нравственных понятий, наиболее близких к тому, что будет изложено в «Возрождении религиозных наук», а следовательно — к взглядам, объединяющим философскую, нравственную и суфийскую мысль. И это не случайно. Ведь критика, которой ал-Газали подверг философию и философов в «Непоследовательности философов», не означала отрицания им взглядов философов в целом. Более того, в «Избавляющем от заблуждений» он критикует тех, кто строит защиту религии на отрицании философских наук, в том числе математики, логики, физики, политики и этики [16. С. 110—112]. Кроме того, он пишет: «Религия не имеет оснований отрицать врачебную науку» [16. С. 112]. Ал-Газали подчеркивает, что религия вовсе не предполагает отрицания идей философов, касающихся естественных наук, за исключением того, что противоречит конкретным вопросам веры. Он апологетически отстаивает логику, нравственные идеи философов. Более того, в нравственных идеях мусульманских философов он усматривает отзвуки суфийской этической идеи. Он делает вывод о том, что отрицание нравственных идей философов является «огромным пороком», поскольку мерилom является истина, а не авторитеты. Ссылаясь на изречение Али ибн Аби Талиба, ал-Газали подчеркивает: «Не познавай истину через людей, но познавай истину самое по себе — и ты узнаешь ее поборников» [16. С. 114]. Более того, ряд исследователей творчества ал-Газали считает, что он фактически защищал ряд основных идей учения Авиценны, который, как и ал-Фараби, являлся ведущим представителем восточного перипатетизма (фалсафа) Машрика [17. Р. 88; 18. Р. 56].

Кроме того, данные понятия и позиции встречаются в шариатских науках и в суфийских трактатах. Задавшись вопросом: «Почему некоторые суфии порицают разум и умопостигаемое (ма'кул)?», ал-Газали пишет, что «причина этого состоит в том, что люди перенесли названия «разум» и «умопостигаемое» на понятия «спор» и «словопрения» со свойственными спорам несогласием и принуждением [оппонентов признать свою неправоту], а это — из науки калам. Они (суфии) не сумели убедить их в ошибочности в определении ими разума, поскольку это [ошибочное определение] не могло стереться с их сердец после того, как переходило из уст в уста и прочно закрепилось в их сердцах. Так они опорочили разум и все умопостигаемое, и это [опороченное] есть то, что у них называется разумом. А что касается света сокровенного знания, посредством которого познается Всевышний Аллах и правдивость Его посланников, то как можно представить порицание этого, ведь Всевышний восхваляет разум [в Коране]? И если порицается это, то что же после этого вообще восхвалять? А если восхваляемое — Шариат, то при помощи чего познается истинность Шариата? А если Шариат познается посредством «порицаемого» разума, на который не следует полагаться, то ведь Шариат также будет порицаем» [12. С. 278—279].

Данные взгляды и позиции стали отражением критического подхода ал-Газали к традициям суннитских «догматических норм» и традиционалистской исламской мысли. Здесь мы видим критику и отрицание взглядов его собственного предшествующего периода, отход от обычного и традиционного. Все это стало результатом периода, последовавшего за духовным и нравственным кризисом, направившим идейную и жизненную эволюцию ал-Газали в сторону суфизма. Видимо, приложение нравственной идеи к логике и применение этого метода ко всему окружающему привело ал-Газали на перепутье, которое и нашло свое отражение в работе «Весы деяний». Ал-Газали стремился найти общие основания логики смысла и норм нравственного поведения. При этом он имел в виду внутреннее единство логики и этики, понимая, что их объединяет: истина в логике и истинное в морали. Таким образом, ал-Газали пытался рассматривать «знание» не только как ценность саму по себе, но и как действенную добродетель. Предельные основания истины он связывал с единством знания и действия.

В целом следует отметить, что средневековые мусульманские мыслители и представители греко-византийской патристики создали философский дискурс, позволивший последующим поколениям мусульманских теоретиков и христианских богословов основываться на важнейших положениях их учений и категориально-понятийном аппарате и создавать оригинальные учения о соотношении знания и веры, о человеке в его взаимосвязи с Творцом, о возможностях Богопознания. При этом если в восточном христианстве идеалы знания формулировались в связи с патристическим видением Боговоплощения Христа, явившего человечеству образец абсолютной нравственности, то в исламе фокус концептуальной обусловленности рациональности находился более в гносеологической плоскости — совершенствующийся человек должен постепенно постигать единство Творца и неукоснительно следовать выработанным правилам и нравственным нормам мусульманина. Этика и духовные ценности исторически заложены в обеих религиях, но философское обоснование знания и его воплощения в деятельности человека в суфизме, арабомусульманской традиции и византийской патристике способствовало развитию самобытных типов монотеистического познания Бога. Это, в свою очередь, говорит о перспективности сравнительного изучения религиозно-философских идей мыслителей арабо-мусульманского Востока и греко-византийских Отцов церкви с точки зрения дальнейшего развития диалога между двумя религиями и двумя формами философской культуры.

Список литературы

- [1] Сагадеев А.В. Знание и познавательное отношение к действительности в исламе // Ф. Роузенгал. Торжество знания. М. : Наука, 1978.
- [2] Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М. : Искусство, 1984.
- [3] Роузенгал Ф. Торжество знания. М. : Наука, 1978.

- [4] Как понимать хадис «Ищите знание, даже если оно в Китае»? [Интернет]. 05.02.2015. Режим доступа: <https://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/kakponimat-hadis-isite-znanie-daze-esli-ono-v-kitae/> (дата обращения: 08.11.2022).
- [5] Forty Hadith on Knowledge. [Интернет]. 07.07.2019. Режим доступа: <https://www.abuaminaelias.com/forty-hadith-on-knowledge/> (дата обращения: 22.11.2022).
- [6] Уайт Л. Государство-Церковь: его формы и функции // Левит С.Я. Антология исследований культуры. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. С. 285—313.
- [7] Халидов А.Б. Книжная культура // Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М. : Наука, 1982. С. 215—310.
- [8] Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М. : Наука, 1985.
- [9] Большаков О.Г. Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М. : Наука, 1982.
- [10] Rosenthal F. Introduction to the Classical Heritage in Islam. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1975.
- [11] Ибн-Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Классика арабо-мусульманской философии. Т. 1—2 / пер. А.В. Сагадеева. N-У : Эдвин Меллон Пресс, 1999.
- [12] Абу Хамид Мухаммед аль-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук: в десяти томах. Т. 1. Махачкала : Нуруль Иршад, 2011.
- [13] Аль-Джаноби М.М. Суфийский теолого-философский синтез аль-Газали. М. : Российский университет дружбы народов, 2018.
- [14] Абу Хамид ал-Газали. Письмо к ученику (Аййуха-л-валад). М., СПб. : Диля, 2007.
- [15] Абу Хамид аль-Газали. Весы деяний. М. : Ансар, 2004.
- [16] Абу Хамид аль-Газали. Избавляющий от заблуждений // Средневековая арабо-мусульманская философия. Т. 3. / пер. А.В. Сагадеева. М. : Марджани, 2010.
- [17] Treiger A. The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings : dissertation. New Haven : Yale University, 2008.
- [18] Ormsby E. Ghazali. Oxford : Oneworld, 2007.

References

- [1] Sagadeev AV. *Knowledge and cognitive attitude to reality in Islam*. In: Rosenthal F. *Triumph of knowledge*. Moscow: Nauka; 1978.
- [2] Gurevich AYа. *Categories of medieval culture*. Moscow: Iskusstvo; 1984.
- [3] Rosenthal F. *Triumph of knowledge*. Moscow: Nauka; 1978.
- [4] How to understand the hadith “Seek knowledge, even if it is in China”? [Internet]. 2015 Feb 2. Available from: <https://islam-today.ru/veroucenie/kakponimat-hadis-isite-znanie-daze-esli-ono-v-kitae/> (accessed: 08.11.2022).
- [5] Forty Hadith on Knowledge [Internet]. 2019 Jul 07. Available from: <https://www.abuaminaelias.com/forty-hadith-on-knowledge/> (accessed: 22.11.2022).
- [6] Uajt L. *State-Church: its forms and functions*. In: Levit SYа. *Anthology of Cultural Studies*. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga; 1997. P. 285—313.
- [7] Halidov AB. *Book culture*. In: *Essays on the history of Arab culture in the 5th—15th centuries*. Moscow: Nauka; 1982. P. 215—310.
- [8] Halidov AB. *Arabic Manuscripts and the Arabic Manuscript Tradition*. Moscow: Nauka; 1985.

- [9] Bolshakov OG. *Medieval Arab city*. In: *Essays on the history of Arab culture in the 5th—15th centuries*. Moscow: Nauka; 1982.
- [10] Rosenthal F. *Introduction to the Classical Heritage in Islam*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; 1975.
- [11] Ibn-Rushd. *Reasoning that decides on the connection between religion and philosophy*. In: *Classics of Arab-Muslim Philosophy. Vol. 1—2*. Sagadeeva AV, transl. N-Y: Edvin Mellon Press; 1999.
- [12] Abu Hamid Muhammed al'-Gazali at-Tusi. *Revival of the religious sciences in ten volumes. Vol. 1*. Makhachkala: Nurul Irshad; 2011.
- [13] Al'-Dzhanabi MM. *Sufi theological and philosophical synthesis of al-Ghazali*. Moscow: RUDN University; 2018.
- [14] Abu Hamid al-Gazali. *Letter to a student (Ayyuha-l-valad)*. Moscow, Saint Petersburg: Dilya; 2007.
- [15] Abu Hamid al'-Gazali. *Scales of deeds*. Moscow: Ansar; 2004.
- [16] Abu Hamid al'-Gazali. *Delivering from delusions*. In: *Medieval Arab-Muslim philosophy. Vol. 3*. Sagadeeva AV, transl. Moscow: Marjani; 2010.
- [17] Treiger A. *The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings*: dissertation. New Haven: Yale University; 2008.
- [18] Ormsby E. *Ghazali*. Oxford: Oneworld; 2007.

Сведения об авторе:

Ки́рабаев Ну́р Се́рикович — доктор философских наук, профессор, кафедра истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: kirabaev-ns@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-0192-6337

About the author:


Kirabaev Nur S. — PhD in Philosophy, Professor, Department of History of Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: kirabaev-ns@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-0192-6337

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-216-232>
EDN: GJEYYW

Научная статья / Research Article

Реформаторское возрождение фальсафской сотериологии

Т. Ибрагим  

Институт востоковедения РАН,
Российская Федерация, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12
 nataufik@mail.ru

Аннотация. В статье освещается один из важнейших аспектов модернизаторского потенциала фальсафы (эллинизирующей философии классического ислама), связанный со значимостью разработанной в ее рамках сотериологической концепции для начавшейся в XIX в. реконструкции теологического дискурса. На примере творчества Джамалядина аль-Афгани (ум. 1897), Мухаммада Абдо (ум. 1905), Рашида Риды (ум. 1935) и других реформаторов показывается, как вдохновленные идеалами научной рациональности и социокультурного прогресса мыслители преодолевали эсхатологизм традиционной теологии, обращаясь к интеллектуалистски и презентистски ориентированным сотериологическим учениям мусульманских перипатетиков, прежде всего Ибн-Сины (Авиценны; ум. 1037) и Ибн-Рушда (Аверроэса; ум. 1198). Фактически отрицая нормативность хадисов (собственно пророческих преданий) как источника кредо-акыды, модернисты исключают из традиционного перечня общеобязательных догматов все основанные на хадисах принципы, включая предания о близости конца света и о предшествующих ему знамениях. Особое внимание в исследовании уделено реформаторской реабилитации фальсафских тезисов, прежде квалифицировавшихся в качестве гетеродоксальных: имматериальность души, невоскресимость земного тела, инаковость потусторонней телесности, интеллектуально-имагинативная природа посмертной жизни, всеобщность конечного спасения (апокатастасис).

Ключевые слова: фальсафа, эсхатология, презентизм, апокатастасис, исламский модернизм

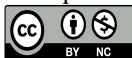
Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44037.

История статьи:

Статья поступила 16.01.2023

Статья принята к публикации 13.03.2023

© Ибрагим Т., 2023




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

Для цитирования: Ибрагим Т. Реформаторское возрождение фальсафской сотериологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 216—232. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-216-232>

Reformist Revival of Falsafa's Soteriology

T. Ibrahim  

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences,
12, Rozhdestvenka St., 107031, Moscow, Russian Federation
 nataufik@mail.ru

Abstract. The article highlights one of the most important aspects of the modernizing potential of Falsafa (hellenizing philosophy of classical Islam), associated with the significance of the soteriological concept developed within its framework for the soteriological concept that began in the 19th century reconstruction of theological discourse. On the example of the activity of Jamaladdin al-Afghani (d. 1897), Muhammad Abduh (d. 1905), Rashid Rida (d. 1935) and other reformers, it is shown how thinkers inspired by the ideals of scientific rationality and socio-cultural progress overcame the eschatologism of traditional theology, applying to the intellectualistically and presentistically oriented soteriological teachings of the Muslim peripatetics, primarily Ibn Sina (Avicenna; d. 1037) and Ibn Rushd (Averroes; d. 1198). In fact, denying the normativity of hadiths (reports of proper prophetic sayings) as a source of creed-aqida, modernists exclude from the traditional list of obligatory dogmas all principles based on hadiths, including traditions on the nearness of the end of the world and the signs that precede it. The article pays special attention to the reformist rehabilitation of Falsafa's theses, previously qualified as heterodox: the immateriality of the soul, the unresuscitability of the earthly body, the otherness of the otherworldly corporeality, the intellectual-imaginative nature of the afterlife, the universality of final salvation (apokatastasis).

Keywords: falsafa, eschatology, presentism, apokatastasis, islamic modernism

Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44037

Article history:

The article was submitted on 16.01.2023

The article was accepted on 13.03.2023

For citation: Ibrahim T. Reformist Revival of Falsafa's Soteriology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):216—232. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-216-232>

Введение¹

Разработанная в фальсафе версия философской теологии импонировала модернистам во многих отношениях. Прежде всего, это касается характерного для ее представителей (*фальсифа*)² рационализма, интеллектуализма.

¹ Настоящая публикация составляет четвертую, заключительную часть цикла о модернизаторском потенциале фальсафы, в который входит уже изданная статья «Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога» [1], а также находящиеся в печати статьи «О модернистской рецепции фальсафской трактовки творения» (в № 1 жур. *Minbar. Islamic Studies*) и «Фальсафская профетология в модернистском дискурсе» (в № 2 жур. *Ислам в современном мире*).

² Араб. термином *фальсафа* обозначается и философия вообще; ниже ее представители будут фигурировать как «философы». При транскрипции арабских слов здесь применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: алиф максура

С таким сочеталась субстанциальная открытость на науку; да и сама фальсафа («философия») рассматривалась как «наука наук», объемлющая все тогдашние научные дисциплины, включая математику, физику и другие отрасли естествознания. Отсюда и ориентация ее видных представителей на гармонию религии и философии, веры и разума (науки).

Модернизаторов, работавших над созданием новой теологии («неокалама», *аль-калям аль-джадид*), более толерантной к другим теологическим системам, конфессиям и религиям, фальсафская теология привлекала заложенным в ней универсалистско-плюралистическим фундаментом. К тому же сама по себе фальсафа служила ярким образцом конструктивного диалога религий и культур.

Что касается собственно эсхатологии, то прежде всего фальсафская сотериология оказалась востребованной для преодоления апокалиптического эсхатологизма, доминирующего в традиционной теологии. Как и в двух родственных монотеистических религиях (иудаизме и христианстве), в исламе утвердилась футуристская трактовка свидетельств Писания о конце света, всеобщем суде и последующем введении людей в Рай или Ад. Равным образом, в традиционной мусульманской историографии господствовал и тезис об общей продолжительности существования мира в одну неделю, «день» в которой равен тысяче лет (см., например, [2. С. 23—32]).

На основе коранических слов о «близости» [Судного] Часа/Дня (17: 51; 33: 63; 42: 17; 54: 1; 70: 7), а также ряда возводимых к пророку Мухаммаду преданий-хадисов³, Часа ожидали еще при жизни Пророка или вскоре после его смерти. Вместе с тем, как сообщает другое предание, Пророк уповал на Божью отсрочку [Часа] для мусульманской общины-уммы на «полдня» (т.е. на 500 лет) [4. № 4350]⁴; и соответственно этому свидетельству, особенно в первые века ислама, датировался Суд⁵. Согласно еще одной группе хадисов, воздвижение Пророка относится к седьмому тысячелетию, а по некоторым версиям, к концу шестого тысячелетия (о них см.: [2. С. 25—31]), что позволяло отодвигать дальше ожидаемое наступление Часа — к завершению последнего тысячелетия⁶, которое приходится на конец XVI в. по григорианскому календарю.

(س) — *ā, yā*; та марбута (ة) — *a, ya* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *th* (в остальных случаях).

Если не оговорено иное, Коран, Сунна и другие первоисточники цитируются в нашем переводе. При ссылке на Коран указывается номер суры-главы и (через двоеточие) номер айата-стиха; на шестикнижную Сунну — номер хадиса в цитируемом источнике.

³ Например, «Я был явлен [посланником одновременно] с Часом, как эти два (пальца — средний и указательный)» (بُعِثْتُ وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ) [3. № 4963].

⁴ Араб.: (إِنِّي لَأَرْجُو أَلَّا تُعْجَزَ أُمَّتِي عِنْدَ رَبِّهَا أَنْ يُؤَخَّرَهُمْ نِصْفَ يَوْمٍ).

⁵ К этому мнению склонялся, в частности, ат-Табари (ум. 923); см.: [5. С. 16—17].

⁶ Согласно мусульманскому (лунному) календарю; здесь началом летоисчисления служит год *хиджры* — переселения Пророка из Мекки в Медину (622 г.).

Здесь следует отметить, что мусульманская традиция (главным образом на основе Сунны (свода хадисов) учит о множестве «знамений» (*'алъямāt, 'аирāt*) приближения Суда, малых и великих; среди последних выделяются такие, как приход Даджжала (Антихриста), второе пришествие Иисуса Христа и восход Солнца с запада. По подсчетам жившего ближе к концу тысячелетия от хиджры (ум. 911/1505) богослова Джалаляддина ас-Суйути, автора знаменитого трактата «Разъяснение того, что эта умма переживет тысячелетие», грядущие события от прихода Даджжала до Воскресения в общей сложности занимают более 200 лет, так что срок жизни уммы превысит тысячелетие — приблизительно на 400 лет (с учетом других знамений и при датировке миссии Пророка концом шестого тысячелетия), но никак не более 500 [2. С. 23, 43]. О дополнительной полутысяче лет иные теологи⁷ учили со ссылкой на вышеупомянутый хадис касательно полудня, ведя счет отсрочки с конца тысячелетия.

Так конец первого тысячелетия мусульманской истории и особенно первые века последующего тысячелетия отмечаются широким распространением эсхатологических ожиданий. И в этом апокалиптизме (сочетающемся с фактически фаталистической трактовкой Божьего детерминизма-*кадара*) реформаторы усматривали фундаментальнейшую причину стагнации и деградации мусульманского мира. Как указывает главный основоположник мусульманского модернизма Джамаляддин аль-Афгани, новое религиозное движение призвано «с корнем выдергивать утвердившееся в умах широкой публики и большинства представителей [ученой] элиты некорректное понимание некоторых религиозных догматов (*'акā'id*) и текстов. Это происходит, в частности, когда тексты касательно предопределения (*аль-кадā' ва-ль-кадар*) трактуются ими на манер, предписывающий не ратовать за достижение нечто достойного или избавление от унижения; когда некоторые благородные хадисы, указывающие на порочность последних времен (*'ахир аз-замāн*) или на близость наступления их конца истолковываются в смысле, отбивающем всякую охоту стремиться к лучшему...» [7. С. 102]. В близких словах отзывается по этому поводу ученик и соратник аль-Афгани — Мухаммад Абдо [8. С. 337]. Таково и мнение видного деятеля джадидского движения в России Ш. аль-Марджани (1818—1889) [9. С. 342—343].

Модернистам фальсафа представляла альтернативную версию традиционной каламской (ашаритско-матуридитской) теологии, которая в области эсхатологии преимущественно склонялась к буквалистской трактовке сакральных текстов и признанию аутентичности соответствующих свидетельств Сунны, включая хадисы о конце света и предвещающих ему знамениях. Учение о будущей жизни философы разрабатывали в форме презентистской, индивидуальной эсхатологии, точнее — сотериологии, свое внимание сосредотачиваясь на рациональном обосновании имматериальности

⁷ Например, Али аль-Кари (ум. 1014/1606); см.: [6. К № 5514].

человеческой души, ее нетленности и модусах ее судьбы после разлучения с телом (см.: [10. С. 193—228]).

Что касается типичных для мусульманской доктрины тем универсальной эсхатологии — о кончине мира, коллективном воскресении и всеобщем суде, то, по всей видимости, в фальсафскую систему трудно вписывается экзотерическая трактовка релевантных реалий. Вместе с тем философы обычно воздерживаются от открытых суждений по таким темам, что может объясняться не только нежеланием вступать в полемику с ортодоксальной доктриной, но и вообще характерной для фальсафы эпистемологической установкой, которая исходит из дуальности методов просвещения-воспитания, призванных водить по пути к счастью широкой публикой и интеллектуальной элитой. В близком кантовскому практицизму духе эта установка полагает, что философу не подобает высказываться в отношении образной символики, в которую небесная религия облакает адресованную массе истину [10. С. 216—218]⁸.

Во времена же модернистов достаточно очевидной стала несостоятельность традиционного подхода к преданиям о сроке наступления конца света и его предзнамениях, что создавало более благоприятные условия для развития критического подхода к апокалиптическим преданиям, в подавляющем большинстве своем восходящим не к Корану, а к Сунне. И если в отношении коранических нарративов скепсис касался корректности их трактовки, то применительно к хадисам проблематичной оказалась и сама их аутентичность. В контексте этой тематики поднимались также два вопроса более общего характера: (1) о перечне догматов, входящих в обязательное для исповедания кредо-*акыда*; (2) об источниках акыды, т.е. собственно текстах, откуда берутся вероучительные положения, и методах их утверждения в качестве догматов⁹.

В сторону презентизма

Развивая фальсафский презентизм, модернисты показывают несостоятельность хадисного фундамента апокалиптической концепции. В комментарии М. Абдо и Р. Риды к Корану¹⁰ отмечается, что смысл «близости» Часа, о которой свидетельствует Писание (притом порой с уточнением типа *'асаъ, ля 'алля*, «возможно, вероятно»¹¹) известен лишь Богу, и только Он, как многократно говорится в Писании, ведает о его сроке (напр., 7: 187 и 27: 65); более того, как подчеркивается в аяте 7: 187, «для вас он (Час) настанет только внезапно (*багтат^{ан}*)» (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً). В означенный срок Пророк не был

⁸ Подробнее об этом речь идет в статье, посвященной профетизму (см. примечание 1).

⁹ В области религиозной практики такими источниками традиционно считались Коран, Сунна, консенсус (*иджма'*) и аналогия (*кыйас*); в сфере же догматики — только первые три.

¹⁰ До аята 4: 125 — толкования Абдо (в изложении Риды и с дополнениями от него); далее (до аята 12: 101) — толкования Риды.

¹¹ Например, 17: 51 (عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا) и 42: 17 (لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ).

посвящен, и поэтому все возводимые к нему хадисы на сей счет (включая собранные в вышеупомянутом трактате ас-Суьуты) не могут быть аутентичными; в их основе скорее лежат заимствования из околотиблельской литературы (*'isrā'īliyyāt*). Помимо уязвимости в плане собственно содержания (*матн*), указанные хадисы ненадежны также в аспекте их *иснада* (цепочки передатчиков) [11. С. 470—482].

Если в случае с преданиями о сроке жизни мира оспаривание аутентичности ссылкой на несостоятельность *иснада* не вызывает особой тревоги со стороны традиционалистов, ибо эти предания не вошли в шестикнижную Сунну (своего рода каноническую), то дело обстоит принципиально иначе в отношении хадисов о предзнамениях Часа. Хотя каноническая Сунна и не упоминает о некоторых знамениях, при всей широкой распространенности предания о них (например, о Махди-миссии), но в ней (притом даже в двух наиболее авторитетных сводах — у аль-Бухари и Муслима) говорится о десятках примет конца света (в частности, о Даджжале, Иисусе и восходе Солнца с запада).

Опровергая достоверность всех преданий такого рода, Р. Рида сначала отмечает, что такие хадисы идут вразрез с кораническим свидетельством о внезапном приходе Часа. К тому же вера в подобные приметы, при последовательном их развертывании и достаточной протяженности во времени, скорее приводит к эффекту, который прямо противоположен Божьему замыслу, заложенному в этой подчеркнутой Им внезапности, а именно с намерением дисциплинировать человека, который в любой момент может предстать перед Богом, чтобы отчитываться перед Ним! В этой связи спрашивается, какая может быть польза от предупреждения Пророком о приходе Даджжала, если о его приходе, как гласят хадисы, предупреждали все прежние пророки, начиная с Ноя, но тот так и не появлялся?! [11. С. 488—489].

Далее, несостоятельность хадисов о предзнамениях Рида демонстрирует на примерах с Махди и Даджжалом. В частности, здесь подробно показывается принципиальная несовместимость между собой как хадисов о разных приметах (в частности, касательно их последовательности), так и разных версий хадиса об одной и той же примете (например, касательно родословной Махди или времени появления Даджжала — во времена Пророка либо после завоевания Константинополя) [11. С. 489—504]¹². В заключительном рассуждении о приметах теолог сообщает, что среди хадисов «Сахихов» (т.е. сводов аль-Бухари и Муслима) касательно смут [в последние времена] (*фитан*) его

¹² Критический разбор хадисов о восходе Солнца с Запада Р. Рида приводит в ходе комментария к аяту 6: 158 [12. С. 207—213]; о втором пришествии Иисуса — на страницах того же журнала «аль-Манар», но в рамках ответа на вопрос одного читателя [13]; скепсис самого Абдо в отношении хадисов об этом пришествии — в его комментариях к аяту [14. С. 317—318]; подробнее об этом высказывается видный его последователь Махмуд Шальтут (1893—1963; ректор аль-Азхара в 1958—1963 гг.) [15. С. 59—82].

учитель М. Абдо достоверными полагал «лишь меньшее из малого» (*'ақалль аль-қалйль*) [11. С. 506].

Касательно хадисов о Даджжале и Иисусе Р. Рида, вслед за М. Абдо, указывает, что даже если такие хадисы и окажутся аутентичными, то они вполне допускают трактовку не в прямом, буквальном их звучании, а в аллегорико-метафорическом. Даджжалъ может символизировать мифическое, ложное и безобразное, а сражение его Иисусом — торжество духа той миссии, с какой он явился, т.е. идеалов милосердия, любви и мира [11. С. 506; 14. С. 317]. Со ссылкой на видного теолога ат-Тафтазани (ум. 1390) М. Шальтут распространяет эту установку на все хадисы о предзнамениях Судного дня (см.: [16. С. 317; 17. С. 64—65]).

В своей критике апокалиптического нарратива модернисты идут дальше, заявляя, что даже в случае полагания аутентичности обсуждаемых хадисов, а с ней и исключительно буквалистской их трактовки, содержащиеся в таких хадисах положения не могут претендовать на статус общеобязательных для веры догматов, а посему некорректна широко распространенная практика включения таковых в версии акыды. Ведь вопреки порой встречающимся квалификациям все без исключения хадисы такого рода никак не принадлежат к типу *мутаватир*, а только *'ахад*¹³ [17. С. 64—65]¹⁴. Хадисы первого типа могут давать категоричное (*қат'и*) знание-убеждение, остальные же (как это принято большинством богословов-мутакаллимов!) — лишь предположительное, вероятностное (*занн*). Последние применимы в практическом (культо-правовом) богословии (фикхе), но не в теоретическом, доктринальном (каламе), ибо здесь требуется собственно достоверность (*йақбн*) [14. С. 317; 17. С. 59—61].

Тезис об отсутствии мутаватира среди хадисов о приметах Судного дня модернисты фактически распространяют на все свидетельства Сунны касательно акыды, особенно сферы Невидимого-*Гайба* (мира Божества, ангелов и демонов, реалий будущей жизни и т.п.). В «Трактате о единобожии» М. Абдо, касаясь мутаватира из «обязательного по религии» (*мин ад-дйн би-д-дарурра*), говорит, что «такое есть в Писании (Коране) и в немногих из [преданий] Сунны относительно практики (*қалйль мин ас-сунна фй аль-'амаль*)»¹⁵ [18. С. 250]¹⁶. Именно в этом русле следует понимать высказывание Р. Риды о том, что все принципы (*'аркән*) веры (*'имән*) и культа (*'исляъм*) указаны

¹³ Как *мутаватир* (многочисленно переданный) — это хадис, который во всех звеньях цепи передатчиков передан достаточно большим количеством людей, каковые не могут между собой сговориться во лжи; в противном случае хадис характеризуется как *'ахад* (одиночный).

¹⁴ В пользу их характеристики как «единичных» здесь приводится свидетельство вышеупомянутого ат-Тафтазани (см.: [16. С. 312]).

¹⁵ Текст цитируемого перевода существенно отредактирован нами — *Т.И.*

¹⁶ В этом русле следует понимать высказывание Р. Риды о том, что все принципы (*'аркән*) веры (*'имән*) и культа (*'исляъм*) разъяснены в Коране и практической (*'амалийя*) Сунне [19. С. 699].

(*мубаййан*) в Коране и практической (*'амалиййа*) Сунне [19. С. 699]. Подразумеваемая и третий традиционный институт утверждения догматики — консенсус, М. Шальтут делает такой общий вывод: «Единственным путем утверждения (*субӯт*) вероучительных положений (*'ақā'ид*) служит Благородный Коран» [17. С. 57] (см. также [17. С. 30] — о Гайбе).

В отношении консенсуса, на основе которого многие внекоранические или ококоранические положения традиционно включались в акыду (так что непризнание их осуждалось как ересь), модернисты развивают установку, выдвинутую Ибн-Рушдом в трактате «О соотношении философии и религии». Обсуждая вопрос о границах аллегорической экзегетики (*та'виль*) священных текстов касательно реалий будущей жизни, философ указывает, что о единогласии [ученых мужей] определенной эпохи более или менее уверенно можно говорить в отношении практических вопросов (*'амалиййāt*), но не теоретических (*назариййāt*) [20. С. 558—559]. С реформаторской точки зрения консенсус как самостоятельная инстанция, т.е. применительно к нерегулируемым текстами Закона темам, приложим исключительно к практической сфере; когда же речь идет о консенсусе относительно тезиса, выдвигаемого на основе того или иного текста, то его (консенсуса) достоверность определяется не самим единогласием авторитетных лиц, а исключительно статусом соответствующего текста в плане аутентичности и однозначности [17. С. 65—69], (см. также [7. С. 62; 21. С. 181, 208]).

Что касается собственно перечня общеобязательных догматов, то модернисты ограничивают его пятью положениями, о которых упоминает Коран в качестве принципов любой богоданной религии (2: 177; 4: 136) — вера в Бога, Его ангелов, Его писания, Его пророков и Последний день [17. С. 44]¹⁷. Так из нормативной доктрины исключается, среди прочего, целое множество апокалиптических догматов (базирующихся на ненадежных, с реформаторской точки зрения, хадисах, порой сочетающихся с некорректными интерпретациями релевантных коранических свидетельств), что знаменует значительный шаг по пути деэсхатологизации традиционной теологии истории. Как увидим ниже, у модернистов «последний день» становится открытым и на эзотерическую интерпретацию, в духе презентизма. Буквалистская трактовка «последнего дня» ими не оспаривается, однако о конце света они обычно не упоминают, а если о нем и заводят речь, то исключительно на такой манер: «[Коран] запрещал препираться о Часе и спорить о преданиях касательно Воскресения (*аль-кыйāма*), о деталях фаз Иного творения (*ан-наш'а аль-'ахиря*) и вообще его модусах, но только признавать внезапность его (Часа) прихода и величие его ужасов» [22. С. 365]¹⁸.

¹⁷ Как было сказано в первой статье данного цикла [1. С. 61—62], у родоначальников модернизма (вслед за философами) эти принципы часто сводятся к трем — первому, четвертому и пятому.

¹⁸ Перевод воспроизведен в нашей редакции. В оригинале далее цитируются айаты 7: 187; 22: 1; 40: 59; 42: 18. Обозначение «иное творение» фигурирует в айате 29: 20.

Интеллектуалистское возвращение

Фальсафская сотериология, приобретшая свой классический вид в работах Ибн-Сины, скорее выглядела в качестве своего рода философского аналога доктрины о межмирии *Барзах*¹⁹; но в ней можно видеть и альтернативу универсальной эсхатологии. Склоняясь ко второй трактовке, модернисты порой представляют ее как эзотерическую версию для тех умов, которых не удовлетворяет буквалистский подход к традиционным свидетельствам о потустороннем мире.

Своего рода онтологической парадигмой в авиценновской теологии Ибн-Сины служит фундаментальная для ислама (и для монотеистической традиции вообще) идея о Боге как начале и конце, об исхождении вещей от Него и их возвращении к Нему. Цитируя аят 57: 3 («Воистину Он — первый и последний»; هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ) философ разъясняет, что [Бог] есть и первый, поскольку Он — делатель (*фа'иль*), и последний, ибо Он — цель (*гайа*): поскольку самость Его служит целью для Него, а также поскольку Он выступает источником (*масдар*) любой вещи, к каковому и возвращение (*марджи*) ее [24. С. 93]. В сходном контексте приводится также аят 53: 41 («Воистину, к Господу твоему — исход конечный; وَإِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» [24. С. 93]. Соответственно этому в разделе по теологии основного авиценновского труда «Исцеление» книга о космогонии и эсхатологии озаглавлена так: «Исхождение (*судур*) вещей от Первопромысла (*ат-тадбир аль-'авваль*) и их возвращение (*ма'ад*) к Нему» [25. С. 433].

В этом ракурсе будущая жизнь знаменуется не только и не столько воздаянием за приобретенное-содеянное в жизни настоящей, сколько дальнейшим духовно-интеллектуальным подъемом по восходящей дуге Великого круга бытия. С фальсафской точки зрения, блаженство (*са'ада*) человеческой души, ее конечное совершенство (*камаль*) состоит в том, чтобы соединиться с горним обществом, созерцать исходящие от Бога и пронизывающие Вселенную идеальный порядок, предельное благо и абсолютную красоту, запечатлеваться образом всего бытия, на сей манер становясь интеллектуальным (*'аклий*, *ма'кӯль*) миром, параллельным ему [26. С. 502].

Для фальсафской психологии характерно учение о чисто духовной (не материальной/телесной) природе человеческой души (прежде всего ее высшей, разумной части). Примечательно, что именно под авиценновским влиянием такой взгляд на душу получил распространение (преимущественно среди суфиев, частично у мутакаллимов), тогда как прежде доминировало представление о душе как о тонком теле или акциденции тела, а некоторые просто отождествляли ее с самой жизнью. Более того, большинство теологов полагали, что душа уничтожится по кончине тела и возвратится к бытию

¹⁹ «Промежуток» между посюсторонним миром (*ад-дунья*) и потусторонним (*аль-'ахират*). К барзахским реалиям относится своего рода суд над усопшим (могильный допрос-испытание) и последующее воздаяние ему (его телу и/или душе); см.: [23. С. 163—165].

лишь при наступлении всеобщего Суда. В этом отношении показательно, что в «Несостоятельности учений философов» (*Taḥāfut al-falāsifa*)²⁰ выступающий от имени мутакаллимов ашарит аль-Газали (ум. 1111) к несовместимым с правоверием положениям относит фальсафский тезис о бессмертии души, утверждая, что тело является условием существования души, «а когда данная связь разрывается, душа уходит в небытие. Впоследствии ее бытие может быть восстановлено исключительно Всеславным и Всевышним Аллахом во время Воскрешения и Сбора, как о том сказано в Законе» [27. С. 251]²¹. Как это ни парадоксально, рациональное обоснование нетленности души разрабатывалось именно в рамках фальсафы, ревнителями правоверия порой третируемой в качестве ереси, а не в рамках калама, претендовавшего на выражение «ортодоксальной» позиции в области догматики.

В разделе «Исцеления» по психологии подробно обосновывается имматериальность (нетелесность) души и ее нетленность, а в разделе по теологии — ее потустороннее духовно-интеллектуальное блаженство или страдание. Относительно же непросвещенных душ выдвигается учение об имагинативных (*ḥayālīyya*) реалиях (в качестве воздаяния на первоначальном этапе; о последующей перфекции см. нижеследующую рубрику «Оптимистическая интенция»): соединяясь с тонкой материей небесного мира, такие души оказываются способными вообразить те чувственные объекты, о которых учила религиозная традиция, в каковой они воспитывались, и подлинно испытывать соответствующие аффекты [10. С. 193—228; 25. С. 498—511; 26. С. 129—142, 148—156]. А в адресованном узкому кругу «Адхавийском трактате» (или, в другом наличном переводе, «Освещение») философ замечает, что чувственно-образное изображение Рая и Ада в Законе (Коране и Сунне) рассчитано на ментальность широкой публики, наподобие встречающихся в нем антропоморфных описаний Бога [10. С. 210—211].

Автор «Исцеления» не останавливается на относящемся к универсальной эсхатологии вопросе о воскрешении тел. Различая здесь два источника знания о реалиях потусторонней жизни, он указывает, что в отношении будущей судьбы тела, его счастья или несчастья сведения можно получить только через религию/пророков; и релевантные реалии пространно и превосходно описаны в мусульманском Законе; воздаяние же для души таково, что оно и обосновывается разумом, и утверждается Законом [25. С. 498].

Вместе с тем авиценновское рассуждение о невозможности восстановления «уничтожившегося» (*ma'dūm*; т.е. ушедшего в небытие) [25. С. 55—56] служит словно скрытой полемикой с имеющей значительное хождение в традиционной теологии (особенно каламской) трактовкой телесного воскрешения как сотворения копии, идентичной прежнему земному телу.

²⁰ В цитируемом нами переводе — «Крушение философов».

²¹ Под сказанным в Законе скорее подразумеваются коранические стихи, такие как: «Все тленно, кроме лика Его» (28: 88; *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*); «Всякая душа вкусит смерть» (29: 57; *كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ*).

Высказывание же против второй традиционной трактовки воскрешения — как воссоединение рассеянных частиц прежнего тела (включая версию о нетленных «фундаментальных частицах», *'аджзā'* *'асльийа'*) встречается только в вышеупомянутом «Адхавийском трактате». В частности, здесь выдвигается возражение, по которому воскрешенные тела не поддавались бы идентификации: мертвый превращается в прах, который далее претворяется в растения, а потом ассимилируется в организме другого человека (еще нагляднее — пример с людоедством); при трактовке воскресения как воссоединения частиц прежней плоти одни и те же частицы окажутся в нескольких телах одновременно! [10. С. 211—212]. В свою очередь, Ибн-Рушд приводит как традициональные, так и рациональные доводы в пользу тезиса о тамошней телесности как иной, отличной от здешней [28. С. 1038—1039].

Фальсафская концепция потусторонней жизни традиционно считалась гетеродоксальной. Нередко, вслед за вышеупомянутым сочинением аль-Газали [27. С. 256], в качестве ереси (*куфр*) квалифицировался атрибутируемый фальсафской теологии тезис об отрицании телесного воскрешения²², а с ним и телесного воздаяния. Встав на защиту философов против таких нападок, Ш. аль-Марджани подчеркивает, что «в [фальсафской теологии] нет ничего такого, что шло бы вразрез со святым Законом или разрушало бы что-либо из Божьих установлений» [9. С. 333], (см. также: [29. С. 159]).

В опровержение конкретно указанного тезиса тот же аль-Марджани, как и другие реформаторы, ссылаются, среди прочего, на упомянутое выше высказывание Ибн-Сины о двух источниках сведений касательно потусторонней жизни [22. С. 232—233; 29. С. 122, 495; 30. С. 114]. Одновременно отмечается несостоятельность самой традиционной теологической концепции телесного воскрешения, притом в обеих ее версиях. Во-первых, нет никаких однозначных свидетельств Корана или Сунны о будущем теле как об идентичном (*'айн*) прежнему [12. С. 472; 30. С. 167; 31. С. 249]. Во-вторых, доказательным является тезис философов о невозможности восстановления уничтожившегося [29. С. 496—500; 31. С. 249; 32. С. 169]. В-третьих, учению о нетленных частицах тела, на основе которых оно будет восстановлено, противоречит ставший известным в наше время факт тотального обновления частей тела каждые несколько лет [12. С. 471, 473, 476; 33. С. 39], (см. также: [29. С. 501]). Развивая учение Ибн-Рушда об иной телесности в потустороннем мире²³, модернисты истолковывают эту телесность в духе авиценновской концепции об имажинативных реалиях [12. С. 472; 33. С. 38—39; 34. С. 527]. Но, полагаем, такой дискурс, идущий в русле эпистемологического дуализма фальсафы, скорее ориентирован на широкую публику.

²² Помимо «еретических» тезисов об извечности мира и о Божьем неведении партикулярный.

²³ У самого Ибн-Рушда нет уточнений о природе этой телесности.

В написанных с тех же эпистемологических позиций сочинениях М. Абдо «Глоссы»²⁴ и «Трактат о единобожии» говорится о необходимости верить в сказанное Законом о посмертных реалиях — воскрешении, блаженстве в Раю и страдании в Аду. Но если кто-нибудь, затрудняясь воспринять буквальное звучание вестей об этих реалиях, станет аллегорически истолковывать их, при вере в посмертную жизнь и тамошнее воздаяние за дела и убеждения, то такового никак нельзя обвинять в ереси, а подобает считать истинно верующим [20. С. 251; 35. С. 502].

Но в обращенном к более узкому кругу читателей трактате «[Мистические] инспирации» родоначальники модернизма воспроизводят сугубо фальсафско-суфийскую, духовно-интеллектуалистскую трактовку посмертной жизни [35. С. 20—21]. Еще более открытую приверженность фальсафскому подходу выражает автор «Нового калама» Ш. ан-Нумани (ум. 1914) [30. С. 284—290, 306—337]²⁵. В этой перспективе следует понимать мысль М. Икбала (ум. 1938) о том, что «Рай и Ад — состояния, а не местонахождения» [36. С. 121].

Оптимистическая интенция

При освещении модернизаторской рецепции универсалистско-плюралистических идей фальсафы (в первой статье настоящего цикла) был отмечен ряд положений реформаторского дискурса, в свете которых вечного спасения удостоятся: (1) следующие трем основоположениям (вере в Бога, вере в будущую жизнь и творению добра), вне зависимости от религиозно-конфессиональной принадлежности; (2) *муджтахиды* — «усердные» искатели истины; (3) те, до кого или не достигла Божья религии (в частности, ислам), или дошла до него в неприглядном и отталкивающем виде, или же тот не освоил ее аргументации [1. С. 63—66].

Модернисты развивают и другие установки характерного для фальсафы космолого-сотериологического оптимизма, вытекающего из учения о Боге как о всеблагое Первопринципе и о посмертном бытии как возвращении к Нему. Одновременно они разделяют фальсафскую трактовку Божьего предопределения-*кадара*, видя в ней альтернативу фатализму, с которым плотно переплетался критикуемый ими эсхатологизм.

²⁴ Как считают исследователи, опубликованные за авторством М. Абдо «Глоссы» и «Трактат о [мистических] инспирациях» [35] суть переработанные записи рассуждений учителя — Дж. аль-Афгани, который и обозначается как их автор или соавтор.

²⁵ Здесь отмечается актуальность (для реконструкции как эсхатологии, так и профетологии) авиценновского учения об имажинативных реалиях, получившего фундаментальное развитие в концепции ас-Сухраварди (ум. 1191) о мире «висячих эйдосов» (*мусуль му'алляка*) — своего рода четвертом измерении бытия; к его реалиям относится Рай и Ад, а также ангелы, джинны и демоны; с ним связываются пророческие видения и такие явления, как Небошество (*ми'рәдж*) пророка Мухаммада.

Вера в предопределение выступает одним из основных принципов исламской догматики (наряду с верой в Бога, Его ангелов, пророков, писания, пророков и Судный день); а согласно доминирующему представлению, на Скрижали святохранимой (*аль-Ляўх аль-махфуз*), задолго до сотворения неба, земли и людей, Бог начертал будущую судьбу всех тварей. Разработанная философами концепция предопределения зиждется на свойственном фальсафской метафизике каузальном детерминизме: предопределение, предначертанное на Скрижали, есть не что иное, как Богом установленный в мире причинно-следственный порядок (см.: [10. С. 130—142]). На схожий манер модернисты истолковывают кадар, в смысле «закономерностей» мира трактуя Божьи *сунан* (ед.ч. *сунна*), о неизменности которых неоднократно говорится в Коране (например — 3: 137; 33: 62; 35: 43) [8. С. 302—303; 17. С. 50; 21. С. 253; 37. С. 82—83; 38. С. 252].

С тех же каузально-детерминистских позиций Ибн-Сина и другие представители фальсафы объясняют наказание (*'икāb*) как эндогенную импликацию: оно налагается на душу за ее прегрешение, наподобие болезни, служащей карой телу за обжорство (см.: [10. С. 133—134; 26. С. 399—400]). В том же духе рассуждают Р. Рида [12. С. 129—130; 39. С. 301, 394] и Ш. ан-Нумани [30. С. 284—287]. Как сказано у последнего, думать, будто наказание есть акт мести со стороны Бога, разгневавшегося из-за ослушания Его наставления, — это то же самое, что полагать страдание от болезни следствием пренебрежения рекомендациями врача.

Наказание в потусторонней жизни — не цель, а средство; оно призвано очистить душу, дабы она стала ближе к Богу и обрела подобающее блаженство. Согласно Ибн-Сине, наш мир есть лучший из возможных миров. В нем явно преобладает добро, а редко встречающееся здесь зло таково, что оно не является чем-то самостоятельным, субстанциальным, а лишь акцидентальным, наличествуя в качестве необходимого конкомитанта субстанционального блага: если бы, например, огонь не был таковым, что при его соприкосновении с рубахой праведника он обязательно сожжет ее, то от огня не было бы общей пользы. Посему необходимо, чтобы возможное добро в таких вещах было добром лишь при допустимости появления подобного зла от него и вместе с ним; отказ от сотворения большого блага из-за опасения незначительного зла представляет собой «еще большее зло», нежели данное зло [25. С. 488—497]²⁶.

Логическим завершением оптимистического взгляда на мироздание выступает мысль о вечном спасении, достижении высшего блаженства для подавляющего большинства людей²⁷ (см.: [10. С. 223—228]). Вечной гибели

²⁶ О рецепции тезиса касательно лучшего из возможных миров см., например: [31. С. 208; 38. С. 246; 40. С. 96]; касательно акцидентальности зла — [22. С. 203—204; 30. С. 221].

²⁷ Ибн-Сина говорит о возможности посмертного интеллектуального совершенствования, в том числе для несведущих, но добродетельных душ. Подразумевая, надо полагать, именно эту перфекцию, в обоснование бессмертия души М. Абдо приводит следующий аргумент:

заслуживают лишь упрямые отвергатели религиозных истин. Но и для таких врата надежды остаются открытыми. С аллюзией на коранические свидетельства о милости Бога, всякую вещь охватывающей (7: 156; 40: 7), философ заповедует: «Не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение (*наджът*) небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно, людям невежества и греха, — лучше уповай на широкие просторы Божьей милости^{28!}» (см.: [10. С. 228]).

Апокатастатическая концепция, впоследствии поддержанная не только крупнейшим теоретиком суфизма — Ибн-Араби (ум. 1240)²⁹, но и видными ханбалитами Ибн-Таймийей (ум. 1328) и его учеником Ибн-аль-Каййимом (ум. 1350)³⁰, стала своего рода визитной карточкой модернистского дискурса. Следуя разработанной Ибн-Араби версии, Дж. аль-Афгани и М. Абдо учат о дуновении Божьей милости, превращающем тамошнее страдание в блаженство [35. С. 21]³¹. Р. Рида [12. С. 71—99] одобрительно воспроизводит аргументацию Ибн-аль-Каййима в обоснование конечности Ада; на последнего ссылается и М. Шальтут [17. С. 43—44]). Как бы выражая общую для модернистов установку, М. Икбал заявляет: «В исламе нет вечного проклятия» [36. С. 122]³².

Список литературы

- [1] *Ибрагим Т., Ефремова Н.В.* Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога // *Ориенталистика*. 2022. Т. 5. № 1. С. 57—78. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>
- [2] *ас-Суйуты*. Аль-Кашф ‘ан муджъвазаѣ хъзиhi аль-‘умма аль-‘альф. Эль-Кувейт : Дър ад-Да‘ва, 1987.
- [3] Саѣх аль-Бухарй. Дамаск—Бейрут : Дър Ибн-Касйр, 2002.
- [4] Сунан ‘Аби-Дауд. Эр-Рияд : Мактабаѣ аль-Ма‘ариф, 2007.
- [5] Търйх ат-Табарй. Т. 1. Каир : Дър аль-Ма‘ариф, 1968.
- [6] *аль-Карй*. Миркаѣ аль-мафатйх. Т. 10. Бейрут : Дър аль-Кутуб аль-‘ильмийа, 2001.
- [7] *аль-Магрби А.* Джамаляддин аль-‘Афганй: зукрайаѣ ва-‘ахадйс. Каир : Дър аль-Ма‘ариф, 1987.
- [8] *Абдо М.* Ар-Радд ‘аля Фараѣ ‘Антун // Аль-‘А‘маль аль-камиля. Т. 3. Бейрут-Каир : Дър аш-Шурук, 1993. С. 257—368.
- [9] *аль-Марджани Ш.* Китаб Вафийаѣ аль-‘асляф ва-тахийаѣ аль-‘ахляф: мукаддима. Казань : Тип. Г.М. Вячеслава, 1883.
- [10] *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская религиозная философия: фальсафа. Казань : Изд-во Казанского ун-та, 2014.

таковая способна принимать бесконечное множество знаний, блаженств и совершенств, а посему ее жизнь не может ограничиться считанными днями или годами [18. С. 121—122].

²⁸ Аллюзия на айаты 7: 156; 40: 7.

²⁹ По версии теософа, Ад вечен, но мучения в нем прекратятся, для его обитателей обратившись в наслаждения.

³⁰ О подробном изложении их аргументов см.: [41. С. 96—139].

³¹ В беседе с английским писателем В. Блентом М. Абдо говорил, что он не верит в вечное наказание [42. Р. 66].

³² В российском исламе ярким сторонником апокатастасиса был М. Бигиев (1874—1949).

- [11] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 9. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [12] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 8. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [13] *Рида Р.* Фатāвā аль-Манар. Аль-Манар. 1928. Т. 28. № 10. С. 747—757.
- [14] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 3. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [15] *Шальтут М.* Аль-Фатāва. Каир : Дар аш-Шурӯк, 2001.
- [16] *ат-Тафтазани.* Шарх аль-Мақāсыд. Т. 5. Бейрут : 'Алям аль-кутуб, 1998.
- [17] *Шальтут М.* Аль-'Ислям: 'ақбада ва-шарй'а. Бейрут: Дар аш-Шурӯк; 1992.
- [18] *Абдо М.* Трактат о единобожии. М. : Медина, 2021.
- [19] *Рида Р.* Ан-Насх ва-'ахбār аль-'ахād. Аль-Манар. 1909. Т. 12. № 9. С. 693—699.
- [20] *Ибн-Рушд.* О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа): антология. Казань : изд. ДУМ РТ, 2009. С. 547—581.
- [21] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 5. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [22] *аль-Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. Казань : Татар. кн. изд-во, 2008.
- [23] *Ибрагим Т.К.* Религиозная философия ислама: Калам. Казань : Каз. ун-т, 2013.
- [24] *Ибн-Сина.* Ат-Та'лиқāt. Кум : Марказ-и интишārāt-и дафтар-и таблйгāt-и 'ислямй, 2000.
- [25] *Ибн-Сина.* Исцеление: теология. Т. 1. М. : ИВ РАН, 2022.
- [26] *Ибн-Сина.* Исцеление: теология. Т. 2. М. : ИВ РАН, 2022.
- [27] *аль-Газали.* Крушение позиций философов. М. : Ансар, 2007.
- [28] *Ибн-Рушд.* О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая. Minbar. Islamic Studies. 2019. Т. 12. № 4. С. 1003—1049. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049>
- [29] *аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиқāt 'алй Шарх ад-Даввāни ли-ль-'Ақā'ид аль-'адудиййа. Каир : Мактаба'т аш-Шурӯк ад-дувалиййа, 2002.
- [30] *ан-Нумани Ш.* 'Ильм аль-калям аль-джадйд. Каир : аль-Марказ аль-каўмй ли-тарджама, 2012.
- [31] *аль-Марджани Ш.* На полях книги: Хашийат... аль-Каланбавй 'алй аль-Джалйль. Т. 2. Стамбул : Дар ат-тибā'а аль-'āмира, 1900.
- [32] *аль-Марджани Ш.* На полях книги: Хашийат... аль-Каланбавй 'алй аль-Джалйль. Т. 1. Стамбул : Дар ат-тибā'а аль-'āмира, 1900.
- [33] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 2. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [34] *Абдо М.* Фальсафат Ибн-Рушд // аль-'А'мāль аль-кāмиля. Т. 3. Бейрут-Каир : Дар аш-Шурӯк, 1993. С. 515—529.
- [35] *Абдо М.* Рисāлы'т аль-Вāридāt. Каир : Ма'тба'а'т аль-Манар, 1925.
- [36] *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М. : Вост. лит., 2002.
- [37] *аль-Афгани Дж.* Аль-Қада' ва-ль-қадар // аль-Афгани Дж. Аль-'Асār аль-кāмиля. Т. 2. Кум : Марказ аль-бухӯс аль-'ислямиййа, 2000. С. 79—88.
- [38] *Рида Р.* Аль-Вахй аль-мухаммадй. Бейрут : Му'ассаса'т 'Издаддйн, 1406.
- [39] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 11. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [40] *Хāтырāt аль-'Афгāни.* Каир : Мактабат аш-Шурӯк, 2002.
- [41] *Ибрагим Т.К.* Коранический гуманизм. М. : Медина, 2015.
- [42] *Blunt W.S.* My diaries. Т. 2. N.Y. : А.А. Knopf, 1922.

References

- [1] Ibrahim T, Efremova NV. Falsafa's foundations of the modernistic theology of dialogue. *Orientalistica*. 2022;5(1):57—78. (In Russian). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>

- [2] as-Suyuti. *Al-Kashf ‘an mujāwizat hādhihi al-umma al-alf*. Kuwait: Dār ad-Da‘wa; 1987. (In Arabic)..
- [3] *Sahīh al-Bukhārī*. Damascus—Beirut: Dār Ibn Kathīr; 2002. (In Arabic).
- [4] *Sunan Abī Dāwūd*. Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif; 2007. (In Arabic)
- [5] *Tārīkh at-Tabari*. Vol. 1. Cairo: Dār al-Ma‘ārif; 1968. (In Arabic).
- [6] al-Qari. *Mirqāt al-mafātīh*. Vol. 10. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmīyya; 2001. (In Arabic).
- [7] al-Maghribi A. *Jamaladdīn al-Afghani*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif; 1987. (In Arabic).
- [8] Abduh M. *Ar-Radd ‘ala Farah Antun*. In: *al-A‘māl al-kāmila*. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq; 1993. P. 257—368. (In Arabic).
- [9] al-Marjani Sh. *Kitāb Waftīyyāt al-aslāf wa-tahīyyāt al-akhlāf: Muqaddima*. Kazan: Viachislav; 1883. (In Arabic).
- [10] Ibrahim TK, Efremova NV. *Muslim religious philosophy: Falsafa*. Kazan: Kazan university; 2014. (In Russian).
- [11] Abduh M, Rida R. *Tafsīr al-Qur’an al-hakim*. Vol. 9. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [12] Abduh M, Rida R. *Tafsīr al-Qur’an al-hakim*. Vol. 8. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [13] Rida R. Fatāwa al-Manār. *Al-Manār*. 1928;28(10):747—757. (In Arabic).
- [14] Abduh M, Rida R. *Tafsīr al-Qur’an al-hakim*. Vol. 3. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [15] Shaltut M. *Al-Fatāwa*. Cairo: Dār ash-Shurūq; 2001. (In Arabic).
- [16] at-Taftazani. *Sharh al-Maqāsīd*. Vol. 5. Beirut: ‘Ālam al-kutub; 1998. (In Arabic).
- [17] Shaltut M. *Al-Islām: ‘aqīda wa-sharī‘a*. Beirut: Dār ash-Shurūq; 1992. (In Arabic).
- [18] Abduh M. *Treatise on Divine unity*. Moscow: Medina; 2021. (In Russian).
- [19] Rida R. An-Naskh wa-akhbār al-āhād. *Al-Manār*. 1909;12(9):693—699. (In Arabic).
- [20] Ibn Rushd. *The Harmony of Philosophy and Religion*. In: *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: DUM RT; 2009. P. 547—581. (In Russian).
- [21] Abduh M, Rida R. *Tafsīr al-Qur’an al-hakim*. Vol. 5. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [22] al-Marjani Sh. *Mature wisdom in explaining the Creed of an-Nasafī*. Kazan: Tatar. kn. izd-vo; 2008. (In Russian).
- [23] Ibrahim TK. *Religious philosophy of Islam: Kalam*. Kazan: Kaz. un-t; 2013. (In Russian).
- [24] Ibn Sina *At-Ta‘līqāt*. Qom: Markaz-i intishārāt-i daftar-i tablīghāt-i islāmi; 2000. (In Arabic).
- [25] Ibn Sina. *The Healing: Theology*. Vol. 1. Moscow: IV RAN; 2022. (In Russian).
- [26] Ibn Sina. *The Healing: Theology*. Vol. 2. Moscow: IV RAN; 2022. (In Russian).
- [27] al-Ghazali. *The Incoherence of the Philosophers*. Moscow: Ansar; 2007. (In Russian).
- [28] Ibn Rushd. On the Methods of Substantiating the Principles of Creed. Part Five. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003—1049. (In Russian). <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049>
- [29] al-Afghani J, Abduh M. *At-Ta‘līqāt ‘alā Sharh ad-Dawwānī li-l-‘Aqā‘id al-‘ududīyya*. Cairo: Maktabat ash-Shurūq ad-duwalīyya; 2002. (In Arabic).
- [30] an-Numani Sh. *‘Ilm al-Kalām al-jadīd*. Cairo: al-Markaz al-Qawmi li-t-tarjama; 2012. (In Arabic).
- [31] Marjani Sh. *Hāshīya. On the margins of the book: Hashiyat...al-Kalanbawī ‘alā al-Jalāl*. Vol. 2. Istanbul: Dār at-Tibā‘a al-‘āmira; 1900. (In Arabic).
- [32] Marjani Sh. *Hāshīya. On the margins of the book: Hashiyat...al-Kalanbawī ‘alā al-Jalāl*. Vol. 1. Istanbul: Dār at-Tibā‘a al-‘āmira; 1900. (In Arabic).

- [33] Abduh M, Rida R. *Tafsir al-Qur'an al-hakim*. Vol. 2. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [34] Abduh M. *Falsafat Ibn Rushd*. In: *al-A'māl al-kāmila*. Vol. 3. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq; 1993. P. 515—529. (In Arabic).
- [35] Abduh M. *Risālat al-Waridāt*. Cairo: Matba'at al-Manār; 1925. (In Arabic).
- [36] Iqbal M. *The reconstruction of religious thought in Islam*. Moscow: Vost. Lit.; 2002. (In Russian).
- [37] al-Afghani J. *Al-Qadā' wa-l-qadar*. In: *al-Āthār al-kāmila*. Vol. 2. Qom: Markaz al-buhūth al-islāmīyya; 2000. P. 79—88. (In Arabic).
- [38] Rida M. *Al-Wahy al-muhammadi*. Beirut: Mu'assasat 'Izzaddīn; 1406. (In Arabic).
- [39] Abduh M, Rida R. *Tafsir al-Qur'an al-hakim*. Vol. 11. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [40] *Khātirāt al-Afghāni*. Cairo: Maktabat ash-Shurūq; 2002. (In Arabic).
- [41] Ibrahim TK. *Quranic humanism*. Moscow: Medina; 2015. (In Russian).
- [42] Blunt WS. *My diaries*. T. 2. N.Y.: A.A. Knopf; 1922.

Сведения об авторе:

Ибрагим Тауфик — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия (e-mail: nataufik@mail.ru). ORCID: 0000-0002-1995-2760

About the author:

Ibrahim Tawfik — PhD in Philosophy, Professor, Researcher-in-Chief, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: nataufik@mail.ru). ORCID: 0000-0002-1995-2760





<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-233-250>

EDN: HCQNWF


Научная статья / Research Article

Энвайронментализм в современной исламской философии

С.А. Рагозина  

Институт востоковедения РАН,

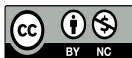
Российская Федерация, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12

sofyaragozina@gmail.com

Аннотация. Исламский энвайронментализм — интеллектуальное движение, представители которого обсуждают современные экологические проблемы на языке исламского богословия. В эту сферу входит основанное на шариате экологическое право, экологический активизм и экологическая философия. Данная статья представляет собой обзор генеалогии данного философского направления: перечислены ключевые имена, проанализирован их вклад в развитие этого движения. Так, подробно рассмотрено наследие Сейида Хоссейна Насра, считающегося отцом-основателем исламского энвайронментализма. Детально проанализирована религиозно-этическая программа данного философского направления. Также рассмотрен категориальный аппарат, к которому обращались исламские экоактивисты, философы и улемы по мере расширения исламской экологической повестки, например, как концептуализировались понятия «халифа», «хима» и «мизан». Среди философов, к чьим трудам мы обратились, иракский философ и правовед Мавил Иззи Дин, британский экоактивист Фазлун Халид, верховный муфтий Египта Али Джумаа, а также представители так называемого «западного ислама» Зияуддин Сардар и Тарик Рамадан. На примере Индонезии будет рассмотрено, как исламская экотеология легла в основу многоуровневой экологической политики. Высказывается тезис о фундаментальном противоречии, лежащем в основе исламского энвайронментализма. С одной стороны, данное направление в его нынешнем виде генетически восходит к европейским протестным движениям 1960—1970-х гг., выступавшим против культуры массового потребления, обезличенного материализма, перепроизводства. С другой стороны, не менее важной составляющей риторики ряда исламских модернистов, в том числе и по поводу экологии, выступает акцент на разрыве с западными неолиберальными ценностями. Отдельно отмечена особая роль социальных медиа в продвижении исламского экоактивизма.

Ключевые слова: исламский энвайронментализм, экологизм, экологический активизм, Индонезия

© Рагозина С.А., 2023



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

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00038, «Мусульманские социальные сети в современной России: старые вызовы безопасности, новые идентичности и дискурсы». Режим доступа: <https://rscf.ru/project/22-78-00038/>.

История статьи:


Статья поступила 24.01.2023

Статья принята к публикации 23.03.2023

Для цитирования: Рагозина С.А. Энвайронментализм в современной исламской философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 233—250. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-233-250>

Environmentalism in Modern Islamic Philosophy

S.A. Ragozina  

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences,
12, Rozhdestvenka St., 107031, Moscow, Russian Federation
sofyaragozina@gmail.com

Abstract. Islamic environmentalism is an intellectual movement whose representatives discuss contemporary environmental problems in the language of Islamic theology. This field includes Shariah-based environmental law, environmental activism, and environmental philosophy. This article is an overview of the genealogy of this philosophical trend: key names will be listed and their contributions to the development of this movement will be analyzed. For example, the legacy of Sayyid Hossein Nasr, considered the founding father of Islamic environmentalism, will be examined in detail. The religious and ethical program of this philosophical movement will be analyzed in detail. The categorical apparatus to which Islamic eco-activists, philosophers, and ulema turned as the Islamic environmental agenda expanded will also be examined, such as how the concepts of khalifa, hima, and misan were conceptualized. Philosophers whose writings we will turn to include Iraqi philosopher and jurist Mawil Izzi Dien, British eco-activist Fazlun Khalid, Egyptian Grand Mufti Ali Jumaa, and representatives of so-called “Western Islam” Ziauddin Sardar and Tariq Ramadan. The example of Indonesia will be used to examine how Islamic eco-theology has formed the basis of a multilevel environmental policy. The thesis of the fundamental contradiction underlying Islamic environmentalism is put forward. On the one hand, this movement in its present form genetically dates back to the European protest movements of the 1960s and 70s, which opposed the culture of mass consumption, impersonal materialism, and overproduction. On the other hand, an equally important part of the rhetoric of a number of Islamic modernists, including on ecology, is the emphasis on the break with Western neoliberal values. The special role of social media in the promotion of Islamic eco-activism is noted separately.

Keywords: Islamic environmentalism, environmentalism, environmental activism, modern Islamic philosophy, Indonesia

Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 22-78-00038, “Muslim social media in contemporary Russia: Old security challenges, new identities and discourses”. Available from: <https://rscf.ru/project/22-78-00038/>.

Article history:

The article was submitted on 24.01.2023

The article was accepted on 23.03.2023

For citation: Ragozina SA. Environmentalism in Modern Islamic Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):233—250. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-233-250>

Введение

Исламский энвайронментализм — интеллектуальное движение, представители которого обсуждают современные экологические проблемы на языке исламского богословия. Его представители сосредоточены на сохранении окружающей среды, использовании возобновляемых источников энергии, защите природных ресурсов, а также на социальной справедливости, правах человека и устойчивом развитии. Этические принципы этого направления основаны на идее о том, что люди должны быть хранителями окружающей среды и стремиться к поддержанию баланса между потребностями человека и окружающей среды. В сферу исламского энвайронментализма входит основанное на шариате экологическое право, экологический активизм и экологическая философия.

Говоря об исламском энвайронментализме — будь то его философия или реализуемые проекты — следует учитывать фундаментальное противоречие, лежащее в основе данного направления как такого. С одной стороны, исламский энвайронментализм в его нынешнем виде генетически восходит к так называемой «новой культурной политике» конца 1960-х гг. Радикальные протестные движения в Европе 1960—1970-х гг. выступали против культуры массового потребления, обезличенного материализма, перепроизводства. Зеленые движения (а позже и политические партии) использовали эти настроения и в качестве целей своих программ ставили обновление экологического сознания, гармонизацию отношений человека и природы. Отдельные представители, выражая особую озабоченность по поводу усиливающихся глобальных экологических проблем, предрекали «зеленую революцию». Фактически экологические движения, критикуя модернизацию в европейских государствах, пытались предложить альтернативные траектории развития. В этом смысле исламский энвайронментализм можно рассматривать как культурно локализованный вариант «множественных модерностей» Ш. Эйзенштадта. И аргументация, основанная на том, что экологизм имманентен исламской доктрине (так как этические принципы энвайронментализма могут быть легко обнаружены в Коране и хадисах), выступает органичной частью дискурса исламского модернизма. С другой стороны, не менее важной составляющей риторики ряда исламских модернистов, в том числе и по поводу экологии, выступает дистанцирование от западных неолиберальных ценностей. Так, например, принимая во внимание технологические достижения по снижению экологических проблем, тем не менее, среди мусульман-экоактивистов

распространена мысль о том, что именно «безнравственность» западной культуры «привела к тому, что все человечество столкнулось с одной из величайших экологических проблем нашего времени» [1. Р. 116; 2. Р. 156].

Как отмечает Таляль Асад, незападные культуры часто убедительно «читаются» через западную историю [3. Р. 1]. Несмотря на акцент на уникальности исламского опыта осмысления экологической проблематики, который делают представители исламского энвайронментализма, референтную позицию Запада в этом вопросе сложно отрицать. Сам факт появления экологической повестки в современной исламской философии стал следствием глобализации именно европейской социально-политической повестки. Таким образом, исламский экологизм невозможно отделить как от западной экологической мысли, равно как и от противостояния европоцентризму и ориентализму.

Этические принципы исламского энвайронментализма

Тема гармонизации отношений человека с окружающей средой была актуальна и до 1960-х гг., в том числе в риторике исламских модернистов начала XX в. Так, например, индо-пакистанский философ Мухаммед Икбал говорил о необходимости биологического обновления человечества.

Ни техника средневекового мистицизма, ни национализм или атеистический социализм не в состоянии излечить несчастное человечество от его недугов. Нет сомнения, что настоящий момент демонстрирует один из величайших кризисов в истории современной культуры. Сегодня мир стоит перед необходимостью биологического обновления. Только религия, которая в своем наивысшем проявлении не есть догма, духовенство или ритуал, способна этически подготовить современного человека к несению бремени великой ответственности, неизбежно вызываемой прогрессом современной науки, и восстановить в нем ту веру, которая делает его способным завоевать личность здесь и сохранить ее в будущем [4. С. 173].

Однако подробная этическая программа исламского энвайронментализма начала разрабатываться в конце 1960-х — начале 1970-х гг. вместе с формированием соответствующей дисциплины в западном академическом сообществе. На фоне растущего влияния технологий на окружающую среду, роста населения на первый план выходил вопрос: какие обязательства человек несет в отношении окружающей среды?. И если западные решения, как правило, основывались исключительно на материалистических подходах без какой-либо привязки к метафизическим доктринам [5. Р. 130—131], то мусульманские философы и богословы смогли выйти за рамки антропо- и биоцентризма. Опираясь на Коран и Сунну, они выработали на их основе экологические принципы, предложив экологические интерпретации ислама и разработав основные принципы исламской экологической этики. Академические исследователи и мусульманские эоактивисты перечисляют различные принципы, но все сходятся на, как минимум, двух основных: таухид — единство и единственность Аллаха и наместничества — халифа.

Принцип единобожия подразумевает прежде всего единство Аллаха: вселенная представляет собой единое целое, а Аллах является объединяющим принципом вне творения. Здесь подразумевается равенство всего творения в поклонении своему Создателю и уважительное признание взаимозависимости и взаимосвязи между всеми. Человек находит свое место в едином целом через принятие предписаний Корана, которые определяют и регулируют социальное поведение и взаимодействие [6. Р. 195]. Природа также выступает знаком творения Аллаха. Таким образом, каждый человек и любое другое творение самым своим существованием раскрывает величие и милосердие Аллаха.

Принцип наместничества (халифа) — другой важнейший принцип исламской экологической этики. Слово «халифа» встречается в Коране 9 раз, после 7 из которых следует словосочетание «на земле» (фи-ль-ард). В каждом случае оно относится к человеку, народу или человечеству в целом, которому Бог доверил часть своей власти на земле. Люди выступают наместниками Бога на земле, теми, кому он дал право опеки над своим творением. Поэтому забота о природе — это религиозный долг. Будучи распорядителями Божьего творения, люди должны эффективно управлять природными ресурсами, так как в Коране встречаются предостережения от их чрезмерной эксплуатации и расточительства [7. Р. 4].

Доверие (амана) — другая категория, тесно связанная с халифой.

Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести ее и испугались этого, а человек взялся нести ее. Воистину он является несправедливым и невежественным (33:72)¹.

Аллах предложил доверие человеку, и он принял ответственность. Человек обрел таким образом способность жить во благо или во зло. Таким образом, человек должен выполнять доверие, возложенное на него Аллахом, действуя справедливо в соответствии с законами Аллаха, или же быть неверным этому доверию и увековечить тиранию и несправедливость по отношению к земле Аллаха и Его творению [5. Р. 134].

Он — Тот, Кто сделал вас преемниками на земле и возвысил одних из вас над другими по степеням, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Воистину, твой Господь скор в наказании. Воистину, Он — Прощающий, Милосердный (6:165).

Справедливость сопряжена с концепцией общественного блага (мас-лаха), что также является неотъемлемой частью принципов охраны окружающей среды. Общественное благосостояние имеет приоритет над частными интересами. Применительно к экологическим проблемам этот принцип подразумевает, что нужно мыслить и действовать глобально и заботиться о будущем.

¹ Здесь и далее используется перевод Э. Кулиева.

Злоупотребление данной Богом властью и/или нарушение законов или доверия приносит разрушения. Так, глобальное изменение климата в данной логике свидетельствует о неспособности справиться с возложенной обязанностью. Справедливый же путь заключается в соблюдении баланса (мизан) для нивелирования конфликтов между человеком и природой. Все существа на планете имеют равное право пользоваться природными ресурсами. Их использование должно соответствовать материальным и духовным потребностям человека сейчас и в будущем, чтобы не подвергать опасности планету. Принцип баланса связан и с другими фундаментальными категориями исламской этики — умеренности и сохранения.

Он возвысил небо и установил весы,
чтобы вы не преступали границы дозволенного на весах.
Взвешивайте беспристрастно и не занижайте вес (55:7—9).

Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве, а Посланник свидетельствовал о вас самих. ... (2:143)

Критика модернизма Сейида Хоссейна Насра как основа исламского энвайронментализма

Отправной точкой исламского экологизма стала серия из четырех лекций о «духовном кризисе современного человека» [8. Р. 440] мусульманского философа иранского происхождения Сейида Хоссейна Насра, прочитанная им в 1966 г. в Университете Чикаго. В 1968 г. материалы были опубликованы в книге «The Encounter of Man and Nature», которая стала основополагающей для последующих сторонников движения [9]. Опираясь на суфизм и концепцию единства Вселенной, Наср подчеркивает связь между деградацией окружающей среды и духовно-нравственным кризисом современного мира. Данная концепция стала органичной частью его критики секуляризма и антропоцентризма. Подход Насра основан на философии шиизма, суфизма и философии *repenis* Рене Генона и Фритьофа Шуона. Прежде чем обратиться к изучению философии, Наср получал образование физика в престижном Массачусетском технологическом институте, где он был первым студентом из Ирана, принятым на программу бакалавриата. По его словам, именно поиск «природы физической реальности», недоступный с его точки зрения современной физике, заставил его обратиться к изучению западной философии. «Я обратился к изучению философии и истории науки и попытался понять почему именно чисто материалистическая наука развивалась на Западе так, как как она развивалась» [10. Р. 18].

В книге Наср последовательно излагает своей проект критики западного модерна в привязке к экологической проблематике. Опираясь на историю и философию, религиозные и культурные традиции Европы и Азии, Наср утверждает, что гармония между человеком и природой была утрачена на Западе под влиянием аристотелевской философии и современных наук. Такие

отношения все еще существуют в восточных традициях, но они находятся под угрозой исчезновения из-за давления секуляризма и современного научного мировоззрения. Если люди хотят спастись от любой экологической катастрофы, они должны заново открыть для себя метафизическое значение природы, сохранившееся в восточных религиозных традициях. Например, Наср призывает христиан возродить метафизическую традицию христианства, поскольку западная версия христианства утратила ее, и ислам может помочь, так как также является авраамической религией [8. Р. 441].

В другой своей работе 1974 г. «The Need for a Sacred Science» [11] Наср призывает к контролю над современными технологиями и вводит термин «сакральная наука». Если обычная наука основана на эмпирическом понимании явлений, то сакральная наука подразумевает созерцание реальности, которая находится за пределами любого явления, метафизики, которую игнорирует современная наука. Сакральная наука не свободна от ценностей, она и есть воплощение абсолютной ценности. Люди используют достижения эмпирической науки для получения контроля над природой вместо того, чтобы быть частью природы. Наср обвиняет современную науку в материализме, утилитарности и бесчеловечности и считает ее неспособной справиться с нынешним экологическим кризисом [8. Р. 441].

В последующих работах Наср последовательно критикует подходы современной науки за то, что та игнорирует накопленный многовековой религиозный и культурный опыт [12], обвиняет сциентизм в невнимании к духовной природе человека [13], развивает богословскую аргументацию об особом статусе человека как наместника Бога на земле [14]. Экологическая концепция Насра не раз становилась предметом изучения. Одни авторы отмечают влияние «традиционалистской концепции исламского энвайронментализма» и ее сильный эпистемологический потенциал, особенно в контексте антимодернистской критики западной философии [15], в то время как другие отмечают и ограничения концепции, как раз связанные с ее претензией на всеобщий охват. Отмечается, что предложенный проект традиционализма можно рассматривать как точную инверсию универсализма Просвещения [16. Р. 125]. Кроме того, отдельные авторы также отмечают избирательность Насра в прочтении исламской традиции, так как он апеллирует только к тем мусульманским авторитетам, которые находились под глубоким влиянием эллинистического неоплатонизма и, возможно, были маргиналами своей собственной традиции [16. Р. 125]. Несмотря на слабые стороны концепции, именно данная теория предопределила дальнейшее становление философии исламского энвайронментализма.

Хима, биа и зеленый джихад: современная исламская философия о защите окружающей среды

С 1980-х гг. область исламского энвайронментализма значительно расширяется благодаря работам современных деятелей этого движения: более детально прорабатывается этическая программа, в аналитическом языке

появляются новые категории. В то же время происходит институционализация активистских движений в связи с чем уделяется внимание инструментальным вопросам реализации нормативных установок в практике активистской деятельности.

Одной из наиболее заметных инициатив в 1980-е гг. стало основание в Великобритании зеленой исламской организации, претендующей на глобальную повестку — это Исламский фонд экологии и энвайронменталистских наук. Директором и идейным вдохновителем проекта выступил Фазлун Халид (род. 1932 г.) — проживающий в Великобритании выходец из Шри-Ланки, по оценкам исследователей являющийся на сегодняшний день одним из самых активных исламских энвайронменталистов [17. Р. 13]. Согласно информации на официальном сайте организации, ее миссия заключается в следующем:

- повысить уровень знаний и осведомленности об исламском учении, которое затрагивает тему экологии;

- изменить отношение и поведение, которое вызывают основные экологические проблемы, такие как изменение климата, обезлесение, опустынивание, загрязнение и разрушение окружающей среды;

- сокращение бедности с помощью проектов, специально разработанных для решения проблем устойчивого развития [18].

В качестве религиозной основы приводится «экологическая» сура Корана:

Зло появляется на суше и на море по причине того, что совершают людские руки, чтобы они вкусили часть того, что они натворили, и чтобы они вернулись на прямой путь (30:41).

В настоящее время Фонд участвует в различных проектах по экологическому управлению на Занзибаре и Индонезии, а также планирует проекты в Пакистане, Нигерии и Йемене. Фонд также включен в активистскую деятельность на локальном уровне. Например, в 2008 г. в Бирмингеме была реализована кампания «Чистая Медина». Ее слоган звучал так: «Это фильм! Это кампания! Это джихад!». Мусульмане снимали себя на видео, подметая и убирая улицы вместе, пытаясь мотивировать других мусульман к аналогичным действиям в своих городах [19].

Вовлеченность Халида в активистскую деятельность обуславливает его особый интерес к осмыслению институционального дизайна для воплощения ценностей экологического движения. Он подчеркивает особую эффективность традиционных исламских институтов в реализации принципов исламского энвайронментализма. Кроме того, он вслед за Насром противопоставляет их западным институтам. Так, с его точки зрения, ключевой практикой в реализации принципа маслаха является хисба — в самом широком смысле орган, отвечающий за административный способ разрешения конфликтов, возглавляемый мухтасибом. В числе прочего он отвечает за так называемую экологическую инспекцию и контролирует надлежащее функционирование

зон хима и харим — центральные категории для исламской экологической политики [20. P. 713].

Под химой понимается так называемая «неприкосновенная зона», отведенная для сохранения окружающей среды; как правило, эти территории включают в себя поля, леса, заповедники, находящиеся под особой защитой. Хима упоминается в хадисе Аль-Бухари:

«Я слышал, как Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, говорил: “Дозволенное очевидно, и запретное очевидно, а между тем и другим находится сомнительное, о котором многие люди не знают. Остерегающийся сомнительного очищает свою религию и свою честь, а тот, кто занимается сомнительным, подобен пастуху, который пасет (свое стадо) около заповедного места и вот-вот окажется там. Поистине, у каждого владыки есть свое заповедное место, и, поистине, заповедным местом Аллаха на земле Его является то, что запрещено Им. Поистине, есть в теле кусочек плоти, который, будучи хорошим, делает хорошим и все тело, а когда приходит в негодность, то портит и все тело, и, поистине, это – сердце”» (Аль-Бухари, 52).

Хима стала символом возмещения ущерба и восстановления справедливости и приобрела статус, аналогичный категории харим, которая подразумевает территории, где деятельность человека ограничена [21]. Термин «харам» восходит к эпохе доисламской Аравии, когда он использовался для обозначения неприкосновенных зон. В исламе этот же термин стал применяться для Мекки и Медины как неприкосновенных святынь, в пределах которых запрещено причинение вреда диким животным и растениям. В исламской юриспруденции каждый город и деревня должны быть окружены неприкосновенной зоной, в пределах которой ограничивается право приобретения свободных земель, так как эти территории призваны удовлетворять потребности человека в природных ресурсах [22].

Институты хима и харим имеют долгую историю в мусульманских государствах [21]. Однако, как отмечает Халид, «за последние два столетия развитие и применение этих принципов и институтов пошло на спад, поскольку ползучая глобализация, экономика индустриализации и мотив прибыли постепенно взяли верх, последствия чего мы ощущаем на себе сейчас» [20. P. 713].

Осмысление экологической проблематики происходило не только в среде «западных» мусульман. В 1983 г. под эгидой Международного союза охраны природы Управление метеорологии и охраны окружающей среды Саудовской Аравии подготовило первую декларацию, закрепляющую исламские принципы сохранения окружающей среды [23]. Особое внимание в ней уделялось ключевым природным ресурсам — воде, воздуху, животным и растениям (проблеме сохранения биоразнообразия), а также перечислялись основные угрозы для окружающей среды. О востребованности подобного документа говорят данные о его распространении: в 1983 г. было распространено более 10 000 экземпляров, а в течение трех месяцев — еще 100 000 экземпляров [24. P. 50].

Одним из авторов данной декларации выступил иракский философ и правовед Мавил Иззи Дин (род. 1948), который на тот момент был советником правительства Саудовской Аравии. Статьи Иззи Дина, опубликованные в 1990-е гг., наравне с материалами Насра, легли в основу нормативной программы исламского энвайронментализма. Он акцентирует внимание на водном кризисе, с которым уже в конце 1980-х гг. столкнулись многие арабские страны, особенно страны Залива. С его точки зрения, справедливое распределение воды как основного ресурса, необходимого для жизни человека, является лучшей иллюстрацией воплощения принципа халифы на практике. Например, он приводит следующую цитату из Корана:

Он сделал для вас землю ложем, а небо — кровлей, низвел с неба воду и взрастил ею плоды для вашего пропитания. Посему никого не равняйте с Аллахом сознательно (2:22).

Фраза «для вас» содержит послание о том, что земля создана не для одного поколения, а для каждого поколения, прошлого, настоящего и будущего, и это касается как людей, так и других существ на этой земле. Соответственно, река и другие природные ресурсы, будучи собственностью всех, должны распределяться честно и справедливо [25. Р. 55].

Таким образом, нельзя сказать, что экологическая повестка была связана только с либеральными тенденциями в исламской философии. Сам Иззи Дин отмечал вклад «традиционалистских» улемов в осмысление проблем защиты окружающей среды. Например, он обращает внимание на лекцию саудовского салафитского улема Мухаммада ибн Салиха аль-Усеймина (1929—2001), прочитанную им в Университете ибн Сауда 1 января 1998 г., так как она свидетельствует о том, что проблема охраны окружающей среды начала вызывать интерес среди традиционных мусульманских ученых [24. Р. 36]. С точки зрения Усеймина, основная проблема заключается в сохранении сотворенной Аллахом природы от неправильного восприятия или искажения человеческим неправильным толкованием, которое может повлиять на позицию человека как доверенного лица Бога по отношению к природе. Основным контролирующим механизмом такого попечительства является этика (ахляк), о чем Усеймин заявляет: «...плохая этика (ахляк сафила) приведет к плохой окружающей среде... преувеличенное изобилие и богатство нанесет ущерб окружающей среде» [24. Р. 37].

Другим автором, к чьим трудам обращается Иззи Дин, выступает популярный богослов Юсуф Аль-Кардави (1926—2022). Несмотря на то, что экология не была основной темой его трудов, именно ему принадлежит одна из авторитетных концептуализаций категории окружающей среды (бия) в шариате. Книга «Риаят аль-бия фи шариат аль-ислам» впервые была издана на арабском в 2001 г. [26] и переведена на английский под заголовком «Conservation of the Environment in Islamic Law» [27]. Шесть глав посвящены исламским основам охраны окружающей среды, проблемам и угрозам, а также исламской стратегии защиты окружающей среды. По мнению Кардави,

слово *рия* (благосостояние/поддержание) более уместно, чем *хима* (защита), так как оно указывает на превентивное и активное сохранение. Это «позитивное сохранение, которое подразумевает улучшение, развитие и реформирование существования окружающей среды и ее защиту от разрушения вызванного любой формой вреда или ущерба» [26. С. 8]. Окружающую среду (*биа*) он определяет в самом широком смысле как «ареал обитания человека». Он различает две основные категории *биа*: физическую, абиотическую среду, которая является творением Бога, используемая людьми, а также среду земли и атмосферы, и биотическую среду человека, животных и растений [26. С. 13].

Наконец, Иззи Дин также упоминает и выступления верховного муфтия Египта в 2003—2013 гг. Мухаммада Абдуль Ваххаба Али Джуму, отражающие, с его точки зрения, дальнейшее движение в направлении повышения осведомленности и понимания мусульманами экологических проблем [24. Р. 44]. Он обращает внимание на дальнейшую детализацию программы исламского энвайронментализма, когда Али Джума вводит уточняющие категории сохранения (*мухафака*) и служения (*ташкир*).

Роль человека, согласно принципу халифа, означает, что люди должны нести ответственность, создавая (*имар*) Вселенную и сохраняя (*мухафака*) окружающую среду. Это цена, которую люди должны заплатить в обмен на то, что Вселенная будет служить им (*ташкир*).

Профессор Университета Арабского залива Оух аль-Джаюси предлагает подробную концепцию экологического понимания (*басира*). Он призывает переосмыслить образовательные системы, которые, с его точки зрения, пренебрегали красотой и величием природы, а также возродить концепцию Зеленого благотворительного фонда (Вакф) для поддержки перехода к устойчивой экономике. Его концепция зиждется на трех категориях: зеленый активизм (*джихад*), зеленые инновации (*иджтихад*) и зеленый образ жизни (*зохд*) [28]. Для обоснования употребления термина *джихад* (как наиболее проблемного в условиях современного настороженного отношения к исламу в западном мире) он приводит богословские аргументы. Основным смыслом *джихада* — это борьба с дисбалансом, несправедливостью или вредом, которые нарушают «естественное состояние» (*фитра*). Мусульманское сообщество должно стремиться к сбалансированному образу жизни (*умма васат*). Ключевая роль *уммы* заключается в обеспечении справедливости, красоты и баланса во Вселенной посредством осуществления (подробно рассмотренный выше принцип халифа). Активность гражданского общества в мусульманском мире должна поддерживать и развивать экологичный образ жизни, соответствующий исламскому мировоззрению. Этот активизм и является одной из форм *джихада* для обеспечения баланса и гармонии между людьми и природой. Он призван поддерживать принципы справедливости (*адль*), красоты (*ихсан*), сохранения социального и человеческого капитала (*архам*) и природного капитала для поддержки прогресса и процветания (*эмарту аль-ард*) [29].

Однако нельзя говорить о четкой границе между так называемыми «западными» мусульманами и философами и религиозными деятелями, проживающими в исламских странах. Наоборот, экологическая тема способствует сближению позиций представителей различных течений в исламе. Например, популярный в Европе Тарик Рамадан (род. 1962), чья концепция евроислама иногда критикуется отдельными улемами, также обращается к экологической проблематике, используя в том числе антизападную риторику исламских философов. Он указывает на то, что недостаточная осведомленность мусульман об экологических проблемах частично объясняется тем, что они перенимают западный стиль потребительского поведения, основанный на симулякрах и репрезентациях, в то время как когнитивные «инструменты» даны человеку для познания Божественного через его творение. Поэтому уважение к окружающей среде является руководящим принципом для мусульманского религиозного воображения [30. Р. 166].

Британо-пакистанский исламский философ Зияуддин Сардар (род. 1951) в анализе экологической тематики обращается к истории раннего халифата. Так, З. Сардар апеллирует к успешному опыту халифов Умара и Усмана в деле защиты окружающей среды, используя термин «хима». Сардар указывает на то, что Умар и Усман расширяли созданные Мухаммедом химы и создавали новые. Кроме того, он приводит мнение Продовольственной и сельскохозяйственной организации Объединенных Наций о том, что такая модель является самой длительной и самой успешной с точки зрения управления природными ресурсами [31. Р. 91]. Зачастую политизация опыта праведных предков (ас-салаф ас-салих) используется в консервативном дискурсе. Однако «экологизация» этой повестки, предложенная Сардаром, также демонстрирует потенциал энвайронментализма по преодолению разногласий: когда в приоритетные выдвигается вопрос сохранения окружающей среды на всей планете, остальные вопросы автоматически отходят на второй план.

Исламский энвайронментализм как основа экологической политики мусульманских стран: кейс Индонезии

По мере расширения философского поля исламского энвайронментализма в 1980—1990-е гг. уточнялась и позиция мусульманских стран по вопросам защиты окружающей среды. Так, в 1986 г. Мусульманская всемирная лига приняла Мусульманскую декларацию о природе (она стала одной из ассизских деклараций, наряду с аналогичными документами, принятыми представителями других конфессий) [32], а в 2002 г. появилась исламская декларация по устойчивому развитию [33], принятая на первой исламской конференции министров защиты окружающей среды. Она охватывала уже не только исламскую экофилософию и экологический активизм, но и вопросы халяльной сертификации продуктов, комплексные экологические проекты и т.д. В 2015 г. в преддверии Конференции ООН по изменению климата

(Париж, 30 ноября — 12 декабря 2015 г.) была подготовлена Исламская декларация о глобальном изменении климата [34]. В разработке документа приняли участие международные правительственные и неправительственные организации, религиозные авторитеты, гражданские активисты, что позволяет говорить о формировании по-настоящему глобальной исламской экологической повестки.

Расширение тематического репертуара исламского экологизма и институционализация этого сообщества происходило не столько на фоне роста эфемерного самосознания относительно экологических проблем, сколько на фоне реальных экологических катастроф, произошедших в мусульманском мире в 1990-е гг.

Война в Персидском заливе (1990—1991) стала одним из хрестоматийных примеров экологического терроризма, или экоцида. На территории оккупированного Кувейта иракские войска подорвали несколько сотен нефтяных скважин, нефтепроводов и хранилищ. По разным данным, на площади в 50 км² разлилось 156 миллионов баррелей сырой нефти, а в атмосферу выбрасывалось около 70-100 миллионов кубометров природного газа в день. Масштабные пожары нанесли вред плодородному слою почвы, усилив эрозию и связанные с ней проблемы. Сельскому хозяйству был нанесен колоссальный вред. Порядка 11 миллионов баррелей нефти было слито в Персидский залив, в результате чего образовалось нефтяное пятно площадью в несколько тысяч квадратных километров, что отрицательным образом сказалось на флоре и фауне данной территории [35. Р. 11—12].

Во многом эти события стимулировали правительства мусульманских стран обратиться к разработке комплексных программ экологического развития, нацеленных на развитие институтов продвижения ценностей защиты окружающей среды. «Зеленая» политика не раз становилась предметом исследования со стороны экономистов и политологов, специалистов по отдельным странам региона. Как правило, были выработаны универсальные инструменты ее реализации. Однако один кейс заслуживает, с моей точки зрения, особого внимания, в связи с особой ролью исламских организаций в разработку и реализацию экологической политики — это Индонезия.

Напомним, что Индонезия является самой густонаселенной мусульманской страной, публичное пространство которой отличается высокой степенью плюрализма и гражданского участия. В этой стране действуют крупнейшие исламские неправительственные организации — «Нахдатуль Улама», представляющая традиционалистский ислам, и «Мухаммадия», объединяющая сторонников модернистских проектов. Нельзя не отметить серьезное сближение по многим вопросам, которое наблюдается в последние годы во взаимодействии этих организаций. С определенной долей уверенности можно сказать, что экологической политике Индонезии посвящено наибольшее количество исследовательских работ по сравнению с другими мусульманскими странами. Отмечается большая вариативность акторов и механизмов деятельности по защите окружающей среды.

Так, ученые отдельно отмечают концепцию «экодуховного управления» для объяснения политики «Нахдатуль Улама» и «Мухаммадия». Организации активно используют свою обширную сеть пезантрен (исламские школы-интернаты, в них обучается порядка 4 миллионов учеников [36]) для расширения своей кампании по экотеологии [37. Р. 3] через специальные образовательные проекты, обновление учебных программ и, конечно, экологические акции. Кьяи (богословы), члены организаций проводят экопроповеди и участвуют в различных проектах распространения знаний по экотеологии.

Помимо этих двух структур другие организации гражданского общества также играют ключевую роль в развитии экологической повестки в современной Индонезии, так как чаще всего их появление связано с решением конкретных локальных проблем. В качестве примера можно привести Мусульманское консервативное движение (Muslim Conservation Movement), которое своими корнями уходит в экологическую деятельность Фахруддин Маджери Мангунджайя в 1990-е гг. в рамках Всемирного фонда дикой природы [38]. Начиная свой путь с решения локальных проблем в своей родной провинции Центрального Калимантана, на сегодняшний день он является одним из самых востребованных специалистов в области исламского энвайронментализма на глобальном уровне [39]. Здесь же нельзя не отметить ключевую роль социальных медиа в распространении исламских энвайронменталистских ценностей, что наблюдается в становлении нового поколения экологических активистов в современной Индонезии.

Государственно-религиозные структуры также вовлечены в формирование экологической политики. Например, Совет улемов Индонезии регулярно выпускает фетвы как концептуального характера (например, серия документов по защите окружающей среды, а также истребления исчезающих видов), так и касающиеся выхода из отдельных кризисов (например, в 2016 г. была принята фетва о сжигании лесов в связи с масштабными лесными пожарами в нескольких провинциях в 2015 г., нанешие большой экономический ущерб) [40]. На сегодняшний день Индонезия является неформальным лидером в области формирования специального направления в области исламского права в области защиты окружающей среда (фикх аль-биа).

Наконец, появляются отдельные бизнес-проекты, которые руководствуются исламской экологической этикой. Одним из наиболее показательных примеров стала ферма пермакультуры Буми Лангит, которую основал Искандар Ваворунту в 2006 г. Философию данного проекта он связывает с суфийским наследием Джалал ад-Дина Руми, которую он интерпретирует следующим образом. По словам Искандара Ваворунту, Аллах создал все парами и ищет баланс между ними, вызывая вечную борьбу за равновесие. Таким образом, в качестве обратной уравнивающей силы для людей Аллах создал также джиннов — сверхъестественных существ из бездымного огня — которые населяют Землю наряду с людьми и ангелами (малайка). Некоторые джинны злые, такие как Люцифер, и способны проникать в человеческое

тело, чтобы влиять на людей и искушать их. По словам Искандара, преобладающим искушением и испытанием (фитной) сегодня является неуравновешенное отношение человека и окружающей среды, потому что «земля еще никогда так не страдала» [41]. Таким образом, ферма нацелена прежде всего на выход из чрезмерной, невежественной и загрязненной жизни, так как дает возможность практиковать исламские этические обязательства в отношении устойчивого развития и защиты окружающей среды [41].

Рассматривая ключевые концепции исламского энвайронментализма, нельзя не отметить экуменический характер рассматриваемых инициатив. Общие принципы экологизма создают прочное основание для идентичности, позволяющее преодолеть напряженность между отдельными направлениями в исламе. Активизм, являющийся неотъемлемой частью программы исламского энвайронментализма, способствует концентрации не на многовековых исторических конфликтах, а на реализации отдельных локальных проектов. Вовлеченность в решение глобальных экологических проблем обладает мобилизационным эффектом для сплочения уммы.

Залогом эффективности экологических движений является сетевой характер их взаимодействия. Поэтому ключевую роль в их деятельности играют социальные медиа; равно как и в процессах индивидуализации религиозного опыта через локализацию повседневных практик, в том числе и в мусульманских сообществах, роль социальных сетей в повседневном религиозном опыте была подробно изучена в различных социокультурных контекстах. То есть экологизация ислама вместе с исламизацией экологизма объясняется и с более широкой социологической перспективы, связанной с изменениями паттернов религиозного поведения, а также каналов получения религиозного знания. Вслед за теориями Оливье Руа о «детерриторизации ислама» и формировании «глобализированного ислама» специалисты предлагают концепцию «глобализированного эко-ислама» [42. Р. 61]. Автор данного термина, А. Швенке, обращается к «тенденции более активного участия мусульман на глобализированной сцене устойчивого развития». Международные движения сетей индонезийских и британских групп, сенегальские «необратства» и американский «зеленый путь» [43] — все это, с его точки зрения, и формирует глобальный дискурс исламского энвайронментализма, свидетельствующий о конвергенции современного западного мира и религиозных традиций [42. Р. 65].

Подходы исламского энвайронментализма часто критикуются. Например, отдельные исследователи отмечают, что избирательное прочтение священных текстов и недоучет более широкого контекста непродуктивны [44, 45]. Мусульманские экологи остаются довольно незначительным меньшинством в мировом мусульманском сообществе. Подобные адаптации западных концепций нередко рассматриваются негативно в более широких

слоях населения как продукты вестернизации и западного влияния (как это часто происходит с так называемым исламским феминизмом, когда сами представительницы женских движений на Ближнем Востоке отказываются называть себя феминистками из-за ценностной перегруженности термина. В то же время есть мнение, что увеличение количества экологических инициатив в мусульманском мире свидетельствует о росте экологического сознания. Например, Дж. Брокопп утверждает, что зеленые движения в исламе — это «не просто причудливая реакция на актуальную проблему, а фундаментальные сдвиги в понимании ислама» [46. Р. 217]. Также в данной работе нам удалось продемонстрировать, насколько детально проработана нормативно-теоретическая база исламского энвайронментализма для решения экологических проблем. Однако насколько изложенная теория соотносится с практикой? Руководствуются ли мусульмане данными установками в повседневной практике? Поиск ответов на данные вопросы представляется актуальной и крайне востребованной исследовательской задачей для дальнейшего изучения темы ислама и экологии.

Список литературы / References

- [1] Uslu I. *Cevre Sorunlari: Kainat Tasanmuidaki Degiimden Ekolojik Felaketlere [Environmental Problems: from the Transformation in the Conception of Cosmos to the Ecological Catastrophies]*. Istanbul: Insan Yayinlari; 1995.
- [2] Erdur O. Reappropriating the “Green”: Islamist Environmentalism. *New Perspectives on Turkey*. 1997;17:151—166. <https://doi.org/10.1017/s089663460000279x>
- [3] Asad T. *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: The John Hopkins University Press; 1993.
- [4] Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002.
Iqbal M. *Reconstruction of religious thought in Islam*. Moscow: Eastern Literature Publishing Company of Russian Academy of Sciences; 2002. (In Russian).
- [5] Gada AM. Environmental Ethics in Islam: Principles and Perspectives. *World Journal of Islamic History and Civilization*. 2014;4(4):130—138.
- [6] Rizk RR. Islamic environmental ethics. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*. 2014;5(2):194—204. <https://doi.org/10.1108/jiabr-09-2012-0060>
- [7] Koehrsen J. Muslims and climate change: How Islam, Muslim organizations, and religious leaders influence climate change perceptions and mitigation activities. *WIREs Climate Change*. 2021;12(3):e702. <https://doi.org/10.1002/wcc.702>
- [8] Abu Sayem MD. Seyyed Hossein Nasr’s Works on Environmental Issues: A Survey. *Islamic Studies*. 2019;58(3):439—451.
- [9] Nasr SH. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Allen & Unwin; 1968.
- [10] A religious nature: Philosopher Seyyed Hossein Nasr on Islam and the environment. *Bulletin of the Atomic Scientists*. 2015;71(5):13—18. <https://doi.org/10.1177/0096340215599785>
- [11] Nasr SH. *The Need for a Sacred Science*. Albany, New York: State University of New York Press; 1993.
- [12] Nasr SH. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford Universe Press; 1996.

- [13] Nasr SH. *Islam and the Plight of Modern Man*, rev. ed. Chicago, IL: ABC International Group; 2001.
- [14] Nasr SH. *Islam and Environmental Crisis*. In: *Islam and the Environment*. New Delhi: Institute of Objective Studies; 1997.
- [15] Quadir TM. *Traditional Islamic Environmentalism: The Vision of Seyyed Hossein Nasr*. Lanham MD: University Press of America; 2013.
- [16] Anjum O. Traditional Islamic Environmentalism. *American Journal of Islam and Society*. 2015;32(4):123—126. <https://doi.org/10.35632/ajis.v32i4.1012>
- [17] Foltz RC. *Introduction*. In: *Environmentalism in the Muslim World*. New York: Nova science publishers, Inc.; 2005. P. 8—13.
- [18] Our strategy. Climate change and the environmental threat in general pose some of the greatest challenges known to the human race. It is the most dominant and persistent issue of our times [Internet]. Available from: <https://www.ifees.org.uk/about/our-strategy/> (accessed: 11.01.2023).
- [19] Zbidi M. The call to eco-jihad [Internet]. 2013 Nov 14. Available from: <https://en.qantara.de/content/islamic-environmentalism-the-call-to-eco-jihad> (accessed: 11.01.2023).
- [20] Khalid F. Islam and the Environment — Ethics and Practice an Assessment. *Religion Compass*. 2010;4(11):707—716. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2010.00249.x>
- [21] Gari L. Ecology in Muslim Heritage: A History of the Hima Conservation System [Internet]. 2008 Apr 15. Available from: <https://muslimheritage.com/ecology-muslim-heritage-history-hima-conserv-syst/> (accessed: 11.01.2023).
- [22] Bagader AA. *Environmental Protection in Islam*, 2nd edition. Gland, Switzerland: IUCN-The World Conservation Union; 1994.
- [23] Ba Kader AA, Al Sabbagh AL, Al Glenid MS, Izzidien MYS. *Basic paper on the Islamic principles for the conservation of the natural environment*. Gland, Switzerland: International Union for Conservation of Nature and Natural Resources; 1983. Available from: <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/EPLP-020.pdf> (accessed: 11.01.2023).
- [24] Izzi Dien M. Islam and the Environment: Towards an “Islamic” Ecumenical View. *Quranica. International Journal of Quranic Research*. 2013;5(2):33—52.
- [25] Izzi Dien M. Islam and the Environment: theory and practice. *Journal of Beliefs & Values*. 1997;18(1):47—57. <https://doi.org/10.1080/1361767970180106>
- [26] Qaradawi Y. *Ri'ayat al-Bi'ah fi al-Shari'at al-Islam*. Cairo: Dar al-Shuruq; 2001. (In Arabic).
- [27] Qaradawi Y. *Conservation of the Environment in Islamic Law*. ISRA; 2023.
- [28] Al-Jayyousi O. How Islam can represent a model for environmental stewardship [Internet]. 2018 Jun 31. Available from: <https://www.unep.org/news-and-stories/story/how-islam-can-represent-model-environmental-stewardship> (accessed: 11.01.2023).
- [29] Al-Jayyousi O. Rethinking Degrowth: Islamic Perspectives. DeGrowth. [Internet]. 2015 Aug 28. Available from: <https://degrowth.info/blog/rethinking-degrowth-islamic-perspectives> (accessed: 11.01.2023).
- [30] Saniotis A. Muslims and ecology: fostering Islamic environmental ethics. *Contemporary Islam*. 2012;6(2):155—171.
- [31] Sardar Z. *Guardians of the Planet: Muslims and the Environment*. In: *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*. London: Pluto Press; 2006.
- [32] The Assisi Declarations. Messages on Humanity and Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam & Judaism [Internet]. 1986 Sep 29. Available from:

- <http://www.arcworld.org/downloads/THE%20ASSISI%20DECLARATIONS.pdf> (accessed: 11.01.2023).
- [33] Islamic Declaration on Sustainable Development, Johannesburg, August-September 2002. United Nations World Summit on Sustainable Development [Internet]. Available from: <https://www.iefpedia.com/english/wp-content/uploads/2009/09/Islamic-Declaration-on-Sustainable-Development.doc> (accessed: 11.01.2023).
- [34] Islamic Declaration on Climate Change. Australian Religious Response to Climate Change [Internet]. Available from: https://www.arrcc.org.au/islamic_declaration (accessed: 11.01.2023).
- [35] Al-Damkhi AM. Environmental ethics in Islam: principles, violations, and future perspectives. *International Journal of Environmental Studies*. 2008;65(1):11—31. <https://doi.org/10.1080/00207230701859724>
- [36] Indonesia's imams are doing their bit for the environment. *Economist*. [Internet]. 2022 Nov 03. Available from: <https://www.economist.com/asia/2022/11/03/indonesias-imams-are-doing-their-bit-for-the-environment> (accessed: 11.01.2023).
- [37] Dewayanti A, Saat N. *Islamic Organizations and Environmentalism in Indonesia*. Vol. 117. Yusof Ishak Institute Analyse Current Events; 2020.
- [38] The story of the Indonesian Muslim Conservation Movement. Dr. Fachruddin [Internet]. Available from: <http://www.drfachruddin.com/24/05/2019/the-story-of-the-indonesian-muslim-conservation-movement/> (accessed: 11.01.2023).
- [39] About me. Dr. Fachruddin [Internet]. Available from: <http://www.drfachruddin.com/about-me/> (accessed: 11.01.2023).
- [40] Mangunjaya FM, Praharawati G. Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia. *Religions*. 2019;10(10):570. <https://doi.org/10.3390/rel10100570>
- [41] Grossmann K. 'Green Islam': Islamic environmentalism in Indonesia. *New Mandala*. [Internet]. 2019 Aug 28. Available from: <https://www.newmandala.org/green-islam/> (accessed: 11.01.2023).
- [42] Schwenke AM. Globalized Eco-Islam. A Survey of Global Islamic Environmentalism. [Internet]. Available from: <http://ppi.unas.ac.id/wp-content/uploads/2015/01/report-globalized-eco-islam-a-survey-schwenke-vs-24-february-2012-pdf.pdf> (accessed: 11.01.2023).
- [43] Abdul-Matin I. *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*. San Francisco, CA: Berrett-Koehler Publishers; 2010.
- [44] Gade AM. *Muslim environmentalisms: Religious and social foundations*. New York: Columbia University Press, 2019.
- [45] Hancock R. *Islamic Environmentalism: Activism in the United States and Great Britain*. New York: Routledge; 2018.
- [46] Brockopp J. Islam and ecology: Theology, law and practice of muslim environmentalism. *Worldviews*. 2012;16(3):213—217.

Сведения об авторе:

Рагозина Софья Андреевна — кандидат политических наук, научный сотрудник, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия (e-mail: sofyaragozina@gmail.com). ORCID: 0000-0003-2732-0226

About the author:

Ragozina Sofya A. — PhD in Political Science, Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: sofyaragozina@gmail.com). ORCID: 0000-0003-2732-0226




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-251-262>

EDN: HFASPB

Научная статья / Research Article

Нравственные устои власти и государства в учении Ибн ал-Азрака

М.М. Аль-Джанаби, М. Аль-юсеф Ширин , Ю.М. Почта  

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
 pochta-yum@rudn.ru

Аннотация. В статье рассмотрены основные идеи политической философии Абу Абдалла Ибн ал-Азрака ал-Гарнати (1427—1491), известного мусульманского государственного деятеля, верховного судьи Гранады юриста, дипломата, сторонника арабо-мусульманского перипатетизма, ученика выдающегося мыслителя мусульманского средневековья Ибн Халдуна (1332—1406). В истории политической философии мусульманского Востока следует отметить ряд крупных трансформаций в практике развития Арабского халифата от Мединского государства пророка до султаната в период Аббасидов, которые нашли отражение в развитии теории арабо-мусульманского государства (халифата). Основная проблема теории халифата была связана с вопросом о соотношении власти и авторитета в контексте нравственных устоев государства. Творческое наследие Ибн ал-Азрака в основном известно по его работе в жанре адаба («княжих зеркал») «Чудеса на пути, или Природа владычества». Трактат стал классикой политической философии мусульманского средневековья, в котором под влиянием аристотелевских идей особое место отводилось именно нравственным устоям власти и государства, то есть этика рассматривалась как политическая наука. В форме назидательных притч правителям и престолонаследникам в рамках учебы и воспитания разъяснялись основы управления государством. Его учение о добродетелях можно рассматривать как этический рационализм с верой в нравственное совершенствование людей власти и подданных государства. Поскольку нравы в значительной своей части являются приобретенными и человек может ими управлять, то на него возлагается задача очищения собственных нравов и их излечения. И, соответственно, в правителях можно и нужно воспитывать добродетели, поскольку от их нравов зависит благополучие государства и уммы. Именно нравственные устои власти определяют силу политического авторитета.

Ключевые слова: арабский аристотелизм, арабо-мусульманская философия, халифат, этика, нравы, власть, государство, правители, адаб, адабная литература, князьби зеркала.

История статьи:

Статья поступила 07.12.2022

Статья принята к публикации 06.02.2023

© Аль-Джанаби М.М., Аль-юсеф Ширин М., Почта Ю.М., 2023




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

Для цитирования: Аль-Джанаби М.М., Аль-юсеф Ширин М., Почта Ю.М. Нравственные устои власти и государства в учении Ибн ал-Азрака // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 251—262. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-251-262>

Moral Foundations of Power and State in Teachings of Ibn al-Azraq

M.M. Al-Janabi, M. Alyousef Shirin , Y.M. Pochta  

RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation
 pochta-yum@rudn.ru

Abstract. The article deals with the main ideas of the political philosophy of Abu Abdallah Ibn al-Azraq al-Garnati (1427—1491), a well-known Muslim statesman, supreme judge of Granada, lawyer, diplomat, supporter of Arab Muslim peripatetism, a student of the outstanding thinker of the Muslim Middle Ages Ibn Khaldun (1332—1406). In the history of the political philosophy of the Muslim Middle East, a number of major transformations in the development of the Arab Caliphate from the Medina state of the prophet to the Sultanate in the Abbasid period should be noted, which were reflected in the development of the theory of the Arab-Muslim state (caliphate). The main problem of the theory of the caliphate was connected with the question of the relationship between power and authority in the context of the moral foundations of the state. The creative heritage of Ibn al-Azraq is mainly known for his work in the genre of adab ("mirrors of princes") "Miracles on the way, or the Nature of dominion". The treatise became a classic of the political philosophy of the Muslim Middle Ages, in which, under the influence of Aristotelian ideas, a special place was given to the moral foundations of power and the state, that is, ethics was considered as a political science. In the form of instructive parables, the rulers and heirs to the throne were explained the basics of state administration as part of their studies and education. His doctrine of the virtues can be viewed as ethical rationalism with a belief in the moral perfection of people in power and subjects of the state. Since morals are largely acquired and a person can control them, the task of purifying his own morals and curing them is entrusted to him. In addition, accordingly, it is possible and necessary to cultivate virtues in rulers, since the well-being of the state and the ummah depends on their morals. The moral foundations of power determine the strength of political authority.

Key words: Arab Muslim Peripatetism, Arab Muslim philosophy, caliphate, ethics, morals, power, state, rulers, adab, adab literature, mirrors of princes.

Article history:

The article was submitted on 07.12.2022

The article was accepted on 06.02.2023

For citation: Al-Janabi MM, Alyousef Shirin M, Pochta YM. Moral Foundations of Power and State in Teachings of Ibn al-Azraq. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):251—262. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-251-262>

Введение

История политической философии мусульманского средневековья и развитие ее основных школ, как правило, отражали крупные трансформации в истории халифата и арабо-мусульманской культуре, мировоззренческих

особенностей мусульманской цивилизации и характер политической системы. При рассмотрении политической мысли мусульманского Востока необходимо учитывать ее особую сопряженность с религией, поскольку в рамках основных политических движений и течений формировались наиболее важные проблемы, такие как отношение религии к власти и авторитету, к государству и политической системе, нравственным устоям власти и государства. В период формирования Мединского государства утвердились основные положения мусульманской политической системы: ислам — завершенная религия, пророк Мухаммед — последний из пророков, а Коран — священная богооткровенная книга. «Была оформлена одна из парадигм органической и постоянной взаимосвязи между религией и мирской жизнью. Это было связано с ролью ислама как религиозной идеологии в объединении Аравии и арабов, создании арабской нации как народа и государства на основе новой идеологии единобожия, связавшей в единое целое абстрактный и прикладной монотеизм. Были созданы качественно новые традиции, связанные с образами и возвышенными нравственными и духовными принципами и ценностями» [1. С. 191—192]. В период правления с 632 по 661 «праведных халифов» (ал-хулафа' ар-рашидун), сподвижников пророка Мухаммада (Абу Бакр, Омар Ибн ал-Хаттаб, Осман Ибн 'Аффан и 'Али Ибн Абу Талиб), которые после смерти пророка стали его преемниками в управлении мусульманской общиной, доминировала идея преемственности по отношению к деятельности пророка Мухаммеда и оформилась идея таклида (традиция, следования авторитетам) и иджтихада (самостоятельного решения вопросов богословско-правового комплекса), которая в дальнейшем определяла соотношение предания или традиции (таклид) и священного писания (Коран и сунна). «Апогея это достигло в идее, сформулированной и воплощённой в жизнь третьим халифом Османом, который сказал: «Чего Бог не дал в Коране, Он дал во власти» [1. С. 194]. Практика государственного строительства в период правления династии Омейядов с 661 по 750 гг. была связана с идеей монархии и созданием новой традиции — традиции царской власти и отходу от традиции халифата пророка, а в религиозных науках, в том числе и политической теории, получило развитие религиозное обоснование исторических прецедентов. Последующая историческая практика развития халифата в Аббасидский период с VIII до XV вв. легализовала и концептуализировала этап султаната или эмирата.

Таким образом, при рассмотрении политической мысли мусульманского средневековья необходимо учитывать тесное единство религии, политики, права и морали, «которое на институциональном уровне определяет сакральную легитимность государства, определенную специфическую форму идеологии, доминирующее организационное влияние ислама в политической жизни. На функциональном уровне речь может идти об особом контроле всех сфер общественной жизни, а на символическом — о закреплении традиционных социально-культурных символов» [2. С. 5]. Не случайно, рассматривая особенности нравственных устоев власти и мусульманского государства,

ученик выдающегося мыслителя мусульманского Востока Ибн Халдуна (1332—1406) андалузский мыслитель XV века Ибн ал-Азрак ал-Гарнати ссылается на изречение Ибн Аббаса, дяди Пророка: «Если распространились в народе пять [грехов], то падет на него пять [бедствий] — если давали деньги в рост, то земля затрясется и провалится; если султан учинит несправедливость, то настанет засуха; если он будет несправедлив по отношению к покровительствуемым (*зимма*), то держава перейдет к другому; если растрочена будет [собранная в общинную кассу] милостыня, скот падет; если распространится прелюбодеяние, то наступит смерть» [3. С. 585].

Принимая во внимание, что средневековая арабо-мусульманская политическая мысль получила развитие в рамках трех основных направлений: во-первых, концепции и учения мусульманских юристов (факихов) и авторитетов религиозных наук (улемов); во-вторых, социально-политические учения арабо-мусульманских философов; в-третьих, так называемые адабные учения, которые развивались в жанре средневековой арабской литературы, сочетавшими ученость, познавательность, занимательность и назидательность («князьи зеркала»). Необходимо отметить, что невозможно переоценить значимость работ именно адабного жанра для понимания средневековой арабо-мусульманской культуры в целом, и политической культуры, в частности. Можно отметить имена выдающихся представителей арабо-мусульманской культуры, государственных деятелей, авторитетов ислама, философов и историков, чьи труды были широко известны в мусульманском мире. Речь идет прежде всего об Ибн ал-Мукаффа (721/724—757/760), авторе переведенной по несколько раз на все восточные европейские языки «Калилы и Димны» (иначе — басни Бидпая), переводе на арабский язык «Категорий» Аристотеля, «Хвадай-намак» (источник для «Шах-наме» Фирдоуси); о Джахизе, писателе, мутакаллиме, основоположнике арабской литературной критики, авторе знаменитого сатирического произведения «Книга о скупых» (сборник анекдотов) и «Послания о квадратности и округлости» (обличения, речения и новеллы, высмеивающие различные облики тупоумия и догматичности учёного, не желающего знать ничего нового); о государственном деятеле и факихе ал-Маварди (974—1058), авторе первого трактата по политической теории, об Ибн ал-Хатибе (1313—1374), политическом деятеле Гранадского эмирата, философе и поэте; о знаменитом «Доводе ислама» и создателе суфийско-теологической системы ал-Газали. «О том месте, которое отводилось некоторым произведениям этого жанра в воспитании высшего сословия, свидетельствует факт, приведенный средневековым автором аль-Мубаррадом в его «Книге Добродетельного». Знаменитый аббасидский халиф аль-Мамун (813—833) приказал воспитателю своего сына Васику, чтобы тот учил будущего наследника престола трем книгам — Корану, «Завету Ардашира», «Калиле и Димне», подняв тем самым два «зеркала» до уровня Священного писания мусульман» [4. С. 6]. Именно основное сочинение андалузского кадия и государственного деятеля, дипломата и историка Гранадского эмирата

Ибн ал-Азрака «Чудеса на пути, или Природа владычества» («Бадаи ас-сулк фи табаи ал-мулк»), написано в жанре адабной литературы или «княжьби зерчала» или «поучения владыкам» [3].

Ибн ал-Азрак принадлежит к магрибинскому направлению арабо-мусульманского перипатетизма. Он родился в Малаге, бывшей в то время одной из провинции Гранады, в 832 г. по хиджре, что соответствует 1427 г. христианского календаря [3. С. 7]. Логику и философию Ибн ал-Азрак изучал у одного из самых известных знатоков аскетизма (аз-зухд) своего времени аль-Саракусти. Он также посещал семинары ат-Тлемсани, чей дед прославился как учитель логики и философии, и слушал лекции по литературе у Мухаммада бен ал-Джубейра ал-Яхсиби — ярчайшего представителя арабской науки ал-Андалус позднего периода. Философ много путешествовал, неоднократно посещая важные для мусульман места. Он изучал труды Платона, Аристотеля и других древних философов, а также занимался философией и теологией. Ибн ал-Азрак ал-Гарнати рассматривает Аристотеля как выдающегося философа и ученого. Он утверждает, что Аристотель был первым, кто в своей классификации наук рассматривал знания о природе, избегал при этом религиозных или мифологических объяснений [5. С. 85]. Вместе с тем следует иметь в виду, что «„Книга политики“ псевдо-Аристотеля... была едва ли не самой популярной книгой арабо-исламского средневековья (в Европе в переводах с арабского — вплоть до конца XIV)» [6. С. 176] и притом, принято считать, что аутентичная «Политика» Стагирита не была известна не только ал-Фараби и Ибн Рушду, но и Ибн Халдуну. Другое название «Политики» псевдо-Аристотеля — «Тайна тайн» [7]. «Вплоть до конца XIV века никто не сомневался, что книга принадлежит перу непревзойденного Аристотеля» [8. С. 19]. К сожалению, история не сохранила имена большинства его учеников, несмотря на важность фигуры этого мыслителя в истории развития мусульманских наук и юриспруденции, а также гуманитарных и политических исследований в целом. К концу жизни он стал достаточно известным ученым благодаря своим работам по арабской грамматике, в частности, речь идет о его трактате «Сад учености: арабский язык в исламских науках» («Раудат аль-елаам би-мензелат аль-арабия мин улум аль-ислам»), который в настоящее время является одной из наиболее значительных работ в области арабской языка [9]. Арабский мыслитель имел также работы по истории, литературе и поэзии.

Различные источники единодушно сходятся на том, что Ибн ал-Азрак оставил после себя три аутентичные книги. Первая из них — «Сад учености: арабский язык в исламских науках» («Раудат ал-алаам би-мензелат ал-арабия мин улум ал-ислам»), где рассматриваются различные направления арабо-мусульманского интеллектуального наследия.

Во втором труде — «Исцеление больных в кратком великолепном объяснении» («Шифа ал-Галил фи шарх Мухтасар халил») Ибн ал-Азрак анализирует маликитское право. Неизвестно, завершил ли Ибн ал-Азрак написание

данной книги, поскольку сам он упоминал о том, что работа задумана в двадцати томах, а на сегодняшний день в Тлемсене хранится всего три тома. Следует также отметить, что существуют разногласия по поводу точных именованных этих двух книг, смысловая разница в обсуждаемых вариантах, однако, не критична [3. С. 19—20].

Третья его книга, имеющая большое научное значение и уже упомянутая нами — «Чудеса на пути, или Природа владычества (власти)» («Бадаи ас-сулк фи табаи ал-мулк»). Историки однозначно признают за Ибн ал-Азраком ее авторство, вместе с тем указывая, что это единственное его сочинение по политической философии. В этой уникальной работе Ибн ал-Азрака рассмотрены ключевые вопросы политической жизни мусульманской Испании, а также проблемы теории и практики развития халифата. Трактат принадлежит к классическим работам по арабо-мусульманской философии и этике, политической науке и литературе, в которых для правителей, их престолонаследников и ближайших чиновников (халифов, султанов, эмиров, принцев и визирей) в форме назидательных притч и занимательных рассказов разъяснялись условия и правила, цели и задачи управления государством на благо самим правителям и всей мусульманской общине.

Работа «Чудеса на пути, или Природа владычества (власти)» отличается не только высокой степенью интеллектуальности, но и ясным языком изложения, для которого характерен проработанный терминологический аппарат. Нельзя отказать автору и в литературном таланте, и в поэтическом даре, который он явил для яркой и убедительной формулировки своих научных выводов. Пожалуй, главными направлениями его изысканий были политическая философия и творчество в области этики. Ибн ал-Азрак открывает для нас богатое наследие тех ученых, которые предшествовали Ибн Халдуну, включая как арабо-мусульманских перипатетиков, так и античных философов, в первую очередь, Аристотеля. Ибн ал-Азрак цитирует их тексты, приводит письма правителей и даже излагает некоторые абзацы в поэтической форме для убедительной передачи своих идей и позиций [3. С. 22].

Разум, нравственность, право

Ибн ал-Азрак определяет нравы как «свойство» (малака), благодаря которым деяния проистекают из души с легкостью, без предварительного размышления (дун такаддум равийя) [3. С. 398]. Он специально рассматривает действия, которые являются необходимыми «для осуществления задач власти», соответствующие тем свойствам души (т. е. нравам), «благодаря которым эти действия осуществляются наилучшим образом»; по природе своей каждый человек, согласно Ибн ал-Азраку, несет как «ангельско-сатанинское», так и «ангельско-скотское», то есть в нем есть и «достохвальные» и порочные черты [3. С. 398]. Иными словами, человеческие действия — это результат противостояния разумности и осознанности, с одной стороны, и «врожденности» и «природы», или неразумности и неосознанности, с другой.

Это одновременно и борьба между ангельской душой (воплощение разумности и осознанности) и телом (воплощение зверской и скотской душ, проявляющихся в гневливости и страстности). Из этого противостояния, каким-то образом уживающихся в одном человеке двух противоположных моральных составляющих, рождалась практическая обязанность по нравственному самосовершенствованию. Поскольку нравы в значительной своей части являются приобретенными и человек может ими управлять, то на него возлагается задача очищения собственных нравов и их излечения

Арабский автор начинает свою работу с двух предисловий, в которых формулирует собственную политическую идею о необходимости создания государства во главе с правителем. Первое предисловие посвящено значению разума в понимании природы и роли государства, а также рациональным критериям по вопросу необходимости создания государства. Второе — посвящено понятию закона и законности, основанных на традициях шариата и догматах ислама. Такая трактовка органично сочеталась с принципами религиозной средневековой этики, например, разделением человеческой природы или нравов человека от природы, от рождения и приобретенные или выработанные им в себе. Эта идея — основополагающая для адабной литературы, авторы которой стремились именно к совершенствованию человеческих нравов, одобряемых и поощряемых в обществе. Поэтому идея воспитания или формирования добродетелей для моральной жизни играла важную роль в «княжских зеркалах», потому что знание и действие рассматриваются в единстве. Таким образом, в правителях тоже можно воспитывать и прививать этические добродетели. На правителя возлагается обязанность быть не просто совершенным, а самым совершенным человеком, в противном случае опасность для государства и уммы представляет ситуация, в которой на государственной службе над совершенным, разумным и достойным человеком будет поставлен менее совершенный и невежественный человек. Если «широкой публике» достаточно хоть какой-то нравственности, то добродетели и пороки правителей, их наследников и визирей сказываются на судьбах всего мусульманского мира. Очищать нравы необходимо как для блага правителей, так и для блага уммы. Но как возможно совершенствование нравов правителей? Можно ли вообще изменять нравы свои и чужие? Поиск ответов на эти и подобные вопросы неизбежно выводят Ибн ал-Азрака на общетеоретические проблемы этики.

Рассматривая условия, в первую очередь необходимые для создания государства, во вторую — желательные на пути к его совершенству, Ибн ал-Азрак отмечает, что первым столпом государства является назначение правильного человека визирем. Он перечисляет критерии, которым должен соответствовать кандидат, чтобы занять столь высокий пост: физическое совершенство и положительные интеллектуально-психологические характеристики. В числе последних называются:

1) знания по истории рода человеческого и народов, жизнеописаний правителей, политики управления, этики государственной службы, — все это

в дополнение к мастерству каллиграфии, умению письма и владению арифметическими операциями;

2) высокая степень понимания, то есть способность понимать фактическую сторону вещей, способность выносить суждения о вещах и явлениях, делать правильные умозаключения, будь то отрицание или утверждение чего-либо [3. С. 183].

К требованиям ума и проницательности Ибн ал-Азрак, практически цитируя Аристотеля, добавляет необходимость знания визирем различных видов налогов и сборов. Визирь, как указывает Ибн ал-Азрак, обязан заботиться о пополнении и сохранности государственной казны и, в соответствии с этим, определять налог, собирать его и направлять доходы на службу общественным интересам, не тратя государственные деньги впустую. В то же время необходимо принимать во внимание интересы подданных, чтобы они не жаловались на тяжелые и чрезмерные поборы, причитающиеся с них. И если такое происходит, визирь должен уметь определить, в чем именно была допущена ошибка и исправить ее. Он также обязан принять меры в ответ на жалобу как подданных, так и любых обратившихся. При условии, что визирь обладает достаточными знаниями в этой области, как подчеркивает ал-Азрак, до жалоб обычно не доходит [3. С. 183—184]. Ибн ал-Азрак, как и Аристотель, предостерегает от того, чтобы на высокий пост визиря назначать людей подлых и тех, которые получают должности благодаря родству с султаном, а также людей завистливых.

Ибн ал-Азрак указывает, что перечисленные достоинства визиря напрямую отражаются на благосостоянии государства. Ссылаясь на Аристотеля, он пишет, что «решительный правитель опирается на мнение своих министров, и его твердость приобретает силу, как море набирает мощь от втекающих в него рек. И такую силу правитель не может получить от военных» [3. С. 190]. Согласно Ибн ал-Азраку, благо государства напрямую зависит от вклада визиря. Обосновывая данный вывод, он использует в своем сочинении письма Аристотеля Александру Македонскому, где тот наказывает правителю заботиться о своем министре не меньше, чем о самом себе, совещаться с ним по важным и мелким вопросам и приблизить его к себе [3. С. 191].

Ибн ал-Азрак устанавливает несколько критериев, по которым рекомендуется осуществлять избрание подходящего человека на различные должности в государстве. Ал-Азрак рассуждает о визире, писце, советнике, посланнике и др., при этом в двух случаях — первом и последнем — он ссылается на мнение Аристотеля. Ал-Азрак утверждает: «...чтобы быть избранным посланником, человек должен быть предельно честным, не вызывать подозрений или сомнений, а также обладать глубоким умом и проницательностью, поскольку посланник есть продолжение правителя, его частица и его образ, который должен соответствовать тому, кого он представляет» [10. С. 78].

Ссылаясь на «Политику» Аристотеля, Ибн ал-Азрак отмечает, что посланник свидетельствует ум того, кто его послал, он глаза правителя там, где

тот не видит, уши правителя там, где он не слышит, и его язык, когда правитель отсутствует. Посланником должен избираться человек, превосходящий многих разумом, понимающий, одаренный и честный, при этом надо избегать тех, кто вызывает какое-либо сомнение и заставляет колебаться в выборе [10. С. 78—79].

«Верховенство закона» Ибн ал-Азрак называет вторым столпом государства, «счастливого государства». Государство, согласно Ибн ал-Азраку, может быть создано только посредством единодушного решения. И это является не только мирской целью, но и целью веры. Халифат представляет интересы всех, оберегая принципы веры и стоя на страже закона, таким образом даруя счастье людям и в этом мире, и на том свете. Ибн ал-Азрак устанавливает принципы построения государства, первым из которых является поощрение того, кто охраняет законность. Законность — свидетельство того, что халиф достоин своей власти, а при избрании халифа должна учитываться его добродетель, при этом законность поощряет добродетель, а в соблюдении закона — благо. При этом он ссылается на трактат Аристотеля «Политика»: «Любой царь, который приносит религию в жертву своему царству, достоин своей власти, и любой царь, который делает религию слугой своего царства, недооценивает силу закона. Того, кто пренебрегает законом, закон убивает» [3. С. 192].

Рассматривая политику обращения правителя с народом, Ибн ал-Азрак упоминает идею Аристотеля о том, что забота правителя о своем народе заключается в том, чтобы знать условия его жизни и состояния дел. Хорошее отношение к народу заключается в хороших делах. А завоевать их любовь лучше, чем завоевать их физически. «Позаботься о том, чтобы тебе принадлежали их сердца, ибо ты не владеешь ими, если не владеешь их сердцами, которые открываются лишь в ответ на доброту» [10. С. 34].

В дополнение к наиболее важным атрибутам правителя Ибн ал-Азрак указывает, что он должен иметь собственный титул, который никому другому не присваивается и не жалуется, как титул халифа, например, или эмира правоверных в исламе, назначенных заместителями на земле самим Аллахом. Это близко к идее Аристотеля о том, что у царя должно быть свое славное имя, что ему следует именоваться так, чтобы выделяться на фоне остальных, и чтобы оно указывало только на него [10. С. 246].

Политика, этика и добродетели

Целомудрие как одна из основ нравственности является добродетелью, к которой стремится человек, по природе своей не лишенный страстей. Последние, однако, нужны для того, чтобы сохранить род человеческий. Целомудрие — это ценность не только семейной, но и духовной жизни государства. И поскольку страсти приносят удовольствие, было установлено понятие законного брака. Целомудрие, по мнению ал-Азрака, не что иное, как золотая середина, и демонстрирующий его, несомненно, достойнейший из

людей. Когда же похоть доходит до крайности, то это аморально. Но и небрежение страстями, подавляющее земное в человеке, в крайности своей переходит в апатию. И оба эти состояния заслуживают порицания, согласно Ибн ал-Азраку.

Что касается великодушия, то для Ибн ал-Азрака оно есть важнейшее качество имама, подобное короне правителя. Эта черта нейтрализует врагов, притягивает друзей, равным образом действуя на своих и чужих. Великодушие оборачивается счастьем как в этом мире, так и в потусторонне, великодушие является залогом успеха и государства. Великодушный близок ко всем классам людей, а также близок к своему Господу. Великодушие — это золотая середина между скупостью и расточительностью. Благо, когда этим качеством обладает правитель, который знает законы и отличается высокой моралью. Ибн ал-Азрак, толкуя слова Аристотеля, напоминает, что великодушие и щедрость — это давать нуждающемуся вовремя именно то, что ему нужно в эту трудную минуту, и одаривать того, кто этого заслуживает, насколько возможно. Держать данное слово должно быть в характере правителя, а верность своим обещаниям — одной из обязательных для него черт [3. С. 480]. И Аристотель советует в политике «не говорить да, если вы уже сказали этому нет, и не говорить нет, если вы уже пообещали да, если это идет в разрез с вашей политикой. Александр, остерегайся нарушить клятву и изменить своему слову, ибо в этом твоя сила. И когда собираешься заключить договор, не делай этого, если не уверен, что выполнишь, взятое на себя, ибо царь, раздающий обещания и не выполняющий их, обречен» [3. С. 484]. Важно иметь в виду, что трактовка ума, разума как форм совершенства (*камал*), завершенности (*тамам*) у Иби аль-Азрака рассматриваются как завершенность и полнота совершенства, которые не приемлют добавления или дополнения [3. С. 401].

Заключение

Трудно переоценить роль и значение адабной литературы для понимания духа средневековой арабо-мусульманской культуры, представления о роли теоретического и практического разума в основах политической науки, к которой и принадлежит трактат Ибн ал-Азрака «Чудеса на пути, или Природа владычества». «„Князь зеркала“ исключительно репрезентативны для понимания культуры этого времени. Они энциклопедичны... Они, если можно так выразиться, „модельны“ для реконструкции ментальности эпохи: не подлежит сомнению их популярность, что объясняется и актуальностью содержания, и привлекательностью формы» [11. С. 104].

Позицию ал-Азрака можно рассматривать как этический рационализм, которой присуща убежденность в возможности нравственного совершенствования человека и человечества. Безусловно, важно учитывать роль и значение этических правил и принципов при оценке авторитета власти и государства. Ибн ал-Азрак считал, что нравственные устои государства принципиально

важны и поэтому верил, что именно моральные принципы и назидания способны повлиять на правителей. Именно свойства души или нравы определяют поведение правителей, способ их мышления и действия, что позволяет говорить, что «этика — наука политическая» [3. С. 185—397].

Список литературы

- [1] *Кирабаев Н.С., Ал-Джаноби М.М.* История классической арабо-мусульманской философии. Изд. второе, испр. и доп. М. : РУДН, 2022.
- [2] *Кирабаев Н.С.* Политическая мысль мусульманского средневековья. М. : РУДН, 2005.
- [3] *Ибн ал-Азрак.* Бадаи ас-сулк фи табаи аль-мулк. Ч. 1. Багдад : Мин-во информации Ирака, 1977.
- [4] *Игнатенко А.А.* Обман в контексте арабо-исламской культуры средневековья // Одиссей. Человек в истории. Образ «другого» в культуре. М. : Наука, 1994.
- [5] *Шариф М.* О необходимости политического социума у Аристотеля // Джейл ад-дирасат аль-адабийя валь фикрийя. 2021. № 67.
- [6] *Игнатенко А.А.* Проблемы этики в «княжских зеркалах» // Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. М. : Наука, 1993.
- [7] *Псевдо-Аристотель.* Сирр аль-асрар. Китаб ас-сийаса фи табдир ар-рийяса // Аль-Усуль аль-юнанийя ли-н-назарийят ас-сийсийя фи-ль-Ислям. Ч. 1. Каир, 1954.
- [8] *Игнатенко А.А.* В поисках счастья. М. : Мысль, 1989.
- [9] *Ибн ал-Азрак.* Раудат аль-елаам би-мензелат аль-арабия мин улум аль-ислам. Ч. 1. Триполи, 1999.
- [10] *Ибн ал-Азрак.* Бадаи ас-сулк фи табаи аль-мулк. Ч. 2. Багдад : Мин-во информации Ирака, 1978.
- [11] *Игнатенко А.А.* Интрига в арабо-исламской культуре эпохи средневековья // Политическая интрига на Востоке. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 103—143.

References

- [1] Kirabaev NS, Al-Janabi MM. *History of classical Arab-Muslim philosophy. Second edition, corrected and enlarged.* Moscow: RUDN University; 2022. (In Russian).
- [2] Kirabaev NS. *Political thought of the Muslim Middle Ages.* Moscow: RUDN University; 2005. (In Russian).
- [3] Ibn al-Azrak. *Badai as-sulk fi tabai al-mulk.* Pt. 1. Bagdad: Ministry of Information of Iraq; 1977. (In Arabic).
- [4] Ignatenko AA. *Deception in the context of the Arab-Islamic culture of the Middle Ages.* In: *Odyseus. Man in history. The image of the "other" in culture.* Moscow: Nauka; 1994. (In Russian).
- [5] Sarif M. *On the Necessity of Aristotle's Political Society.* In: *Jail ad-dirasat al-adabiyyah wal fikriyyah.* 2021. N 67. (In Arabic).
- [6] Ignatenko AA. *Problems of ethics in the "princely mirrors".* In: *God-man-society in the traditional cultures of the East.* Moscow: Nauka; 1993. (In Russian).
- [7] Pseudo-Aristotle. *Sirr al-Asrar. Kitab as-siyasa fi tabdir ar-riiyasa.* In: *Al-Usul al-yunaniyya li-n-nazariyyat as-siyasiyya fi-l-İslyam.* Pt. 1. Kair; 1954. (In Arabic).
- [8] Ignatenko AA. *In search of happiness.* Moscow: Mysl; 1989. (In Russian).
- [9] Ibn al-Azrak. *Raudat al-elaam bi-menzelat al-arabiya min ulum al-islam.* Pt. 1. Tripoli; 1999. (In Arabic).

- [10] Ibn al-Azrak. *Badai as-sulk fi tabai al-mulk*. Pt. 2. Bagdad: Ministry of Information of Iraq; 1978. (In Arabic).
- [11] Ignatenko AA. *Intrigue in the Arab-Islamic culture of the Middle Ages*. In: *Political intrigue in the East*. Moscow: Publishing company “Eastern Literature” RAS; 2000. P. 103—143. (In Russian).

Сведения об авторах:

Джаноби Матем Мухаммедович (1955—2021) — доктор философских наук, профессор, кафедра истории философии, Российский университет дружбы народов

Мохамад Аль-Юсеф Ширин — аспирант, кафедра истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: shereen.alyusf@gmail.com). ORCID: 0009-0009-8115-0310

Почта Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, кафедра сравнительной политологии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: pochta-ym@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-9600-2665

About the authors:

Janabi Matem M. (1955—2021) — PhD in Philosophy, Professor, Department of History of Philosophy, RUDN University

Mohamad Alyousef Shirin — PhD Student, Department of History of Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: shereen.alyusf@gmail.com). ORCID: 0009-0009-8115-0310

Pochta Yuri M. — PhD in Philosophy, Professor, Department of Comparative Political Science, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: pochta-yum@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-9600-2665




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-263-279>
EDN: HUVQCT

Научная статья / Research Article

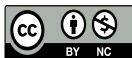
Мәлик Бин Набй (1905—1973): цивилизационный подход к проблемам мусульманского мира в контексте *нахды*

Л.Ф. Меликова  

Институт востоковедения имени академика Зии Буниятова НАН Азербайджана,
Азербайджанская Республика, AZ1073, Баку, пр. Г. Джавида, д. 115
 leyla_melikova2004@yahoo.com

Аннотация. Статья посвящена исследованию взглядов алжирского философа и мусульманского интеллектуала Мәлика Бин Набй (1905—1973), обзору его социологических, культурологических, историко-философских воззрений. Мәлик Бин Набй писал о человеческом обществе, уделяя особое внимание причинам упадка мусульманской цивилизации и поднимая вопрос о степени необходимости, путях и формах восприятия ее достижений. Автор указывает на комплексный подход мыслителя к проблемам цивилизационного возрождения мусульманского мира в контексте феномена *нахды* (*ан-нахда*), основной проблемой которой была и по сей день остается проблема взаимодействия с западной цивилизацией. В философском подходе М. Бин Набй *нахда* концептуально взаимосвязана с процессом поиска мусульманами собственной идентичности, с попыткой преодоления мусульманским миром кризиса как результата долгих веков колонизации. М. Бин Набй представляет *нахду* в широком социокультурном контексте, рассматривая ее как аутентичный способ встречи арабов с современностью и важнейшую концепцию, способную направить весь мусульманский мир на правильный путь выхода из кризиса и подлинного возрождения. Пути решения этой задачи он видит через выражение социальных ценностей ислама, вытекающих из нравственно-этических основ исламской религии, которые влияют, по его мнению, на восстановление мусульманской идентичности во всех сферах бытия глобального универсума. Мыслитель предлагает способ продуктивного возрождения мусульманского мира на основе гармоничного синтеза в русле слияния достижений философского западного рационализма и исламского религиозного наследия. Также в целях, направленных на объединение усилий афро-азиатских народов перед лицом колониализма, культурной и экономической экспансии Запада и подлинное возрождение, в конечном счете, всех народов Востока, М. Бин Набй разработал концепцию «афро-азиатства», в которой он выдвигает задачи глобалистского масштаба, преследуя те же возрожденческие цели. Согласно М. Бин Набй, онтологической дифференциации, присутствующей в соотношении человек, время, пространство, присуща исламская основа. Этот аспект может играть важную роль

© Меликова Л.Ф., 2023



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

как в позитивном, так и в негативном переустройстве мира человеком. Эта ситуация напрямую связана с вопросом о том, какой смысл люди придают миру, а также уровне их ответственности за это.

Ключевые слова: цивилизационный процесс, ан-нахда, ал-хадāра, исламский реформизм, исламская мысль, социальная реформа, синтез идей, дихотомия Восток-Запад

История статьи:


Статья поступила 27.02.2023

Статья принята к публикации 27.03.2023

Для цитирования: Меликова Л.Ф. Мāлик Бин Набī (1905—1973): цивилизационный подход к проблемам мусульманского мира в контексте нахды // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 263—279. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-263-279>

Mālik Bin Nabī (1905—1973): Civilizational Approach to Problems of Muslim World in Context of al-Nahda

L.F. Melikova  

Institute of Oriental Studies named after academician Z.M. Buniyatov
of Azerbaijan National Academy of Science,
115, H. Javid Av., AZ1073, Baku, Azerbaijan Republic
leyla_melikova2004@yahoo.com

Abstract. Article is devoted to research of the views of the Algerian philosopher and Muslim intellectual Mālik Bin Nabī (1905—1973) and reviews his sociological, cultural, historical and philosophical ideas. In his works Mālik Bin Nabī was writing about human society, paying special attention to the reasons for the decline of Muslim civilization and raised the issue of the degree of necessity, ways and forms of perception of its achievements. The author points to the complex approach of the thinker to the problems of the civilizational revival of the Muslim world in the context of the phenomenon of nahda (*al-Nahda*), the main problem of which was and remains the problem of relationship with Western civilization. According to M. Bin Nabī, both in political and social aspects, *Nahda* is conceptually connected with the Muslims' search for their own identity and a way out of the crisis generated by long centuries of colonization. In its broad socio-cultural context *al-Nahda* implies an authentic way for Arabs to meet modernity and constitutes one of the main concepts aimed at achieving a way out of the crisis and a genuine revival of the Muslim world. He sees the ways of solving this problem through the expression of the social values of Islam, arising from the moral and ethical foundations of the Islamic religion, which, in his opinion, affect the restoration of Muslim identity in all realms of existence of the global universe. The thinker proposes a way for the productive revival of the Muslim world based on a harmonious synthesis in line with the merging of the achievements of Western philosophical rationalism and the Islamic religious heritage. In addition, in order to unite the efforts of the Afro-Asian peoples in the face of colonialism, the cultural and economic expansion of the West and the true revival, ultimately,

of all the peoples of the East, M. Bin Nabī developed the concept of *Afro-Asianism*, in which he puts forward the tasks of a globalist scale, pursuing again revival goals. According to the ontological differentiation of M. Bin Nabī, present in the ratio of man, time, space, it has an Islamic basis. This aspect can play an important role in both positive and negative reorganization of the world by man. This situation is directly related to the issue of what meaning people give to the world, as well as the level of their responsibility for that.

Keywords: civilizational process, al-nahda, al-hadāra, islamic reformism, islamic thought, social reform, synthesis of ideas, East-West dichotomy

Article history:

The article was submitted on 27.02.2023

The article was accepted on 27.03.2023

For citation: Melikova LF. Mālik Bin Nabī (1905—1973): Civilizational Approach to Problems of Muslim World in Context of al-Nahda. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):263—279. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-263-279>

Введение

Культурно-социальный феномен — *арабская нахда*¹ (*ан-нахда ал-‘арабийя*) — затрагивал целый комплекс проблем, однако главными в ее платформе были и по сей день остаются проблема взаимодействия с западной цивилизацией и вопрос о степени необходимости, путях и формах восприятия ее достижений. В контексте поисков ответа на этот вопрос можно рассматривать значимость взглядов выдающегося исламского интеллектуала, уроженца Алжира — *Мāлика Бин Набī* (1905—1973), заинтересованного «условиями возрождения»² подлинной мусульманской цивилизации посредством интеллектуального и духовного возрождения, чьи труды являются ведущими в рамках нахдийного религиозного дискурса.

С ранних лет Бин Набī читал произведения М.‘Абдуха (1849—1905), «Умм ал-Курā» Ал-Кауāкибī (1855—1902), «Мукаддима» Ибн Халдūна (1332—1406). Помимо традиционного религиозного образования, он посещал и французскую школу. Знакомство с двумя культурами оказало новаторское влияние на проблемы, которыми он впоследствии занимался. Мыслитель подчеркивал в своих мемуарах, что благодаря близким людям, давшим ему

¹ *Ан-нахда* (ар. «возрождение», «пробуждение», «Ренессанс») — период культурного подъема, интеллектуальной модернизации и реформирования арабского мира, начавшийся в Египте а затем распространившийся на все арабоязычные регионы Османской империи в конце XIX — начале XX века, связанный с влиянием европейского просвещения, научно-технического и экономического прогресса.

² Название одной из его книг, опубликованных на французском и арабском языках: Bennis Malek. *Les conditions de la renaissance: problème d’une civilisation*. En-Nahdha, Alger, 1949. / Мāлик Бин Набī. Шурūt ан-нахда. Дар ал-фикр, Димашк, Сўрийя, 1957. Перевод на арабский язык: ‘Абд ас-Сабūr Шāхйн и ‘Умар Кāмил Мискāуй под руководством Мāлика Бин Набī. (Первоначальное название и издание на французском языке: *Discours sur les conditions de la renaissance algérienne*. 1948.)

исламское образование, он был свободен от влияния колониальной идеологии. В начале 20-х гг. XX в. он присоединился к реформаторскому (*ислāхиййа*) движению. Тогда на него оказал глубокое влияние ‘Абд ал-Хамй̄д ибн Бādй̄с (1889—1940) — лидер реформаторского движения в Алжире [1. Р. 18]. Следы этого влияния прослеживаются в его интеллектуальном развитии и тематике трудов, от проблемы колониализма и до проблемы цивилизации [2. Р. 38].

С 1930 по 1954 гг. он жил во Франции, затем в Каире, а в 1962 г. вернулся в Алжир через год после обретения страной независимости, в 1964 г. был назначен директором по вопросам высшего образования Алжирского Университета. Он сыграл важную роль в создании движения «Кийам» («Ценности»), которое стремилось привить в стране исламские ценности. До конца жизни он продолжал призывать к социальной исламизации Алжира. По его словам, «исторически колонизация — это регресс в истории человечества», но у нее существует положительный аспект, который «высвобождает бездействующие, инертные потенции» [3. Р. 137]. Усилия мыслителя по продвижению интеллектуального дискурса в Алжире привели к проблемам с алжирскими властями, ему запретили покидать страну и его передвижения контролировались. В 1971 г. ему разрешили выехать из Алжира с семьей для совершения паломничества в Мекку. Он воспользовался этим, и посетил Египет, Сирию, Ливан, Ливию и Тунис, где выступил с докладами о «роли мусульман в последней трети двадцатого века». В 1973 г. он вернулся в Алжир, где заболел и скончался [4. Р. 132].

Бин Набй̄ написал более двадцати книг по вопросам ислама, культуры, общества и развития. Все важнейшие для понимания нынешнего состояния упадка мусульманских народов, труды он опубликовал в книжном цикле под общим заголовком «Мушкилāt ал-хадāра» («Проблемы цивилизации»). Их тематика охватывает почти все сферы социально-политических проблем человека и общества, включая религию, философию, историю, образование, экономику и политику. Идеи мыслителя повлияли на часть алжирской интеллигенции, которая впоследствии стала активным участником современного исламского движения.

Критика современного мусульманского общества у Мāлика Бин Набй̄ и проблема возрождения (*ан-нахда*)

Бин Набй̄ написал несколько работ по анализу современного состояния мусульманского общества, критикуя его за то, что когда его члены рассуждают о великой некогда цивилизации, созданной их предками, в них говорит чувство обиды и неполноценности за их нынешнее плачевное состояние колониально угнетенных народов. Истинный и полный упадок исламской цивилизации, согласно Бин Набй̄, произошел после периода *ал-Муваххидун*³ —

³ Ал-Муваххидун (ар.) — букв. «единобожники»; Almohades (исп.) — Альмохады; Альмохадский халифат — государство в Северной Африке и Мусульманской Испании (1121—1269).

североафриканской династии, которая пыталась сплотить и объединить раздробленную умму в конце своего цивилизационного цикла.

Концепция исламского возрождения берет начало в арабском возрождении (*ан-нахда ал-‘арабиййа*). С точки зрения Бин Набй, в политическом, социальном и культурном аспектах *нахда* концептуально связана с поисками мусульманами собственной идентичности и выхода из кризиса, порожденного долгими веками колонизации, предполагая аутентичный способ встречи арабов с современностью и составляя одну из основных концепций для последующей разработки любых теоретических рамок, направленных на достижение выхода из кризиса и возрождения мусульманского мира. Пути решения этой задачи Бин Набй видит через реформы (*ислах*) и выражение социальных ценностей ислама, вытекающих из нравственно-этических начал *салафитского*⁴ ислама и модернистских форм его проявлений, которые влияют на восстановление алжирской и мусульманской идентичности во всех областях.

Аль-Джаноби определяет реформаторскую мысль Бин Набй как «модель исламской реформации», которую он называет «культурным исламом» [5. С. 78], отмечая, что она ограничена и «содержанием традиционной исламской мысли», и «нормами светской национальной мысли», и поэтому не сумела явиться «имманентным продуктом эволюции исламской политической мысли», а лишь «отражает опыт революционно-освободительного подъема «третьего мира» в целом, и арабо-мусульманского мира в частности» [5. С. 95]. Бин Набй критиковал реформистское движение в мусульманском мире за его попытку реформировать среду, а не человеческий фактор. Реформировать человека — первичное условие для исправления окружающей его среды [6. Р. 65].

Принципиальным аспектом для него является осознание арабским и мусульманским народом себя как современной нации, наделенной фундаментальными составляющими любого социально-возрожденческого проекта: своим населением, территорией, историей, прошлым и будущим, пишет Ал-Мйсāvй, помещая книгу Бин Набй «Феномен Корана» (1947) в общий контекст интеллектуальной и культурной встречи между мусульманским миром и современной западной цивилизацией. Он видит в ней глубоко продуманный

⁴ *Салафитами* считаются все, кто в разные периоды истории ислама выступал с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, квалифицируя как *бид‘а* позднейшие нововведения, появившиеся в результате контактов с Западом. С появлением в XVIII веке учения Мухаммада ибн ‘Абд ал-Ваххāба ат-Тамйй (1703—1792) (последователя Ибн Таймийй (1263—1328)) зародилось новое религиозно-политическое движение *ал-ваххāбиййа*. В наши дни термин «салафизм» иногда взаимозаменяется термином «ваххабизм». Позднее, в контексте собственной идеи реформации ислама термин «салафиййа» впервые вводит в обиход М.‘Абдух (1849—1905), чем вносит путаницу и противоречие в саму религиозно-доктринальную основу своей (с Дж. ал-Афгāнй (1839—1907)) идеи, и в исламский религиозный дискурс в целом. По многим концептуальным аспектам взгляда на традицию, между этими двумя направлениями *салафизма* всегда существовала конфронтация.

ответ на все философские вызовы, брошенные этой цивилизацией религии вообще и исламу в частности [7. Р. 11].

Джаглүл пишет, что если говорить об определении «исламист», которым Бин Набй «награждали в последние десятилетия для того, чтобы обречь его на порицание одних, и восхваление другими», и «если под «исламизмом» мы подразумеваем смешение религии и политики, приверженность модели политической организации с теократическими целями во главе с *шайхами*, то позиция Бин Набй далека от таковой» [8. Р. 6]. По словам Фаида: «В чем мы можем быть уверены, так это в том, что Бин Набй имел сильное влияние на первых французских исламистов, которые учились в Алжирском университете в 1960-х и начале 1970-х гг. до своей кончины в 1973 г. ... Взгляды Бин Набй можно охарактеризовать как прогрессивные и ровные. Интеллектуальные воззрения, которые они репрезентуют, пожалуй, главная причина, по которой они не вызвали особого интереса у более радикальных исламистов» [9. Р. 851—852]. Позиция Бин Набй — позиция мусульманского интеллектуала, предлагающего продуктивное возрождение мусульманского мира на основе гармоничного синтеза в русле слияния достижений философского западного рационализма и исламского религиозного наследия. «Несомненно, что когда мы приближаемся к исламской цивилизации, в ее эволюции обязательно вмешиваются два фактора. Исламская идея, которая является основой этой эволюции, и мусульманин, который является конкретной опорой этой идеи» [8. Р. 73] пишет он. Согласно ему человек имеет две идентичности. Первая — это ценное творение Аллаха, почитаемое Им и не затронутое историей, олицетворяющее мир идей. Вторая идентичность, изменчивая и подверженная влиянию истории, — социальная единица. Именно социально-историческая структура превращает индивидуума (*фард*) в личность (*шахс*), в сложное существо, создающее «цивилизацию». Любое нарушение здорового взаимодействия между этими двумя уровнями идентичности влияет на процесс цивилизации. Интеллектуальный кризис мусульман в действительности является результатом такого возмущения на обоих уровнях [10. Р. 331].

По исламу, человечество обладает превосходством над всеми другими существами, будучи наместником (*халифа*) Аллаха на земле. Этот пункт мыслитель «считает важным для утверждения гуманизма, для перевода духовных ценностей ислама в социальные...» [11. С. 34] указывает Фролова. Он утверждает, что следует обновлять человека, сообразуясь с истинной исламской традицией и научной методологией, но, прежде чем успешно изменить общество или цивилизацию мусульмане должны изменить свое духовное состояние. Это отражено в кораническом *айате* суры «ар-Ра‘д» (13:11): «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они сами не изменят свои помыслы» [6. Р. 65; 12. Р. 161].

По Бин Набй, человек эпохи «пост-ал-Муваххидүн» в результате сбоя во взаимодействии уровней вышеозначенной двухуровневой структуры не только находится «вне цивилизации» подобно доцивилизированному человеку

(*раджул ал-фитра*), но, в отличие от последнего, не может вернуться в ее основное русло для выполнения цивилизаторской работы (*oeuvre civilistrice*). Такой человек неспособен отказаться от привычного образа действий, двигаться вперед, создавать и усваивать новые смыслы. Он живет в завершающей стадии жизненного цикла своего города, имеет ограниченные устремления, поврежденный разум и побежденный дух, удовлетворяется посредственностью и всегда находится «на полпути»: «на полпути к идее» и «прогрессу». Такие человек и общество не сумели эффективно применить свою веру на практике, указывает Бариун [10. Р. 331—332].

Бин Набй говорит о комплексной теории возрождения в мусульманском мире и задается целью обнаружить корни кризиса, предложить систематическую ориентацию усилий и деятельности этого движения, с опорой на диагностику различных этапов развития мусульманского общества на протяжении всей истории [13. С. 26].

Нынешнее мусульманское общество представляет собой смесь остаточного наследия эпохи «пост-ал-Муваххидун» и новых культурных наслоений, привнесенных реформистами и модернистами, что является не результатом рефлексивного процесса или планирования, а смесью различных пережитков прошлого и спонтанно воспринятых нововведений. Присутствие синкретизма при отсутствии диалектики на протяжении определенного времени подвергало мусульманское общество опасности утери идентичности. В попытках, направленных на возрождение собственной цивилизации, мусульмане переняли многое извне, но вместо понятий и средств они усвоили вещи и потребности. Исламские страны импортируют множество западных технологий, в их обществах функционируют школы, призванные вернуть им былое процветание, в действительности же, дублирующие образцы, основанные колонизаторами [14. Р. 69], приложившими все усилия, чтобы закрыть доступ к образованию для колонизированных, а получившие образование мусульмане, не использовали это в качестве элементарного средства борьбы со всеобщей неграмотностью. Хотя, миф о невежестве опасен, потому что становится маскировкой для колонизации на более глубоком уровне, под вывеской борьбы с неграмотностью. В действительности, в мусульманском обществе всегда существовали богатые буржуа, однако социальная эффективность их финансовых средств ниже, чем у бедного класса. Следовательно, проблема заключается не в финансовой, а в психолого-технической направленности капитала. Другой миф — когда колонизацию обвиняют во всех неудачах и считают оправданием моральной и политической лжи. Бин Набй утверждал, что колонизация душила мысль, интеллектуальные усилия и предполагаемое моральное и экономическое возрождение, но основная причина заключалась не во внешних, а во внутренних факторах. На фундаментальную ценность индивидуума, влияет не колонизация, а то, что Бин Набй обозначил посредством введенного им термина *фр. Colonisabilitè* (колонизируемость), для описания состояния внутренней слабости и восприимчивости к колонизации в

мусульманском обществе, и это универсальный закон, применимый к каждому обществу и цивилизации [14. Р. 73]. Мыслитель писал о природе колониализма: «Колониализм пытается прежде всего сделать из индивидуума предателя, действующего против общества, в котором он развивается. Если его попытка потерпит неудачу, он попытается поменяться ролями, на этот раз настаивая на том, чтобы рассматриваемый индивидуум был предан своим обществом, беспринципными, противоборствующими людьми» [15. Р. 135].

Для объединения усилий афро-азиатских народов перед лицом колониализма, культурной и экономической экспансии Запада Бин Набй разработал и концепцию «афро-азиатства», которую изложил в книге (*L’Afro-asiatisme*) с одноименным названием, где ставил задачи глобалистского масштаба, вновь преследуя возрожденческие цели. Осознавая несоответствие и расхождение, которые характеризуют страны, представленные в Бандунге,⁵ Бин Набй пишет: «Синтез не может возникнуть из элементов, собранных в Бандунге, если нет условий для катализа — фактора, создающего биоисторический феномен» [16]. Он отвергает возможность афро-азиатства, связанного с данными расы или языка. Цивилизации основаны не на этих данных, и даже не на нациях, однако культура и география играют важную роль, отмечает Букру [16].

Согласно Бариун, «сравнивая мусульманскую нахду с японским возрождением», Бин Набй определил, что прогресс японцев в мире был обусловлен их точностью в определении целей и выборе наиболее научных способов их достижения. Они «изучали западную цивилизацию, а мусульмане поставили себя в положение потребителей». Позже, турки исследуя то же, пришли к другим выводам. К. Ататюрк считал, «что люди могут только модернизировать через вестернизацию», но «не исследовал других условий возрождения» [12. Р. 7—8].

Бин Набй ищет культурные основы афро-азиатства, исключив антиколониалистскую обиду и ненависть к Западу и находит эти основания в моральном принципе ненасилия, предложенном Ганди. На конференции были представлены все вероисповедания и он говорит, что «такое разнообразие может обеспечить необходимые элементы для создания прочного фундамента для мира и заложить духовные и технологические основы цивилизации афро-азиатского человека», но афро-азиатство не является самоцелью, а лишь необходимый этап, «фаза глобализма» для реализации мира в планетарном масштабе: «Техническая мощь сделала мир маленьким, теперь его нужно сделать пригодным для жилья» [16]. Он также рано проявил интерес к ведической мысли, восхищался в своих трудах Махатмой Ганди и рассматривал афро-азиатизм как «духовную ничейную землю» между двумя блоками, основанными на исламе и индуизме. Арнольд Тойнби, оказавший большое влияние

⁵ 29 стран Азии и Африки собрались на конференции в Бандунге (Индонезия) 18—24 апреля 1955 г. Ее коммюнике дополнило Пять принципов (*панча шила* — на яз. Хинди) мирного сосуществования.

на мысль Бин Набй, также видел в сближении ислама и индуизма возможность духовной эволюции человечества. Бин Набй цитировал в статье 1949 г. мусульманского ученого Абу Райхана Мухаммада ибн Ахмада ал-Бйрўнй (973—1050), попавшего в Индию, где выучил санскрит и перевел «Упанишады» на арабский язык, автора «Книги об Индии» и «Хронологии древних народов», в которых развивает философию по образцу индуистских циклов (*юга*) [16]. Бин Набй находился под влиянием школы циклического развития и ее наиболее ярких представителей — Ибн Халдуна и Арнольда Тойнби, рассматривал себя как наследника их подхода и методологии, что позволило ему обосновать свою циклическую теорию социокультурного и исторического развития. Думается, что мировоззрение Бин Набй испытало определенное влияние и геновского традиционализма⁶.

При всем многообразии традиционных форм ислама суть его веками остается неизменной, а мусульманин — будь то живущий в Африке, Европе, Америке или Азии, прочно укоренен в своей идентичности. В этом контексте идея афро-азиатства и *нахда* выступают как составные компоненты единого похода, предлагающего диалектическое взаимодействие, порождающее гармоничный синтез между бытием универсальным и особенностями бытия афро-азиатского, в особенности, арабо-исламского, что составляет одно из важнейших положений мысли Бин Набй.

Цивилизационный подход и социологическая мысль Мāлика Бин Набй

Выявление содержания понятия «исламская цивилизация» влечет за собой конкретизацию такой ее составляющей как «исламская идентичность», которая уже с VII века зарождалась, формировалась и функционировала в тесной связи с цивилизацией Европы и Запада. Становление исламской цивилизации и идентичности в ходе истории по сей день сопровождается противоречивыми, болезненными, специфическими процессами. Это особенно проявлялось на тех исторических этапах, когда изменялись существующие расстановки сил на исторической арене, в контексте дихотомии Восток—Запад. Поиск и самоутверждение исламской идентичности или различных ее форм еще более усложнился в условиях современного глобализирующегося мира и в ходе современных кризисов в арабском мире.

Мысль Бин Набй представляет собой организованную совокупность, в которой все понятия, термины и идеи, независимо от их происхождения, в систематической последовательности объединены в единую трактовку. Подход к цивилизации специально разработан им таким образом, чтобы представить диагностику явлений, преобладающих в мусульманском мире на этапе современности, объяснить их происхождение и способы избавления от

⁶ Рене Генон (1886—1951) — французский философ, считается родоначальником интегрального традиционализма.

негативных тенденций. Он пишет: «Все традиции общества заключены в детской игре — самой элементарной и стихийной форме человеческой деятельности: одни и те же характеристики можно увидеть везде, где общественная жизнь веками придерживалась одних и тех же эстетических, этических и технических форм» [17. Р. 29—30].

В работе *Мушклат ал-афкār фи ал-'āлам ал-исламī* (1967) он определяет цивилизацию (*ал-хадāра*) «как набор духовных и материальных элементов, позволяющий обществу обеспечить все социальные гарантии каждому отдельному человеку» [18. Р. 6]. *Ал-хадāра* возникает в мире идей, затем трансформируется в социальную регуляцию и управляющую силу в данном обществе, обрамляя себя духовным контролем, чтобы гарантировать себе безопасное и правильное самоуправление. Мыслитель указывает, что общество, в котором отсутствует *ал-хадāра*, не может купить цивилизацию извне за иностранную валюту, так как существуют духовные и культурные ценности, которые никто не может импортировать и само общество должно их производить [18. Р. 6].

Бин Набī видит, что одних племенных связей недостаточно, чтобы создать тип людей, способных выполнять свою историческую роль [8. Р. 22]. Религия для него является самым большим фактором, влияющим на рождение цивилизации, подталкивающим человеческий дух к дисциплине, свободной от эгоизма и жадности обладания, в отличие от языка этического разума. Типичный пример — гражданин Европы и Северной Америки, который ценил науку больше, чем религию, и она стала орудием разрушения. Он придавал большое значение нравственно-этическому началу Востока в силу религиозного источника его происхождения. Нравственный дух небесных религий создает социальное согласие и гармонию, соответствующую жизненным силам людей и способствует созданию набора социальных взаимосвязей. Морально-нравственный фактор и социальная функция религии вносят большой вклад в становление цивилизации. Пример — некогда великая исламская цивилизация. Мусульманин должен быть психологически независимым и избавиться от своей колонизируемости (*ал-кабилиййа ли ал-'исти'мār*), комплекса отсталости (*'укда ат-тахаллуф*), перестать заимствовать идеи с Запада, слепо подражать другому, осмыслить свои собственные идеи в рамках своих социокультурных условий [18. Р. 20].

На то, что по Бин Набī, миру ислама нужно создать свою социальную базу, так как нынешний социум возник под влиянием навязываемых извне форм и является причиной болезненного состояния мусульманского общества, «наноса по вере «удары изнутри», указывает и Фролова. Социальные идеи, «содержащиеся в кораническом учении, были оставлены без внимания — «прагматическая логика» ислама не была развита... Виноват в них не ислам, а политики, взявшие его на вооружение и оправдывающие им свои действия» [3. Р. 33—34].

Условия зарождения цивилизации Бин Набй определяет посредством аналитической формулы, применимой к любому продукту цивилизации: «Продукт цивилизации = Человек + Земля + Время», присутствующие в любом обществе и образующие основу, позволяющую начать процесс цивилизации [8. Р. 48—49]. Хотя ценность земли и времени неоспорима, при одних этих составляющих нельзя достичь каких-либо социальных или цивилизационных преобразований. Социальную ценность в ней определяет человек [13. С. 52—53].

Подходя к религии с социальной точки зрения, Бин Набй является продолжателем предшествовавшего ему несколько столетий назад Ибн Халдуна (1332—1406), считавшего материальные факторы движущей силой развития человеческой цивилизации. У Бин Набй духовные и этические факторы, религия и ее динамика развития в социокультурном и историческом процессе человеческого общества занимают центральную роль. В книге «Размышления» («Та'аммулāt») он утверждает: «...все цивилизации уходят своими корнями в религиозные чувства» [6. Р. 67]. Он отмечал: «...Мусульманин, безусловно, ...представляет собой религиозного человека (*ар-раджул ал-мутадайин / homo-religious*) в полном смысле этого слова, так, как если бы это было его предназначением, его особым посланием и его основной функцией в этом мире» [19. С. 225].

Именно возрожденческие обоснования изначально лежащие в основе подхода Бин Набй, критиковавшего «школу исторического прогресса за то, что она в своей основе была европоцентричной и скорее теоретической, нежели исторической» [20. С. 25], позволили ему осознать необходимость выработки новой «социологии независимости», которая оживит культуру мусульманского общества, очистит ее от негативных элементов и поможет преодолеть эру упадка на шкале исторического развития, пишет Бенлахсен.

Согласно Эл-Мекдаду и Смати, в критическом аспекте конструктивная роль этой «новой социологии» должна заключаться в назидании фундаментальной культуры, направленной на радикальное преобразование мусульманского «общественного бытия», восстановление и реконструкцию «сети социальных отношений» внутри мусульманской уммы. Другой аспект социологии Бин Набй в перспективе в том, что человеческое общество, расчлененное на первичные компоненты, раскрывается как соединение трех основных категорий или сфер, состоящих из лиц, идей и объектов. История здесь как кумулятивное человеческое социальное является результатом взаимодействия между этими тремя сферами, запечатленными в пространственно-временном континууме. Она соткана из человеческой деятельности и идей, а также из вклада и влияния материальных вещей и объектов. Не действуя изолированно друг от друга, эти социальные категории представляют собой то, что Бин Набй называет параметрами «согласованных действий» человеческого общества в процессе истории. Схема этих действий определяется идеологическими моделями, берущими свое начало в сфере идей и применяемыми с помощью

средств, происходящих из сферы объектов, для достижения целей и задач, поставленных сферой людей. Идея согласованного действия, осуществляемого тремя социальными категориями, составляющими человеческое общество, неизбежно подразумевает существование набора связей, функция которых состоит в том, чтобы связать воедино компоненты каждой из трех сфер, а также общества друг с другом таким образом, что они станут единым гармоническим целым. Состоящий из совокупности необходимых социальных отношений или того, что он называет сетью социальных отношений, этот набор связей сам по себе составляет четвертую, но скрытую сферу. Сеть социальных отношений обозначает структурные паттерны, через которые связываются и синтезируются воздействие и деятельность как внутри, так и между сферами людей, идей и объектов. По своему направлению и масштабам этот синтез приводит к трансформации человеческой жизни или развязке исторического движения и развитию общества. Для Бин Набй эта реляционная структура весьма важна для согласованных действий человеческого общества, первой задачей которого в самый момент его рождения будет установление сети социальных отношений еще до того, как три составляющих его сферы достигнут зрелости и полного развития. Работа общества — это не спонтанное соглашение между людьми, идеями и вещами, а соединение трех социальных миров, с помощью которого достигается результат — изменения в развитии общества. Социальная сеть является первичным вместилищем, в котором развиваются и объединяются эти три сферы, поэтому исторический акт или запись идеи в историю начинается с образования сети социальных отношений и заканчивается разрывом этой сети, независимо от богатства или бедности общества идеями, вещами и людьми [21. Р. 29].

По Бин Набй, на оси, представляющей все фазы эволюции, историческое общество — современное или прошлое — займет определенное положение. История показывает три позиции: 1. Доцивилизованное общество 2. Цивилизованное общество 3. Постцивилизованное общество. Историки обычно различают первую и вторую позицию, но между ними и третьей позицией не делают различий. Для них постцивилизованное общество всего лишь продолжает двигаться по пути своей цивилизации. Эта прискорбная путаница порождает всевозможные другие путаницы, искажая предпосылки, лежащие в основе рассуждения на философско-нравственном, социологическом, и даже на экономическом и политическом уровне, когда на основе таких предпосылок ставят и решают задачи [22. Р. 25—26].

На духовной стадии исторического цикла естественные инстинкты человека (*фитра*) контролируются и направляются в соответствии с руководящими принципами религии посредством «органического синтеза» или динамической трансформации, осуществляемой самим человеком и знаменующей начало «исторического действия». Применяя этот принцип к исламской цивилизации, Бин Набй считал период между первым откровением (*вахй*) в Хире и битвой при Сиффине духовной стадией, душой исламской

цивилизации, указывает Б.А.Малик [17. Р. 23]. После завершения этой стадии наступает рациональная стадия, расцвет искусства и науки. Рациональность преимущественно управляет человеческим поведением, но духовные силы начинают терять контроль, а свободу обретают духовные инстинкты. При этом высвобождаются социальные функции и человек начинает терять баланс своей жизненной энергии при выполнении социального действия. Применяя этот принцип к исламской цивилизации, Бин Набй считал период Умаййадов рациональным периодом исламской цивилизации. Вступив в последнюю, инстинктивную стадию, социальное действие управляется индивидуалистическими природными инстинктами. Когда доминирует социально-нравственный упадок и общество «перестает функционировать как гармоничное целое», наступает состояние беззакония и хаоса, высокомерия, невежества и непродуктивности. С потерей эффективности индивидуального и коллективного поведения цивилизационный цикл заканчивается. Применяя этот принцип, Бин Набй предположил, что XIV век стал поворотным пунктом упадка мусульманской цивилизации. Человек этой стадии — «человек вне цивилизации» (*ар-раджул хāридж ал-хадāра*). Мыслитель подчеркивает, что именно «человек идей» создает цивилизацию, а не наоборот. Он утверждает, что накопление вещей (*такдйс*) или гонка за научным прогрессом и материальным развитием не являются реальным решением (*ал-халл ал-хакйкй*), а скорее поверхностным пониманием проблемы, которое может обеспечить краткосрочное решение [23. Р. 299]. Аллām отмечает, что «вопрос об актуальности социальной мысли Бин Набй сводится к тому, что проблемы, которые он затрагивал во всех своих многочисленных книгах, рассматривают один и тот же экзистенциальный вопрос, связанный с проблемами цивилизации» и цивилизационное состояние общества сегодня «все еще находится в стадии упадка (*ат-тахаллуф*), что характеризуется накоплением вещей» [24. С. 217]. Ал-Мйсāвй пишет, согласно анализу Бин Набй, что за не менее чем два столетия мусульманский мир превратился в арену, где «мертвая идея привлекает, и даже приглашает смертоносную идею». Это связано с тем, что мусульманский разум после Альмохадов был обречен на такой путь, что он неспособен различать и впитывать «ничего, кроме того, что бесполезно, абсурдно и даже смертоносно» [25. С. 250]. Акын также утверждает, что как жители Запада, так и западники в их собственных обществах обвиняли мусульман в том, что они «выпали из истории» по причине психологии поражения и отсталости. Обвинение в том, что они остаются вне истории, закладывает основу для дискуссии о реальных человеческих факторах, создающих и поддерживающих историю [2. Р. 35].

Буссад, в рамках собственного критического подхода, отмечает: «В прошлом мусульмане выступали против Запада, однако Запад все больше становился... мусульманским. Идентификация в противопоставлении к другим уже не так проста» [26. Р. 1198], выдвигая гипотезу о том, что «видение мира

Малика Бин Набй бросает вызов Человеку интеллигибельному, принадлежащему к арабо-мусульманскому обществу, с тем чтобы научить его видеть реальность других...» [26. Р. 1203].

Бин Набй допуская, что онтологической дифференциации в соотношении «человек, время, пространство», присуща исламская основа. Этот аспект может играть важную роль как в позитивном, так и в негативном переустройстве мира человеком и напрямую связан с вопросом о том, какой смысл люди придают миру и уровню своей ответственности за него. Элхамри отмечает: «...до сих пор игнорировалась реформистская концепция религии, имеющей социальную функцию, которую он называл «религиозной идеей»... это краеугольный камень понимания мысли Бин Набй. Для него «религиозная идея» должна быть идеей, переживаемой как «действующая истина», аутентичной исламу и действенной в современном мире. Он соединяет знания мусульманской традиции с гуманитарными науками и предлагает связать свое видение подлинного ислама с картезианским технократическим духом...» [27. Р. 3].

Экономическая мысль Бин Набй разбросана по разным лекциям, статьям и книгам и резюмирована им в книге «Ал-муслим фи ‘āлам ал-иктисād» («Мусульманин в мире экономики»). Он считал, «что исламская мысль призвана вести великую битву для того, чтобы ответить на вызов мира экономики» [4. Р. 137], и что целевые решения должны соответствовать двум условиям: 1. Соответствовать императивам эпохи, быть реалистичными и действенными, а не идеалистическими; 2. Существовать в законных пределах религии, в соответствии с учением ислама (Корана и Сунны), как отмечает А. Шаши [4. Р. 133—134]. Хотя Бин Набй считают не экономистом как таковым, а мыслителем, писателем и философом цивилизационного возрождения, добавим, что он рассматривал экономику не как науку, а скорее, как философию и мысль, подлежащую *иджтихаду* (рассуждение в рамках исламского шариата).

Заключение

Подытоживая обзор представленных в статье взглядов М. Бин Набй на теорию цивилизации и социального развития мусульманского общества в контексте возрождения мусульманского мира, можно сказать, что мыслитель говорит о циклическом движении истории, которое начинается с подъема и завершается спадом. Социологическая мысль Бин Набй базируется на социологии Ибн Халдуна (1332—1406) и цивилизационном подходе Арнольда Тойнби (1889—1975). Мыслитель не говорит о фатальном и неизбежном завершении и крахе цивилизации в определенный момент циклического спада на шкале исторического развития, а указывает на то, что возрождение, подъем, обновление и расцвет возможны только при выполнении условий, описанных в его теории. Пути решения этой задачи он видит через выражение социальных ценностей, вытекающих из нравственно-этических начал *салафитского* ислама и модернистских форм его проявлений, которые

вливают, по его мнению, на восстановление мусульманской цивилизации, а причины упадка заключены в колониальном прошлом мусульманских народов. Для Бин Набй проблема готовности к колонизации (*ал-кабилиййа ли ал-'исти'мār*) коренилась в праздности мусульман после эпохи *ал-Муваххидун* в историческом процессе, проложившем путь к колонизации. Он считает, что любые интеллектуальные усилия в области реформистского, возрожденческого проекта не должны выходить за рамки исламской идентичности, и любая попытка, не основанная на религиозном восприятии, подкрепленном тремя элементами цивилизации: человеком, землей и временем, будет обречена на провал. Религия является самым большим фактором, влияющим на рождение цивилизации. Он считает, что такое религиозное восприятие окажет положительное влияние на эффективность цивилизации, отвечая требованиям любой эпохи. Сеть социальных отношений обозначает структурные паттерны как внутри, так и между сферами людей, идей и объектов. Эти паттерны связывают и синтезируют влияние и деятельность трех сфер: людей, идей и объектов. По своему направлению и содержанию этот синтез ведет к трансформации человеческой жизни и как следствие — общества. Экономическая мысль Бин Набй не предоставляет полноценного экономического подхода. Можно также утверждать, что его идеи, в основном, были ориентированы на интеллектуальную элиту, что исключало их восприятие широкими массами. Также Бин Набй сосредоточен на теоретическом анализе идей, однако не предлагает конкретной программы изменений в отношении реалий арабо-мусульманского общества в частности и мира в целом.

Список литературы / References

- [1] Bouarfa A. *Malek Bennabi. Une vie, une oeuvre, un combat*. Première ed., Casablanca: Centre culturel du livre; 2019.
- [2] Akın MH. *Müslümanların Tarihe Dâhil Olma İmkânı: Malik bin Nebi'nin Tarih Felsefesi ve İslam Medeniyeti Anlayışı*. Düşünce Tarihi Serisi. Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce. Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları; 2020. (In Turkish).
- [3] Naylor PC. The Formative Influence of French Colonialism on the Life and Thought of Malek Bennabi (Malik bn Nabi). *French Colonial History*, 2006;7(1):129—142. <https://doi.org/10.1353/fch.2006.0008>
- [4] Chachi A. Economic Contributions of Malik Bennabi to the Development of Islamic Economic Thought. *Scientific review of economic future*. 2022;10(1):127—140.
- [5] Аль-Джаноби М.М. Политическая идея современного исламского реформаторства // «Санкт-Петербургское философское общество». ASIATICA: Труды по философии и культурам Востока. 2019. Т. 13. № 2. С. 78—97.
Al-Janabi MM. The Political Idea of Contemporary Islamic Reformation. “*St. Petersburg Philosophical Society*”, *ASIATICA: Works on Philosophy and Cultures of the East*. 2019;13(2):78—97. (In Russian).
- [6] Benlahcene B. Malek Bennabi's concept and interdisciplinary approach to civilization. *International Journal of Arab Culture, Management and Sustainable Development*. 2011;2(1):55—71. <https://doi.org/10.1504/ijacmsd.2011.044896>

- [7] El-Mesawi M. *The Qur'an Modernity and Globalization Studies in Commemoration of Malik Bennabi*. Gombak: IUUM Press; 2014.
- [8] Bennabi M. *Les conditions de la renaissance: problème d'une civilisation*. Alger: Éditions ANEP; 2005.
- [9] Faïd S. Méditations de Malek Bennabi autour d'une démocratie islamique. *Journal of Social Sciences and Humanities*. 2018;7(14):844—863.
- [10] Bariun F. Malik Bennabi and the Intellectual Problems of the Muslim Ummah. *American Journal of Islamic Social Sciences*. 1992;9(3):325—337. <https://doi.org/10.35632/ajis.v9i3.2571>
- [11] Фролова Е.А. Дискурс современной арабской философии. Ч. 1. Философская мысль исламского мира. Т. 4. М. : Языки славянских культур, 2012.
Frolova YA. *Discourse of modern Arabic philosophy. Pt. 1. Philosophical Thought of the Islamic World*. Vol. 4. Moscow: Languages of Slavic Cultures; 2012. (In Russian).
- [12] Bariun F. *Malik Bennabi's life and theory of civilization*. Michigan: The University of Michigan; 1988.
- [13] Bin Nabī M. *Fikrah kummunwīlth islāmī*. Bayrūt: Dār al-fikr al-mu'āsir. Dimashk: Dār al-fikr; 2007. (In Arabic).
- [14] Patria MY. Transforming the Post-Muwaḥḥiddūn Man: Malik Bennabi's Critique of The Contemporary Muslim Society. *Journal of Islamic World and Politics*. 2021;5(1):55—78. <https://doi.org/10.18196/jiwp.v5i1.11446>
- [15] Bennabi M. *La Lutte idéologique dans les pays colonisés*. Alger: El Borhane; 2005.
- [16] Boukrouh N. Pensée de Malek Bennabi: L'Afro-asiatisme. *Le Soir d'Algérie* [Internet]. 2015 Nov 08. Available from: <https://www.noureddineboukrouh.com/2022/06/30/mb5/> (accessed: 21.02.2023).
- [17] Bennabi M. *Vocation de l'Islam*. Alger: Éditions ANEP; 2006.
- [18] Boussalah Z. Malek Bennabi: An Analytical Study of His Theory of Civilization. Paper Presented at AMSS 34th Annual Conference "Muslims and Islam in the Chaotic Modern World: Relations of Muslims among Themselves and with Others". Philadelphia: Cosponsored by Temple University; 2005. Available from: <https://pdfcoffee.com/malek-bennabi-an-analytical-study-of-his-theory-of-civilization-pdf-free.html> (accessed: 21.02.2023).
- [19] Bin Nabī M. *Fikrah al-ifriqiyyah al-āsiyawīyyah*. Сүриййа. Димашк: Дар ал-фикр; 2001. (In Arabic).
- [20] Бенлахсен Б. Социально-интеллектуальные основы подхода Малека Беннаби к цивилизации / пер. с англ. С.М. Коваленко. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2022.
Benlakhssen B. *The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization*. Kovalenko SM., transl. Saint Petersburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye; 2022. (In Russian).
- [21] El-Mekdad S, Smati A. The Psycho-Sociological Perspective on Civilization: Insights from Malik Bennabi Theory. *International Journal of Islamic Thought*. 2021;19(1):21—32. <https://doi.org/10.24035/ijit.19.2021.192>
- [22] Bennabi M. *Le problème des idées dans le monde musulman*. Alger: Editions Al Bay'yinate; 1990.
- [23] Malik BA. Civilizational Problem or Political Crisis? Comparative Analysis of Mālek Bennabi and Syed Mawdūdī's Approach to Renaissance. *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)*. 2022;12(1):297—308. <https://doi.org/10.32350/jitc.121.18>
- [24] 'Allām M. Rāhiniyyah fikr Mālik bin Nabī fī zaman al-'awlamah. *Majallah al-Tadwin*. In: Jāmi'a Abu Bakr Bilqāyid, Al-Jazā'ir, Tilimsān: 2020;6(1):198—219. (In Arabic).

- [25] El-Mesawi M. *Religion, Society, and Culture in Malik Bennabi's Thought*. In: *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. USA-UK-Australia: Blackwell Publishing Ltd; 2006. P. 213—256.
- [26] Boussad A. Réflexions De Malek Bennabi Sur La Société Arabo-musulmane: Une Renaissance Civilisationnelle Et Culturelle En Train de S'écrire. *Revue El-Ihyaa*. 2021;21(28):1191—1204.
- [27] El Hamri J. "*L'idée religieuse*" dans l'œuvre de l'intellectuel algérien Malek Bennabi (1905—1973): une injonction pour la société musulmane de faire l'Histoire. Strasbourg: Université de Strasbourg; 2018.

Сведения об авторе:

Меликова Лейла Фуад гызы — кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела «Религия и общественная мысль», Институт востоковедения имени акад. Зии Буниятова НАН Азербайджана, Баку, Азербайджан (e-mail: leyla_melikova2004@yahoo.com). ORCID: 0000-0001-5602-8385

About the author:

Melikova Leyla F. — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Leading Researcher, Department of Religion and Social Thought, Institute of Oriental Studies named after Academician Ziya Bunyadov, Azerbaijan National Academy of Science (ANAS), Baku, Azerbaijan (e-mail: leyla_melikova2004@yahoo.com). ORCID: 0000-0001-5602-8385

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-280-286>

EDN: HZSJAM

Научная статья / Research Article

Мастер адаба об искусстве письма: предисловие к публикации перевода рукописи Абу Хайяна ат-Таухиди «Послание об арабской каллиграфии»

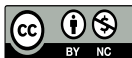
М.С. Паленко✉

Университет им. Бен-Гуриона,
Израиль, Беэр-Шева, пр. Давида Бен-Гуриона, д. 1
✉m-pal@outlook.com

Аннотация. Дан краткий обзор важнейших биографических сведений об Абу Хайяне ат-Таухиди (ум. 1023), выдающемся представителе *адабной* литературы, подчеркивается значимость «Послания» (982) в кругу его творческого наследия. Сделан вывод о том, что стиль *адаба* наилучшим образом послужил задаче автора. Именно ему впервые удается исчерпывающе подвести итоги первого (решающего) этапа становления арабского письма, четко сформулировать технику подготовки *калама*. «Послание» написано на доступном языке и в то же время не лишено традиционных изящества и эклектизма. Предвидя дальнейшее развитие многочисленных видов пропорционального письма в уже существовавших тогда школах, ат-Таухиди формулирует общие дополнительные принципы (помимо пропорций), которые, по его мысли, должны были конституировать их эстетику в будущем. Во второй части «Послания» приводятся классические и ставшие расхожими высказывания и поучения относительно данного вида искусства. Ат-Таухиди не ограничивается современниками и авторами внутренней традиции. В полном объеме приводит все имеющиеся тогда знания относительно предмета рассуждения. Данные сведения могут быть распределены по рубрикам в зависимости от тематики и жанра. Во многих из них прослеживается стремление автора к охранительству, ревностный взгляд на арабское культурное наследие. Выводы. Из предшествующей эпохи становления стилей ат-Таухиди старался вынести и передать главные сведения, правила и техники, которые могли быть утеряны или существенно изменены. «Послание об арабской каллиграфии» содержит многочисленные термины, касающиеся подготовки инструментов и самого процесса письма, которые вновь могут стать актуальными в современной науке о каллиграфии.

Ключевые слова: каллиграфия, пропорциональное письмо, ранние стили, дополнительные правила, *‘уруба*

© Паленко М.С., 2023



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

История статьи:

Статья поступила 10.02.2023

Статья принята к публикации 24.03.2023

Для цитирования: Паленко М.С. Мастер адаба об искусстве письма: предисловие к публикации перевода рукописи Абу Хайяна ат-Таухиди «Послание об арабской каллиграфии» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 280—286. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-280-286>

Master of Adab about Art of Writing: Preface to Publication of Translation of Abu Hayyan al-Tawhidi's Manuscript “An Epistle on Penmanship”

M.S. Palenko✉

Ben-Gurion University,

1, David Ben-Gurion Av., Beersheba, Israel

✉m-pal@outlook.com

Abstract. There is given a short review of the most important biographical information about Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (d. ca. 1023), an outstanding representative of the *Adab* literature. Amongst his creative heritage it is emphasized the importance of the «Epistle (on Penmanship)». The conclusion is made that *Adab* style served in the best way the author's intention. He was the first one who succeeded to exhaustively summarize the primary (defining) stage of the Arabic script formation, to clearly formulate the technique for preparing the *qalam*. The “Epistle” is written in a simple manner, though it is not devoid of traditional elegance and eclecticism. Anticipating further development of the multiple types of proportional script referring to the existent schools, al-Tawḥīdī formulates common additional principles (apart from proportions), that, according to him, would constitute their aesthetics in future. In the second part of the “Epistle” there are given classic sayings and teachings, that became commonplace, regarding this type of art. Al-Tawḥīdī goes beyond his contemporaries and authors of the inner tradition. He gives the full scope of then existing knowledge regarding the discourse object. These data can be divided into rubrics depending on the subject and genre. In many of them we can trace the author's desire to zealously protect the Arab cultural heritage. It is concluded that al-Tawḥīdī strived to take out and convey further the main information, rules and techniques from the previous era of styles formation, so that they would not be lost or significantly changed. The writing contains numerous terms related to the preparation of tools and the process of script itself, which may again become relevant in the modern science of calligraphy.

Keywords: Arabic calligraphy, proportional writing, early styles, additional rules

Article history:

The article was submitted on 10.02.2023

The article was accepted on 24.03.2023

For citation: Palenko MS. Master of Adab about Art of Writing: Preface to Publication of Translation of Abu Hayyan al-Tawhidi's Manuscript "An Epistle on Penmanship". *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):280—286. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-280-286>

Абӯ Хаййán ‘Али б. Мухáммад ал-‘Аббáс ат-Таухíди Багдадский (ок. 932—1023) — ключевая фигура мусульманского Ренессанса конца X — начала XI в. Внес значительный вклад в развитие жанра *áдабной* литературы, синтетического направления средневековой арабской словесности, популяризирующей философские и научные знания в особой полудидактической, полурациональной манере. Благодаря этому получил прозвище «*Второй Джáхиз*» (мастер и фактический основоположник этого направления в IX в.).

Свое профессиональное прозвище (*лáкаб*) ат-Таухíди получил либо по причине того, что его отец торговал финиками сорта *ат-тавхíд*, либо как представитель того же *мутазилизма*, которых часто в те времена называли «*Ахл аль-‘адл ва ат-тавхíд*» (*Поборники справедливости и единобожия*). Однако свои истинные духовные поиски он связывал с суфизмом, как в начале, так и в конце жизненного пути.

Работал (в общей сложности) на протяжении девяти лет переписчиком при дворе высоких вельмож в Рее и Багдаде. Известен также тем, что в своем *opus magnum* «Книга услады и развлечения» (984 г.) изложил ставший историческим спор между логиком-христианином и своим учителем языковедом-традиционалистом Абӯ Са‘íдом ас-Сйрáфи (ум. 978 г.) о том, каковой должна быть «логика языка».

Известен также историкам и специалистам по философии Арабского Востока, так как в его трудах имеются уникальные сведения о тайном эзотерическом обществе «Братья чистоты», выдающихся личностях IX в. Скорее всего, был суннитом-*шафи́итом*.

Адаб (первоначально от ар. «угощение», «трапеза»; в дальнейшем — «демонстрация хороших манер», «временпрепровождение за приятными беседами» — *М.П.*) предназначался прежде всего для образования городской молодежи тогдашних центров учености, будущих секретарей, переписчиков и вельмож. Сам по себе он является уникальным явлением. Его представители философские и научные парадигмы всегда пытались облечь в традиционные формы, из чего получалась одновременно занимательная и объясняющая весьма сложные и отвлеченные вопросы литература. Как мастер этого направления ат-Таухиди, вероятно, формировался под влиянием Багдадского кружка секретаря Буидского эмира Му‘íзз ад-Давли, Абӯ Мухáммада ал-Мухáллаби [1. С. 254].

За неповторимый стиль своих произведений умеренный рационалист-*мутазили́т* также был назван поздней традицией как «*философ среди писателей и писатель среди философов*»¹.

¹ Определение, данное ат-Таухиди историком, писателем, филологом, путешественником и географом Й. ал-Хáмави (1178/80—1229), стало историческим «прозвищем» Абу Хайяна [2].

«Особость» его метода, как указывают исследователи внутренней традиции, заключается в актуализации образного потенциала арабского языка в развивавшемся тогда научно-философском дискурсе, стремящемся к созданию метаязыков. Благодаря этому пристальное внимание исследователей (внутренней и внешней традиции) было вызвано к его наследию во второй половине XX в., когда развивался антиструктурализм.

Основной корпус состоит, как правило, из четырех трудов: «Вопросы и ответы» (ок. 973—980 гг.), «Услада и развлечение» (984 г.), «Книга извлеченной мудрости» (999 г.) и глубокого и проникновенного послания шейха-суфия своему ученику-*мурид*у «Божественные указания» (1009 г.). Всего, как считается, его авторству принадлежит более 20 трудов.

Гораздо менее известен ат-Таухиди своим «Посланием об арабской каллиграфии» (982 г.), хотя его имя в арабской традиции часто упоминается в качестве компилятора первых ключевых знаний из этой области.

Настоящее послание входит в число важнейших трудов Абū Хаййāна. Издатель данного труда И. ал-Кйльāни (1916—2004) справедливо отмечает, что, будучи почти всю свою жизнь профессиональным секретарем-переписчиком (*варраќ*), служившим при дворе знатных вельмож, ат-Таухиди продемонстрировал поистине широчайшую осведомленность и глубокие познания в том, что касается искусства арабского письма, его видов, мельчайших подробностей этого ремесла [4. С. 9].

Издатель также указывает на то, что данное послание является уникальным произведением в истории арабской литературы, так как по сей день остается самым ранним памятником об искусстве арабской каллиграфии, его разновидностях и правилах [4. С. 10]. Действительно, из существовавших в то время трудов по данному виду искусства нам известна лишь «Поэма о почерке и пере с рифмой на *-ра*» [5]², сочиненная Ибн ал-Баввāбом³ (961—1022), младшим современником и соотечественником ат-Таухиди⁴. Однако, в отличие от настоящего послания, произведение ал-Баввāба в сжатой лиро-эпической форме касается базовых техник подготовки инструментов письма, некоторых секретов самого процесса написания.

Послание составлено в двух частях. В первой автор повествует о выборе и подготовке пера, существовавших тогда видах письма, ставших, по сути, полууставами куфического стиля, уже сформировавшихся к тому времени новых принципах написания букв в свободном состоянии и внутри вязи,

Скорее всего, эти характеристики ал-Хамави заимствовал из упоминаний об ат-Таухиди Абū Йāлы Мухаммада б. ал-Хаббари (ум. 1110) [3. С. 220].

² Современный перевод на английский см.: [6].

³ Абū ал-Хасан ‘Али б. Хилāl б. ‘Абдуль‘азиз ал-Баввāб (961—1022) — прославленный писатель и реформатор арабского письма, снискавший славу «гения арабской каллиграфии». Известен как переписчик многочисленных коранических сводов (*мн. Масāхиф*). Окончательно оформил правила написания *насх*ом, продолжил реформу арабского письма, начатую Ибн Муќлой [7].

⁴ Оба жили и творили в Багдаде. — *М.П.*

делится секретами именитых мастеров относительно самой техники ее создания.

Характерной особенностью первой части является то, что в ней ат-Таухиди отразил произошедшую «революцию» перехода письма на полууставы с применением новых геометрических пропорций графем, в изящной и образной форме раскрывает суть десяти новых принципов, которых должен придерживаться мастер. Она также отражает еще пока региональный характер формирования стилей. Все разновидности (всего автор приводит двенадцать различных наименований письма) пока носят названия в соответствии с теми географическими местами, где они появлялись и развивались (*ал-’исма’йлий*, *ал-маккий*, *ал-маданий*, *ал-андалусий*, *аш-шамий*, *ал-’ираккий*, *ал-’аббасий*, *ал-багдадий*, *ал-муш’аб*, *ар-райханий*, *ал-муджаррад*, *ал-мисрий*).

Нужно учесть, что в период написания данного памятника семь «канонических» видов арабского письма еще не сложились в том виде и с теми названиями, которые известны нам сейчас. Здесь имеются в виду, прежде всего, самые распространенные на сегодняшний день формы. Это — куфический (устав), а также *наسخ*, *рук’а*, *дйв’ани*, *фа’риси*, *сулус*, *джалий* (полууставы).

Необходимо отметить, что все разновидности из вышеперечисленных используются в основном как декоративные, за исключением двух: *наسخа* и *рук’а*. Последние являются основными формами письма, обучение которым вводится с младшей школы в зависимости от страны. Декоративные виды требуют, как правило, дополнительного образования и большего мастерства и редко используются как скоропись, даже «самородками» и самоучками.

Во второй части, как указывает сам автор, он приводит «пассажи мудрецов и ученых, которые касаются лишь описания [сути хорошего каллиграфического] письма». Причем эти отрывки автор (или дальнейшая редакция?) приводит отдельными рубриками. Они суть следующие: связь с религиозной традицией, этика, практическая польза, эстетика, литературные заимствования, взгляды античных философов (крупных, магистральных направлений), врачей, ученых, секретарей-переписчиков, отношение к нему представителей разных конфессий, лаконичные высказывания арабов-бедуинов (носителей «чистого арабского языка»), придворных и высокопоставленных вельмож, правителей и халифов, анекдоты и ставшие историческими казусы, наставления и даже соревнования, написания диакритики и др.

Особенность второй части в том, что, как и все новаторское, новые стили письма при их дальнейшей разработке талантливыми учениками в многочисленных существовавших тогда школах должны были опираться на более общие (философские) принципы. Именно их автор и приводит в ней. Тем она (более умозрительная) отличается от первой части (более практической). Эти высказывания (именитых людей о «сути хорошего письма»), по замыслу ат-Таухиди, вероятно, должны были служить поиску наиболее продуктивных путей развития заложенного в нем потенциала. Здесь он, поистине, проявил

себя как непревзойденный эрудит и энциклопедист, так как эта часть изобилует цитатами представителей совершенно разных культур, живших в разных странах и в разные эпохи.

Явно в ней прослеживается и такая тема, как *‘урубба*. Последнее есть сложное эпистемологическое (хотя хорошо осознаваемое большинством арабов) понятие, связанное с арабской культурой вообще. Примерно этот термин можно перевести как *«арабскость»*. Представляет совокупность признаков, характерных «традиционному арабскому стилю». Под последним в общем можно понимать тенденцию носителей языка к равному участию всех его уровней в формировании значений слов и синтаксических конструкций (без наделения определенного уровня особой специализацией в этом процессе). Обычно противопоставляется понятию *‘аджм*, что первоначально значило все персидское; в дальнейшем — все неарабское.

Рукопись, как указывает автор Предисловия И. ал-Кйлани со ссылкой на известного немецкого арабиста К. Броккельмана (1868—1956), хранится в Венской библиотеке [4, С. 9]⁵. Факсимиле имеется в Библиотеке Каирского университета под № 24090 [4. С. 9].

Сама тема — чрезвычайно интересная и находит живой отклик практически в любой среде. Более того, по признанию многих специалистов по Арабскому Востоку, каллиграфия является одним из важнейших достижений, обогатившим духовно-эстетическую культуру региона и во многом оказавшим влияние на ее восприятие в современном мире.

Надеемся, что данный перевод будет служить небольшим подспорьем в изучении истории этого уникального вида искусства как важнейшей составляющей общемирового культурного наследия. После текста перевода приводится список терминов и определений, бывших в употреблении у новаторов и профессионалов на раннем этапе его развития.

Список литературы

- [1] *Фильштинский И.М.* История арабской литературы: X—XVIII века. В 2-х ч. Ч. 2. М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.
- [2] *Ал-Хамави Й.* Али Мухаммад ал-Аббас ат-Таухиди / Му‘джам ал-удаба: иршад ал-ариб ила ма‘рифа ал-адиб (Биографический справочник. Напутствие смышленому в познании ученого) // Ал-Мактаба аш-шамила (Универсальная библиотека). Режим доступа: <https://shamela.ws/book/9788/1922#p1> (дата обращения: 03.02.2023).
- [3] *Kraemer J.* Humanism of the Renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid age. Netherlands, 1992.
- [4] *Ат-Таухиди А.* Салас расаил ли Аби Хаййан ат-Таухиди (Три послания) / под ред. И. ал-Килани. Дамаск : Французский институт арабских исследований, 1951.
- [5] *Наджи Х.* Ибн ал-Бавваб, абкарый ал-хатт ал-арабий (Ибн Бавваб, гений арабской каллиграфии). Бейрут : Дар ал-Магриб ал-арабий, 1998.

⁵ Копия Венского экземпляра доступна в виде приложения к переводу Ф. Розенталя [8. С. 21—27].

- [6] *Mohamed Zakaria. Rhythms in R. A Poem by Calligrapher Ibnul-Bawwab on the Science of the Pen, Ink, Writing and Paper.* Режим доступа: <https://mohamedzakariya.org/pages/rhythm-in-r> (дата обращения: 11.12.2022).
- [7] Ибн ал-Бавваб. Режим доступа: https://www.marefa.org/ابن_البواب. (дата обращения: 03.12.2022).
- [8] *Rosenthal F. Abu Haiyan al-Tawhidi on Penmanship // Ars Islamica. 1948. Vol. 13. P. 1—30.*

References

- [1] Filshinsky IM. *History of Arabic literature: X—XVIII centuries. In 2 parts. Pt. 2.* Moscow: Book House “LIBROKOM”; 2010. (In Russian).
- [2] Al-Hamawi Y. *Ali Muhammad al-Abbas at-Tawhidi. Mu'jam al-udaba: irshad al-arib ila ma'rifa al-adib (Biographical guide. Parting words to the intelligent in the knowledge of the scientist).* In: *Al-Maktaba ash-shamila (Universal Library).* Available from: <https://shamela.ws/book/9788/1922#p1> (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [3] Kraemer J. *Humanism of the Renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid age.* Netherlands; 1992.
- [4] At-Tawhidi A. *Salas rasail li Abi Hayyan at-Tawhidi (Three Messages).* al-Kilani I, editor. Damascus: French Institute for Arab Studies; 1951. (In Arabic).
- [5] Naji H. *Ibn al-Bawwab, Abkari al-Khatt al-Arabian (Ibn Bawwab, the genius of Arabic calligraphy).* Beirut: Dar al-Maghrib al-Arab; 1998. (In Arabic).
- [6] *Mohamed Zakaria. Rhythms in R. A Poem by Calligrapher Ibnul-Bawwab on the Science of the Pen, Ink, Writing and Paper.* Available from: <https://mohamedzakariya.org/pages/rhythm-in-r> (accessed: 11.12.2022).
- [7] Ibn al-Bawwab. Available from: https://www.marefa.org/ابن_البواب (accessed: 03.12.2022). (In Arabic).
- [8] *Rosenthal F. Abu Haiyan al-Tawhidi on Penmanship. Ars Islamica. 1948;(13):1—30.*

Сведения об авторе:

Паленко Михаил Сергеевич — кандидат философских наук, ассистент профессора, Университет им. Бен-Гуриона, Беэр-Шева, Израиль (e-mail: m-pal@outlook.com).

About the author:

Palenko Mikhail S. — Candidate of Sciences in Philosophy, Professor assistant, Ben-Gurion University of the Negev, Beer Sheva, Israel (e-mail: m-pal@outlook.com).



Архивные материалы и переводы

Archival Materials and Translations

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-287-315>

EDN: HZTITA

Комментированный перевод / Translation with Commentary

Послание об арабской каллиграфии

Абу Хайяна ат-Таухиди

Комментированный перевод с арабского языка М.С. Паленко ✉

Университет им. Бен-Гуриона,
Израиль, Беэр-Шева, пр. Давида Бен-Гуриона, д. 1
✉ m-pal@outlook.com

Аннотация. Впервые русскоязычному читателю предлагается перевод одного из наиболее редко публикуемых (в арабском мире) и почти неизвестных (за его пределами) трудов Абу Хайяна ат-Таухиди (930—1023), «Послание об [арабской] каллиграфии»* (ок. 982). Популяризатор знаний, энциклопедист, непревзойденный мастер стиля и философ-мутазилит ат-Таухиди в жанре *адабной* литературы делится всем, что было известно ему ко времени его написания об искусстве арабского письма. В изящной манере он раскрывает его секреты, дает ценные рекомендации, передает всеобщее восхищение им известных мудрецов, писателей, переписчиков и придворных секретарей. Данное послание считается первым в арабской традиции профессиональным произведением об этом виде искусства. В период написания данного памятника семь «канонических» видов арабского письма еще не сложились в том виде и с теми названиями, которыми мы пользуемся сейчас. Однако тем ценней представляется данный памятник эстетического воспитания тогдашних *адибов* и образованной части городской молодежи, так как проливает свет на историю их формирования на начальном и, возможно, самом важном этапе. Именно тогда складывались теоретическая основа и важнейшие правила пропорционального письма, остающиеся незыблемыми по сей день.

Ключевые слова: адаб, Аббасидский Халифат, придворная служба

* В оригинале: «Эпистола (послание) о науке письма» (Рисала фи илм ал-китаба). Перевод выполнен по изданию «Три послания Абу Хайяна ат-Таухиди» (Салас расаил ли Аби Хайян ат-Таухиди) (1951). Из переводов на европейские языки нам известен лишь перевод английский, выполненный Ф. Розенталем в 1948.

© Паленко М.С., перевод, 2023



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

История статьи:

Статья поступила 10.02.2023

Статья принята к публикации 24.03.2023

Для цитирования: *Абу Хайяна ат-Таухиди. Послание об арабской каллиграфии. Комментарий. пер. с араб. М.С. Паленко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 287—315. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-287-315>*

An Epistle on Penmanship

Abu Hayyan al-Tawhidi

Translated from Arabic with commentary by M.S. Palenko ✉

Ben-Gurion University,
1, David Ben-Gurion Av., Beersheba, Israel
✉ m-pal@outlook.com

Abstract. For the very first time, Russian readers are offered the translation of one of the most rarely published (in the Arab world) and practically unknown (everywhere else) works of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (930—1023), “[An Epistle] on Penmanship (Arabic Calligraphy)”* (982). As one of those who popularized knowledge, an encyclopedist, an unrivaled master of style and a *Mu'tazilite* scholar Al-Tawḥīdī, using *Adab* literature, shares all that was known to him about this form of Arabic literature up until its compilation. In an elegant manner, he reveals its secrets, gives us valuable recommendations, and conveys the universal admiration of the famous sages, writers, scribes, and court secretaries of that time. This epistle is considered the first professional work of this art form in the Arab tradition. At the time this piece was written, the seven “canonical” types of Arabic writing were not yet developed in the form and with the names, we are familiar with now. Nevertheless, this is what makes this treatise even more precious in raising the *Adībs* as well as the well-educated urban youths of those days. It sheds light on the history of their creation at the initial and, perhaps, the most crucial stage. The theoretical basis and the most important rules of proportional writing were formed back then and remain unshakable to this day.

Keywords: Adab literature, Arabic calligraphy, Abbasside Caliphate, court copyists

Article history:

The article was submitted on 10.02.2023

The article was accepted on 24.03.2023

* Originally the title says: “An Epistle on the Science of Writing” (*Risala fi ‘Ilm al-Kitaba*). The translation has been made from: “Three Epistles of Abu Hayyan al-Tawhidi” (*Thalath Rasa’ il li Abi Hayyan al-Tawhidi*) (1951). The only European translation known for us is the English translation made by F. Rosenthal in 1948.

For citation: Abu Hayyan al-Tawhidi. An Epistle on Penmanship. Translated from Arabic with commentary by M.S. Palenko (in Russian). *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):287—315. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-287-315>

[1]

Сказал суфий, шейх Абӯ Хаййāн ‘Али бен Муḫāммад бен ал-‘Аббās ат-Таухйиди, живший в Багдаде, да проявит Всевышний величайшую милость к нему.

[Сказал:] Однажды был я, да продлит Господь дни твои [достопочтенный читатель] и украсит их радостью, в один прекрасный день у одного из знатных вельмож. Речь зашла об искусстве¹ письма, подразделении его на виды, истолковании искусных методов [владения им] и о различных школах, сложившихся вокруг мастеров сего в Ираке и других краях². Тот знатный муж был счастливым обладателем одного из них. Им он повергал всех в изумление и не знал себе равных. Я тут же подключился к разговору. Большая часть этой темы была мне известна от Абӯ Муḫāммада ал-Бārбари³, что был писцом у нас в Багдаде. В своем деле он был великолепным умельцем. Его он унаследовал от отца и его брата, дяди своего. Воистину, если в некотором роду и передаются из поколения в поколение некие достоинства или пороки, то порой они приобретают поистине странную, а порой и вовсе удивительную форму [в своих потомках]! Услышанное я также присовокупил с тем, что мне [и ранее] пришлось слышать от благочестивых писцов, мастеров своего искусства, каждый из которых владел зрелым и уже отработанным в сравнении с предшественниками стилем. Руки их приобрели навык уложения букв⁴ в поистине лучшие ряды, образцы самого тонкого и изящного совершенства. Они и явили миру свой урок по составлению правил написания различных разветвлений куфического письма. И правил этих — двенадцать.

[Отсюда и] виды арабского письма⁵: *ал-’исмā’ийлий*, *ал-мāккий*, *ал-мāданий*, *ал-āндалусий*, *аш-шāмий*, *ал-’ирāкий*, *ал-’аббāsий*, *ал-багдāдий*, *ал-мушā’* ‘*аб*, *ар-райḫāний*, *ал-муджāррад*, *ал-мисрий*. Вот те виды письма, некоторые из которых были в ходу и ранее, в далекие времена, и те, что появились недавно. [А] о способах письма мы знаем из того, что изустно дошло до нас от Сподвижников (*мн.ч.* Саḫāба) [Пророка], пока не достигло то Ибн

¹ В оригинале: «об описании письма». — *Прим. перев.*

² В оригинале: «и других мастерах». — *Прим. перев.*

³ Исḫāк б. ’Ибрāхīm ал-Бārбари являлся представителем известной семьи переписчиков-каллиграфов. Отец — ’Ибрāхīm б. ’Абдуллā [ал-Бārбари], дядя — Абӯ ал-Ḥāsан б. ’Абдуллā [ал-Бārбари]. Исḫāк «был один из первых, кто начал говорить о правилах написания и делении почерков на виды <...> Занимался редактированием посланий правителей в соседние страны» [1].

⁴ Здесь и далее традиционное для внутренней грамматической традиции название букв (*харфами*) заменено для удобства восприятия на «буквы». — *Прим. перев.*

⁵ В основном перечисленные далее названия будут отражать места их происхождения или развития, так как почти все указывают на определенные географические локации.

Мўкль⁶, Йāкўта и иных, которые сполна проявили в них свое [незаурядное] мастерство, каждый — в свойственной ему манере.

Однажды, да продлит Господь дни твои, присутствовал я в собрании, которое устраивал Ибн Бārбари. Чествовало оно именитых писателей и писцов. Каждый из них стал делиться секретами [своего мастерства], поистине, редкостными диковинами.

[Что касается] видов калама, то один из них сказал. Лучшим будет то, что набрало нужный объем, стебли которого [уже] высохли и которое было срезано после опадения семян. Плоть его должна отвердеть так, что кажется, будто от этого оно стало увесистее.

Другой сказал. [Тонко] заточенное перо дает более мягкую (*comp. أضعف*, т.е. негрубую — *М.П.*) и красивую вязь (*хатт*). Перо с толстым наконечником дает более сильную и вместе с тем ясную линию. Соответственно, перо, среднее между этими двумя, будет сочетать по одному качеству и того и другого. [Перо] с длинным наконечником, облегчает и ускоряет написание на «легкую руку». То, что с коротким — напротив.

О видах очинки (*барй*) иной сказал. Очинка осуществляется в четыре этапа⁷.

1. [Есть вид] *фатх*⁸. Он предназначен для твердых каламов и осуществляется путем более глубокого (направленного внутрь — *М.П.*) среза. *Рахв*⁹ — путем менее глубокого среза. *Му'тадил*¹⁰ есть нечто среднее между этими двумя.

2. Есть еще *нахт* («огранка» — *М.П.*). Последняя же делится еще на два подвида. [Первый из них — это] *нахт* краев калама. [Второй есть] огранка с внутренней стороны. Что же касается краев, то калам должен быть равномерно подрезан по отношению к обоим углам (*синн*, сторон — *М.П.*) без перекоса в одну из них. В этом случае кончик калама будет слабым¹¹. «Плоть» (толщина — *М.П.*) пера должна быть равномерной [плотности по всей длине].

3. Сам разрез (*шаққ*) должен быть ровно посреди *джылфы*¹², независимо от того, мягкое оно или твердое. Если говорить о разрезе, то его длина

⁶ Абу 'Али Мухаммад б. Мўкла (886—939) — известнейший мастер арабской каллиграфии, считается изобретателем основных видов классического арабского письма, переведя их из куфического вида в современные (*мухаккак*, *сулус*, *насх*, *тавкй'* и др.), создатель теоретической базы этого вида искусства. Очевидно, имеется в виду, что он был создателем полуустава — *Прим. перев.* Продолжателем его реформы стал Ибн Бавваб, который развил принцип пропорционального письма, улучшил некоторые стили (*насх*, *тавкй'*) [2]. Служил в должности визиря при Халифе Мўктадире Биллахи (895—932) [3. С. 270]. Ибн Мўклу ат-Таухиди называл «пророком в искусстве письма» [4].

⁷ Далее нумерация процессов заточки проставлена нами.

⁸ Прямой перевод: «открытие». — *Прим. перев.*

⁹ Прямой перевод: «мягкость». — *Прим. перев.*

¹⁰ Дословно: «умеренной твердости». — *Прим. перев.*

¹¹ Ф. Розенталь добавляет: будет слабым с соответствующей стороны, т.е. со стороны большего среза [5. С. 4].

¹² Заточиваемая часть калама, место очинки. — *Прим. изд.*

определяется [по твердости самого] калама. Если калам твердый, то разрез будет равняться почти всей длине *джилфы*. Если он мягкий, то разрез делается до одной трети ее длины. Если же калам средней плотности, то разрез делается средней от двух предыдущих мер [т.е. от трети до пределов самой *джилфы*].

4. Поперечный срез (*катт*, заточка кончика пера — *М.П.*) тоже нескольких видов: а) косой (*мухараф*), б) ровный (*мустав(ин)*)¹³, в) вертикальный (*ка'им*) и г) наклонный (*мусавваб*). Лучший из них — умеренно косой (*мухараф му'тадил*)¹⁴. Есть такие, которые любят и [всегда] стремятся «поворачивать» (*тадвир*) срез, увеличивая его (то есть объем отсекаемой части — *М.П.*). Под «поворотом» я имею в виду случай, когда на нем не проявляются отклонения, а положение руки с ножом — ровное, без малейшего перекоса в какую-либо из сторон¹⁵. Вертикальный — это когда равны между собой [по абсолютной длине на кончике *джилфы*] оболочка и «мякоть» (т.е. внешняя и внутренняя сторона *садра*, пишущей поверхности — *М.П.*)¹⁶. Наклонный же, если брать соотношение [абсолютных] длин оболочки и «плоти» [на кончике *джилфы*], то оно «страдает» перекосом (в сторону оболочки, внешней стороны, *шахмы* — *М.П.*)¹⁷.

Сказал [как-то] благороднейший из мастеров письма, министр и писатель Абū 'Али бен Мўкла¹⁸, касаясь темы калама. Стремитесь удлинять *джилфу* и делать ее красивой. Делайте срез под углом — в правую сторону. [Калам по срезу определяется.] Каков срез — такой и калам.

¹³ Прямой срез рекомендуется в современных техниках для кувфического стиля. — *Прим. перев.*

¹⁴ Угол среза может варьироваться от 20° до 45°. В современных пособиях угол в 45° рекомендуется для стилей *та'лиқ*, *фа́риса*, *мухаққақ* и *райхāни*. Угол, равный примерно 30° годится для *на́сха* и *сўлу́са*. В 20° — для *ру́к'а* и *дйвāни*. Видимо, здесь имеется в виду угол в 30°. — *Прим. перев.*

¹⁵ Здесь автор говорит о втором из перечисленных вначале видов («ровном», См. (б)). — *Прим. перевод.* Тем не менее, современные обучающие ресурсы под «округленным» подразумевают в прямом смысле округление зубцов пера [6].

¹⁶ Имеется в виду осуществление (умеренно) косого среза под углом 90°. Именно поэтому он так и называется, вертикальный, в оригинале «ка'им». Этим же определением называют «прямой» угол. — *Прим. перев.*

¹⁷ Здесь имеется в виду, что срез перочинным ножом осуществляется не под углом 90°, как было в случае с вертикальным срезом (в), а с небольшим наклоном в сторону мастера (если он правша). Современные обучающие ресурсы вовсе считают, что существует два вида заточки кончика пера: косой (а) и ровный (б). Вертикальный (в) и наклонный (г) суть разновидности косого (а) [7].

¹⁸ Абū 'Али Мухаммад б. Мўкла (886—939) — известнейший мастер арабской каллиграфии, считается изобретателем основных видов классического арабского письма, переведя их из кувфического вида в современные (*мухаққақ*, *сўлу́с*, *на́сх*, *тавкӣ'* и др.), создатель теоретической базы этого вида искусства. Очевидно, имеется в виду, что он был создателем полуустава — *Прим. перев.* Продолжателем его реформы стал Ибн Бавваб, который развил принцип пропорционального письма, улучшил некоторые стили (*на́сх*, *тавкӣ'*) [2]. Служил в должности визиря при Халифе Мўктадире Билла́хи (895—932) [3. С. 270]. Ибн Мўклу ат-Таухїди называл «пророком в искусстве письма» [4].

Что значит написание букв? Мастеру нужны его семь¹⁹ проявлений (принципов — *М.П.*). Оно должно быть 1) очищено при помощи *тахкйика*, 2) снабжено *тахдййком*, 3) украшено *тахвййком*, 4) снабжено *тахрййком*, 5) улучшено *ташкййком*, 6) подчинено *таджййку*, 7) отличаться *тафрййком*. Таковы суть его начала и правила, включающие в себя иные виды и ответвления. Каждому каламу подобает работа, соответствующая его качеству. Каждому источнику — свой [объем] воды.

1. Что означает «очищено *тахкййком*» («достижение», «исполнение»)? Это значит разряжение [внутреннего пространства] букв при написании как эпического, так и лиро-эпического произведения, в свободном и соединенном состоянии, в коротких и удлинённых формах, в открытом и изогнутом виде, пока не покажется тебе, что улыбаются они [тебе] разряженным рядом [прекрасных] зубов и смеются, [как это бывает] в густых и тенистых садах.

Это касается всех букв целиком. Что же касается каждого из них по отдельности, то об этом речь будет идти дальше.

2. Что означает «снабдить *тахдййком*» («снабжение зрачком»)? Это значит, что при написании «*хā'*», «*хā'*» и «*джима*» и других подобных им букв мы должны как бы «отбеливать» серединку, «охранять» ее сверху, снизу и обеих сторон, будь они сопряжены в вязь или в свободном написании. Они таким образом должны напоминать собой расширенные зрачки.

3. Что может обозначать «украшено *тахвййком*» («окружение», «влияние»)? Это значит, что такие буквы, как «*вāв*», «*фā'*», «*кāф*» и другие, с ними схожие, должны быть как в начальной, так срединной и конечной позициях организованы таким образом, что придавало бы им большую красоту, изящество и привлекательность.

4. Что значит «снабжено *тахрййком*» («прокалывание»)? Это значит, что в буквах, как-то: «*хā'*», «*айн*», «*гайн*» и проч. — в одиночной позиции и слитной должны содержать в своей петле некоторое пространство, так, чтобы их очертания были ясны даже слабому зору.

• Что подразумевается под «*та рййком*» («волнистый рисунок», «разводы»)? Под этим понимается выделение на письме «*нуна*», «*йā'*» и т.п., когда они выпадают в конце слова, как-то: *мин* (*ман?*), *'ан*, а также *фй*, *матā*, *'илā*, *'алā*, так, будто они сплетены по одному и тому же образцу.

5. Что скрывается под фразой «улучшено *ташкййком*» («разделение»)? Буквально это «окружение» букв *сād*, *дād*, *кāф*, *тā'*, *зā'* и похожих на них в такой манере, чтобы были сохранены их пропорции и форма (диакритические значки — *М.П.*). Если будут соблюдены два этих принципа, то начертание этих букв будет [куда более правильным и] красивым. Вообще каллиграфия, как говорится, есть геометрия души, воплощенная телесным органом.

¹⁹ Автор заявляет о семи принципах красивого письма, хотя далее перечисляет и анализирует десять. — *Прим. перев.*

- Если говорить о *тансийке*²⁰ («делании однообразным», «нанизывание»), то это значит их «рафинирование», «отбор», подведение их к единому образцу, будь они в слитном или раздельном написании. Это [также] означает предотвращение их написания отличными друг от друга способами, забота об их унификации.
 - Если говорить о *тауфйке* («согласии»), то это ровная строка на всем ее протяжении, от начала, через середину и до самого конца. Это и уравнивание ее нижних и верхних пределов, что придает ей согласие, прямоту, а не искаженность.
6. Что до фразы «подчинено *таджйку*» («уточнение»), то это обозначает точное написание «хвостов» букв быстрым движением руки вперед (влево — *М.П.*) с упором на кончик калама. [При этом] его нужно проворачивать. Иногда нужно поворачивать весь *садр* (пишущую поверхность — *М.П.*). Иной раз — одним из зубцов. Иногда — с нажимом, а другой раз — без. Это придаст буквам некоторую радость и величие, [прольет на них] свет и сообщит им правильную «отстраненность» (длину — *М.П.*).
7. Что значит «отличается *тафрйком*» («разделением»)? Это значит избегание напознания букв друг на друга, слишком близкого расположения их друг от друга. Все это нужно выполнить так, чтобы каждая прояснила свой корпус для пишущего и воспроизвела свою лучшую форму.

Это и есть минимальный набор [принципов], достаточный при условии соответствия им качеств самого писца и выполнения им таковых на практике. [Необходимо также, чтобы] ум его был свежим и чистым, а нрав — неприятельным.

[Теперь то,] что говорилось о видах письма. Слышал однажды от Абӯ ал-Хасана ал-'А'сара, каллиграфа, что существует четыре вида письма. Первый — это 1) *мухаккак*, что выполняется грубым, мягким пером или пером средней твердости с косым срезом или вертикальным ((а) и (в) — *М.П.*). Затем 2) подобный *мухаккаку* <...>²¹. И сказал [Абӯ ал-Хасан ал-'А'сар]: старайтесь, чтобы твердые перья не давали [чересчур] грубый эффект, средние — неопределенный, а мягкие — слабый.

Однажды учитель сказал у рынка Баб ат-Так Ибн Халлалу²², секретарю-переписчику. Вот дела! Если сделал ты косой срез (см. (а) — *М.П.*), [то] не дави на него. Если же сделал этот [косой] срез под прямым углом (см. (в) — *М.П.*), то не расслабится так рука. Недостаток твоего письма, хотя оно

²⁰ В Венской рукописи вместо *тансийк* значит *танмйк* («украшение», «красивая роспись», «искусное письмо») [5. С. 21].

²¹ Лакуна. В Венской рукописи: *في هذه الأقلام ثم المرسل بهذه الأقلام ثم الشبيه به*, что можно перевести как «с теми же видами перьев, затем 3) *мурсал* с теми же видами пера и 4) подобный *мурсалу* с ними же» [5. С. 22].

²² Скорее всего, имеется в виду Абӯ ал-Хасан 'Али б. Мухаммад ал-Халлал (ум. 991) — обладатель образцового почерка, знаток правил правильного написания. Есть также версия, что под данным именем ат-Таухиди упоминает другого современника, известного под именем Мухаммад б. 'Ахмад ал-Халлал, который также славился красотой почерка. — *Прим. изд.*

[в целом] и неплохо, в том, что толщина стенки его больше необходимого. У тебя к тому же заметно некоторое ускорение письма, которое свидетельствует о небрежении. [Так лучше] не делать. Одна строка хорошим, качественным письмом (*тахсйном*, «улучшение») полезнее для тебя, нежели десять — поспешным (*ташмйром*, досл. «засучив рукава»).

Однажды он же сказал: в общем, письмо чернилами имеет разрушительный эффект²³.

Слышал, как сочинитель Ибн Сўрйн²⁴ говорил следующее. Люди полагают, что усердное следование образцу [некоего стиля] (*машк*, «пропись» — *М.П.*) улучшает почерк. Это суждение я не нахожу соответствующим истинному положению дел. Не нахожу его удовлетворительным для истины. Не думаю, что оно должно приниматься [на веру]. [А все] потому, что слепое следование образцу не что иное, как подражание одному лишь движению [линии], при этом пропорции [пишущим] не чувствуются. Это ведет к «разбросанности» письма, ибо рука при этом устаёт, не способствует «укрощению» пера, делает его непокорным и «деспотичным».

Слышал, что ‘Али бен Джá‘фар²⁵, секретарь ат-Тá‘ийа, а он славился сносным почерком, в котором была явна склонность к округлению (*тадвйр*), говорил [следующее]. Нет ничего более полезного для писца, нежели избегать подъемов и опусканий [пишущей] рукой, в особенности, вещей тяжелых. [Все потому, что] движения [руки], если они отразятся на буквах, а буквы подчинятся им, то их написание будет возможно сохранить [только лишь], если это изменение [в буквах] станет системным и не нарушит пропорций их «корпусов». Он [также] сказал. Поднимал я в некоторые дни плеть на вьючное животное, побивая его. На некоторое время изменился и мой почерк.

Рассказал я это Абў Сулаймáну [ас-Сиджистáни]²⁶, на что он сказал [следующее]. Да укрепит его Бог в его деле! Клянусь, только музыкант мог дать такое описание. Последний уравнивает различные ноты в музыке. Иногда мешает тяжелые с легкими. А иногда лишает легкие тяжелых. Иногда он уравнивает их усилением или ослаблением удара. Иногда во время игры [на инструменте] он задействует тончайшую часть чувственного восприятия. Тонкое чувство есть признак тонкой души. Грубое — грубой. Слова его [ас-Сиджистáни] оказались более ясными, чем та иллюстрация [‘Али бен Джá‘фара]. Однако они более уместны в другой ситуации.

²³ Имеется в виду разрушительный эффект на бумагу, т.к. ат-Таухйди, скорее всего, по умолчанию говорит о железистых чернилах. Ф. Розенталь добавляет определения «галловые» (железистые) чернила в своем переводе данного отрывка. Хотя он же в скобках заключает, что негативно письмо железистыми чернилами могло отразиться «на качестве [самого] письма» (?) [5. С. 7].

²⁴ Упоминается в XVIII и XXXI ночах (главах) «Услады и развлечения» А. ат-Таухиди [8].

²⁵ Упоминается в IV ночи (главе) «Услады и развлечения» А. ат-Таухиди [9].

²⁶ Абў Сулаймáн ас-Сиджистáни (ок. 932—1000) — логик, философ, писатель, один из учителей ат-Таухйди [10].

и чернил. Прелесть в том, что столь различные элементы входят в [единообразную] вязь.

Слышал однажды Ибн Марзубана³⁶, весьма искусного писателя. И говорил он [следующее]. Красивое письмо есть сложное искусство, изнуряющее силы. Ибо если бы оно было одним лишь наслаждением, то было бы не столь потрясающим. Если бы оно было «солидным», то стало бы «рафинированным» (ар. *магсу́лан*). Если бы было величественным, то было бы суровым. Если бы было точным, то стало бы распространенным. Если бы было пущено в оборот, то стало бы грубым. Не подобрать одного определяющего всех его качеств, больших и малых, эпитета, разве что в редких и исключительных случаях.

Слышал, что говорит Ибн ал-Мушарраф Багдадский [следующее]. Видел, как пишет 'Ахмад бен Абӯ Халид³⁷, секретарь ал-Ма'мунa. Царь ромеев в праздничные дни выставлял его во всей красе на всеобщее обозрение и говорил. Его 'алифы и ламы — образец прямой и устремленной ввысь линии. Ни в одной из его букв я не видел ни единого зазора, за исключением соединенных [справа] *ва́вов* и буквы *йá'* в свободном состоянии. [Также] он сказал: видел я и почерк 'Ибра́хима бен ал-'Абба́са³⁸. Он был очень слабым. Вместе с тем в крайней степени удивительным, пленяющим взор. Также говорит: видел я почерк *Главы двух ведомств (Зу́-р-рийáсатин)*³⁹. Он был «пределом» [мастерства]. Однако он не писал ни средним, ни мягким пером. Он [также] добавил. Ни у жителей Востока, ни у жителей Запада нет [вполне] образцового почерка.

Сказал нам писатель Абӯ 'Абдулла́ бен аз-Занджи⁴⁰, а видел я его в Азербайджане, состоящим на службе у Салларйда 'Ибра́хима бен ал-Марзубана⁴¹, [следующее]. Самый совершенный вид почерка, отвечающий всем его требованиям, — это тот, что принят у наших друзей в Ираке. Тогда я спросил его: что ты думаешь о почерке Ибн Му́клы⁴²? Ответом было: тот в нем подобен

³⁶ Мухаммад б. 'Имран ал-Марзубани Ширазский (910—994) — известный секретарь-переписчик, историк и литератор, приверженец *мутази́литского*, рационалистического метода в философии (персидского происхождения), автор «Библиографического сборника биографий поэтов» [15].

³⁷ Абӯ ал-'Абба́с 'Ахмад б. Абӯ Халид ал-'Ахвал (ум. 826) — визирь и писатель при Аббасидском халифе и ученом-астрономе ал-Ма'муне (786—833) [16].

³⁸ 'Ибра́хим б. ал-'Абба́с ас-Су́ли (783/93—857) — известный поэт (тюркского происхождения), известен как новатор в области классической арабской касыды. Многие его поэтические произведения не превышают десяти строк (байтов) [17].

³⁹ Абӯ ал-'Абба́с Ал-Фадл б. Сахл ас-Сара́хси (771—818) — визирь халифа ал-Ма'мунa. Руководил двумя ведомствами одновременно (администрацией и армией), за что и получил от халифа свое прозвище *Зу́-р-рийáсатин* («Глава двух ведомств») [18].

⁴⁰ Абӯ 'Абдулла́ Мухаммад б. 'Исмá'йл б. Занджи (ум. 946) — один из выдающихся писателей и секретарей первой половины X в., обладатель красивого почерка [12].

⁴¹ 'Ибра́хим б. Марзубан ас-Салла́ри — правитель Азербайджана (середина X в.) [19].

⁴² Абӯ 'Али Мухаммад б. Му́кла (886—939) — известнейший мастер арабской каллиграфии, считается изобретателем основных видов классического арабского письма, переведя их из

пророку; исполнилось совершенство письма в его руке, подобно тому, как умение творить соты было даровано пчелам.

Спросил я у Абӯ ал-Джамала⁴³, который был секретарем *шашикира*⁴⁴ Наср ад-Давли⁴⁵, как ты различаешь почерк жителей Ирака? Он сказал: при помощи того, что непосредственно является взору, не подлежит сомнению и не нуждается в интуиции. Почерк наших товарищей [в Ираке] есть «свежее» послание. Почерк горцев⁴⁶ тусклый, грубый, далекий [от образца]. Если даже и была часть его правильной, то наоборот будет выглядеть она как ошибка, закравшаяся в правильные начертания. И не будет того блеска, ибо остальные буквы не будут готовы принять сего. Все тонет в нем, и нет от него [той] радости.

Слышал я, как говорит Абӯ Таммама аз-Зайнаби⁴⁷. Славился он хорошим почерком. Был весьма красноречив. Говорит: было мне сказано прежде, откуда у тебя такой почерк и такое красноречие? Что касается почерка, то в нем я стремился подражать примеру Абӯ ‘Али Ибн Мўклы⁴⁸. И это несмотря на то, что был далек я от его мастерства и не так глубоко проник в его глубины. А что до красноречия, то род Хашимитов⁴⁹ куда более знатен. Подражание сынам племени Савабба⁵⁰ принесет большую пользу.

куфического вида в современные (*мухаккак*, *сулус*, *наسخ*, *тавкӣ* и др.), создатель теоретической базы этого вида искусства. Очевидно, имеется в виду, что он был создателем полуустава — *Прим. перев.* Продолжателем его реформы стал Ибн Бавваб, который развил принцип пропорционального письма, улучшил некоторые стили (*наسخ*, *тавкӣ*) [2]. Служил в должности визира при Халифе Мўктадире Биллахи (895—932) [3. С. 270]. Ибн Мўклу ат-Таухйди называл «пророком в искусстве письма» [4].

⁴³ Ибн ал-Джамал упоминается в «Книге услады и развлечения» [9. С. 82].

⁴⁴ Или *джашинакир* — придворный титул (тюркского происхождения). Им именовались государственные секретари высокого ранга. — *Прим. перев.*

⁴⁵ Скорее всего, имеется в виду Насир ад-Давла ал-Хамадани (ум. 969) — первый из правителей Хамданитского государства одноименной шиитской династии в северной Месопотамии (в основном в Алеппо и Мосуле) [5. С. 10].

⁴⁶ Имеется в виду население северных областей современного Ирака. — *Прим. перев.* Сюжет сравнения качеств и достоинств «равнинных» арабов Ирака с их северными соседями, обитателями гор является распространенным сюжетом в «Книге услады и развлечения» [5. С. 10].

⁴⁷ Ал-Хасан б. ‘Абдулваххаб аз-Зайнаби (ум. 982/83) — правовед, судья [20].

⁴⁸ Абӯ ‘Али Мухаммад б. Мўкла (886—939) — известнейший мастер арабской каллиграфии, считается изобретателем основных видов классического арабского письма, переведя их из куфического вида в современные (*мухаккак*, *сулус*, *наسخ*, *тавкӣ* и др.), создатель теоретической базы этого вида искусства. Очевидно, имеется в виду, что он был создателем полуустава — *Прим. перев.* Продолжателем его реформы стал Ибн Бавваб, который развил принцип пропорционального письма, улучшил некоторые стили (*наسخ*, *тавкӣ*) [2]. Служил в должности визира при Халифе Мўктадире Биллахи (895—932) [3. С. 270]. Ибн Мўклу ат-Таухйди называл «пророком в искусстве письма» [4].

⁴⁹ Бану Хашим — семейство внутри племени Курайш, из которого происходил пророк. — *Прим. перев.*

⁵⁰ Ас-Савабба — влиятельная семья (с христианским прошлым), многие представители которой в IX—X вв. были известными составителями сборников поэм (касыд) [13].

[2]

Если начну я рассказывать все то, что узнал от господ этого дела и знатоков этого ремесла, то получится пространный и длинный разговор. В этой [второй] части я приведу те высказывания мудрецов и ученых, которые касаются лишь описания [сути хорошего] письма. Они сообщат некоторый опыт обучающимся, послужат предостережением в овладении им, выборе наиболее подходящего письма по силе и мощи. Пусть он будет соответствовать податливой натуре ученика. От него также необходимы сила воли и вдохновение.

Некоторые [добродетельные] предки говорили. Хороший почерк саму истину лучше проявляет.

Қатáда⁵¹ комментируя *áям* Всевышнего, да будет вечной Его хвала, «Он увеличивает в творении что Ему угодно»⁵², что [здесь имеется в виду] хороший почерк.

От Вахба⁵³ передают [следующее]. Если написать «Во Имя Бога Милостивого, Милосердного» в понятной форме с удлинениями [соответствующих] букв, то Господь простит грехи.

Омáр бен ал-Хаттáб⁵⁴, да будет доволен им Господь, сказал. Бич плохих чтецов в торопливом произнесении слов. Порок письма в удлинении букв.

Омáр говорил. Лучший почерк тот, который наиболее понятен. И наиболее понятный есть [также и] лучший.

‘Аббáс говорил. Почерк есть речь руки. Красноречие — язык ума. Ум же — выражение наилучших качеств. А последние есть совершенная форма человека.

Мудрец прошлой эпохи⁵⁵ говорил. Умение писать есть один из двух языков. Как говорится, мало детей — такая же форма достатка.

Нáсру бен Саййáру⁵⁶ сказали [как-то]. Такой-то не умеет писать. Он отвечал: это скрытый недостаток.

Визирь Ибн аз-Заййáт⁵⁷ говорил. Пером [мы] мысли, дочерей [пытливых] умов, будто невест, ведем в торжественные покои (женские комнаты — *М.П.*) книг.

⁵¹ Абӯ ал-Хаттáб Қатáда б. Ди‘áма Басрийский (680—735) — последователь пророка, исследователь хадисов, толкователь Писания и Предания, выдающийся знаток арабского языка [21].

⁵² 35:1. Перевод И.Ю. Крачковского.

⁵³ Вахб б. Мунáббих (655—738) — прямой передатчик хадисов от сподвижников пророка, первый автор-традиционалист, писавший об исламе [22].

⁵⁴ Омáр б. ал-Хаттáб ал-‘Адави (ок. 590—644) — второй Праведный халиф, правивший в 634—644 гг., тесть пророка. — *Прим. перев.*

⁵⁵ Скорее всего, имеются в виду жрецы доисламской эпохи или вовсе древнегреческие или иные философы. — *Прим. перев.*

⁵⁶ Абӯ ал-Лайс Наср б. Саййáр ал-Кинáни (667—748) — военачальник, последний правитель назначенный Омейядами над Хорасаном [23].

⁵⁷ Муҳáммáд б. ‘Абдульмáлик (789—847) — визирь восьмого Аббасидского халифа Ал-Му‘тасима, поэт, литератор [24].

Ибн ат-Тав'ам⁵⁸ говорил. Почерк читается [и воспринимается] везде и всегда. Его можно перевести на любой из языков. Слова же, что соскочили с языка, не проникают в уши. Не все их понимают одинаково. Если бы не письмо, то события прошлых дней никогда бы не сошлись воедино и не дошли бы до нас. Речь предназначена для того, кто непосредственно с тобой говорит. Перо же служит тому, кто удален от тебя на расстояние, придет и уйдет после тебя. [Получается, что] польза от него более высока. Диваны [правителей] более нуждаются в нем. Правитель, будучи в центре своих владений, не узнает о нуждах его окраин, безопасности их границ и, как следствие, не добьется процветания своих владений, если бы нет у него писцов и их сообщений. Если бы не писцы, то не наладилась бы [система] управления в них и не устроились бы их дела.

'Исмá'йл бен Субáйх (Сабíх?) ас-Са́кафи говорил. Ум мужей [виден] между зубцами их перьев.

'Али бен 'Убáйда⁵⁹ говорил. Перо глухо, но слышит тайны и секреты. Оно немо, но передает [полноту] содержание. Оно слабее Бáкиля, но [в то же время] яснее и красноречивее Субх́ана Вá'иля⁶⁰. Передает [сведения] от того, кто с нами и находится вдали от нас.

Секретарь Ма'мúна 'А́хмад бен Йýсуф⁶¹ говорил. Слезы певиц, капающие с их щек, не лучше, чем следы перьев, хранимые в свитках.

Джа'фар бен Йáхья⁶² говорил. Почерк есть россыпь мудрости. При помощи него она (мудрость — *М.П.*) и представляет свои частицы и составляет их воедино. Скрепляет части, укладывает в ряды.

Ан-На́мари говорил. Перо, словно нагруженное животное, доставляет [на себе] проблески и озарения ума, позволяет выйти наружу зарождающимся способностям и талантам, оформляет их [подобающим образом].

Джа́бал бен Йáзид⁶³ говорил. Перо есть [секретный] язык прозорливых [умов]. Оно раскрывает то, что скрыто от слуха, рассказывает, как проявились характеры и натуры [людей], что произошло во время поездок в отдаленные места.

⁵⁸ Возможно, имеется в виду Ибн ат-Тав'ам ар-Ра́каши, персонаж «Книги скупых Джáхиза» [25].

⁵⁹ 'Али б. 'Убáйда ар-Райх́ани — выдающийся стилист, ритор и составителей нравоучительных посланий (первой четверти IX в.), приближенный к седьмому Аббасидскому халифу Ма'мúну [26].

⁶⁰ Бáкил и Вá'ил — имена, ставшие нарицательными в арабской народной традиции и означающие «косноязычного» и «красноречивого» соответственно. — *Прим. перев.*

⁶¹ Абū ал-'Аббáс 'А́хмад б. Абū Хáлид ал-'А́хвал (ум. 826) — визирь и писатель при Аббасидском халифе и ученом-астрономе ал-Ма'мúне (786—833) [16].

⁶² Абū ал-Фадл Джа'фар б. Йáхья ал-Ба́рмаки (767—803) — визирь Хáруна ар-Раши́да [28].

⁶³ Секретарь 'Ума́ры б. Хáмзы, современник третьего Аббасидского халифа ал-Ма́хди (вторая половина VIII в.). [5. С. 12].

‘Абдул-Хамид бен Йахья⁶⁴, секретарь Мервана говорил. Перо как дерево, плод его — мысль и слово. Оно есть море, жемчугом которого является мудрость и красноречие. Оно есть источник, который напоит жаждущий разум. Почерк же есть сад, высочайшая польза которого — его цветы.

Ибн Мукаффа⁶⁵ говорил. Перо есть посланник новостей. Оно мчится [с вестью] о добре. Раскрывает то, что невозможно наблюдать [самому]. Оно придает ленивой мысли форму, его начертания преподносят нам [готовые] плоды [важнейших] перемен и жизненных уроков.

Абу Дулаф ал-‘Иджли⁶⁶ говорил. [Именно] перо отливает [ясную] речь. Способствует тому, чтобы высвободить накопившееся в сердце, оформляет изливаемое из ума.

Хишам бен ал-Хакам⁶⁷ говорил. Почерк есть драгоценность, которую отливают рука [пишущего] из [первоначальной] руды разума, будто парча, которую плетет перо умелым движением.

Один из греческих философов говорил. Светом почерка озаряется мудрость. Мягким пером пишется политика.

Сумамма⁶⁸ говорил. Следы перьев неподвластны ходу времени.

Хишам бен ‘Абдельмалик⁶⁹ говорил. Написанное кажется совсем незначительным, однако значения, передаваемые им, велики. Презренная видимость огромного значения.

Владелец [квартала] ат-Тах говорил. Даже грубый почерк может заполнить собою область возвышенных мыслей.

Хишам бен Салим⁷⁰ говорил. Видимость чернил перед взором смотрящего — чернота. Образ их в уме — чистота.

⁶⁴ ‘Абдул-Хамид ал-Катиб (ум. 750) — один из выдающихся писателей своего времени (перс проарабской культурной ориентации), служил секретарем последнего халифа династии Омейядов Мервана аль-Джа‘ди (691—750), в Дамаске [29. С. 723—731].

⁶⁵ Абу Мухаммад ‘Абдулла б. ал-Мукаффа (724—759) — известный литератор и писатель переходного периода (между двумя халифатами), известный переводчик трудов Аристотеля, а также философско-дидактического древнеиндийского эпоса «Калилы и Димны» (*в русс. trad.* «Басни Бидпая», или «Глупый и коварный»). Именно его версия стала основополагающей для дальнейших переводов на многочисленные европейские языки [30].

⁶⁶ Абу Дулаф ал-Касим б. ‘Иса ал-‘Иджли (ум. 840) — военачальник халифов ал-Ма’муна и ал-Му‘тасима, поэт, филолог [31].

⁶⁷ Хишам б. ал-Хакам Куфийский (ум. 795 г.) — знаковая фигура шиитского ислама, редактор хадисов, полемист [32].

⁶⁸ Сумамма б. ал-‘Ашрас ан-Нумайри (ум. 840) — теоретик *мутазилизма*, использовавший свои широкие познания в литературе как способ обогащения при дворе знатных вельмож. Джэхиз испытал большое литературное влияние от Сумаммы, неоднократно упоминал его имя в «Бестиарии» и др. своих произведениях [33]. Ат-Таухиди, в свою очередь, считал Джэхиза (также *мутазилиста*) своим главным учителем. — *Прим. перев.*

⁶⁹ Абу ал-Валид Хишам б. ‘Абдальмалик ал-Кураши (691—743) — десятый Омейядский халиф, правивший с 723 по 743 г. — *Прим. перев.*

⁷⁰ Хишам б. Салим (VIII в.) — правовед и исследователь хадисов, современник шестого имама двенадцатников Джэ‘фара ас-Садика (699—765). — *Прим. перев.*

Бишр бен ал-Мў‘тамир⁷¹ говорил. Сердце — руда. Ум — драгоценность. Язык — добытчик. Перо — ювелир. А почерк — [готовое] драгоценное изделие.

Сахл бен Хārūn⁷² говорил. Перо можно сравнить с «носом» ума. Если тот «кровоточит», то выдаст оно тайны его, оголит идеи, поведаст о том, что он таит в себе.

Араб⁷³-бедуин как-то сказал, смотря на ‘Аҳмада бен Абӯ Хāлида в то время, как последний писал. Чернильница — источник. Перо — переносчик. Книга — водопой.

Ал-Ма’мўн⁷⁴ говорил. Почерк подобен саду науки. Он есть суть понимания и искусство мудрости. Он предвестник четкого различения.

‘Ибрāхīm бен Джāбала⁷⁵ говорил. Мимо меня проходил секретарь ‘Адбул-Хамīд⁷⁶ в то время, как я писал несносным почерком. Он спросил меня: ты бы не хотел улучшить свой почерк? Ответил я: да. [Тогда] он сказал: удлини *джилфу* пера и по-новому заточи кончик пера. Так я и сделал, и почерк мой стал более красивым.

Джā‘фар бен Йāхья⁷⁷ посмотрел на красиво выводимый почерк и говорит. Не видел я лучшего «плачущего» и одновременно «улыбающегося», чем перо.

Однажды, посмотрев на документ, написанный красивым почерком, Ал-Ма’мўн⁷⁸ сказал: дарует Господь еще немало добра тому перу! Как [умело] оно «плетет» ткань королевской власти, как своей [причудливой] «вышивкой» украшает его границы, расставляет флаги Халифата!

⁷¹ Бишр б. ал-Мў‘тамир (ум. 825) — основоположник *мутазилитского* (рационалистического) философского направления в Багдаде, один из первых теоретиков риторики в арабской традиции [34].

⁷² Сахл б. Хārūn (ум. 830 г.) — переводчик, философ, писатель, секретарь (персидского происхождения). Возглавлял администрацию Багдада, служил также хранителем библиотеки седьмого Аббасидского халифа Ма’мўна. Обвинялся в поддержке национального движения неарабских народов Халифата [35].

⁷³ Традиционный собирательный образ (употреблен без определенного артикля). — *Прим. перев.*

⁷⁴ Ал-Ма’мўн (786—833) — седьмой халиф династии Аббасидов. Период его правления ознаменовал собой начало движения Возрождения в период Раннего Аббасидского халифата. — *Прим. перев.*

⁷⁵ Возможно, имеется в виду ‘Ибрāхīm б. Джāбала б. ‘Арма ал-Кинди, сподвижник ‘Абдульмāлика б. Мервāна, пятого Омейядского халифа (вторая половина VII в.) [36].

⁷⁶ ‘Адбул-Хамīд ал-Кāтиб (ум. 750) — один из выдающихся писателей своего времени (перс проарабской культурной ориентации), служил секретарем последнего халифа династии Омейядов Мервāна аль-Джā‘ди (691—750), в Дамаске [29. С. 723—731].

⁷⁷ Абӯ ал-Фадл Джā‘фар б. Йāхья ал-Бārмаки (767—803) — визирь Хārūна ар-Рашīда [28].

⁷⁸ Ал-Ма’мўн (786—833) — седьмой халиф династии Аббасидов. Период его правления ознаменовал собой начало движения Возрождения в период Раннего Аббасидского халифата. — *Прим. перев.*

Зашел секретарь ‘Амра бен ал-‘Ас⁷⁹ к Омáру⁸⁰, и последний спрашивает его. Не являешься ли ты сыном кузнеца (Ибн ал-Қайн) в Мекке? Тот сказал: так и есть. Тогда Омáр говорит ему: перо не преминуло сообщить [мне] о том, кому оно принадлежит.

Ар-Раши́д, будучи в восторге от почерка ‘Исмá‘йла бен Сабíйха⁸¹, сказал арабу-бедуину. Опиши мне то, как пишет ‘Исмá‘йл. Тогда тот сказал: более легко парящего⁸² пера не видел я, более непоколебимой мудрости тоже. Ар-Раши́д и говорит. Молодец, бедуин! И пожаловал ему денег.

Ал-Фадл бен Йáхья⁸³ сказал: плохой почерк — одно из двух дефектов речи. Подобно тому: хороший почерк есть одно из двух красноречий.

‘Абдулла́ бен Тáхир⁸⁴ [однажды], взглянув на почерк секретаря, который ему не понравился, сказал [так]. Удалите того от пределов *дивана*. У него слабый почерк. Где гарантия, что он не заразил им кого-нибудь еще?

Му‘бад сын тако́го-то подал некий документ на клочке бумаги, написанный ужасным почерком, ‘Абдулле́ бен Тáхиру⁸⁵. Тот завизировал на нем следующее. Мы хотели принять твое извинение, но нам претило уродство твоего почерка. Если бы ты был искренним в своем извинении, то тебе сама рука движением своим помогла бы в этом. Разве не знал ты, что прекрасный почерк защищает своего обладателя, проясняет его доводы, позволяет ему достичь пределов желаемого?

Двое юношей соревновались в красивом письме в присутствии Сахла бен Хáруна⁸⁶. Тогда тот сказал одному из них. Твой почерк — отлитое золото. Второму же сказал: твой почерк подобен плетеным узорам. Равны вы друг другу в освоении этого мастерства. Достигли вы в нем желаемого предела.

Эвклид говорил: почерк — есть геометрия духа, проявленная телесным инструментом.

⁷⁹ ‘Амр б. ал-‘Ас (575/77—664) — сподвижник пророка, военачальник, первый мусульманский правитель Египта. — *Прим. перев.*

⁸⁰ Омáр б. ал-Хатта́б (586/590—644) — второй Праведный халиф, сподвижник пророка. Период его правления ознаменовался широкомасштабными завоеваниями. — *Прим. перев.*

⁸¹ ‘Исмá‘йл б. Сабíйх — глава канцелярии Хáруна ар-Раши́да, пятого Аббасидского халифа, с именем которого ассоциируется вершина расцвета наук и искусств в Халифате. — *Прим. перев.*

⁸² В оригинале: (أَطْيَنَ) — «более легкомысленного». — *Прим. перев.*

⁸³ Абū ал-Фадл Джá‘фар б. Йáхья ал-Ба́рмаки (767—803) — визирь Хáруна ар-Раши́да [28].

⁸⁴ ‘Абдулла́ бен Тáхир Хорасанский (ум. 844 г.) — полководец, эмир Хорасана, наместник Египта (персидского происхождения) [37].

⁸⁵ ‘Абдулла́ бен Тáхир Хорасанский (ум. 844 г.) — полководец, эмир Хорасана, наместник Египта (персидского происхождения) [37].

⁸⁶ Сахл б. Хáрун (ум. 830 г.) — переводчик, философ, писатель, секретарь (персидского происхождения). Возглавлял администрацию Багдада, служил также хранителем библиотеки седьмого Аббасидского халифа Ма’мúна. Обвинялся в поддержке национального движения неарабских народов Халифата [35].

Гомер говорил. Почерк есть узор, который задается разумом и проявляется посредством чувств и пера. Если душа видит его, то восхищается его благородным происхождением.

Платон говорил. Перо есть украшение умов, красивое письмо — отражение результатов чувственного и интеллектуального познания. Ими душа достигает того, что желает.

Муду́тис⁸⁷ говорил. Перо — проводник мудрости, почерк же господин пера. Идеи — щедрость и обилие ума. Красноречие есть украшение всего [упомянутого].

Галён говорил: перо есть врачеватель почерка; красивое письмо — устроитель души, значения (содержимые в нем — *М.П.*) — источник здоровья.

Балй́нас⁸⁸ говорил. Перо — наисильнейший амулет, письмо — его производное.

Аристотель говорил. Перо есть активная причина. Чернила — материальная причина. Почерк есть форма причины. Красноречие (стиль — *М.П.*) есть окончательный мотив (энтелэхия, цель — *М.П.*).

Однажды греческий правитель сказал. Все дела посюстороннего мира кроются в двух вещах. Одно из них стоит ниже второго. Они суть перо и меч. Меч ниже пера.

Александр (Завоеватель — *М.П.*) говорил. Если бы ни перо, не утвердились бы дела царства. Все под [властью] разума и языка. Они есть реальные правители над всякой вещью. Перу принадлежит способность продемонстрировать нам их обе [внешние и внутренние] формы.

Звездочеты утверждали, что слово «перо» означает «весьма полезное» при буквенном счете⁸⁹ (гематрии — *М.П.*).

Йахья бен Халид⁹⁰ говорил. Красивое письмо есть некий [живой] организм. Его дух — ясность. Скорость — его рука. Ступа его — прямая линия (*масвиййа*). Суть его органов в знании соединения (разъединения?)⁹¹ [букв].

Бедуину [как-то] сказали: как тебе 'Ибра́хйм бен ал-'Абба́с в его искусстве письма? Тогда он сказал: он рассеивает жемчуг, логически упорядочивая его в проповеди. Организует изобилие драгоценностей при письме.

'Ибра́хйм бен ал-'Абба́с⁹² сказал юноше, стоящему перед ним. Пусть перо твое будет всегда одинаковой средней твердости, ни мягким, ни

⁸⁷ Ф. Розенталь полагает, что за этим искаженным именем может скрываться личность Геродота, Менодотоса, Муристуса [5. С. 15].

⁸⁸ В арабской традиции так именуется Аполло́ний Тианский (1—98) — философ-неопифагорец [5. С. 15].

⁸⁹ Қалам = нафа́' = 201. [5. С. 15].

⁹⁰ Йахья б. Халид ал-Бармаки (ум. 805) — секретарь, позже визирь Хārūна ар-Раши́да, отец Джа́'фара ал-Бармаки. Абū ал-Фадл Джа́'фар б. Йахья ал-Бармаки (767—803) — визирь Хārūна ар-Раши́да [28], [38].

⁹¹ У Ф. Розенталья наоборот: «разъединения» (фасл) [5. С. 16].

⁹² 'Ибра́хйм б. ал-'Абба́с ас-Сў́ли (783/93—857) — известный поэт (тюркского происхождения), известен как новатор в области классической арабской касыды. Многие его поэтические произведения не превышают десяти строк (байтов) [17].

твердым. И никогда не затачивай его в уплотненном месте. В этом лишь усложнение дел. Не пиши изогнутым пером и тем, у которого неровная расщелина. Если не можешь позволить себе перо *фáриси* или *бáхри* и пришлось использовать набатейское (сирийское, «чужое» — *М.П.*) перо, то выбирай то, что тяготеет к темному цвету. Заточи свой нож так, чтобы он был острее бритвы. И ничего, кроме перьев им не точи. Время от времени поправляй его. Пусть место, где ты затачиваешь перья будет из самого твердого дерева, чтобы заточка кончика (*кáтт(а)*) вышла ровной. Затачивай перо ровно (см. (б) — *М.П.*), чтобы буквы были более заметными. Если ты пишешь крупными буквами, то затачивай косо (см. (а) — *М.П.*). Лучший почерк тот, что самый понятный. Самое красивое чтение вслух то, что самое ясное.

Ал-Хасан бен Вахб⁹³, бывало, говорил. Каллиграф должен обладать определенными свойствами. К ним относятся умение хорошо затачивать перо, удлинять *джилфу* и делать косой срез. Терпеливо держать его кончиками пальцев. Пускать то количество чернил, которое необходимо буквам. Остерегаться клякс. Соблюдать написание огласовок, если возможны разночтения, и диакритических значков, если возможны искажения [смысла]. Соблюдать линию, донести знания в ясном виде, правильно цитировать.

Секретарь Са'йд бен Хумайд⁹⁴ говорил. Хорошим тоном писателя можно считать умение держать перо в самых подходящих местах, как можно дальше от чернил. Дать ему достаточное место для письма в тетради. Не подобает ему писать стороной пера, когда нет четкого выступающего угла (зубца — *М.П.*). Само написание должно быть по размеру [пера] с соблюдением всех пропорций. Чтобы не возникло желание чего-то худшего или лучшего этого. Письмо должно быть ровной строкой. Огласовки тоже должны быть ровным рядом. Он должен соединять букву с буквой по уже сложившимся образцам, приближая их друг к другу и увеличивая вместимость строки. Он не должен прерывать [написание] слова так, чтобы одна буква выбивалась из строки. Он должен выравнивать начала и концы строк. Не должен украшать их тем, что не свойственно их внешнему проявлению и [в то же время] не лишать его того, что причитается ему по праву. Иначе потеряет оно свою красоту и лишится изящности.

Салм ал-Харрání⁹⁵ говорил. Умашайте «тетради» своих дел (и литературных произведений, мн. ч. *'адáб*, игра слов — *М.П.*) обильными чернилами (то есть явно, смело, хорошими поступками — *М.П.*).

⁹³ Абū 'Áли ал-Хасан б. Вахб (первая половина IX в.) — писатель, переписчик, поэт, служил в качестве секретаря при дворе халифов [39]. Секретарь девятого Аббасидского халифа Ал-Вáсиқа Биллáхи (816—847) [5. С. 16].

⁹⁴ Са'йд б. Хумайд (ум. 864) — поэт, секретарь, писатель (персидского происхождения). В стихах воспевал возлюбленную по имени Фадл Басрийская (ум. 874), которая также писала стихи [40].

⁹⁵ Смотритель «Дома мудрости» Хáруна ар-Раши́да [5. С. 17].

Ал-‘Аттáби⁹⁶ посмотрел на переписчика, который писал не удовлетворившим его почерком и сказал. «Проси снисхождения» за свой неказистый почерк чернотой (обилием — *М.П.*) своих чернил. Уродство письма исправляется бóльшим количеством чернил.

Ал-Ма’мун⁹⁷ говорил. Плеяды мудрости [сокрыты] «под покровом» чернил.

Ал-Мансúr⁹⁸ говорил. Поистине, мудрости эти могут быть утеряны. Так сделайте же книги их защитниками, а знатоков [языка] их слугами.

Ибн ат-Тáв’ам⁹⁹ говорил. Идентичные буквы снабжайте огласовками, тогда написанное никого не введет в заблуждение.

Некий муж поведал «историю» (подал жалобу или извинение — *М.П.*) ‘Абдулле бен Тáхиру¹⁰⁰. Тот на обратной стороне написал [следующее]. Как же красиво написанное! Однако он использовал здесь много точек (диакритических знаков).

Ибн Савáба¹⁰¹ говорил: написание диакритических знаков в книге способствует ясному пониманию [написанного].

Визирь ‘Али бен ‘Йсá¹⁰² говорил нам со слов своего сына [‘Йсы]. Письмо с диакритическими знаками все равно, что расшитые красивыми узорами одежды.

Некий муж подал ‘Абдулле бен Тáхиру¹⁰³ некоторую «историю» (жалобу, прошение — *М.П.*), с некоторым налетом пыли. [Тогда тот сказал.] Если бы он еще и мыло отправил с этим письмом, чтобы отмыться от этой пыли, то мы удовлетворили бы его просьбу.

Абу Аййúb ал-Мурйáни¹⁰⁴ говорил. Украшайте знания четкой расстановкой всех необходимых знаков, оберегая их таким образом от искажений.

⁹⁶ Абү ‘Амр Кулсум б. ‘Амр б. ‘Аййúb ал-‘Аттáби (752—835) — поэт и писатель раннего Аббасидского халифата [41].

⁹⁷ Ал-Ма’мун (786—833) — седьмой халиф династии Аббасидов. Период его правления ознаменовал собой начало движения Возрождения в период Раннего Аббасидского халифата. — *Прим. перев.*

⁹⁸ Абү Джá‘фар ал-Мансúr (714—775) — второй Аббасидский халиф, фактический основатель Аббасидского халифата, основатель Багдада. — *Прим. перев.*

⁹⁹ Возможно, имеется в виду Ибн ат-Тáв’ам ар-Рáкаши, персонаж «Книги скупых Джáхиза» [25].

¹⁰⁰ ‘Абдулла бен Тáхир Хорасанский (ум. 844 г.) — полководец, эмир Хорасана, наместник Египта (персидского происхождения) [37].

¹⁰¹ ‘Ахмад б. Мухáммад б. Савáба (ум. 890) — секретарь халифа Ал-Мú‘тадид Биллáхи (ум. 801), представитель знатной семьи Савáба. Ас-Савáба — влиятельная семья (с христианским прошлым), многие представители которой в IX—X вв. были известными составителями сборников поэм (касыд) [13].

¹⁰² Абү ал-Хáсан ‘Али б. ‘Йсá б. ал-Джаррáх (859—946) — визирь халифов ал-Мúктадира и ал-Кáхира Биллáхи X в. (персидского происхождения) [42].

¹⁰³ ‘Абдулла бен Тáхир Хорасанский (ум. 844 г.) — полководец, эмир Хорасана, наместник Египта (персидского происхождения) [37].

¹⁰⁴ Визирь ал-Мансúра (ум. 770/71 г.) [5. С. 18].

’Ибрāхīm бен ал-’Аббās¹⁰⁵ говорил. Перо выскажет об умалчиваемом, разъяснит непонятное. Оно выразит то, что таит в себе сердце. Оно поведаёт тайное. Оно обо всем сообщит, несмотря на удаленность [от читающего] государственного учреждения и других общественных мест. Его новости не прекращаются. Его следы невозможно удалить. Оно [одновременно] и молчит, и говорит. Оно покоится на месте и путешествует. Оно и присутствующий, и отсутствующий; далекий и близкий. Если за него берешься, оно охотно помогает, если вяло, то выдает. Оно хранитель тайн, берегающее от зла.

Визирь Муḥаммад бен ’Адбульмāлик¹⁰⁶ говорил. Написанная с диакритическими знаками книга — арабская. Без них — набатейская (сирийская, иноплеменная — *М.П.*).

Са’йд бен Хумайд¹⁰⁷ говорил. Тот, кто идет по пути без указателей, заблудится. Тот, кто читает почерк без диакритических обозначений, ошибется.

’Абдул-Ḥамйд¹⁰⁸ говорил. Голая земля — грусть. Пышный сад — радость. Если он еще и цветет, то не знает предела его красота. Так же и письмо, если оно без точек и диакритических значков, то уподобляется пустой земле. Написанное же с ними как сад во время цветения.

Ибн Савāба¹⁰⁹ говорил. Огласовки столь же украшают книгу, как и белые точки на копытах скакуна¹¹⁰.

Сахл бен Хārūн¹¹¹ говорил. Плохой почерк словно хроническая болезнь, что пристала к образованному человеку. Косноязычие — пятно позора на смышленном уме.

Ал-Ḥасан бен Вахб¹¹², посмотрев на почерк секретаря, сказал. Это — дивный сад для игривого взора. Радует плодами изысканных слов.

¹⁰⁵ ’Ибрāхīm б. ал-’Аббās ас-Сўли (783/93—857) — известный поэт (тюркского происхождения), известен как новатор в области классической арабской касыды. Многие его поэтические произведения не превышают десяти строк (байтов) [17].

¹⁰⁶ Муḥаммад б. ’Адбульмāлик (789—847) — визирь восьмого Аббасидского халифа Ал-Му’тасима, поэт, литератор [24].

¹⁰⁷ Са’йд б. Хумайд (ум. 864) — поэт, секретарь, писатель (персидского происхождения). В стихах воспевал возлюбленную по имени Фадл Басрийская (ум. 874), которая также писала стихи [40].

¹⁰⁸ ’Абдул-Ḥамйд ал-Кāтиб (ум. 750) — один из выдающихся писателей своего времени (перс проарабской культурной ориентации), служил секретарем последнего халифа династии Омейядов Мервāна аль-Джā’ди (691—750), в Дамаске [29. С. 723—731].

¹⁰⁹ ’Аḥмад б. Муḥаммад б. Савāба (ум. 890) — секретарь халифа Ал-Му’тадид Биллāхи (ум. 801), представитель знатной семьи Савāба. Ас-Савāба — влиятельная семья (с христианским прошлым), многие представители которой в IX—X вв. были известными составителями сборников поэм (касыд) [13].

¹¹⁰ Розенталь вместо *шакл* предлагает *шикāl* [5. С. 18].

¹¹¹ Сахл б. Хārūн (ум. 830 г.) — переводчик, философ, писатель, секретарь (персидского происхождения). Возглавлял администрацию Багдада, служил также хранителем библиотеки седьмого Аббасидского халифа Ма’мūна. Обвинялся в поддержке национального движения неарабских народов Халифата [35].

¹¹² Абу ’Али ал-Ḥасан б. Вахб (первая половина IX в.) — писатель, переписчик, поэт, служил в качестве секретаря при дворе халифов [39]. Секретарь девятого Аббасидского халифа Ал-Вāсиқа Биллāхи (816—847) [5. С. 16].

‘Убайдалла́ бен Абӯ Ра́фи‘¹¹³ говорил. Когда я писал для ‘Али бен Абӯ Та́либа¹¹⁴, да озарит Всевышний лик его, он сказал мне. О, ‘Убайдалла́! Меньше используй чернильницу. Удлини кончик пера! Сделай небольшое пространство между строк. Пиши мелко и убористо! Придерживайся линии!

Абӯ Сулай́м говорил. Когда я переписывал священные своды Корана, мимо меня проходил ‘Али бен Абӯ Та́либ, да будет доволен им Господь, и сказал [мне]. Пиши более обильной линией! Тогда я отколол кусочек и продолжил писать. И он сказал: да, именно так! Освятил Господь его своей милостью, как освятил он перо (упомянутое в Коране — *М.П.*).

Ибн Сй́рй́н¹¹⁵ говорил, что ненавидел, когда Коран переписывают неоформленным письмом, поскольку в этом он видел высокомерие и явное извращение.

Ома́р бен ал-Ха́тта́б¹¹⁶, да будет доволен им Всевышний, когда читал написанное секретарем Абӯ Му́сы ал-’Аш’ари¹¹⁷, то в чтении его проскользнула ошибка. Тогда [Ома́р] написал [Абӯ Му́се ал-’Аш’ари]: отправляю тебе плеть! Тогда [Абӯ Му́са ал-’Аш’ари в ответ] написал [клянусь Богом] тебе более подобает ею (плетью — *М.П.*) распоряжаться. [В ответе Абӯ Му́сы] слово «Богом» было написано в несоответствующем виде. Тогда [Ома́р] пишет [второе письмо следующего содержания]. Считай, что сейчас ты — это я! Ударь своего секретаря плетью!

’Ибра́хй́м сказал. Тот, в кого Бог вложил разум, украсил язык красноречием, а руку — красивым письмом, снабдил его приятным обликом, мягкостью характера, то все его похвальные качества сложатся в единое совершенство и разовьются во всех проявлениях. Ему остается только благодарить [Бога]. [Однако] сделает ли он это в достаточной мере?

‘Убайдалла́ бен ал-Ха́сан ал-’Анбари¹¹⁸ говорил. Как только попадалась мне ясная, написанная хорошим языком книга, так сердце мое наполнялось

¹¹³ ‘Убайдалла́ б. Абӯ Ра́фи‘ — один из последователей пророка, секретарь и заведующий хранилищем ‘Али бен Абӯ Та́либа (‘Али б. Абӯ Та́либ (599—661) — четвертый Праведный халиф, правивший в 656—661 г. — *Прим. перев.*), передатчик многих хадисов [43].

¹¹⁴ ‘Али б. Абӯ Та́либ (599—661) — четвертый Праведный халиф, правивший в 656—661 г. — *Прим. перев.*

¹¹⁵ Абӯ Бакр Му́хаммад б. Сй́рй́н Басрийский (653—729) — известный толкователь («имам») Корана и хадисов, славу ему принесли труды по толкованию сновидений [44].

¹¹⁶ Ома́р б. ал-Ха́тта́б ал-’Адави (ок. 590—644) — второй Праведный халиф, правивший в 634—644 г., тесть пророка. — *Прим. перев.*

¹¹⁷ Абӯ Му́са ‘Абдулла́ б. Қайс ал-’Аш’ари (602—665) — один из сподвижников пророка, его наместник в двух городах (Забид и Адена) в Йемене. Был назначен и Омаром б. ал-Ха́тта́бом (Ома́р б. ал-Ха́тта́б ал-’Адави (ок. 590—644) — второй Праведный халиф, правивший в 634—644 г., тесть пророка. — *Прим. перев.*) представителем его власти в г. Барсе в Ираке. В арабской литературе широкую популярность приобрел сюжет, в котором Омар б. ал-Ха́тта́б порицал Абу Му́су ал-’Аш’ари за то, что последний нанимал на службу секретарей из числа христиан. Возможно, это — более поздний сюжет, в котором ярко выражена конфессиональная тенденциозность в делах государственного управления и культуры [5. С. 19].

¹¹⁸ Известный шариатский судья (ум. 785) [5. С. 19].

радостью. Как только приходилось видеть образец искусного письма, так переполнялся мой взор удовольствием.

Мутаваккил¹¹⁹, посмотрев на почерк 'Ахмада бен ал-Хатйба¹²⁰ и найдя его безобразным, сказал: как же велик Всевышний в своем провидении! Этот человек собрал разные виды позора воедино. Хитрый нрав, глупость речей, неправильное вероубеждение, плохое обращение [с другими], уродливый лик, корявый почерк. Я склонен думать, что тот, кто с ним проводит время в беседах, в откровенной беде. Боюсь, что даже может он от него заразиться.

Видел, как Абӯ ал-Вафá' *ал-мухáндис*¹²¹ говорил Ибн Са'дáну¹²². О визирь, ей Богу, твой почерк — вершина [мастерства]! Твое красноречие — предел [искусства]. Что же заставляет [тебя] прибегать к помощи сабейца Абӯ 'Исхáка¹²³ для переписки с Ибн 'Аббáдом¹²⁴? Он сказал: Ибн 'Аббáд очень придирчив к мелким ошибкам. Он очень любит поглумиться над тем, кто «спотыкается». Я не хотел быть его мишенью. Он ведь таким образом поразит меня, убьет наповал, даже не поранив. Я хотел бы защитить свой ум и честь, оставив необходимость извращать свой почерк и слог. И это более предпочтительнее для меня, чем терпеть [боль] от его укулов в его присутствии и заочно. Пусть лучше кто-нибудь другой будет на моем месте. Мне лучше распрощаться с этой мыслью. [Так] сберегу я себя от <неразборчиво>, не буду выглядеть перед всеми полным позором. Так пусть минует меня эта участь.

¹¹⁹ Абӯ ал-Фадл Джá'фар ал-Мутаваккил (822—861) — десятый халиф династии Аббасидов. Стиль его правления характеризовался некоторой тенденциозной консервативностью и восстановлением ортодоксии, что положило начало ослаблению Халифата. — *Прим. перев.*

¹²⁰ В Венской рукописи: Хасйб. Скорее всего, имеется в виду Абӯ ал-'Аббáс 'Ахмад б. ал-Хасйб ал-Джуржáнийй (ум. 879), визирь Ал-Мунтасира (837—862) и Ал-Муста'йна (836—866) [5. С. 19].

¹²¹ Абӯ ал-Вафá' *ал-мухáндис* (940—998) — выдающийся математик и астроном, геометр (*мухáндис*), сыграл судьбоносную роль в жизни ат-Таухйди, представив его в 980 г. визирю Ибн Са'дáну. После состоявшихся бесед в его резиденции и была составлена наиболее знаменитая книга ат-Таухйди «Книга услады и развлечения» (984 г.). Книга была своего рода тайным литературным «заказом» Абӯ ал-Вафы' ат-Таухйди, поэтому после написания и была передана непосредственно ее заказчику (Абӯ ал-Вафэ). Также именно дружбе с ним ат-Таухйди мы обязаны появлением еще одного известнейшего труда «О друге и дружбе», который был начат по просьбе визиря и закончен гораздо позже (не ранее 1010 г.). — *Прим. перев.*

¹²² Ибн Са'дáн *ал-'áрид* (каз. 985) — смотритель (*'áрид*) турецких войск буидского эмира 'Адуд ад-Давли. В течение года (983—984) также занимал пост министра финансов до назначения сына 'Адуд ад-Давли, Самсáм ад-Давли визирем верховного буидского халифа в Багдаде. — *Прим. перев.*

¹²³ Абӯ 'Исхáк 'Ибрахйм б. Хилáл ас-Сáбийй (ок. 925—994) — багдадский поэт, литератор, секретарь (выходец из *сабиев*, религиозной группы авраамической традиции) [11].

¹²⁴ Абӯ ал-Кáсим 'Исмá'йл Ибн ал-'Аббáд (936/38—995) — визирь Рукн ад-Давли и Му'áййад ад-Давли, филолог и поэт. Создал крупную библиотеку, окружил себя известными учеными и философами того времени. Интересовался рациональным методом *мутазили́тов*, пытался популяризировать его в массы. — *Прим. перев.*

Шейх Абӯ Ҳаййāн сказал. Этим и закончилось повествование об искусстве письма, пере, его видах. Если бы мы, помимо этого, добавили к нему еще что-нибудь, то оно было бы излишним и навевало бы скуку. Прошу, пожалуйста, удели ему [должное] внимание и пусть оно порадует тебя. Надеюсь, что этим я добьюсь некоего благорасположения с твоей стороны, и ты примешь меня всем сердцем. Мир вам!

Этим заканчивается послание. Хвала Господу, Единому Богу. Да помолится Он за нашего господина Мухаммада, его пречистую Семью и его благороднейших Сподвижников. Да будет мир Его, Дарующего и Избавляющего, с нуждающимся в нем 'Ибрах̣имом бен ал-Хасаном, работающим придворным в Багдаде. Конец великого месяца Рамадана, года 728 по хиджре¹²⁵. Да закончится он добром, по воле Всевышнего.

Список терминов

Барй — очинка, срез кончика пера.

Джилфа — место среза пера (срезаемая при очинке часть пера).

Қалам — (тростниковое или бамбуковое) перо.

Қатт(а), или **тахриф** — заточка кончика пера.

Қатт(а) қá'им — заточка кончика пера, при котором срез осуществляется под прямым углом.

Қйшра (кожура) — внешняя часть пера.

Қатт(а), или **тахриф мусавваб** — косая заточка кончика пера, при которой срез осуществляется с наклоном в сторону, обратную от пишущей поверхности головки пера.

Қатт(а) мустав(ин) — ровная заточка кончика пера.

Қатт(а) мухәрраф — косая заточка кончика пера.

Қатт(а) мухәрраф мў'тадил — умеренно косая заточка кончика пера (примерно в 30°).

Машқ — пропись, а также небрежное написание, каракули.

Мўрсал («удлиненный») и **подобный ему** — виды письма перьями разной плотности с косой (**мухәрраф**) и вертикальной (**муқаввам**, или **қá'им**) заточкой кончика пера с небольшим удлинением вязи. Вероятно, под подвидом «подобный ему» имеются в виду те же стили написания, только пером иной плотности.

Мухаққақ («оригинальный») и **подобный ему** — виды письма перьями разной плотности с косой (**мухәрраф**) и вертикальной (**муқаввам**, или **қá'им**) заточкой кончика пера. Вероятно, подвид «подобный ему» означает тот же стиль написания, только пером иной плотности.

Мў'тадил (способ очинки, **барй**) — вид среза пера средней твердости, средний между глубоким и легким.

Нахт — «огранка», заточка краев срезанной части (джилфы) пера. Она бывает двух видов: внутренняя (**нахт ал-батн**) и внешняя (**нахт ал-хавāшй**).

Рахв (способ очинки, **барй**) — легкий (неглубокий) срез, предназначенный для мягких перьев.

¹²⁵ Примерно, 14 августа 1328 г. по григорианскому календарю.

Садр — пишущая поверхность пера.

Синн (зубец) — зубец, угол пишущей поверхности.

Та'рийк («волнистый рисунок», «разводы») — написание букв «*нун*», «*йа'*» и подобных в конечной позиции по одному и тому же образцу с соблюдением установленных пропорций.

Тадкийк («уточнение») — техника написания конечных элементов графем («хвостов») путем поворачивания пишущей поверхности пера, **садра**, зубцов, **синн**.

Тансийк, он же **танмийк** (?) («нанизывание», «отбор», «придание однообразной формы») — унификация написания букв.

Тасвийя, или **тауфийк** — соблюдение строки.

Тауфийк («согласие», «унификация») — соблюдение строки.

Тафрийк («разделение», «разряжение») — соблюдение горизонтальных пропорций графем (избегание их близкого расположения друг от друга, «наползания» друг на друга).

Тахвийк («окружение», «влияние») — написание букв «*вав*», «*фа'*», «*каф*» и подобных им с соблюдением пропорций их начертания во всех положениях (начальном, срединном, конечном и свободном).

Тахдийк («наделение зрачком») — соблюдение внутренней пропорции таких букв, как «*ха'*», «*ха'*», «*джима*» и других подобных им.

Тахкийк («исполнение», «достижение») — вязь, при которой соблюдается внутренняя пропорция букв, их «внутреннее пространство».

Тахрийк («прокалывание») — написание «петлей» букв «*ха'*», «*айн*», «*гайн*» и подобных им с соблюдением их внутренней пропорции, т.е. с некоторым пространством внутри.

Тахсийн («улучшение») — техника улучшения письма путем более качественного и сосредоточенного начертания графем.

Ташкийк («разделение») — написание букв *сад*, *дад*, *каф*, *та'*, *за'* и подобных им с соблюдением установленных пропорций и расстановкой диакритических значков в нужных, правильных местах.

Ташмийр («засучивание рукавов») — поспешное, непропорциональное письмо.

Фатх (способ очинки, **барй**) — глубокий, направленный внутрь срез (для твердых перьев).

Шаққ — продольный разрез пера. Он бывает трех видов: равный почти всей длине *джилфы* (для твердых перьев), равный одной трети *джилфы* (для мягких перьев) и равный от трети до всей длины *джилфы* (для перьев средней плотности).

Шáхма — «плоть», «мякоть» пера, толщина его стенки (без полости).

Список литературы

- [1] *Исхак б. Ибрахим ал-Барбари*. Иршад ал-ариб иля марифат ал-адиб (Указание смышленому в познании ученого) // Ал-Мактаба аш-шамила (Универсальная библиотека). Режим доступа: <https://shamela.ws/book/9788/617#p1> (дата обращения: 09.01.2023).
- [2] *Ibn al-Bawwab*. Encyclopædia Britannica. Режим доступа: <https://www.britannica.com/biography/Ibn-al-Bawwab#ref67015> (дата обращения: 11.12.2022).
- [3] *Ат-Тактака М.* Ал-Фахри фи ал-адаб ас-султанийя ва-д-дувал ал-исламийя (Почетная степень в королевском этикете и мусульманских странах). Бейрут, без года.

- [4] Ибн ал-Бавваб. Режим доступа: https://www.marefa.org/ابن_البواب (дата обращения: 03.12.2022).
- [5] *Rosenthal F.* Abu Haiyan al-Tawhidi on Penmanship // *Ars Islamica*, 1948. Vol. 13. P. 1—30.
- [6] Калам ал-хатт ал-хиджазий (Перо для стиля «хиджази»). Режим доступа: <https://arabictype.wordpress.com/2017/01/04/hijaziqalam/> (дата обращения: 05.12.2022).
- [7] Сирр катт ал-калам ал-арабий (Секрет очинки пера для арабской каллиграфии). Режим доступа: <https://www.swishschool.com/vb/showthread.php?t=16013> (дата обращения: 05.12.2022).
- [8] *Am-Tauxidi A.* Аль-Имта ва ал-Муанаса. Режим доступа: <https://alantologia.com/page/17321/> (дата обращения: 29.01.2023).
- [9] *Am-Tauxidi A.* Аль-имта ва аль-муанаса. Книга услады и развлечения. Лондон : Хиндави, 2019.
- [10] *Абу Сулайман ас-Сиджистани.* Ар-Рисала. Режим доступа: <https://archive.org/details/246-1938/م201942%م20%م20%م29%م28448%م20%العدد20%م20%الرساله20%م20%مجله20%م20%م5/ mode/2up> (дата обращения: 29.01.2023).
- [11] *Абу Исхак ас-Саби.* Ан-наسر ал-фаннийй фи ал-карн ар-рабий (Художественная проза в четверном веке [хиджры]). Режим доступа: <https://www.hindawi.org/books/63146390/6.10/> (дата обращения: 29.01.2023).
- [12] *Мухаммад бен Исмаил бен Занджи Абу Абдулла.* Тараджим (Биографии известных личностей). Режим доступа: <https://www.taraajem.com/persons/103095/-محمد-بن-اسماعيل-بن-زنجي-ابو-عبد-الله> (дата обращения: 02.02.2023).
- [13] Саваба. Режим доступа: https://www.marefa.org/ثواب_اَسْرَة (дата обращения: 02.02.2023).
- [14] *Am-Tauxidi A.* Салас расаил ли Аби Хайян ат-Таухиди (Три послания) / под ред. И. ал-Килани. Дамаск : Французский институт арабских исследований, 1951.
- [15] Ал-Марзубани. Режим доступа: <https://shamela.ws/author/673> (дата обращения: 02.02.2023).
- [16] Ахмад бен Аби Халид. Режим доступа: https://www.islamweb.net/ar/library/index.php?page=bookcontents&ID=1741&bk_no=60&flag=1 (дата обращения: 02.02.2023).
- [17] Ибрахим бен ал-Аббас ас-Сули. Режим доступа: <https://almerja.com/reading.php?idm=30295> (дата обращения: 02.02.2023).
- [18] Ал-Фадл бен Сахл. Режим доступа: <https://www.taraajem.com/persons/99384/-الفضل-بن-سهل-ابو-العباس-السرخسي-وزير-المأمون> (дата обращения: 02.02.2023).
- [19] Сира арман <...> дидда ал-имарат ал-арабиййа (Борьба армян <...> против Арабских княжеств). Режим доступа: <https://aztagarabic.com/archives/19702> (дата обращения: 02.02.2023).
- [20] Али б. ал-Кадии Аби Тамма́м. Режим доступа: <http://hadithtransmitters.hawramani.com/علي-بن-القاضي-ابي-تمام-الزبيني-واسمه-ال/> (дата обращения: 03.02.2023).
- [21] Катада бен Диама. Режим доступа: <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/141593/-نبذة-عن-التابعي-قتادة-بن-دعامة> (дата обращения: 02.02.2023).
- [22] Вахб бен Мунаббих. Режим доступа: https://www.marefa.org/وهب_بن_منبه (дата обращения: 02.02.2023).
- [23] Наср бен Сайяр. Режим доступа: https://www.marefa.org/نصر_بن_سيار (дата обращения: 02.02.2023).

- [24] Ибн аз-Зайяг. Режим доступа: https://www.marefa.org/ابن_الزيات_الوزير (дата обращения: 03.02.2023).
- [25] Радд Ибн ат-Тавама иля Аби ал-Ас ас-Сакафи (Ответ Ибн Тавама Абу ал-Асу ас-Сакафи). Режим доступа: <https://shamela.ws/book/10501/214> (дата обращения: 03.02.2023).
- [26] Али бен Убайда Абу ал-Хасан ал-Катиб ар-Райхани. Режим доступа: <http://hadithtransmitters.hawramani.com/علي-بن-عبيدة-ابو-الحسن-الكاتب-الريحاني/> (дата обращения: 05.02.2023).
- [27] Ахмад бен Йусуф. Режим доступа: <http://al-hakawati.net/Books/BookDetails/8550/باب-الألف--أحمد-بن-يوسف،-بن-القاسم،-بن-صبيح/8550/> (дата обращения: 03.02.2023).
- [28] Джафар бен Йахья ал-Бармаки. Режим доступа: https://www.marefa.org/جعفر_بن_يحيى_البرمكي (дата обращения: 03.02.2023).
- [29] Фаррух У. Тарих аль-адаб аль-арабийй (История арабской литературы): в 6 т. Т. 1. Бейрут : Дар аль-ильм ли-ль-малайин, 1981.
- [30] Ибн ал-Мукаффа. Режим доступа: https://www.marefa.org/ابن_المقفع (дата обращения: 31.01.2023).
- [31] Абу Дулаф ал-Иджли. Режим доступа: <http://al-hakawati.net/Personalities/PersonalityDetails/6985/أبو-دلف-العجلي/6985/> (дата обращения: 31.01.2023).
- [32] Хишам бен ал-Хакам ал-Куфи. Режим доступа: <https://alolmaa.wordpress.com/17-2/> (дата обращения: 31.01.2023).
- [33] Сумама бен Ашрас. Режим доступа: https://www.islamweb.net/ar/library/index.php?page=bookcontents&ID=1722&idfrom=0&idto=0&flag=1&bk_no=60&aya_no=0&surano=0&bookhad=0 (дата обращения: 31.01.2023).
- [34] Бишр бен ал-Мутамир. Режим доступа: https://www.marefa.org/بشر_بن_المعتمر (дата обращения: 03.02.2023).
- [35] Сахл бен Харун. Режим доступа: https://www.marefa.org/سهل_بن_هارون (дата обращения: 03.02.2023).
- [36] Ибрахим бен Джабала. Режим доступа: <http://hadithtransmitters.hawramani.com/ابراهيم-بن-جبلة-بن-عروة-الكندي/> (дата обращения: 03.02.2023).
- [37] Абдулла бен Тахир ал-Хорасани. Режим доступа: https://www.marefa.org/عبد_الله_بن_طاهر_الخراساني/ (дата обращения: 03.02.2023).
- [38] Йахья бен Халид ал-Бармаки. Режим доступа: <http://al-hakawati.net/Books/BookDetails/7279/يحيى-بن-خالد-البرمكي/7279/> (дата обращения: 03.02.2023).
- [39] Ал-Хасан бен Вахб. Режим доступа: <https://poetsgate.com/poet.php?pt=2756> (дата обращения: 30.01.2023).
- [40] Саид бен Хумайд. Режим доступа: <https://poetsgate.com/poet.php?pt=2847> (дата обращения: 03.02.2023).
- [41] Ал-Аттаби. Режим доступа: <https://poetsgate.com/poet.php?pt=2783> (дата обращения: 03.02.2023).
- [42] Али бен Иса бен Дауд бен ал-Джаррах Абу ал-Хасан. Режим доступа: <http://hadithtransmitters.hawramani.com/علي-بن-عيسى-بن-داود-بن-الجراح-ابو-الحسن/> (дата обращения: 03.02.2023).
- [43] Убайдалла бен Абу Рафи. Режим доступа: <https://www.rejal.masaha.org/index.php?action=content&view=rejal&id=7446-عبيد-الله-بن-أبي-رافع/> (дата обращения: 30.01.2023).
- [44] Мухаммад бен Сирин. Режим доступа: <https://islamstory.com/ar/artical/3408504/-ابن-سيرين> (дата обращения: 30.01.2023).

References

- [1] Ishaq b. *Ibrahim al-Barbari*. *Irshad al-arib ilya marifat al-adib (Instruction to the intelligent in the knowledge of the scientist)*. In: *Al-Maktaba ash-shamila (Universal Library)*. Available from: <https://shamela.ws/book/9788/617#p1> (accessed: 09.01.2023). (In Arabic).
- [2] Ibn al-Bawwab. *Encyclopædia Britannica*. Available from: <https://www.britannica.com/biography/Ibn-al-Bawwab#ref67015> (accessed: 11.12.2022).
- [3] At-Taftaqa M. *Al-Fahri fi al-adab as-sultaniyya wa-d-duwal al-islamiyya (Honorary Degree in Royal Etiquette and Muslim Countries)*. Beirut; no year. (In Arabic).
- [4] Ibn al-Bawwab. Available from: https://www.marefa.org/ابن_البواب. (accessed: 03.12.2022). (In Arabic).
- [5] Rosenthal F. Abu Haiyan al-Tawhidi on Penmanship. *Ars Islamica*. 1948;(13):1—30.
- [6] Kalam al-hatt al-hijaziyy (The pen for the hijazi style). At-tasmim at-tiba'iy wa al-khatt al-'arabiyy (Graphic design and Arabic calligraphy). Available from: <https://arabictype.wordpress.com/2017/01/04/hijaziqalam/> (accessed: 05.12.2022). (In Arabic).
- [7] Sirr katt al-kalam al-arabiyy (The secret of sharpening a pen for Arabic calligraphy). Graphic man. Available from: <https://www.swishschool.com/vb/showthread.php?t=16013> (accessed: 05.12.2022). (In Arabic).
- [8] At-Tawhidi A. Al-Imta wa al-Muanasa (Abu Hayyan at-Tawhidi. "The Book of Delight and Entertainment"). Available from: <https://alantologia.com/page/17321/>, <https://alantologia.com/page/17288/> respectively (accessed: 29.01.2023). (In Arabic).
- [9] At-Tawhidi A. Al-Imta wa al-Muanasa. Book of Pleasure and Entertainment. London: Hindawi; 2019. (In Arabic).
- [10] Abu Sulaiman al-Sijistani. Available from: <https://archive.org/details/246-1938/م201942%معام20%-20%29%م28448%م20%العدد20%-20%الرسالة20%مجلة/page/n5/mode/2up> (accessed: 29.01.2023). (In Arabic).
- [11] Abu Ishaq as-Sabi. An-nasr al-fanniyy fi al-qarn ar-rabi' (Fiction in the fourth century [Hijri]). Available from: <https://www.hindawi.org/books/63146390/6.10/> (accessed: 29.01.2023). (In Arabic).
- [12] Muhammad bin Ismail bin Zanjī Abu Abdullah. Tarajim (Biographies of famous people). Available from: <https://www.taraajem.com/persons/103095/-محمد-بن-إسماعيل-بن-زنجي-أبو-عبد-الله> (accessed: 02.02.2023). (In Arabic).
- [13] Thawaba. Available from: [https://www.marefa.org/ثوابة_\(أسرة\)](https://www.marefa.org/ثوابة_(أسرة)) (accessed: 02.02.2023). (In Arabic).
- [14] At-Tawhidi A. *Salas rasail li Abi Hayyan at-Tawhidi (Three Messages)*. al-Kilani I, editor. Damascus: French Institute for Arab Studies; 1951. (In Arabic).
- [15] Al-Marzubani. Available from: <https://shamela.ws/author/673> (accessed: 02.02.2023). (In Arabic).
- [16] Ahmad bin Abi Khalid. Available from: https://www.islamweb.net/ar/library/index.php?page=bookcontents&ID=1741&bk_no=60&flag=1 (accessed: 02.02.2023). (In Arabic).
- [17] Ibrahim bin al-Abbas al-Suli. Available from: <https://almerja.com/reading.php?idm=30295> (accessed: 02.02.2023). (In Arabic).
- [18] Al-Fadl ben Sahl. Available from: <https://www.taraajem.com/persons/99384/-الفضل-بن-سهل-أبو-العباس-السرخسي-وزير-المأمون> (accessed: 02.02.2023). (In Arabic).
- [19] Sira al-Arman <...> didda al-imat al-arabiyya (Struggle of the Armenians <...> against the Arab principalities). Available from: <https://aztagarabic.com/archives/19702> (accessed: 02.02.2023). (In Arabic).

- [20] Ali bin al-Qadi Abi Tammam. Available from: <http://hadithtransmitters.hawramani.com/علي-بن-القاضي-ابي-تمام-الزيني-واسمه-ال/> (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [21] Qatada bin Diam. Available from: <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/141593/-نبيذة-عن-التابعي-قتادة-بن-دعامة> (accessed: 02.02.2023). (In Arabic).
- [22] Wahb ben Munabbih. Available from: https://www.marefa.org/وهب_بن_منبه (accessed: 02.02.2023). (In Arabic).
- [23] Nasr bin Sayyar. Available from: https://www.marefa.org/نصر_بن_سيار (accessed: 02.02.2023). (In Arabic).
- [24] Ibn al-Zayyat. Available from: https://www.marefa.org/ابن_الزيات_الوزير (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [25] Radd Ibn at-Tawam ila Abi al-As al-Thaqafi (Answer of Ibn Tawam Abu al-As al-Tawam). Available from: <https://shamela.ws/book/10501/214> (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [26] Ali ben Ubaydah Abu al-Hasan al-Katib ar-Raihani. Available from: <http://hadithtransmitters.hawramani.com/علي-بن-عبدة-ابو-الحسن-الكاتب-الريحاني/> (accessed: 05.02.2023). (In Arabic).
- [27] Ahmad bin Yusuf. Available from: <http://al-hakawati.net/Books/BookDetails/8550/باب-الألف--أحمد-بن-يوسف،-بن-القاسم،-بن-صبيح/8550> (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [28] Jafar ben Yahya al-Barmaki. Available from: https://www.marefa.org/جعفر_بن_يحيى_البرمكي (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [29] *Farrukh U.* Tarikh al-adab al-arabiyy (History of Arabic Literature): in 6 vols. Vol. 1. Beirut: Dar al-ilm l-l-malayin; 1981. (In Arabic).
- [30] Ibn al-Muqaffa. Available from: https://www.marefa.org/ابن_المقفع (accessed: 31.01.2023). (In Arabic).
- [31] Abu Dulaf al-Ijli. Available from: <http://al-hakawati.net/Personalities/PersonalityDetails/6985/أبو-دلف-العجلي/6985> (accessed: 31.01.2023). (In Arabic).
- [32] Hisham bin al-Hakam al-Kufi. Available from: <https://alolmaa.wordpress.com/17-2/> (accessed: 31.01.2023). (In Arabic).
- [33] Thumama ben Ashras. Available from: https://www.islamweb.net/ar/library/index.php?page=bookcontents&ID=1722&idfrom=0&idto=0&flag=1&bk_no=60&ayano=0&sura_no=0&bookhad=0 (accessed: 31.01.2023). (In Arabic).
- [34] Bishr bin al-Mutamir. Available from: https://www.marefa.org/بشر_بن_المعتمر (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [35] Sahl ben Harun. Available from: https://www.marefa.org/سهل_بن_هارون (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [36] Ibrahim bin Jabala. Available from: <http://hadithtransmitters.hawramani.com/-ابراهيم-بن-جبلة-بن-عرمة-الكندي/> (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [37] Abdullah bin Tahir al-Khorasani. Available from: https://www.marefa.org/عبد_الله_بن_طاهر_الخراساني (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [38] Yahya ben Khalid al-Barmaki. Available from: <http://al-hakawati.net/Books/BookDetails/7279/يحيى-بن-خالد-البرمكي/7279> (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [39] Al-Hasan ben Wahb. Available from: <https://poetsgate.com/poet.php?pt=2756> (accessed: 30.01.2023). (In Arabic).
- [40] Said bin Humaid. Available from: <https://poetsgate.com/poet.php?pt=2847> (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [41] Al-Attabi. Available from: <https://poetsgate.com/poet.php?pt=2783> (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).

- [42] Ali ben Isa ben Dawud ben al-Jarrah Abu al-Hasan. Available from: <http://hadithtransmitters.hawramani.com/علي-بن-عيسى-بن-داود-بن-الجراح-ابو-الحسن/> (accessed: 03.02.2023). (In Arabic).
- [43] Ubaydallah bin Abu Rafi. Available from: <https://www.rejal.masaha.org/index.php?action=content&view=rejal&id=7446> عبيد-الله-بن-أبي-رافع (accessed: 30.01.2023). (In Arabic).
- [44] Muhammad bin Sirin. Available from: <https://islamstory.com/ar/artical/3408504/>-ابن سيرين (accessed: 30.01.2023). (In Arabic).

Сведения об авторе:

Абу Хайяна ат-Тавхиди (930—1023) — арабский философ-мутазилит, популяризатор знаний, энциклопедист и мастер стиля.

About the author:

Abu Hayyan al-Tawhidi (930—1023) — Arab Mu'tazilite philosopher, popularizer of knowledge, encyclopedist and master of style.

Сведения о переводчике:

Паленко Михаил Сергеевич — кандидат философских наук, ассистент профессора, Университет им. Бен-Гуриона, Беэр-Шева, Израиль (e-mail: m-pal@outlook.com).

About the translator:

Palenko Mikhail S. — Candidate of Sciences in Philosophy, Professor assistant, Ben-Gurion University of the Negev, Beer Sheva, Israel (e-mail: m-pal@outlook.com).



Проблемы онтологии

Problems of Ontology

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-316-331>
EDN: IAXTFZ

Научная статья / Research Article

Релятивная онтология и метод научной теории сознания

П.М. Колычев✉

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения,
Российская Федерация, 190000, Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, д. 67
✉piter55spb@gmail.com

Аннотация. Сознание определено как оперирование смыслами представлений, которые есть то, что возникает в сознании под действием раздражителя (первичные представления), и то, что возникает в результате преобразования этих представлений (вторичные, комбинированные представления). В первом приближении представление выражено текстом. Понятие «представление» является частным случаем понятия «информация-определенность», которое есть результат различения. Всякое различение есть различение по конкретному атрибуту, а представление есть значение атрибута. В релятивной онтологии различение есть необходимое условие бытия, которое количественно формализуется через операцию онтологического вычитания, являющейся, в отношении сознания, количественным выражением представления. Конечную совокупность представлений по одному атрибуту всегда можно упорядочить по возрастанию значений этого атрибута. В построенном порядке каждому представлению соответствует атрибутивное число, которое отличается от числа в математике лишь тем, что первое всегда связано с конкретным атрибутом, а второе не связано с каким-либо атрибутом. Смысл представления, выраженный атрибутивным числом, есть место в упорядоченном количественном ряду других представлений одного и того же атрибута, который является основой различения. Оперирование смыслами есть оперирование атрибутивными числами-смыслами. Такой метод описания смысла называется релятивным методом. Все операции со смыслами представлений производятся в многомерном когнитивном пространстве. Каждой оси когнитивного пространства соответствует атрибут, по которому различаются представления. На каждой оси располагаются атрибутивные числа, соответствующие смыслам представлений по данному атрибуту. Такой подход является количественным методом описания всех экспериментальных процессов сознания, что

© Колычев П.М., 2023



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

позволяет построить научную, то есть количественную, теорию сознания, когда ее законы записываются количественным образом. На основании этого возможно построить количественный расчет предсказаний данной теории. Такое предсказание допускает точную (однозначную) экспериментальную проверку. В силу количественного способа описания оперирования смыслами такая теория сознания легко моделируется в информационных технологиях, так как последние также основаны на численном характере всех своих процессов. Главным отличием от подавляющего большинства методов обработки текстов информационными технологиями состоит в том, что релятивный метод, во-первых, не является статистическим, во-вторых, релятивный метод в полном объеме и с максимальной адекватностью передает смысл текста. Релятивный метод эффективен не только при оперировании текстовыми данными, но и с любыми данными иной природы, например, видеоданными, аудиоданными.

Ключевые слова: представление, информация-определенность, бытие, различение, онтологическое вычитание, атрибут, значение атрибута, смысл, атрибутивное число

История статьи:

Статья поступила 13.01.2023

Статья принята к публикации 13.03.2023

Для цитирования: *Кольчев П.М.* Релятивная онтология и метод научной теории сознания // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 316—331. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-316-331>

Relative Ontology and Method of Scientific Theory of Consciousness

P.M. Kolychev✉

Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation,
67, Bolshaya Morskaya St., 190000, Saint Petersburg, Russian Federation

✉ piter55spb@gmail.com

Abstract. Consciousness is defined as operating with the meanings of representations, which are what arises in mind under the influence of a stimulus (primary representations) as well as what arises as a result of their transformation (secondary, combined representations). In a first approximation, a representation is expressed by words. The concept of “representation” is a special case of the concept of “information-certainty”, which is the result of distinction. Any distinction is a distinction by a specific attribute and representation is the value of the attribute. In relative ontology, distinction is an essential condition of being that is formalized quantitatively through the operation of ontological subtraction, which is a quantitative expression of representation in relation to consciousness. The finite set of representations for one attribute can always be sorted in ascending order of this attribute values. In the order constructed, each representation corresponds to an attribute number, the only difference of which from a number in mathematics is that the one is always associated with a specific attribute, and the other is not associated with any attribute. The meaning of a representation expressed by an attribute number has a place in an ordered quantitative series of other representations of the same attribute, which is the basis of distinction. Operating with meanings is operating with attributive numbers-meanings. This method of the meaning describing is

called the relative method. All operations with the meanings of representations are performed in a multidimensional cognitive space. Each axis of the cognitive space corresponds to an attribute by which representations differ. On each axis there are attribute numbers corresponding to the meanings of representations for the attribute. This approach is a quantitative method of describing of all experimental processes of consciousness, which allows to build a scientific, i.e. quantitative, theory of consciousness with laws written down in a quantitative way. Based on this, it is possible to construct a quantitative calculation of this theory predictions. Such a prediction allows to make an accurate (unambiguous) experimental verification. Due to the quantitative way of describing the operation of meanings, such a theory of consciousness is easily modeled in information technologies, since the latter are also based on the numerical nature of all their processes. The main difference between the relative method and the vast majority of methods using information technologies for text processing is that the relative method, firstly, is not statistical, and secondly, conveys the meaning of the text fully and most adequately. The relative method is effective in operating not only with text data, but also with any data of a different nature, for example, with video data, audio data.

Keywords: representation, information-certainty, being, distinction, ontological subtraction, attribute, attribute value, meaning, attribute number

Article history:

The article was submitted on 13.01.2023

The article was accepted on 13.03.2023

For citation: Kolychev PM. Relative Ontology and Method of Scientific Theory of Consciousness. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):316—331. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-316-331>

Введение

Философия XX века — это преимущественно философия языка. Начало XXI века убедительно показывает смещение этого направления в сторону сознания. Возможно, именно сознание станет центральной темой философского исследования в этом веке. Причиной такого интереса является практика, которая в нашем столетии прочно связана с информационными технологиями, которые, прежде всего, являются инструментом сознания в практической деятельности человека. Эффективность внедрения теоретических, в том числе и философских, достижений в области сознания определяется методом, с помощью которого были получены эти знания. Более того, только знание метода, с помощью которого делаются те или иные утверждения (положения и теории) о сознании, позволяет понять их содержание. Поэтому метод получения знания столь же важен, как и само это знание, или, наоборот, незнание метода обесценивает и сами утверждения, положения и теории о сознании.

Определение сознания

Поскольку речь идет о теории (хотя и о философской), то необходимо следовать основным структурным требованиям построения теории, главным из которых является строгое определение используемых понятий. Речь идет

об «используемых понятиях», то есть о тех понятиях, которые используются именно в данной теории. Термин «сознание» очень широко употребляется в самых разных сферах: в философии, науке, религии, искусстве и так далее. Это обстоятельство является причиной разного понимания этого термина. Поэтому использование термина «сознание» из одной конкретной сферы в другой требует установления четкого соответствия обоих пониманий термина «сознания». Без установления этого соответствия не следует использовать утверждения и положения из одной сферы в другой.

На теоретическом уровне будет правильным отказаться от оценки истинности того или иного содержания термина «сознание». Конструктивнее установить их соответствие. На теоретическом уровне, как правило, все понимания понятия «сознание» являются истинными, в том смысле, что они именно так определены, то есть они соответствуют некоторому определению. Иное дело истинность на уровне практики. Но и здесь следует иметь в виду, что различные теории сознания могут иметь различные практические области. И если эти области не совпадают, то вопрос об истинности того или иного понимания сознания снимается.

Предназначение определения сознания в том, чтобы очертить круг исследуемых явлений. Поэтому сознание может быть определено как угодно, главное оно должно быть определено. На основе определения пользователь (тот, кто использует знание другого о сознании) сам может решить вопрос о том, нужно ли ему знание, построенное на таком определении сознания, или нет. Именно это определение позволит ему понять, насколько ему нужно знание о тех явлениях, которые охватываются данным определением сознания.

В данной работе принято следующее определение сознания. Сознание — оперирование смыслами представлений. Даже если все термины, входящие в это определение сознания, понимать на повседневном уровне, все равно ясна та совокупность явлений, которые охватываются этим определением, а также та совокупность явлений, которая им не охватывается. Тем не менее все три понятия, входящие в определение сознания: «оперирование», «смысл», «представление», — должны быть определены.

Понятие «смысл» имеет свою традицию. Например, Л.С. Выготский полагал, что в основе теории высших психических функций «лежит учение о системном и смысловом строении сознания человека» [1. С. 386]. По мнению А.А. Леонтьева, «Л.С. Выготскому принадлежит идея “смыслового поля” личности, в дальнейшем (у А.Н. Леонтьева) выступившая в форме положения о смысловой природе образа мира. История развития идеи смыслового поля личности пока не написана» [2. С. 281]. А.Н. Леонтьев считал «личностный смысл» важнейшим понятием, образующим сознания [3. С. 149—156]. Д.А. Леонтьев считал, что структурными составляющими личности выступают, в том числе: «личностный смысл... смысловая установка... смысловая диспозиция, проявляющаяся в эффектах консервации устойчивого смыслового отношения... смысловой конструкт, проявляющийся в эффектах

приписывания жизненного смысла объекту или явлению... личностная ценность, проявляющаяся в эффектах смысло-образования» [4. С. 22; 5]. А.Р. Лурия подчеркнул, что «внутренняя речь является... механизмом, превращающим внутренние субъективные смыслы в систему внешних развернутых речевых значений» [6. С. 10]. А.Ю. Агафонов в качестве «единицы анализа» теории сознания также выбирает смысл. [7. С. 87].

Релятивная онтология и сознание

Понятие «представление» является центральным в определении сознания. Представление — это то, что возникает в сознании, в том числе благодаря его способности воспринимать действие раздражителя (первичные представления), а также то, что возникает в результате преобразования этих представлений (вторичные, комбинированные представления). Понятие «представление» есть частное понятие по отношению к общему понятию «информация», которое есть синоним термина «определенность». В отличие от термина «определенность», термин «информация» иностранного происхождения. В русском языке корнем слова «определенность» является «предел», то есть определенность — это результат определяния, иначе: предание предела. Синонимом предела является граница, которая всегда является границей между одним и другим. При этом граница означает различие одного от другого. Действительно, в отсутствии различия пропадает и граница. Стало быть, информация есть результат различения. Для того, чтобы избежать путаницы такого понимания информации с иными ее пониманиями, обозначим наше понимание термином «информация-определенность». Этот экскурс в филологию не является обоснованием или выводом, это всего лишь иллюстрация.

Различение составляет суть фундаментального положения релятивной онтологии: быть — значит различаться [8]. Само это положение по своему характеру является априорным постулатом. Такая роль различения автоматически онтологизирует проблематику информации, что в свою очередь онтологизирует проблематику сознания. Разумеется, здесь и далее речь идет только о релятивной онтологии.

Прототипом онтологического различения является формально логическая процедура (операция) сравнения, поэтому онтологическое различение только тогда задано корректно, когда наряду с результатом различения задан и онтологический атрибут различения. Прототипом онтологического атрибута является основа сравнения в формальной логике, то есть то общее различающихся сторон, которое принимает непосредственное участие в их различении. Результат различения — информация-определенность. Таким образом, информация-определенность является не просто онтологическим понятием, но и таким понятием, которое непосредственно связано с решением проблемы бытия. Информация-определенность в таком специфическом

виде бытия как сознание воплощается в своем частном случае как представление.

Кратко остановимся на причинах возникновения представлений. Одной, но не единственной такой причиной являются органы чувств человека, взаимодействующие с раздражителем. Во многих современных концепциях сознания — это единственная причина первичного возникновения представлений. Мы же придерживаемся точки зрения, по которой, наряду с такой причиной, присутствует и внетелесный источник первичных представлений, когда оно возникает не как результат телесного чувствования, а как результат непосредственной (минуя тело) трансляции представления между сознаниями. При этом человек является не единственным обладателем сознания.

Научность теории сознания

В данной работе принято жесткое понимание научности. Научным считается такое знание, которое строго формализовано. Одним из таких примеров является современная физика, использующая в качестве метода математику. Выбор такого подхода к научности обусловлен конечной целью построения такой теории сознания, которая предсказывает результаты практической деятельности. Для этого необходим метод, который допускает точную, как в математике, формулировку будущего практического события, иначе такая теория не может быть использована в практической деятельности. В лучшем случае такой теории можно воспользоваться в мировоззренческих целях. В худшем случае это будет очередная игра, подобная шахматам: очень интересная, но не имеющая никакого практического применения.

Релятивная онтология позволяет выполнить намеченные выше требования научности в отношении теории сознания. Связано это с тем, что сам акт бытия как различения можно записать в виде онтологического (атрибутивного) вычитания, являющегося прототипом математической операции вычитания:

$$m(\alpha) - m(\beta) = m(\alpha\beta) \neq 0, \quad (1)$$

где α и β — сущие; m — атрибут, по которому данные сущие различаются; $-$ — различение; $m(\alpha\beta)$ — результат различения, то есть информация-определенность; $\neq 0$ — бытие; соответственно $=0$ — небытие. В отношении информации-определенности формула (1) читается следующим образом: информация-определенность есть результат различения ($m(\alpha\beta)$) сущих α и β по их атрибуту m . В силу соотносительности выполняется требование предельной строгой формализации для информации-определенности. Действительно, любая конкретная информация-определенность всегда соотнесена с другой конкретной информацией-определенностью, которая, в свою очередь, соотнесена с предыдущей [9].

Стало быть, такое понимание информации-определенности удовлетворяет критерию научности, что, в свою очередь, позволяет построить научное

понятие о представлении как частном случае понятия «информация-определенность». Представление возникает, в частности, как следствие восприятия, которое в свою очередь является следствием воздействия раздражителя на органы чувств человека. Все понятия этой причинно-следственной цепочки могут быть выражены формулой (1). При этом для каждого понятия α и β принимаются разные значения. Для раздражителя α и β — это конечное и начальное состояние того, что оказывает воздействие на человека. Например, аудиодинамик, который вначале не издает звук (β), а α — он же, но издающий звук. Для восприятия — это начальное и конечное состояния органов чувств вместе со всеми теми изменениями, которые происходят в человеческом теле под воздействием раздражителя. Например, состояние органов слуха до воздействия на него звука из аудиодинамика (β) и их состояние после того, как аудиодинамик издает звук — α . Для представления — это начальное и конечное состояния сознания как результат восприятия раздражителя. Например, состояние сознания до восприятия звука из аудиодинамика (β) и состояние сознания при восприятии из него звука α . Такие количественные формулировки этих понятий создают предпосылки построения научной теории сознания как оперирования смыслами представлений. Для реализации этих предпосылок необходимо построить количественную модель понятия «смысл» [10].

Научная формализация понятия «смысл»

В русском языке слово «смысл» имеет два значения. Во-первых, смысл чего-либо — это то, чем оно является. В этом случае вопрос: что есть смысл чего-либо, — сводится к вопросу: почему это нечто является именно таким, а не другим нечто. Во-вторых, смысл чего-либо — это то, ради чего (или для чего) оно существует. Начиная с Л.С. Выготского, который в свою очередь следует Ф. Полану, оба этих подхода различаются как в психологии, так и в философии [11. С. 346]. При этом предпочтение отдается второму подходу, когда смысл связывается целью. Критика сторонников этого понимания смысла первого значения термина «смысл» для нас неважна, ибо это вопрос выбора, то есть часть исследователей выбирают в качестве предмета «смысл» в его первом значении, а другая часть исследователей — «смысл» в его втором значении. В соотношении обоих значений термина «смысл» следует лишь учитывать первичность первого над вторым значением. Действительно, формулирование цели, то есть то, почему конкретная цель является именно тем, чем она является, и есть не что иное, как смысл в его первом значении.

В данной работе принят первый вариант значения термина «смысл»; почему нечто есть то, что оно есть. В такой формулировке отчетливо присутствует связь значения термина «смысл» с главным онтологическим вопросом: что значит быть. Учитывая решение: быть — значит различаться, получаем, что, с позиции релятивной онтологии нечто есть то, что оно есть по причине того, что это нечто различается с другим нечто. Стало быть, «смысл» — это

не только понятие лингвистики, но и онтологическое понятие. Если сущими являются элементы языка, например, слова, то в формуле (1) речь идет о различении этих элементов.

Формула (1) задает взаимно соотносительный смысл для обоих сущих, то есть смысл « α » в том, что оно отличается от β . Например, в формальной логике в таком соотношении находятся понятия противоречия. Если же α различать не от β , а от другого сущего, например, от γ , то соответственно изменится и его (α) смысл. Таким образом, смысл всегда соотносителен и зависит от тех сущих, с которыми он различается. Формула (1) описывает простейший случай соотношенности, когда имеются всего два сущих. Рассмотрим случай, когда таких сущих больше, например: сущие $\alpha, \beta, \gamma, \delta, \varepsilon$, которые имеют атрибут m . Предположим, что для этой совокупности сущих выполняется условие отличия каждого сущего от любого другого. Выбрав любое сущее, например, α , можно показать, что все результаты различения остальных сущих по данному атрибуту m мы можем упорядочить по их возрастанию (или убыванию), например:

$$m(\alpha) < m(\beta) < m(\gamma) < m(\delta) < m(\varepsilon), \quad (2)$$

то есть, когда соседние члены ряда отличаются как в сторону увеличения, так и в сторону уменьшения на минимальное значение атрибута $m(r)$ [12]. При этом само минимальное значение атрибута одно и то же в данной совокупности. Построение порядка (2) не зависит от того, что упорядочивается.

Формула (2) задает смысл в заданной совокупности сущих. В частности, если сущими являются представления сознания, то (2) задает их смысл. Поэтому смысл каждого сущего, в частности, представления, есть то место, которое оно занимает в упорядоченном ряду (2) конкретной совокупности иных сущих. Например, в упорядоченном построении представлений, выраженных словами: «вражда» < «ненависть» < «равнодушие» < «дружба» < «любовь», смысл каждого представления состоит в том месте, которое оно занимает в данном построении. Можно сказать, что смысл «дружбы» состоит в том, что это отношение между людьми (это отношение между людьми здесь выполняет роль атрибута — m) в положительном направлении, но оно менее значимо чем отношение «любовь», но более значимо, чем «равнодушие».

Соотношение (2) позволяет задать количественное значение смысла. По аналогии с математическим сложением, как операции обратной вычитанию, можно ввести операцию онтологического объединения (сложения, генерирования, конструирования), тогда (3) можно представить формулой (3), в которой, также как и в математике, можно для каждого различения ввести специальные символы: атрибутивные числа ($m(1), m(2), m(3), m(4)$):

$$\begin{aligned} m(\beta) - m(\alpha) &= m^{\text{®}} = m(1); \\ m(\gamma) - m(\alpha) &= m(r) + m^{\text{®}} = m(2); \\ m(\delta) - m(\alpha) &= m(r) + m(r) + m^{\text{®}} = m(3); \\ m(\varepsilon) - m(\alpha) &= m(r) + m(r) + m(r) + m^{\text{®}} = m(4). \end{aligned} \quad (3)$$

Атрибутивные числа связаны с соответствующими атрибутами, специфика которых определяет правила вычитания и объединения. Главное отличие атрибутивных чисел от чисел в математике в том, что последние не связаны с атрибутами. Совокупность таких правил оперирования составляет атрибутивное исчисление. Поскольку атрибутивные числа есть количественное выражение смыслов, то оперирование с этими числами и есть оперирование смыслами, когда в результате этих операций из одних смыслов получают новые смыслы [13].

Разумеется, сущие, в частности, представления, могут иметь не один, а несколько атрибутов и, соответственно, по каждому из них это сущее имеет соответствующее атрибутивное число. В совокупности все атрибутивные числа сущего составляют его полную информацию-определенность. Такие числа удобнее представлять как координаты в онтологическом пространстве, в котором на каждой оси, соответствующей одному атрибуту, имеется такое количество точек, которое соответствует максимальному значению соответствующего атрибутивного числа. Координаты точки в таком пространстве есть количественное выражение смысла.

Формально атрибутивное исчисление может быть представлено как операции в онтологическом пространстве. Для сознания, основным структурным элементом которого является представление, онтологическое пространство есть теоретическая основа построения когнитивного пространства, каждой точке которого соответствует некоторое представление. Тогда переход от одной такой точки к другой (то есть переход от одного представления к другому представлению) задает движение представления, это движение следует обозначить как мышление. Все допустимые количественные операции в когнитивном пространстве и есть оперирование смыслами представлений, что, собственно, и составляет главную часть определения сознания. Таким образом, релятивный метод позволяет количественным, а стало быть, строго научным, образом описывать все процессы в сознании.

В дистрибутивной семантике разработаны похожие математические методы расчета схожести смыслов слов: «При построении матрицы совместной встречаемости в COALS не учитывается порядок следования синтагматических коррелятов, т. е. сочетания типа А...В и В...А считаются равноценными. Выделение синтагматических коррелятов производится в пределах небольшого контекстного окна размером [—4...4]. Если слово А есть ближайший сосед слова В, ему присваивается вес 4, если слово А располагается на второй позиции по отношению к слову В, ему присваивается вес 3, и пр.» [14]. При этом принципиально важным оказывается статистический метод: «Количественное описание семантических связей, наблюдаемых в языке и в тексте, невозможно без обращения к методам теории вероятностей, математической статистики, теории множеств, теории информации, теории распознавания образов и предполагает разработку специализированных алгоритмов и программ» [14]. В качестве математического аппарата дистрибутивный метод использует векторное пространство.

Отличие предлагаемого метода, который можно обозначить как релятивный метод, состоит, во-первых, в том, что в дистрибутивной семантике размер упорядоченного ряда задается произвольно, в то время как в релятивном методе этот размер задается естественным языком. Во-вторых, если в дистрибутивной семантике статистика имеет принципиальное значение, то в релятивном методе ее роль незначительна, и можно вообще обойтись без статистики. В-третьих, дистрибутивный метод предназначен для расчета близости-дальности смысла слов, релятивный метод, решая эту задачу, может описывать весь комплекс оперирования смыслами, в том числе процесс происхождения новых смыслов.

Экспериментальный релятивный метод описания сознания

Другим признаком научности является внешнее отношение к предмету исследования. Позиция внешнего исследования, когда исследуется не свое сознание, а сознание других людей, порождает проблему восприятия сознания другого человека. Одно из решений состоит в использовании для этих целей языка, в частности, в использовании текста, который сообщает исследуемый объект.

Эффективность использования языка зависит от его предметной области. В одной предметной области будет эффективен один язык, а в другой — иной язык. Релятивный метод является универсальным относительно предметной области, его эффективность не только максимальна, но и максимальна по отношению к любым другим методам, для любой предметной области. Причиной тому является то, что этот метод является прямым следствием онтологического решения проблемы бытия: быть — значит различаться.

Однако язык не является единственным способом описания сознания, поскольку представление изначально не имеет своего презентанта, в отношении языка эта положение означает, что представление, в частности, изначально не вербально. Кроме того, необходимо иметь ввиду, что текст, продуцированный человеком, занимает значительно малую часть от всей работы сознания. Все эти, а возможно, и другие, обстоятельства свидетельствуют об ограничении исследования сознания посредством анализа продуцированных им текстов. Но как первое приближение такого исследования данный подход вполне пригоден. Для языкового презентанта атомарного (элементарного) представления используем понятие «термин», а для совокупности представлений используем понятие «текст».

Релятивный метод позволяет разработать экспериментальную методику исследования законов сознания, например, три закона ассоциации: по смежности, по сходству, по противопоставлению, каждый из которых с помощью релятивного метода может быть записан количественно, что позволяет расширить экспериментальную базу дальнейших исследований законов ассоциаций. Например, испытуемым показывают один и тот же видеоряд. После чего каждый из них сообщает текст, который описывает то, о чем он

думал, то есть последовательность представлений, «всплывающих» в течение видеосеанса. Кроме этого, испытуемые также сообщают текст об обстоятельствах, которые вызывают, по их мнению, эти представления. Содержание этих представлений (смыслов) записывается релятивным методом, то есть списком атрибутов и их значений. При этом наряду с сообщенными значениями атрибута фиксируются и другие возможные значения для соответствующих атрибутов. Данные значения упорядочиваются. После этого для всего видеосеанса строится когнитивное пространство. Каждому представлению исследуемого соответствует конкретная точка этого пространства, а переход от одного представления к другому соответствует линии, соединяющей эти точки. Такая линия является количественной записью содержания работы сознания во время просмотра данного видеоряда. Релятивный метод позволяет количественно записывать и любые другие эксперименты с сознанием, что, на наш взгляд, позволит экспериментально обнаружить и иные законы сознания.

Релятивный метод в теории и практики информационных технологиях

Информационные технологии создаются людьми и ими же используются. Поэтому эффективность информационных технологий напрямую зависит от эффективности взаимодействия человека и информационных технологий. Главной особенностью этого взаимодействия является то, что если человек использует для коммуникации как повседневный язык, так и математический язык (математика), то в компьютере используется только математика. Поэтому эффективность информационных технологий определяется уровнем математического описания тех задач, которые человек пытается решить с помощью информационных технологий [15].

Например, если компьютеру ставится задача вычисления площади сельскохозяйственного поля, исходя из его размеров и рельефа, заданных математически, то эффективность решения такой задачи компьютером будет 100 %. Если же компьютеру ставится задача количественного описания протекания выздоровления больного, исходя из тех текстовых данных, которые он сообщает, то эффективность этой задачи будет определяться тем, насколько будет удачным метод перевода текстовых данных в математические данные.

В настоящее время в информационных технологиях разработано много подобных методов. Однако при всем их разнообразии все они основаны на использовании статистики. Одна из первых работ этого направления — это статья А. Тьюринга [16]. По существу — это не множество методов, а разные варианты одного метода, который условно можно обозначить как статистический метод: Большинство систем автоматической обработки текстов на естественном языке основаны на статистическом подходе [17—24]. Релятивный метод не является таковым.

В соответствии с релятивным методом любой текст можно представить списком атрибутов и их значений. Количественный способ задания смысла текстовых данных через построение порядка этих значений позволяет максимально эффективно осуществить перевод текста повседневного языка в количественную форму атрибутивных чисел, которая «понятна» компьютеру [25]. Этому не мешает специфика атрибутивных чисел по отношению к числам в математике. Для этого требуется, чтобы компьютер всегда помнил, что любое атрибутивное число связано с данным атрибутом [26]. В информационных технологиях это делается элементарно.

В качестве демонстрации применения релятивного метода для оперирования смыслами текстовых данных, которыми в первом приближении представлено сознание, приведем конкретный алгоритм компьютерного приложения для медицины [27]. Пациент, открыв приложение, описывает свое состояние. Для этого приложение предлагает ему выбрать из списка один из атрибутов-симптомов, после чего ему предлагается выбрать из упорядоченного списка значений этого атрибута-симптома, далее предлагается выбрать следующий атрибут-симптом и его значение из упорядоченного ряда и так далее, до тех пор, пока не закончится предлагаемый список атрибутов-симптомов. После этого пациенту нужно добавить такой атрибут-симптом, который он у себя обнаруживает, но тот отсутствует в списке. Разумеется, вместе с этим новым симптомом пациент сообщает и его значение. Этот новый атрибут-симптом добавляется в общий список атрибутов-симптомов приложения, и следующий пациент видит уже расширенный список атрибутов-симптомов. Аналогичная ситуация и с предлагаемыми значениями атрибута-симптома, ведь пациент, выбрав из списка атрибутов-симптомов, может и не обнаружить в предлагаемом ему списке значений то значение данного атрибута-симптома, которое он у себя ощущает. В этом случае пациент может добавить новое значение этого атрибута-симптома в уже имеющийся список значений. При этом пациент должен не просто добавить новое значение, но и поставить его между теми значениями, которые «больше» предыдущего и «меньше» последующего значения, то есть пациент участвует в построении порядка значений атрибута-симптома. Описанная ситуация с добавлением атрибута-симптома и его значения есть ситуация машинного обучения, когда приложение совершенствуется с каждым новым к нему обращением. Разумеется, данная процедура контролируется врачом специалистом. В итоге обращения пациента к приложению строится его индивидуальное когнитивное пространство, где каждому обращению пациента соответствует точка. Используя знания врача-специалиста, можно ввести в приложения оценку процесса выздоровления пациента. При этом после каждого обращения приложение выдает пациенту рекомендации, разработанные врачом-специалистом и введенные в приложение. Сами эти рекомендации в приложении представлены специальным алгоритмом. Следует иметь в виду, что описанный алгоритм в последствии

необходимо отладить с точки зрения медицинской сертификации и законодательства. На основе релятивного метода был также разработан алгоритм для психиатрии [28].

Значения атрибутов-симптомов в релятивном методе записаны текстами естественного языка. Стало быть, уровень адекватности передачи смыслов (записанных атрибутивными числами) этим методом соответствует уровню адекватности самого естественного языка. Значит, эффективность «перевода» смысла текстовых данных в количественные данные для компьютера равна 100 %. Что же касается статистических методов, то этот уровень ими никогда не достигается. Эффективность релятивного метода по сравнению с любым статистическим методом проявляется в случае создаваемого текста, так как создаваемый текст сразу преобразуется не по правилам грамматики, а по правилам релятивного метода. Поскольку в отношении исследования сознания актуальны именно создаваемые (в настоящем времени) тексты, то именно релятивный метод имеет здесь преимущество перед любым статистическим методом. Другое преимущество релятивного метода заключается в его независимости от грамматики, то есть он не зависит от специфики национальных языков.

Заключение

Релятивный метод, сформулированный на основе релятивной онтологии, имеет количественную формулировку, что позволяет максимально выполнить требование научности. В силу своей универсальности релятивный метод может быть использован для описания процессов сознания. При этом затрагиваются самые важные процессы: оперирование смыслами. Все это позволяет построить научный (количественный) метод исследования сознания, открывая тем самым широкие перспективы перед экспериментами в этой области. Важным при этом оказывается и отказ от физико-химического воздействия на организм человека. Мозг и сознание связаны, но не тождественны. Мы разделяем гипотезу о том, что мозг — это физиологический орган человека, с помощью которого сознание управляет человеческим телом. Разумеется, это ни в коем случае не отрицает актуальности исследования мозга. Наука о сознании и наука о мозге имеют разные предметные области исследования.

Список литературы

- [1] *Выготский Л.С.* Развитие высших психических функций. М. : Издательство Академии педагогических наук, 1960.
- [2] *Леонтьев А.А.* Основы психолингвистики. М. : Смысл, 1997.
- [3] *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М. : Политиздат, 1975.
- [4] *Леонтьев Д.А.* Структурная организация смысловой сферы личности: автореф. дисс. ... канд. психол. наук. М., 1988.
- [5] *Леонтьев Д.А.* Очерк психологии личности. М., 1993.

- [6] *Лурия А.Р.* Речь и мышление. М., 1975.
- [7] *Агафонов А.Ю.* Основы смысловой теории сознания. СПб. : Издательство «Речь», 2003.
- [8] *Колычев П.М.* Релятивная онтология. СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.
- [9] *Колычев П.М.* Теория информации. СПб. : Издательство ООО Студия «НП- Принт», 2013.
- [10] *Колычев П.М.* Релятивная онтология и научная теория сознания // Современная онтология IX: Сознание и бессознательное: сб. докл. междунар. науч. конф. 24—28 июня 2019, Санкт-Петербург / под ред. П.М. Колычева, К.В. Лосева. СПб. : ГУАП, 2019. С. 5—19.
- [11] *Выготский Л.С.* Мышление и речь // Собрание сочинений: в 6-ти т. Т. 2. Проблемы общей психологии / под ред. В.В. Давыдова. М. : Педагогика, 1982. С. 1—361.
- [12] *Колычев П.М.* Различие как основа упорядочивания данных // Сборник научных статей. СПб. : НИУ ИТМО, 2012.
- [13] *Колычев П.М.* Релятивная онтология смысла информации // Шестая международная научно-практическая конференция «Философия и культура информационного общества»: тезисы докл. СПб. : ГУАП, 2018.
- [14] *Митрофанова О.А.* Измерение семантических расстояний как проблема прикладной лингвистики // Структурная и прикладная лингвистика. Межвузовский сборник. Выпуск 7. Издательство СПбГУ, 2008. Режим доступа: <https://refdb.ru/look/1594879.html> (дата обращения: 28.12.2022).
- [15] *Колычев П.М.* Онтология семантики в информационных технологиях // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 2. С. 262—275. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-2-262-275>
- [16] *Turing A.* Computing Machinery and Intelligence // *Mind*. Vol. LIX. N 236. October 1950. P. 433—460. Режим доступа: <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433> (дата обращения: 20.07.2022).
- [17] Система и способ создания и использования пользовательских онтологических моделей для обработки пользовательского текста на естественном языке: пат. 2596599. Рос. Федерация: МПК G 06 F 17/20.
- [18] Выявление словосочетаний в текстах на естественном языке: пат. 2618374. Рос. Федерация: МПК G 06 F 9/00.
- [19] Использование глубинного семантического анализа текстов на естественном языке для создания обучающих выборок в методах машинного обучения: пат. 2636098. Рос. Федерация: МПК G 06 F 17/27.
- [20] Многоэтапное распознавание именованных сущностей в текстах на естественном языке на основе морфологических и семантических признаков: пат. 2619193. Рос. Федерация: МПК G 06 F 17/28.
- [21] Обнаружение языковой неоднозначности в тексте: пат. 2643438. Рос. Федерация: МПК G 06 F 17/27.
- [22] Разрешение семантической неоднозначности при помощи не зависящей от языка семантической структуры: пат. 2579699. Рос. Федерация: МПК G 06 F 17/27.
- [23] Система и способ создания и использования пользовательских семантических словарей для обработки пользовательского текста на естественном языке: пат. 2584457. Рос. Федерация: МПК G 06 F 17/28.
- [24] Способ семантической обработки естественного языка с использованием графического языка-посредника: пат. 2509350. Рос. Федерация: МПК G 06 F 17/27.

- [25] Дубинина Е.Ю., Колычев П.М. Релятивная онтология и математическая представленность естественного языка в информационных технологиях // Девятая международная научно-практическая конференция «Философия и культура информационного общества». 18—20 ноября 2021 года. Санкт-Петербург: тезисы докл. СПб. : ГУАП, 2021. С. 46—48.
- [26] Колычев П.М. Релятивная онтология и математика смысла текстовых данных в информационных технологиях // Научная сессия ГУАП: Гуманитарные науки: сб. докл. СПб. : ГУАП, 2020. С. 55—63.
- [27] Колычев П.М., Лаздин А.В., Паскаленко Т.В., Фирова Э.М. Алгоритмы оценки объекта по смыслу его текстовых данных // Научная сессия ГУАП: Гуманитарные науки: сб. докл. СПб. : ГУАП, 2021. С. 78—81.
- [28] Колычев П.М. Информационный подход в концепции сознания и его применение в практике клиент-центрированной психиатрии // Антология Российской психотерапии и психологии. Вып. 6: Материалы Итогового международного научно-практического конгресса в рамках итогового Псифеста «Психология и психотерапия каждого дня и всей жизни». Сетевое научно-практическое издание. М., 2018. С. 82.

References

- [1] Vygotsky LS. *Development of higher mental functions*. Moscow; 1960. (In Russian).
- [2] Leontiev AA. *Fundamentals of Psycholinguistics*. Moscow: Smysl; 1997. (In Russian).
- [3] Leontiev AN. *Activity. Consciousness. Personality*. Moscow: Politizdat; 1975. (In Russian).
- [4] Leontiev DA. *Structural organization of the semantic sphere of personality* [abstract of dissertation]. Moscow; 1988. (In Russian).
- [5] Leontiev DA. *Outline of personality psychology*. Moscow; 1993. (In Russian).
- [6] Luria AP. *Speech and thinking*. Moscow; 1975. (In Russian).
- [7] Agafonov AYu. *Fundamentals of the semantic theory of consciousness*. Saint Petersburg: Publishing house «Rech»; 2003. (In Russian).
- [8] Kolychev PM. *Reljativnaja ontologija*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta; 2006. (In Russian).
- [9] Kolychev PM. *Teorija informacii*. Saint Petersburg; 2013. (In Russian).
- [10] Kolychev PM. Relative ontology and scientific theory of consciousness. Modern ontology IX: Consciousness and the unconscious: collection of reports of the international scientific conference. 24—28 Jun 2019; Saint Petersburg. Kolychev PM, Losev KV, editors. Saint Petersburg: SUAI; 2019. P. 5—19. (In Russian).
- [11] Vygotsky LS. *Thinking and speech*. In: *Collected works: in 6 volumes. Vol. 2. Problems of General Psychology*. Davydov VV, editor. Moscow: Publishing house “Pedagogy”; 1982. P. 1—361. (In Russian).
- [12] Kolychev PM. Difference as the basis for ordering data. Collection of scientific articles. Saint Petersburg: ITMO University; 2012.
- [13] Kolychev PM. Relative ontology of the meaning of information. Sixth International Scientific and Practical Conference «Philosophy and culture of the information society»: abstracts. Saint Petersburg: SUAI; 2018. (In Russian).
- [14] Mitrofanova OA. Measuring Semantic Distances as a Problem in Applied Linguistics. Structural and applied linguistics. Intercollegiate collection. N 7. Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta; 2008. (In Russian). Available from: <https://refdb.ru/look/1594879.html> (accessed: 28.12.2022).

- [15] Kolychev PM. Ontology of semantics in information technologies. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020;24(2):262—275. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-2-262-275>
- [16] Turing A. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*. Vol. LIX. N 236. Oct 1950. P. 433—460. Available from: <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433> (accessed: 20.07.2022).
- [17] *System and method for creating and using custom ontological models for processing custom text in natural language*: patent 2596599. Russian Federation: IPC G 06 F 17/20. (In Russian).
- [18] *Detection of phrases in texts in natural language*: patent 2618374. Russian Federation: IPC G 06 F 9/00. (In Russian).
- [19] *Using Deep Semantic Analysis of Natural Language Texts to Create Training Samples in Machine Learning Methods*: patent 2636098. Russian Federation: IPC G 06 F 17/27. (In Russian).
- [20] *Multi-stage recognition of named entities in natural language texts based on morphological and semantic features*: patent 2619193. Russian Federation: IPC G 06 F 17/28. (In Russian).
- [21] *Detection of language ambiguity in text*: patent 2643438. Russian Federation: IPC G 06 F 17/27. (In Russian).
- [22] *Semantic ambiguity resolution with a language-independent semantic framework*: patent 2579699. Russian Federation: IPC G 06 F 17/27. (In Russian).
- [23] *System and method for creating and using custom semantic dictionaries for processing custom text in natural language*: patent 2584457. Russian Federation: IPC G 06 F 17/28. (In Russian).
- [24] *Natural language semantic processing method using a graphical intermediary language*: patent 2509350. Russian Federation: IPC G 06 F 17/27. (In Russian).
- [25] Dubinina EYu, Kolychev PM. Relative ontology and mathematical representation of natural language in information technologies. Ninth International Scientific and Practical Conference «Philosophy and culture of the information society». 18—20 Nov 2021. Saint Petersburg. Saint Petersburg: SUAI; 2021. P. 46—48. (In Russian).
- [26] Kolychev PM. Relative ontology and mathematics of the meaning of text data in information technology. Scientific session SUAI: Humanitarian sciences: collection of reports. Saint Petersburg: SUAI; 2020. P. 55—63. (In Russian).
- [27] Kolychev PM, Lazdin AV, Paskalenko TV, Firova EM. Algorithms for evaluating an object according to the meaning of its text data. Scientific session SUAI: Humanitarian sciences: collection of reports. Saint Petersburg: SUAI; 2021. P. 78—81. (In Russian).
- [28] Kolychev PM. Information approach in the concept of consciousness and its application in the practice of client-centered psychiatry. Anthology of Russian psychotherapy and psychology. № 6: Materials of the Final International Scientific and Practical Congress as part of the final Psyfest «Psychology and psychotherapy of every day and all life»; 2018. Network scientific and practical edition. Moscow; 2018. P. 82. (In Russian).

Сведения об авторе:

Кольчев Петр Михайлович — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: piter55spb@gmail.com).

About the author:

Kolychev Petr M. — PhD in Philosophy, Professor, Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Saint-Petersburg, Russia (e-mail: piter55spb@gmail.com).




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-332-344>
EDN: IQHFUI

Научная статья / Research Article

Плененность и открытость как онтологические интуиции в творчестве А. Бергсона

М.Ф. Литвинов  

Воронежский государственный университет,
Российская Федерация, 394018, Воронеж, Университетская пл., д. 1
 litvinov@phipsy.vsu.ru

Аннотация. В статье рассматривается проблема свободы с точки зрения недиалектического соотношения плененности бытием и открытости бытию. Такая перспектива проясняет не только основную мысль Бергсона, но и последующую некорректность сдвига внимания к полюсу открытости в герменевтическом истолковании фактичности, осуществленном Хайдеггером. Работа условно поделена на две части. В первой ставится вопрос о специфике метода, применяемого Бергсоном. Подчеркивается близость ориентации Бергсона на здравый смысл феноменологическому исследованию, при всем различии данных подходов. Дается общий разбор бергсоновских концептов, применяемых в «Эссе о непосредственных данных» и «Материи и памяти» с целью удовлетворительной постановки вопроса о свободе человека, действующего исходя из конкретных практических условий своего существования. В приспособленности интеллигибельного к прозе жизни Бергсон прочерчивает дороги свободы, учреждая незыблемыми границы плана имманентного. Во второй части анализируются эстетические следствия бергсоновской концепции восприятия и памяти, открывающей доступ к нисходящим потокам в обработке сенсорных данных. Теория длительности и тот акцент, который она ставит на ретроспекции в прояснении того, что сопровождает акт восприятия, аргументирует связь творчества с процессом актуализации виртуального. Со ссылкой на Делеза критикуется иррациональная попытка утвердить начало творчества как в небытии, так и в реализации возможного путем его ограничения. Таким образом, обращение к бергсоновским онтологическим интуициям позволяет уйти и от эстетики истока, и от логики подручного сущего в качестве первично встречаемого в мире. В заключении рассматривается полемика Бергсона с Эйнштейном, в разрешении которой логика дифференциации представляется предпочтительней логики диалектического снятия.

Ключевые слова: материя, память, свобода, образ, длительность, виртуальное, наличное/подручное сущее, восходящие/нисходящие пути

© Литвинов М.Ф., 2023



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

История статьи:

Статья поступила 17.01.2023


Статья принята к публикации 20.03.2023

Для цитирования: *Литвинов М.Ф.* Плененность и открытость как онтологические интуиции в творчестве А. Бергсона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 332—344. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-332-344>

Captiveness and Openness as Ontological Intuitions in Works of H. Bergson

M.F. Litvinov  

Voronezh State University,
1, University square, 394018, Voronezh, Russian Federation

litvinov@phipsy.vsu.ru

Abstract. The research focuses on the problem of freedom from that point of view which puts captiveness by being and openness to being in the middle of non-dialectical examination. This perspective clarifies not only the major course of Bergson's thought, but also the subsequent incorrect shift to the pole of openness in the hermeneutical interpretation of facticity, implemented by Heidegger. The work is conventionally divided into two parts. The first one inquires about specifics of the method used by Bergson. It is emphasized the proximity in between Bergson's orientation to the common sense and phenomenological research, despite all differences in these approaches. Also it's gives a general analysis of Bergson's concepts used in "Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness" and in "Matter and Memory" in order to adequately questioning about the freedom of a person, acting on the basis of specific practical conditions of his existence. Bergson draws the roads of freedom through the adaptability of the intelligible to the prose of life, establishing the plane of immanence with its unbreakable boundaries. The second part analyzes aesthetic consequences of Bergson's theory of perception and memory, thus opening access to descending pathways in sensory data processing. The theory of duration and the emphasis it places on retrospection in clarifying what accompanies the act of perception, argues for the connection of creativity with the process of actualization of the virtual. With reference to Deleuze, it is criticized the irrational attempt to assert the beginning of creativity both in nothingness and in the realization of the possible by its limiting. Thus, the appeal to Bergson's ontological intuitions allows to refuse both the aesthetics of the origin and the logic of the readiness-to-hand-being as primarily encountered in the world. In conclusion, it is considered Bergson's polemic with Einstein, in the resolution of which the logic of differentiation seems preferable to the logic of dialectical sublation.

Keywords: matter, memory, freedom, image, duration, a virtual, ready-to-hand/present-at-hand entity, ascending/descending pathways

Article history:

The article was submitted on 17.01.2023

The article was accepted on 20.03.2023

For citation: Litvinov MF. Captiveness and Openness as Ontological Intuitions in Works of H. Bergson. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):332—344. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-332-344>

Введение

Плененность и открытость — фундаментальные онтологические интуиции, отталкиваясь от которых, Анри Бергсон создает основу для своей версии философии жизни. Начиная с «Опыта о непосредственных данных» эти две составляющие одной и той же темы приобретают в последующем его творчестве все более объемное и цельное звучание, буквально аккомпанируя самой жизни, подвергаящей себя тщательному и осторожному философскому вопрошанию. Составляя фундамент проблемы осмысления жизни, они не разрешаются друг в друга. Плененность бытием у Бергсона не отменяет открытости и не возвышается до нее. Открытость бытию не отменяет плененности и не восходит к ней как к своему скрытому глубинному основанию. Это обстоятельство определяет меру апорийности мысли о жизни, трансцендирующей свои собственные границы, но при этом остающейся самой собой. Включенность индивида в этот гетерогенный жизненный поток сообщает восприятию, плененному своей гилетичностью, новизну.

Плененность и открытость — онтологические условия дискурса о свободе

Камнем преткновения для вопрошания о свободе действующего индивида является расхожее мнение, подкрепленное успехами естествознания, согласно которому наши представления порождены мозгом. Примечателен тот факт, что Бергсон отвергает эту детерминистскую позицию не потому только, что является апологетом свободы: будучи заложником истины, как ярчайший представитель *своего* времени он поверяет это предубеждение здравым смыслом и находит его несостоятельным, метафизически избыточным и тупиковым. Церебральная активность, как она описывается в «Материи и памяти», застревает в середине мира. Она однозначно трактуется как движение. Поскольку мозг, как часть материального мира, не имеет ничего общего с процессом порождения представлений, данная функция у Бергсона закрепляется за памятью. Трансцендентальное основание реальности переносится из сферы пространственной гомогенности, способствующей вычленению и рядоположению доступных чувственному схватыванию вещей, вкупе с дедуцированными из них априорными формами, в сферу гетерогенной континуальности, длительности. Однако такое разделение вовсе не отменяет необходимости методологического воссоздания той интегральности бытия, в которой живой индивид с его способностями к восприятию и воспоминанию обнаруживает, по меткому выражению Янкелевича, ученика Бергсона,

дуализм тенденций¹, а не субстанций. В итоге такого дифференцирования и закрепления представления вместе с воспоминанием за памятью, а не за мозгом, высвобождаясь человеческая реальность начинает утверждать свой виртуальный центр, столь же необходимый и для понятия материи, вне одной только психической сферы, встраиваясь в космический временной поток. Но память не дает забыть и о теле, вне которого удержать и воскресить *пережитый* опыт, а значит — воспринять что-либо было бы невозможно.

Разоблачая детерминистский предрассудок, Бергсон предлагает помыслить тело-дух как интегральную реальность, сцепляющую восприятие с воспоминанием без того, чтобы редуцировать одно к другому, без того, чтобы выбирать между материализмом и идеализмом. Так, согласно Бергсону, материализм, задаваясь вопросом о физическом носителе представлений и воспоминаний, сам загоняет себя в ловушку понятия однородного, недлящегося и складываемого времени, которое очевидно противоречиво. Идеализм несостоятелен по той же самой причине опространствования времени: идеальное идеализма может быть лишь застывшим, вневременным, и даже диалектика не может ничего с этим поделаться. В «Опыте о непосредственных данных сознания» Бергсон рассматривает разграничение механистического и метафизического детерминизма, читай материализма и идеализма, как условное, подчеркивая, что «всеобщность принципа сохранения энергии может быть принята только на основании психологической гипотезы» [2. С. 114], окрашивающей все в идеалистические тона. Пересмотр же механистического принципа обратимости времени ведет Бергсона к постановке вопроса о свободе воли. «...материальная точка, как ее понимает механика, вечно пребывает в настоящем, но для живых тел — вероятно, а для сознательных существ — несомненно, — прошлое является реальностью. Прошедшее время ничего не прибавляет и не убавляет в системе сохранения энергии, но для живого существа и тем более существа, одаренного сознанием это, безусловно, приобретение. Нельзя ли при этих условиях поддержать гипотезу сознательной силы или свободной воли, которая будучи подчинена действию времени, накопляя в себе длительность, ускользает тем самым от власти закона сохранения энергии?» [2. С. 117]. Все предрассудки субстанциализма, навязывающего физико-психологический детерминизм в качестве единственно верной системы, Бергсон отбрасывает в сторону, выбирая точку зрения здравого смысла, трактуя прошлое как присутствующее в настоящем, слитое с ним в нерасторжимое целое. Прошлое, будучи сохраняющимся, а вовсе не бесцельно накапливаемым, повторяясь, способствует разъятию круга одного и того же, сплавляя доступные расщепляющему взгляду

¹ «Длительность и материя являются двумя тенденциями одного и того же движения, это два направления одного же порыва. Слово «длительность», по всей видимости, имеет два смысла — широкий и строгий. Материя — это предельный случай длительности в широком смысле. Длительность в строгом смысле — это другой предельный случай длительности в широком смысле» [1. Р. 100].

моменты нашего существования в единство решительно действующей личности, возвышающейся над принуждающим действием ассоциации. «В самом деле, свободное решение исходит от всей души в ее целостности» [2. С. 123]. Такова общая канва мысли об открытости и свободе, предоставленной действующему индивиду. Однако, что за метод стоит за таким способом рассуждения?

Метод Бергсона можно было бы с полным правом назвать феноменологическим, ибо, демонстрируя недостаточность чисто феноменалистского подхода — здравый смысл подсказывает, что мир не ограничен сферой наших переживаний, — он требует применения математического инструментария в философском исследовании непосредственно данного сознанию. Этим определяется тот методологический ход, которым пользуется Бергсон в «Материи и памяти», начиная с полагания экстремумов чистого восприятия и чистого воспоминания, невозможных в действительности структур психической жизни. И только после уяснения различий по природе между материей и памятью, Бергсон переходит к стягиванию нитей исходного абстрактного гипотезирования, двигаясь мыслью от привилегированного положения математической точки, выдаваемой поначалу за воспринимающее тело, к действующему в своих интересах живому индивиду, умеющему как не потеряться в бесплотном фантазировании, так и не замкнуться в вечно возобновляемом настоящем простого реагирования. Первой очевидностью, что открывается такому феноменологическому прояснению, оказывается образ в качестве тела.

Образ — одно из ключевых понятий в философском словаре Бергсона. Расположив данное сознанию содержание между экстремумами чистого восприятия и чистого воспоминания, здравый смысл, наделенный онтологической интуицией, выводит мысль к образу, как чему-то меньшему, нежели грубая вещественность (наличное бытие), заведомо предполагаемой материи в реализме, но большему, нежели прихотливое представление, должное породить из себя протяженность в спиритуализме. Образ тем самым, даже будучи отграниченным от других тел, *являет собой истину длительности*, поскольку материальность движения в понятии образа выхватывается² *длящимся актом* восприятия. И если в актуально проживаемом восприятии воскрешается предшествующий опыт, отпечатанный в определенной сенсомоторной активности действующего индивида, это вовсе не значит, что материальное тело растворяется в субъективном акте и теряет свою автономию и экстериорность. Ведь само восприятие, согласно Бергсону, также есть образ, не нуждающийся в посредствующих звеньях и представителях³: «... я называю материей *совокупность образов*, а восприятием материи *те же самые образы в их отношении*

² Хотя вернее было бы сказать — возвращена длительности.

³ Стоит отметить поразительное единогласие в этом вопросе между Бергсоном и Гуссерлем. Несмотря на минимальные различия в терминологии, касающиеся понимания образа, их мне-

к возможному действию одного определенного образа, моего тела» [4. С. 169]. Образ дан, но в то же самое время образован, хотя произвольность субъективного полагания в этом образовании без труда поддается вычитанию. Дело в том, что пространственность интерпретации всего сущего есть закономерный итог успешного приспособления к среде. Учитывая данное обстоятельство, Бергсон выходит к точке выше того поворота, за которым опыт становится *человеческим*. Обращение к чистому восприятию, передающему движение и являющемуся движением, призвано это показать⁴. Вычленение экстремумов служит этой цели, выявляя различие между материей и памятью по природе, а не по степени, демонстрируя невозможность сутобо количественного различения воспоминаний и восприятий, которое, с одной стороны, ведет по ложному пути поиска аналога физического хранилища для воспоминаний, а с другой, — воспринятое превращает в нечто призрачное и сомнительное.

Образ — это переменная, свободно пробегающая по образуемому *чистым восприятием* и *чистым воспоминанием* ряду, связывая два экстремума. Сами же восприятие и воспоминание посредством образа обнаруживают логику дифференциации, заявляя об открытости и плененности индивида, с одной стороны, являющегося образом, с другой, — оперирующего образами. Если здесь и возможен разговор о диалектике, то только в отношении крайних позиций, занять которые индивиду невозможно по причине их предельной чистоты. Так, в точке чистого восприятия открытость окружающему миру, несомая пространственностью положения, есть также и плененность этим положением, встраивающим все во все, пронизывающим все неделимым движением. В точке чистого воспоминания скованность грузом прошлого есть открытость новому, благодаря памяти освобождающая от необходимости мгновенного реагирования⁵. Однако в самой непрерывности ряда,

ния о восприятии, дающем из первоисточника, идентичны. В подтверждение приведем пассаж из произведения «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»: «Отражение как реальный момент психологически-реального восприятия было бы в свою очередь чем-то реальным — таким реальным, которое лишь *функционировало* бы, как образ, взамен другого. Однако оно могло бы функционировать так лишь при условии, что существовало бы сознание отражения: в нем нечто сначала являлось бы — тут мы имели бы первую интенциональность, — а затем функционировало бы по мере сознания как «образ-объект» взамен другого, — для этого необходима вторая, фундируемая в первой интенциональность. Не менее очевидно, однако, и то, что каждый из этих способов сознания уже требует различения имманентного и действительного объекта, то есть заключает в себе ту самую проблему, которая должна была быть разрешена всей этой конструкцией» [3. С. 288—289].

⁴ Бергсон начинает свой анализ с восприятия, принимая всю формальность такого начинания с перцептивно данного содержания, в котором всегда уже обосновалось время, прошлое, в качестве следа указывающее в сторону духа.

⁵ Вот как эта диалектика, с отсылкой к сфере затемненного бессознательного, разворачивается самим Бергсоном: «... наше актуальное восприятие, будучи протяженным, по своей природе всегда будет только частичным внутренним содержанием по отношению к более обширному и даже бесконечному содержащему ее опыту, и этот опыт, отсутствующий в нашем сознании, потому что он выходит за воспринимаемый горизонт, от этого несколько не

заданного экстремумами, в континуальности, предоставляющей возможность переходить с одного уровня памяти на другой, поднимаясь от сжатой в острие перевернутого конуса абстракции схемы к разреженной атмосфере сингулярного события, диалектика бессильна. Диалектическое движение мысли именно движением и не является, симулируя данную для себя невозможность скачком от одной стадии к другой. И если по отношению к предельным точкам такой ход мысли еще вполне допустим, ибо в них движение остановлено, открытость обращена плененностью, а плененность — открытостью, и на этом все закончено без того, чтобы начаться, то уже по отношению к плану имманентного, первой определенностью которого является движение, уместнее говорить о различении двух значимых для нашего анализа аспектов бергсоновской философии. В любой точке ряда, сталкивающего в образе две различающиеся природы, открытость не отрицает плененности, полностью ее замещая, но несет уязвимость, делая индивида заложником своего явления. В тоже время плененность прожитым встраивает в причинно-следственный ряд обуславливающих друг друга явлений *свободную причинность*, фундированную способностью действовать в согласии с произвольной памятью. Тем самым дуализм бытия и ничто в бергсоновской мысли выведен из игры и возмещен монизмом различающегося бытия⁶. Различные уровни различения того, что в композите, с одной стороны, различается по природе, а по степени, — с другой, выставляют диалектику бесполезной в прояснении действительной связи между плененностью и открытостью, всегда уже заключивших живого индивида в свои объятия.

Монизм различения есть результат последовательного избавления от несуществующих или плохо сформулированных проблем, постулирующих небытие как предваряющее то, что есть, и в этом смысле, превосходящее бытие. Подчеркнуто позитивистская позиция Бергсона водворяет мысль в сферу виртуального. Поскольку небытия нет, поясняет этот момент бергсонизма Делез, последовательный переход от одного способа существования к другому осуществляется благодаря наличию в виртуальном множества связанных с

меньше кажется нам актуально данным. Но тогда как от этих материальных предметов, которые мы наделяем наличной реальностью, мы чувствуем себя зависимыми, наши воспоминания, напротив, в той мере, в какой они принадлежат прошлому, оказываются мертвым грузом, который мы тащим за собой, охотно теша себя мыслью от него избавиться». [4. С. 250—251]

⁶ «Нет абсолютного различия между различиями по природе, связанными с памятью, и различиями в степени, связанными с материей, между творением и повторением, духом и материей, но есть степени различия в лоне одной и той же природы. Момент «компенсированного и нейтрализованного» дуализма «Материи и памяти» базируется на монизме различия, которое ослабляется в степенях различия. Длительность, есть то, что различается по природе с собой, и то с чем она различается, есть ее самая низкая степень, или материя. Это также означает, что длительность включает в себя различия по природе, тогда как материя удерживает только различия в степени. Дуализм исчезает, это больше не дуализм тенденций, это монизм различия» [5. Р. 5].

конкретным сущим определенных опций, в разной мере готовых к актуализации. Виртуальное в данном случае становится не только решением проблемы негативного, но и прекрасной демонстрацией того, как бессилие (бессознательное) связано со свободой. Для прояснения этого момента еще раз вернемся к бергсоновскому пониманию образа.

Образ, как уже было сказано, есть не только данность, но и своего рода конструкция, прочерчивающая линию данного прямым в затемненную область интегрального бытия. Темнота для действующего индивида равнозначна бессилию, раздвоенному различающимися, но сходящимися протяженностью и длительностью. Живое и сознающее существо, прошлым которого невозможно пренебречь в слепом следовании механистическому принципу сохранения энергии, предстает в «Материи и памяти» под видом «центра индетерминации», окутывающего мраком все то, что напрямую индивида как бы и не затрагивает. Согласно Бергсону, сознание затемняет, перераспределяя, замедляя, купируя множество движений, пронизывающих воспринимающего индивида, давая ход тем из них, что непосредственно связаны с выживанием, направляя их от периферии к центру и обратно, используя для этого афферентные и эфферентные нервы соответственно. Если бы мы пребывали в плену абстракции чистого восприятия, не различая протяженности и длительности, количества и качества, такое событие затемнения необходимо было бы признать «одномоментным», уже случившимся, но никак не длящимся. Таковым событие все же быть не может по причине как присущей ему временности в частности, так и примата временности в истолковании действительности вообще. Следовательно, индетерминация, предполагающая живое и сознательное существо, означает не только перераспределение движения, раз и навсегда заданное инстинктом, или любой другой программой, но и возможность, обретаемую вместе с прошлым, свободно пробегать по ряду, образуемому экстремумами чистого движения и чистой грезы, беспрепятственно, в согласии с природой восходить по уровням памяти все выше и выше, вплоть до доступного предела сингулярности того или иного воспоминания, вплоть до космического уровня длительности. С этим связано одно важное обстоятельство: бессилие, охотно допускаемое в отношении пространственного истолкования сущего — воспринятое не очерчивает действительных границ мира, но всей своей определенностью указывает в сторону неданного и несомненного целого, — немислимо вне допущения того же самого бессилия, но представленного уже временностью. Учитывая качественное различие между восприятием и воспоминанием, материей и памятью, телом и духом, это поддерживаемое темпоральностью бессознательное Бергсон обозначает сферой виртуального, которое в отличие от возможного, обладая всеми признаками реального бытия наряду с актуальным, различается с последним. Реальность виртуального добавляет монизму, трактуемому традиционно субстанциалистски, гибкости, вариативности, гетерогенности,

предохраняя мысль от ненужных метафизических скачков в трансцендентное. Делез, анализируя логику осуществления возможности, заряженной небытием, замечает по этому поводу: «Виртуальное, напротив, может быть не реализовано, а скорее актуализировано; и правила актуализации — вовсе не правила сходства и ограничения, это правила различия или расхождения, правила творчества. [...] Ибо, чтобы актуализироваться, виртуальное не может развиваться путем элиминации или ограничения, но оно должно *творить* собственные линии актуализации в позитивных актах. Причина этого проста: в то время как реальное существует по образу и подобию реализуемого им возможного, актуальное, со своей стороны, вовсе *не* похоже на воплощаемую им виртуальность» [6. С. 307]. Так, актуальное, служащее непреложным началом этого и других философских изысканий, приводит к различающемуся с ним виртуальному, вынужденному прокладывать себе путь к *haec est*.

Эстетика следа против эстетики истока

Прошлое, встраивая всякое сингулярное бытие в единый поток длительности, действует на манер «следа», окаймленного темнотой, из которой проступает то, что в следе заявлено без представленности. Прошлое есть бытие, онтологичность которого заключается в том, что оно никогда не было представлено в качестве прошедшего настоящего. Делез, разъясняя этот момент, ссылается на Пруста [7], показывающего с самых первых страниц своих «Поисков», что инициация возобновления и повтора задает перспективу свершения нового. Обретение времени по Прусту заключается именно в этом движении пробуждения, возвращения к своей собственной личности после долгого и крепкого сна, оставляющего проторенные знакомые дорожки к себе недоступными, отмененными, отжившими свое. Бергсон если и не определяет такого рода литературное письмо, то уж точно методологически его проясняет своей философией ретроспекции. Требованием проверять на истинность сами проблемы, а не только способы их разрешения, обнаружением того, что привычные подходы ведут мысль в метафизические тупики, Бергсон открывает и обосновывает онтологическую значимость нисходящих путей обработки данных. Тем самым метафизике истока наносится сокрушительный удар. Досадное же укоренение интуиции истока в феноменолого-экзистенциальной философии можно расценивать как еще один довод в пользу того, чтобы перестать называть интуитивизм Бергсона иррационализмом.

Феноменологическая трактовка восприятия, этого основополагающего обосновывающего акта, что продолжает превалировать в гуссерлианском требовании очевидности, еще настаивает на возможности выйти к незамутненному чистому опыту благодаря серии редукций. Но такого рода возобновляемый эмпириокритицизм, хоть и призывает обратить внимание на искажения, наслаивающиеся *с течением времени* на воспринятое, все же, по существу, влечет за собой, по крайней мере в тенденции, игнорирование длительности

самого акта восприятия. Временность обработки данных и одномоментность схватывания, членищего временной поток на множество существующих отдельно друг от друга мгновений реальности, связываемых сигнификативной интенцией, возвращают к гомогенизированному представлению о времени. В такой трактовке нет следа присутствия длительности в самом акте восприятия. Хайдеггерианское противопоставление наличного сущего подручному сущему следует в этом же фарватере.

Внешним образом дело обстоит так, как если бы Хайдеггер мыслил в согласии с философией жизни: равноисходность бытия и времени, критика методологизма неокантианской программы тому подтверждения. «Всматривающееся обсуждающее-свидетельствующее определение» ученым того или иного сущего, усмотрение, к тому подталкивающее, действительно вторичны, согласно феноменологическому подходу⁷. Попытка выставить в качестве первичной данности аморфное наличное сущее, с которым как раз имеет дело чистая деятельность определяющего мышления, разоблачается как абстракция и Бергсоном. Но подталкивает ли это обстоятельство к необходимости искать первично данное на стороне подручного сущего, не облаченного в форму, но исходно заявляющего о себе в качестве хорошо лежащейся в руку естественной формы? Конечно, и Бергсон следует за определенностью образа непосредственно данного. Но она трактуется Бергсоном исходя из присущей ей гибкости и вместе с положением о примате временного истолкования действительности, схватываемой в *длящемся* восприятии, вместе с положением о перевернутом конусе, демонстрирующим подвижность границ определенности данного, это следование отнюдь не предполагает для образа столь жестких рамок, каковые несет подручность, и не изымает окончательно вырезанное рассудком представление из стихии длительности, в которой представленное подлежит переплавке. Что же касается подручного сущего, то его принятие в качестве первично данного замыкает мысль на интуиции, исходно присущей гению древнегреческого языка, в свете бытийной открытости усмотревшего когда-то мирность мира. Все что требуется в этом случае — это герменевтически следовать к истоку, сматывая катушку времени в стремлении достичь эпохального события [открытия мира/забвения бытия], однако, ускользающего от длительности в своем мгновенно-очном свершении. Философия ретроспекции не так наивна. Если для нее и уместно использование термина «исток», то только в смысле условного начала рассуждения, способного обнаружить для сознательного внимания множество секретов⁸,

⁷ «...„релятивная система“ как конститутив мирности настолько не испаряет бытие внутримирно подручного, что только на основе мирности мира это сущее в своем „субстанциальном“ „по-себе“ и может быть открыто. И только когда внутримирное сущее вообще может встречаться, имеется возможность в поле этого сущего сделать доступным всего лишь наличное. Это сущее может на основе своей всего-лишь-наличности быть определено со стороны своих „свойств“ математически в „функциональных понятиях“» [8. С. 109—110].

⁸ «...аффективная реакция всегда основана на оценке когнитивно обработанного сигнала (хотя эта обработка может оставаться предварительной), и, по крайней мере в некоторых

а то и помочь осознать включенность потока своей психической жизни в предельный космический поток длительности как таковой.

Бергсонизм — это не методологизм постулирования наличного сущего, ибо метод Бергсона следует за жизнью, а не за абстракцией. Но это и не обманутость истоком подручного сущего. Время в бергсонизме — это не то, чем можно располагать, или то, в чем можно расположиться, но то, что следует обретать, вспарывая в точке настоящего реальность, тем самым, проваливаясь в толщину прошлого, бытия: жало-плоть — жало в плоть.

Вместо заключения

В заключение этой небольшой аналитики плененности бытием, отношение с которым несет открытость миру, обратимся к провокационной полемике, состоявшейся между Бергсоном и Эйнштейном, затронувшей тему границ применимости научного метода. Оставим в стороне вопрос о том, кто безусловно прав, и возьмем за образец в разборе этого спора кантианский способ разрешения динамических антиномий. Не впадая в излишнюю конкретику, сошлемся на принципиальное и обоснованное требование различать виртуальное и актуальное бытие, предъявляемое Бергсоном к мысли о действительной жизни. Разграничение двух областей одной и той же реальности, материи и действующего бессознательно духа, позволяет говорить о двух различающихся способах отнестись к бытию. Для одного характерно опространствование времени, следование детерминистской установке, стремление абстрактное положить в основание реальности. Такова в общем и целом позиция ученого. Другому способу характерно внимание к временной определенности сущего, понимание действенности свободы, невозможное намерение выразить в языке интуицию конкретного сингулярного бытия. Такова, согласно Бергсону, позиция философа. «Уловка ученого релятивиста заключается в том, чтобы не располагаться ни в какой системе отсчета и рассматривать реальность и виртуальность в одной и той же плоскости. В этом нет ничего плохого, если данная процедура позволяет ему достовернее осуществлять измерения и точнее определять положения. Но философ, который не может оставить в стороне различия между реальностью и виртуальностью, располагается в средоточии всех одновременных друг другу систем, и ни в одной из них время не растягивается. В действительном времени, в темпоральности жизни и сознания, два последовательных факта не смогут стать одновременными, так же как два одновременных факта не смогут стать последовательными. Ничто не длится ни быстрее, ни медленнее, потому что ни большее, ни меньшее не входят в длительность, поскольку она не может быть исчислимой и не может измеряться» [1. Р. 37]. Еще раз подчеркнем, эти

случаях, сознательное внимание способно регулировать нисходящим откликом эмоциональную реакцию, вызванную на более низком уровне когнитивной обработки при восходящей обработке» [9. Р. 145].

позиции ученого и философа не являются взаимоисключающими или диалектически переходящими друг в друга. Детерминизм первой нисколько не препятствует абстрактному извлечению наблюдателя S из соответствующего ему временного потока и навязыванию ему определенных пространственно-временных координат, представляющих систему отсчета R, исходя из сопоставления его с абстрактно же извлеченным из соответствующего потока наблюдателем S', получающим, таким образом, пространственно-временные координаты системы R'. Провозглашаемая сциентистским мышлением необходимость не препятствует открытости для осуществления такого рода мыслительной процедуры. В то же время, обнаружение себя свободно присутствующим во всех системах единого космического потока длительности не избавляет философский разум от ангажированности, плененности бытием. Монизм различающегося бытия, в качестве онтологической структуры подкрепленный интуициями плененности и открытости, освобождает от соблазна мыслить отношение науки и философии с помощью диалектики, а также в терминах концепции двойственной истины. Таким образом о себе заявляет принцип различения уровней различий по природе и по степени единого и гетерогенного бытия.

Список литературы

- [1] *Cherniavsky A. Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson. Paris : L'Harmattan, 2009.*
- [2] *Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М. : Московский клуб, 1992. С. 45—155.*
- [3] *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М. : Академический проект, 2009.*
- [4] *Бергсон А. Материя и память // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М. : Московский клуб, 1992. С. 157—316.*
- [5] *Montebello P. Deleuze, lecteur de Bergson // Bergson. Les cahiers d'histoire de la philosophie. Paris : Cerf, 2012. Режим доступа: https://www.academia.edu/22983843/Bergson_est_il_deleuzien (дата обращения: 30.12.2022).*
- [6] *Делез Ж. Бергсонизм // Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2001. С. 227—322.*
- [7] *Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи. СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ, Алетейя, 1999.*
- [8] *Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков : Фолио, 2003.*
- [9] *Schaeffer J.-M. L'expérience esthétique. Lonrai : Gallimard, 2015.*

References

- [1] *Cherniavsky A. Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson. Paris: L'Harmattan; 2009.*
- [2] *Bergson H. Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness. In: Collected works in 4 volumes. Vol. 1. Moscow: Moskovskij club; 1992. P. 45—155. (In Russian).*

- [3] Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Moscow: Akademicheskij proekt; 2009. (In Russian).
- [4] Bergson H. *Matter and Memory*. In: *Collected works in 4 volumes*. Vol. 1. Moscow: Moskovskij club; 1992. P. 157—316. (In Russian).
- [5] Montebello P. *Deleuze, lecteur de Bergson*. In : *Bergson. Les cahiers d'histoire de la philosophie*. Paris: Cerf; 2012. Available from: https://www.academia.edu/22983843/Bergson_est_il_deleuzien (accessed: 30.12.2022).
- [6] Deleuze G. *Bergsonism*. In: *Empiricism and Subjectivity. Kant's Critical Philosophy. Bergsonism. Spinoza*. Moscow: PER SE; 2001. P. 227—322. (In Russian).
- [7] Deleuze G. *Proust and Signs. Stat'i*. Saint Petersburg: Laboratoriya metafizicheskikh issledovanij filosofskogo fakulteta SPbU, Aletejya; 1999. (In Russian).
- [8] Heidegger M. *Being and Time*. Kharkiv: Folio; 2003. (In Russian).
- [9] Schaeffer J.-M. *L'expérience esthétique*. Lonrai: Gallimard; 2015.

Сведения об авторе:

Литвинов Максим Федорович — кандидат философских наук, доцент, кафедра истории философии и культуры, факультет философии и психологии, Воронежский государственный университет, Воронеж, Россия (e-mail: litvinov@phipsy.vsu.ru). ORCID: 0000-0003-0161-9254

About author:

Litvinov Maksim F. — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Department of History of Philosophy and Culture, Faculty of Philosophy and Psychology, Voronezh State University, Voronezh, Russia (e-mail: litvinov@phipsy.vsu.ru). ORCID: 0000-0003-0161-9254




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-345-360>
EDN: IRFTJH

Научная статья / Research Article

Онтология сущностей и онтология фактов: возвращаясь к сравнению

М.А. Смирнов  

Межрегиональная общественная организация
«Русское общество истории и философии науки»,
Российская Федерация, 105062, Москва, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2
 mikhailsmirnov84@gmail.com

Аннотация. Исследование направлено на прояснение позиции раннего Л. Витгенштейна в контексте современных дискуссий между сторонниками классической онтологии, ориентированной на понятие сущности (субстанции), и ее критиками. В качестве *locus classicus* субстанциальной онтологии обычно рассматривается усилология Аристотеля. Одна из отчетливых тенденций в современной философии — стремление отказаться от понятия субстанции и от видения реальности как «совокупности вещей» (*summa rerum*). Эта тенденция проходит через XX в. (Б. Рассел и др.) и составляет заметное явление в философии XXI в. Витгенштейн, который называет мир совокупностью фактов, а не вещей, во вторичной литературе устойчиво характеризуется как представитель неклассического способа мышления, выражающегося в его онтологии фактов — радикальной альтернативе по отношению к субстанциальной онтологии. Однако как эта характеристика согласуется с активным использованием в «Логико-философском трактате» терминов классического субстанциализма, восходящих к Аристотелю? Для того чтобы ответить на этот вопрос, в качестве исходного пункта анализа целесообразно обратиться к работе Б. Вольневича, посвященной сопоставлению аристотелианской и витгенштейнианской онтологий, в которой констатируется как различие, так и параллелизм между ними. В настоящей статье показана ценность некоторых наблюдений Вольневича; в то же время продемонстрирована необходимость скорректировать и дополнить анализ проблемы с учетом нюансов как аристотелианской, так и витгенштейнианской онтологий. Предложенное прочтение позволяет понять раннюю философию Витгенштейна как высказывание о роли классических форм мышления для философа, предлагающего неклассическую картину мира, что помогает пролить свет на структуру современных онтологических дискуссий.

Ключевые слова: Аристотель, Витгенштейн, Вольневич

© Смирнов М.А., 2023



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

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 21-18-00496 «Семантическая структура пропозициональных установок сознания».

История статьи:


Статья поступила 19.01.2023

Статья принята к публикации 27.03.2023

Для цитирования: Смирнов М.А. Онтология сущностей и онтология фактов: возвращаясь к сравнению // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 345—360. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-345-360>

Ontology of Substances and Ontology of Facts: back to Comparison

М.А. Smirnov  

Interregional Non-Governmental Organization
“Russian Society for History and Philosophy of Science”,
1/36, bd. 2, Lyalin Lane, 105062, Moscow, Russian Federation
mikhailsmirnov84@gmail.com

Abstract. The purpose of this work is to characterize clearly the early Wittgenstein’s position in context of the contemporary discussions between the adherers of classical ontology, based on the notion of substance, and its detractors. The Aristotle’s ontology is usually regarded as a *locus classicus* of substantial ontology. A noticeable tendency in the contemporary philosophy is the rejective stance towards the notion of substance and towards the vision of the reality as the ‘totality of things’ (*summa rerum*). This trend goes through the 20th century (B. Russell, etc.) and is prominent in the philosophy of the 21st century. Wittgenstein, who calls the world the totality of facts, not of things, is sustainably regarded in the secondary literature as a herald of a non-classical way of thought, presented in his ontology of facts — a radical alternative to substantial ontology. However, how can this claim cohere with the active usage of the classical substantialism terms, going back to Aristotle, in the “Tractatus Logico-Philosophicus”? In order to answer this question, it’s advisably to address, as the starting point of the analysis, the work of B. Wolniewicz comparing Wittgensteinian ontology to Aristotelian ontology and pointing out not only difference, but also parallelism between them. In the present paper, it’s shown that some of Wolniewicz’s remarks are valuable, but the overall view of the problem should be corrected and supplemented taking into account nuances of both Aristotelian and Wittgensteinian ontologies. Having in mind the results of this analysis, one can read the early Wittgenstein’s philosophy as a statement about the role of the classical forms of thought for a philosopher proposing a non-classical worldview, which helps to elucidate the structure of the contemporary ontological discussions.

Keywords: Aristotle, Wittgenstein, Wolniewicz

Funding and Acknowledgement of Sources. Supported by the Russian Science Foundation, project № 21-18-00496, “The Semantic Structure of Propositional Attitudes of Consciousness”.

Article history:

The article was submitted on 19.01.2023

The article was accepted on 27.03.2023

For citation: Smirnov MA. Ontology of Substances and Ontology of Facts: back to Comparison. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):345—360. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-345-360>

Введение

Сегодня многие философы считают, что субстанциальная онтология, нашедшая классическое выражение в философии Аристотеля, — это ограниченный способ мышления. Констатируя ее центральное место в истории западной мысли, они признают ее продуктивность лишь в сферах, близких к повседневному опыту и обыденному мировосприятию. Они убеждены в необходимости иной онтологии — более глубокой философски, более адекватной современной науке или раскрывающей альтернативные потенции в мышлении и культуре. С подобными взглядами в недавней литературе выступают Н. Решер [1], Й. Зайбт [2], П. Саймонс [3], А. В. Смирнов и В. К. Солондаев [4], В. И. Шалак [5]. В этом контексте можно упомянуть также Дж. Дюпре, хотя его характеристика онтологии Аристотеля достаточно комплиментарна [6].

Другие философы настаивают на актуальности классической субстанциальной онтологии. Дж. Леве убежден, что аристотелевская онтология — это незаменимый каркас научного мышления, на котором зиждутся понятия каузальности, естественных законов, естественной необходимости [7]. Б. Смит считает, что для современной философии характерно недопустимое обеднение концептуального аппарата по сравнению с аристотелевским, связываемое им с влиянием постфрегевской символической логики [8]. К. Остин полагает, что альтернативные онтологии обладают осмысленностью и правдоподобностью лишь в силу замаскированной эксплуатации принципов субстанциализма, на смену которому они якобы приходят [9].

Очевидно, что для укрепления позиций критического лагеря желательно указать хороший пример неклассического мышления. В качестве такового часто рассматривается ранняя философия Л. Витгенштейна. Так, в одном из наиболее влиятельных трудов по ее интерпретации — книге М. Блэка — мы читаем: «...выдающаяся инновация онтологии Витгенштейна — характеристика им вселенной („мира“) как совокупности фактов, а не вещей... Это четко отделяет его от Аристотеля, Спинозы, Декарта — на самом деле, от любого из „классических философов“, легко приходящих на ум, не исключая более раннего Рассела» [10. P. 27].

Мысль о близости философии Витгенштейна к философии Аристотеля высказывается гораздо реже, но такие примеры существуют. По всей видимости, самый известный из них — статья польского философа Б. Вольневича

«Параллелизм между аристотелианской и витгенштейнианской онтологиями», вышедшая на английском языке в 1969 г.¹ Впрочем, базовым пунктом рассуждения Вольневича также является формулировка различия, осуществляемая примерно в тех же терминах, что у Блэка. Однако акцент в его работе делается на аналогиях, которые он находит, несмотря на столь значительное расхождение. Речь идет о философии «Логико-философского трактата»; в другой работе Вольневич пишет, что Витгенштейн — крупнейший философ XX в., и таковым его делает «Трактат», а не «Философские исследования» [11. S. 7]². Статья Вольневича часто упоминается в последующей литературе, но упоминанием или краткими замечаниями дело обычно и ограничивается, например у В. А. Суровцева [14] и В. Л. Васюкова [15].

Данная выше характеристика современного положения дел в философии говорит о необходимости вернуться к этому сопоставлению. Прежде всего, вспомним тезисы Вольневича и оценим их корректность. Затем рассмотрим другие аспекты проблемы и сделаем выводы.

Словарь для онтологий

Согласно Вольневичу, базовое различие между онтологией сущностей и онтологией фактов состоит в том, каким образом в них задается понятие существования: у Аристотеля «быть = быть сущностью», у Витгенштейна «быть = быть фактом» [16. С. 326]. Различие проявляется также семантически: «аристотелевская сущность есть денотат единичного имени», а «витгенштейновский факт является денотатом истинного высказывания» [16. С. 326].

Несовпадение в таких базовых аспектах дает повод предположить и глубокие структурные отличия между онтологией сущностей и онтологией фактов. Однако, по мнению Вольневича, это предположение не оправдывается: в действительности, между двумя онтологиями имеет место параллелизм. Структурные соответствия между онтологиями он фиксирует в виде словаря:

	Аристотель	Витгенштейн
1	первые сущности (substantiae primae)	атомарные факты
2	первоматерия (materia prima)	объекты
3	форма (form)	конфигурация
4	самостоятельное существование первых сущностей (esse per se)	независимость атомарных фактов

Факты как партикулярии

По мысли Вольневича, первая пара в словаре — это базовые категории в онтологиях Аристотеля и Витгенштейна; несмотря на их разительное отличие, между ними есть целый ряд аналогий.

¹ На русском языке работа опубликована в 2013 г. в переводе В.В. Горбатова.

² Попытки провести параллели между Аристотелем и Витгенштейном предприняты также в [12] и [13], но эти работы центрированы на поздней философии Витгенштейна.

Во-первых, мир полностью состоит из них: для Аристотеля он — *сумма вещей*, для Витгенштейна — *совокупность фактов*.

Во-вторых, обе онтологии являются модальными, то есть допускают различные модусы бытия. При этом базовым категориям в них соответствует модус контингентности, противопоставляемый как необходимости, так и (нерезализованной) возможности: «Как сущности, так и факты есть нечто, что в действительности существует, но могло бы и не существовать» [16. С. 328].

В-третьих, именно их бытие считается «настоящим» и независимым (у Аристотеля одни первые сущности независимы в своем бытии от других первых сущностей, у Витгенштейна — одни атомарные факты независимы от других атомарных фактов).

В-четвертых, и те, и другие являются партикуляриями.

Последняя мысль Вольневича вызывает вопросы, ведь понятие *партикулярий* — принадлежность именно аристотелианской онтологии, и его применимость к фактам в витгенштейнианской онтологии как минимум не очевидна. Кроме того, в аристотелианской онтологии оно выступает как часть целостной категориальной системы, которую необходимо здесь хотя бы кратко вспомнить. Она образуется двумя дихотомиями — *универсалии/партикулярии* и *субстанции/акциденции*, дающими четыре сочетания:

Субстанциальные партикулярии — это *первые сущности* в терминологии аристотелевских «Категорий», то есть конкретные сущности, рассматриваемые как «существующие сами по себе» (например, *Сократ*).

Субстанциальные универсалии — это *вторые сущности* из «Категорий», то есть виды и роды первых сущностей (например: *человек, живое существо*).

Акцидентальные партикулярии — это привходящие признаки некоторой первой сущности. Например, *Сократ* обладает *мудростью Сократа*, которая конкретна и индивидуальна, не тождественна мудрости кого-либо другого.

Акцидентальные универсалии — это виды и роды акцидентальных партикулярий. Например, не только Сократ, но и некоторые другие люди обладают тем, что можно назвать мудростью, поэтому конкретная *мудрость Сократа* является отдельным представителем вида (*мудрости* вообще). При этом вид *мудрость* можно рассматривать как принадлежащий к определенному роду (скажем, роду *добродетель*).

Разграничение субстанциальных и акцидентальных признаков можно понять следующим образом. Субстанциальный признак (вторая сущность) — это такой признак, который нельзя «отнять» у первой сущности без того, чтобы она перестала существовать или мыслиться в качестве таковой. Например, Сократ не может существовать, не будучи при этом человеком. Акцидентальные признаки — это такие признаки, которые можно «отнять» у первой сущности, и она после этого продолжит существовать или мыслиться как таковая. Например, Сократ может быть или не быть мудрым. Важно, что отношение между первыми сущностями и субстанциальными признаками принципиально иное, чем между первыми сущностями и акцидентальными признаками.

В «Категориях» эти понятия представлены в грамматическом контексте. Онтологическая трактовка придается им в рамках концепции *гилеморфизма*, развиваемой Стагиритом в трактатах «О возникновении и уничтожении», «Физика», «Метафизика». Аристотелевская усиология (учение о сущности) здесь осложняется тем, что конкретные предметы (*первые сущности* в терминологии «Категорий») трактуются как *формы*, воплощенные в *материи*. Аристотель говорит о сущности и существовании в разных модусах и смыслах: «...в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом — форма (*morphe*) и в третьем — то, что из них состоит» [17. С. 189]. Все это охватывается у него словом *гипокейменон* (*hypokeimenon*), которое можно перевести и как *субстрат*, и как *субстанция*, и как *подлежащее*.

Может показаться неясным, почему Аристотель называет сущность субстратом. Пояснение находится у историка философии В. Маркса: Стагирит рассматривает сущность как то, к чему применяются любые другие категории (количество, качество и т. д.); в этом смысле она является их субстратом [18. Р. 23—24]. Еще один используемый Аристотелем термин, *гиле* (*hyle*), в большей мере ассоциируется именно с субстратом и на русском языке часто передается словом *материя*. Как отмечает Е.Г. Драгалина-Черная, аристотелевская дихотомия материи и формы чрезвычайно неоднозначна, и в практически необозримой вторичной литературе так и не складывается консенсуса по ее поводу [19. С. 14]. С другой стороны, экспериментальные исследования подтверждают, что категории субстрата и формы как таковые — один из основных атрибутов человеческого мышления, фиксируемый у детей раннего возраста в весьма различных культурах [20].

Возвращаясь к аналогии между партикуляриями Аристотеля и фактами Витгенштейна, следует отметить, что приведенный список параллелей выглядит интересно и убедительно. Однако отдельных сходств недостаточно для обоснования структурной эквивалентности концепций. Очевидно, стремясь продемонстрировать структурный параллелизм, Вольневич предлагает эскиз символизации, описанный ниже.

Эскиз символизации

По Вольневичу, аристотелианское понимание *первых сущностей* можно выразить с помощью формулы

$$(A) S =_{df} F(M),$$

где S — имя некоторой первой сущности; константа M обозначает ее материю; $F(\dots)$ — имяобразующий функтор, который репрезентирует ее форму.

Однако подобную формулу, с точки зрения Вольневича, можно сопоставить и витгенштейнианской онтологии, лишь придав ей иную интерпретацию: «Константа M репрезентирует теперь множество всех объектов,

вовлеченных в факт S , а предложениеобразующий функтор $F(\dots)$ — способ их конфигурации»; «символ S является имя-подобным эквивалентом высказывания, сокращенным до одного существительного» [16. С. 330]. Польский философ исходит здесь из того, что в онтологии Витгенштейна объекты и конфигурация относятся к атомарным фактам точно так же, как в онтологии Аристотеля материя и формы относятся к первым сущностям. Он пишет: «...аристотелевская первоматерия есть ВОЗМОЖНОСТЬ формы. Подобным же образом, витгенштейновские объекты суть возможность конфигурации» [16. С. 335].

Правда, по словам Вольневича, если запись оставить в точности той же, то окажется, что «слева от знака тождества стоит имя, а с правой — предложение» [там же]. Он полагает, что корректный вариант должен выглядеть следующим образом:

$$(W) S =_{df} \text{что } F(M),$$

где S есть «имя-подобный эквивалент высказывания» [16. С. 331].

Каков же тогда витгенштейнианский аналог для аристотелевского понятия *вторых сущностей* (субстанциальных универсалий)? По мысли польского философа, он является «просто пропозициональной ФУНКЦИЕЙ, образованной из некоторого элементарного высказывания s путем замены некоторого его компонента на ПЕРЕМЕННУЮ» [16. С. 332].

Вольневич приводит пример параллельного использования того и другого способа видения. Допустим, что «материя S состоит всего лишь из трех материальных точек a , b и c » [16. С. 331], а форма S — прямоугольный треугольник, вершинами которого эти точки являются. По мысли Вольневича, аристотелианскую интерпретацию этого можно записать так:

$$S =_{df} F(a, b, c),$$

где $F(a, b, c)$ читается как «этот прямоугольный треугольник», а витгенштейнианской версией является:

$$S =_{df} \text{что } F(a, b, c),$$

где «фраза „этот прямоугольный треугольник“ есть переодетое УТВЕРЖДЕНИЕ о том, что объекты a , b и c ... образуют в действительности конфигурацию прямоугольного треугольника» [16. С. 331].

Дихотомию *субстанции/акциденции* Вольневич затрагивает в другом месте статьи. Ключом к этому вопросу он называет афоризм 2.0201 «Трактата»: «Всякое высказывание о комплексах может быть разложено на высказывание об их составных частях и на предложения, описывающие эти комплексы в целом» [21. С. 40]. Вольневич поясняет проводимую здесь аналогию с помощью примера: если треугольник полностью находится выше некоторой линии, то высказывания, приписывающие для каждой из его точек нахождение выше этой линии, выражают акцидентальные признаки (если они не выполняются, треугольник может оставаться треугольником); высказывание же,

приписывающее точкам треугольную конфигурацию, выражает существенный признак (если оно не выполняется, то образуемая точками фигура не является треугольником).

На мой взгляд, подход Вольневича к символизации онтологий Аристотеля и Витгенштейна, несмотря на его формальную простоту, недостаточно прояснен именно с онтологической точки зрения.

Так, в аристотелианском варианте у него постулируется тождество референта имени S с референтом выражения $F(M)$, получаемого применением «имяобразующего функтора» $F(\dots)$ к имени M . Под референтом имени S Вольневич подразумевает некоторую первую сущность, под референтом имени M — материю этой первой сущности, а функтор $F(\dots)$ для него отсылает к форме этой первой сущности. Однако что именно понимается под «имяобразующим функтором»? Судя по форме записи, это одноместная операция. Тогда она представляет собой отображение множества «этих порций материи» во множество первых сущностей, например:

$$F(\text{материя Сократа}) = \text{Сократ}.$$

Однако это вряд ли соответствует аристотелевскому видению: ведь, как упоминалось выше, Стагирит называет *сущностями* и первую сущность, и материю, и форму (хотя и «в разных смыслах»). Если и форма, и материя — сущности, из которых образуется еще одна сущность, то для символического выражения этой мысли лучше было бы использовать двуместную операцию. Можно условно назвать ее *онтологическим умножением* и, обозначив символом *, записать:

$$*(\text{материя Сократа, форма Сократа}) = \text{Сократ}.$$

Символизация, предлагаемая Вольневичем для онтологии Витгенштейна, также вызывает вопросы. Неясно, что польский философ называет «имя-подобным эквивалентом высказывания». Оставив это за скобками, запись (W) можно принять за обычную формулу логики предикатов. Правда, вместо знака эквиваленции в ней стоит знак тождества. Что же касается правой части, то описание Вольневичем ее семантики вполне позволяет считать ее применением предиката к термам; в примере с треугольником предикат является реляционным, а референтами термов являются точки. Правда, Вольневичу стоило бы говорить применительно к последним не просто о «множестве объектов, вовлеченных в факт», а об упорядоченном множестве (кортеже). Предикат не привносит в это множество упорядоченность (конфигурацию) извне, а лишь является характеристикой, которая выполняется или не выполняется в зависимости от того, что представляет собой само это упорядоченное множество.

Объекты как *hyle*

Уже упомянутая аналогия между аристотелианской материей и витгенштейнскими объектами почерпнута Вольневичем у И. Копи, который

пишет: «Как чистые партикулярии, объекты могут формировать субстанцию мира (2.021), но не в том аристотелевском смысле, в котором у субстанций есть материальные свойства. Объекты Витгенштейна субстанциальны в более позднем смысле субстрата и больше соответствуют первой материи Аристотеля, чем его первым сущностям» [22. Р. 164].

Под *чистыми партикуляриями* [*bare particulars*] в аналитической философии подразумевается такая составляющая объекта, которая останется, если (теоретически) отделить от него все его признаки. Некоторые философы полагают, что выделение в объекте такой составляющей необходимо. Альтернативная позиция — *теория связки* (*bundle theory*)³, согласно которой объект — это некоторая совокупность признаков, и ничего более.

Если представление о чистых партикуляриях ассоциируется с понятием субстрата в онтологии сущностей, то от онтологии фактов можно по противопоставлению ожидать поддержку теории связки. Однако Витгенштейн говорит о существовании субстанции, — правда, в довольно необычном ключе: «2.024. Субстанция есть то, что существует независимо от того, что имеет место» [21. С. 42].

Вольневич видит аналогию между аристотелевской материей и витгенштейновскими объектами в том, что и у первой, и у вторых самих по себе (вне какой-либо формы/конфигурации) отсутствуют свойства. Он ссылается по этому поводу на афоризмы 2.0231 и 2.0232 «Трактата»: «2.0231. Субстанция мира *может* определять только форму, а не материальные свойства. Потому что они прежде всего изображаются предложениями — прежде всего образуются конфигурацией объектов. 2.0232. Между прочим: объекты бесцветны» [21. С. 42].

В литературе неоднократно указывалось на некорректность сопоставления Вольневичем аристотелианской материи и витгенштейнианских объектов. Так, Г. Раф отмечает, что польский философ игнорирует понятие внутренних свойств объекта, фигурирующее в «Трактате» [24. Р. 220]. Кроме того, он задает вопрос: «Если объект подобен первоматерии, то в каком смысле можно говорить о конфигурациях таких абсолютно неопределенных объектов» [24. Р. 219]. В.А. Суровцев также считает сопоставление некорректным: «...плюрализм предметов в витгенштейнианской онтологии соответствует не материи, которая едина, а плюрализму целостных вещей, состоящих, согласно Аристотелю, как из материи, так и из формы» [12].

На мой взгляд, проводимую Вольневичем аналогию следует уточнить, прояснив употребление Витгенштейном слова *объект*. Этот вопрос является одной из загадок «Трактата», и интерпретаторы далеки от консенсуса по его поводу. Принимаемая Рафом версия основана на убеждении в том, что ранняя

³ В русскоязычной литературе встречаются также варианты перевода *теория связок*, *теория пучков*. Все они восходят к переводу «Трактата о человеческой природе» Дэвида Юма — произведения, в котором, вероятно, этот подход впервые отчетливо заявляется в философии Нового времени [23. С. 298].

философия Витгенштейна — комментарий не к Аристотелю, а к Платону, и витгенштейнианские объекты подобны первоэлементам из «Теэтета». В подкрепление этого Раф ссылается на слова самого Витгенштейна в «Философских исследованиях» [24. Р. 218].

Думается, что действительный ключ находится в другом тексте Витгенштейна — его ранних дневниковых записях. В фрагменте от 6 декабря 1914 г. философ рассуждает о ньютоновской механике. Представив белую плоскость с беспорядочно разбросанными черными пятнами, он отмечает: «...какой бы образ они ни образовали, я всегда могу сколь угодно приблизить к нему наше описание, покрывая эту плоскость достаточно частой сеткой, составленной из квадратных ячеек, и говоря о каждом квадрате, белый он или черный» [25. С. 74—75]. Сеть из квадратных ячеек — это определенная форма описания мира, однако форма описания может быть и другой: например, с треугольными или шестиугольными ячейками. Таким образом, возможны различные способы описания мира, хотя они могут быть неравнозначны по некоторым свойствам: «То, что образ... может описываться сеткой данной формы, ничего не говорит об образе (ибо это имеет силу для любого такого образа). То, что характеризует образ, состоит, однако, в том, что он может быть описан посредством определенной сетки с определенной степенью точности» [25. С. 75]. По мысли Витгенштейна, механика — это форма описания мира: в ней заданы некоторое количество аксиом и способ, которым из них могут быть построены предложения, описывающие мир.

В свете этого ясно, что *объекты* «Трактата» — это элементы формы описания мира (такие как квадраты и треугольники в приведенных примерах). *Факты* же определенным образом показываются с помощью сети этих объектов (как произвольные черные пятна в примере). Тогда *внутренние* свойства объектов — те, что присущи им самим (например, быть квадратом или треугольником). *Внешние* же свойства объектов — это те признаки, которые они приобретают как проекция фактов, например — черная или белая окраска (или сами их потенции выступать некоторым образом при представлении фактов).

Между прочим, это объясняет загадочное утверждение Витгенштейна о том, что объекты бесцветны. Объектами могут выступать либо потенциальные носители цветов (например, геометрические фигуры), либо такие вещи, для которых цветовой параметр нерелевантен (к последним относятся и сами цвета). Первые бесцветны до тех пор, пока им не придан цвет; вторые бесцветны в силу названной нерелевантности (например, называть цветными сами цвета было бы категориальной ошибкой).

Все это действительно позволяет считать витгенштейновские объекты субстратом мира — с той поправкой, что этот субстрат является трансцендентальным и обладает собственными свойствами, которые не связаны напрямую с представляемыми через него фактами. Вероятно, именно в этом смысле Витгенштейн в афоризме 2.024 говорит о субстанции как о том, что существует независимо от фактов.

Существование и положение вещей

Как отмечалось выше, Вольневич полагает, что и аристотелианские *первые сущности*, и витгенштейнианские *атомарные факты* (*atomic facts* в оригинальном англоязычном тексте его статьи) — это то, что не просто возможно, а существует в действительности, хотя и не с необходимостью. При этом польский философ считает, что за витгенштейновским понятием *положение дел* (*state of affairs*) стоит «только возможность существования, не что-то необходимо „актуальное“ или „фактуальное“» [16. С. 336]. Аналогию такого разграничения Вольневич не находит в исходной версии аристотелианства, но находит в томистской версии. По его мысли, это различие *сущности* и *существования* у Фомы Аквинского:

	Фома Аквинский	Витгенштейн
1	сущее (<i>ens</i>)	факт (<i>Tatsache</i>)
2	сущность (<i>essentia</i>)	положение дел (<i>Sachverhalt</i>)
3	быть (<i>esse</i>)	быть (<i>bestehen</i>)

По словам Вольневича, в томизме субстанция рассматривается как *дважды* составная: 1) как сочетание материи и формы она является лишь возможной сущностью, способной к существованию, но необязательно существующей (*essentia*); 2) актуально существующая сущность (*ens*) имеет место в том случае, если к *essentia* присоединяется еще один фактор — «акт существования» (*esse*). Он выражает это следующей записью:

$$(T) \textit{ens} = \textit{essentia plus esse}.$$

Витгенштейнианское же соответствие он записывает следующим образом:

$$(W) \textit{факт} = \textit{существование Sachverhalt}.$$

Однако согласуются ли эти утверждения Вольневича с Витгенштейном?

В первую очередь нужно отметить, что выражения *atomic fact* и *state of affairs*, которые столь по-разному употребляет польский философ, приписывая Витгенштейну в связи с ними различные идеи, в действительности являются версиями перевода на английский язык одного и того же выражения *Sachverhalt* из немецкого текста «Трактата». Скорее всего, это не недосмотр, а сознательное решение Вольневича, которое в контексте его представлений кажется оправданным. Если *положение вещей* — любая возможная «элементарная» конфигурация объектов, а *факт* — любая актуализированная контингентная конфигурация объектов независимо от сложности, то целесообразно отличать *атомарные факты* от общих случаев и того и другого. Их спецификой по сравнению с остальными положениями вещей тогда является актуализированность, а по сравнению с остальными фактами — элементарность.

Однако подход Вольневича вряд ли согласуется с пояснением Витгенштейна, которое можно найти в одном из писем к Расселу: «*Sachverhalt* есть

то, что соответствует *Elementarsatz* [Элементарному предложению. — М.С.], если оно является истинным. *Tatsache* есть то, что соответствует логическому произведению элементарных предложений, когда это произведение истинно. Причину, по которой я ввожу *Tatsache* до введения *Sachverhalt*, было бы долго объяснять» [25. С. 210]. Судя по всему, под *Sachverhalt* он подразумевает именно актуализированную элементарную (*соответствующую истинному элементарному предложению*) конфигурацию объектов.

Расходящиеся параллели

Крайне важно сравнение эпистемологической позиции Аристотеля и Витгенштейна. Вольневич отмечает, что аристотелевский реализм обосновывается за счет понятия формы, которая может переноситься с вещей внешнего мира в мышление — меня носителя, но не сущность (ведь в определенном смысле форма и является сущностью предмета). О витгенштейнианской параллели Вольневич говорит так: «Его дубликатом аристотелианского разума является СИМВОЛИЗМ <...> Описание факта представляет собой еще один, другой, факт, — пропозициональный знак, — отражающий своей собственной структурой структуру описываемого факта» [16. С. 334]. Таким образом, речь идет о постулировании Витгенштейном «изоморфизма» языка и реальности, см. [26].

И все же, вопреки Вольневичу, позиции Аристотеля и Витгенштейна существенно отличаются. Вместо аристотелианского прямого реализма у Витгенштейна мы находим релятивизм способов описания мира. Приведенное выше рассуждение о механике хорошо это показывает. Членение мира на сущности (объекты), по Витгенштейну, является артефактом определенного способа мышления. И, хотя действительность каким-то образом проявляет себя в виде фактов при использовании разных способов описания, здесь нельзя говорить об эквивалентном отображении, как у Аристотеля.

Другой пункт расхождения — позиция философов по проблеме свободы воли. Аристотель вошел в историю философии как сторонник положительного ее решения: в «Никомаховой этике» он пишет, что человек способен к выбору, совершать или не совершать некоторый поступок [27]. У Витгенштейна же, по всей видимости, мы имеем дело с отрицательным решением: «...я не могу подчинить события мира своей воле» [25. С. 125]; «Мир не зависит от моей воли» [21. С. 210]. Позиция автора «Трактата» напоминает стоицизм, — но, по мнению С. В. Данько, она не сводится к этому [28].

Связанная тема — проблема детерминации и случайности. Здесь философы также идут разными путями, при этом Аристотель придерживается умеренных убеждений, находясь между двумя полюсами, а Витгенштейн декларирует одну из полярных точек зрения.

Стагирит признает случайности, противостоя детерминистическим философским концепциям (например, детерминистическим версиям атомизма), однако он не отказывается от представления о существенном

и закономерном; см. замечания В. Ф. Асмуса [17. С. 38]. Упомянутое выше разграничение сущностных и акцидентальных признаков у Аристотеля можно связать именно с этим.

Детерминизм представляет собой убеждение в тотальности закономерностей, обусловленных сущностью вещей. Так, согласно атомизму демокритовского толка, любое последующее состояние мира определяется формами частиц и тем, как они включены в предыдущее состояние (их расположением, направлением движения и скоростью). Правда, здесь все же предполагается случайность, но лишь одна — изначальная.

Витгенштейн же выступает с радикальным аномологизмом, отрицая естественные закономерности. Он пишет: «В основе всего мировоззрения современности лежит иллюзия, будто так называемые законы природы суть объяснения природных явлений... Так, перед „законами природы“ останавливаются как перед чем-то неприкосновенным, как древние перед Богом или Судьбой» [25. С. 124]; «„Законы“ типа закона основания и т. п. имеют дело с сетью, а не с тем, что эта сеть описывает» [25. С. 85].

Однако разбегающиеся параллели можно в некотором аспекте собрать воедино. Если считать мышление в категориях субстрата и формы ядром классического способа мысли, то оказывается, что этот способ мысли разделяют сторонники всех трех описанных чуть выше позиций. Различие состоит в том, как они работают с этими категориями.

В механико-корпускулярной картине мира категория формы является центральной (как известно, Демокрит называл атомы эйдосами). Категория субстрата же рассматривается как артефакт несовершенного мышления: если нечто кажется нам бесформенной материей, то это лишь потому, что наши чувства не столь тонки, чтобы различать составляющую ее совокупность форм.

В аристотелианской онтологии существенны обе категории.

Витгенштейн же понимает формы как элементы вариативных способов описания мира, являющиеся артефактом мышления, и в то же время представляющие собой субстрат, в котором как факты выражается нечто, находящееся по ту сторону этой структуры.

Заключение

Итак, проводимая Вольневичем аналогия между *партикуляриями* Аристотеля и *фактами* Витгенштейна, основанная на их контингентном статусе и центральном месте в картине мира, — продуктивное, но лишь частично корректное наблюдение. Схожий статус самих этих категорий сопровождается важными отличиями в их философском контексте.

Другая отмечаемая Вольневичем аналогия, между *субстратом* у Аристотеля и *объектами* у Витгенштейна, несмотря на ее критику в последующей литературе, оказывается продуктивной, но лишь с учетом дополнительных нюансов витгенштейновской философии. Принимая их во внимание,

философию Витгенштейна можно понять как высказывание о роли категорий *субстрата* и *формы* в нашем мышлении: обращение к ним кажется неизбежным даже при стремлении уйти от классического аристотелианского реализма, однако их можно использовать нетривиальным образом для демонстрации неклассических философских принципов.

Это высказывание помогает пролить свет на структуру современных философских дискуссий, с обсуждения которых начиналась настоящая статья. Аристотелианская онтология оказывается органичным (и, возможно, неизбежным) атрибутом классического способа научного мышления, с которым связаны понятия каузальности, естественных законов, естественной необходимости и возможности. Отказ от аристотелевских категорий может быть продуктивен при отказе от этих принципов. Однако и в таком случае мы вряд ли обойдемся без классических форм мышления. Возможно, нам удастся использовать их как лестницу, чтобы внести новое содержание, но не факт, что эту лестницу когда-либо удастся отбросить.

Список литературы

- [1] Rescher N. *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh : Univ. of Pittsburgh Press, 2000.
- [2] Seibt J. *Beyond Endurance and Perdurant: Recurrent Dynamics // Persistence*. Frankfurt : Ontos, 2008. P. 133—164.
- [3] Simons P. *Processes and Precipitates // Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford : Oxford Univ. Press, 2018. P. 49—60.
- [4] Смирнов А.В., Солондаев В.К. *Процессуальная логика*. М. : ООО «Садра», 2019.
- [5] Шалак В.И. Сравнительный логический анализ субстанциальной и процессуальной онтологий // *Логические исследования*. 2020. Т. 26. № 2. С. 58—86. <https://doi.org/10.21146/2074-1472-2020-26-2-58-86>
- [6] Dupré J. *Life as Process // Epistemology & Philosophy of Science*. 2020. Vol. 57. N 2. P. 96—113. <https://doi.org/10.5840/eps202057224>
- [7] Löwe E.J. *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford : Oxford Univ. Press, 2006.
- [8] Smith B. *Against Fantology // Experience and Analysis*. Vienna : Öbv & Hpt, 2005. P. 153—170.
- [9] Austin C.J. *Organisms, Activity, and Being: on the Substance of Process Ontology // European Journal for Philosophy of Science*. 2020. Vol. 10. N 2. Режим доступа: <https://doi.org/10.1007/s13194-020-0278-0> (дата обращения: 06.11.2020).
- [10] Black M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Ithaca (N.Y.) : Cornell Univ. Press, 1964.
- [11] Wolniewicz B. *Ontologia sytuacji: podstawy i zastosowania*. Warszawa : PWN, 1985.
- [12] Shapiro S.J. *Aristotle, Wittgenstein and Beholding Categories*. Annandale-on-Hudson : Bard College, 2013.
- [13] James A. *Neo-Aristotelian-Wittgensteinian Ontology: The Logical Form of the Proposition, Philosophical Explanation, and Categorical Thought: dissertation*. Baltimore : Johns Hopkins Univ., 2015.
- [14] Суровцев В.А. *Автономия логики: источники, генезис и система философии раннего Витгенштейна*. Томск : Изд-во ТГУ, 2001.

- [15] Васюков В.Л. Ситуации, события, факты: формальная феноменология ситуаций. М. : Наука, 2019.
- [16] Вольневич Б. Параллелизм между витгенштейнианской и аристотелианской онтологиями // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. СПб. : Алетейя, 2013. С. 326—339.
- [17] Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1976.
- [18] Marx W. Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being. Dordrecht : Springer, 1977.
- [19] Драгалина-Черная Е. Г. Неформальные заметки о логической форме. СПб. : Алетейя, 2015.
- [20] Imai M., Gentner D. A Crosslinguistic Study of Early Word Meaning: Universal Ontology and Linguistic Influence // *Cognition*. 1997. Vol. 62. N 2. P. 169—200. [https://doi.org/10.1016/s0010-0277\(96\)00784-6](https://doi.org/10.1016/s0010-0277(96)00784-6)
- [21] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017.
- [22] Copi I.M. Objects, Properties, and Relations in the Tractatus // *Mind*. New Series. 1968. Vol. 67. N 266. P. 145—165. <https://doi.org/10.1093/mind/lxvii.266.145>
- [23] Юм Д. Соч. в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1996.
- [24] Ruff H. Wolniewicz on Wittgenstein and Aristotle // *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Vol. IV. Dordrecht : Reidel, 1969. P. 218—225.
- [25] Витгенштейн Л. Дневники 1914—1916. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015.
- [26] Макеева Л.Б. Язык, онтология и реализм. М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2011.
- [27] Hardie W.F.R. Aristotle and the Freewill Problem // *Philosophy*. 1968. Vol. 43. N 165. P. 274—278. <https://doi.org/10.1017/s0031819100009244>
- [28] Данько С.В. Бессилие и могущество воли. Комментарии к афоризму Л. Витгенштейна «Мир не зависит от моей воли» // *Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право»*. 2016. Т. 24. № 38. С. 66—70.

References

- [1] Rescher N. *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press; 2000.
- [2] Seibt J. *Beyond Endurance and Perdurant: Recurrent Dynamics*. In: *Persistence*. Frankfurt: Ontos; 2008. P. 133—164.
- [3] Simons P. *Processes and Precipitates*. In: *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford Univ. Press; 2018. P. 49—60.
- [4] Smirnov AV, Solondaev VK. *Processual Logic*. Moscow; 2019. (In Russian).
- [5] Shalack VI. Comparative Logical Analysis of Substantive and Processual Ontologies. *Logical Investigations*. 2020;26(2):58—86. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-1472-2020-26-2-58-86>
- [6] Dupré J. Life as Process. *Epistemology & Philosophy of Science*. 2020;57(2):96—113. <https://doi.org/10.5840/eps202057224>
- [7] Löwe EJ. *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Oxford Univ. Press; 2006.
- [8] Smith B. *Against Fantology*. In: *Experience and Analysis*. Vienna: Öbv & Hpt; 2005. P. 153—170.
- [9] Austin CJ. Organisms, Activity, and Being: on the Substance of Process Ontology. *European Journal for Philosophy of Science*. 2020;10(2). Available from: <https://doi.org/10.1007/s13194-020-0278-0> (accessed: 06.11.2020).

- [10] Black M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Ithaca (N.Y.): Cornell Univ. Press; 1964.
- [11] Wolniewicz B. *Ontology of situations: foundations and applications*. Warszawa: PWN; 1985. (In Polish).
- [12] Shapiro SJ. *Aristotle, Wittgenstein and Beholding Categories*. Annandale-on-Hudson: Bard College; 2013.
- [13] James A. *Neo-Aristotelian-Wittgensteinian Ontology: The Logical Form of the Proposition, Philosophical Explanation, and Categorical Thought*: [dissertation]. Baltimore: Johns Hopkins Univ.; 2015.
- [14] Surovtsev VA. *Autonomy of Logic: Sources, Genesis and System of the Early Wittgenstein's Philosophy*. Tomsk: TSU Publishing House; 2001. (In Russian).
- [15] Vasyukov VL. *Situations, Events, Facts: Formal Phenomenology of Situations*. Moscow: Nauka; 2019. (In Russian).
- [16] Wolniewicz B. *A Parallelism Between Wittgensteinian and Aristotelian Ontologies*. In: *Transcendence in Contemporary Philosophy: Directions and Methods*. Saint Petersburg: Aletheia; 2013. P. 326—339. (In Russian).
- [17] Aristotle. *Collected works in 4 vol. Vol. 1*. Moscow: Mysl; 1976. (In Russian).
- [18] Marx W. *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*. Dordrecht: Springer; 1977.
- [19] Dragalina-Chernaya EG. *Informal Notes on Logical Form*. Saint Petersburg: Aletheia; 2015. (In Russian).
- [20] Imai M, Gentner D. A Crosslinguistic Study of Early Word Meaning: Universal Ontology and Linguistic Influence. *Cognition*. 1997;62(2):169—200. [https://doi.org/10.1016/s0010-0277\(96\)00784-6](https://doi.org/10.1016/s0010-0277(96)00784-6)
- [21] Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Moscow: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”; 2017. (In German, Russian, English).
- [22] Copi IM. Objects, Properties, and Relations in the Tractatus. *Mind. New Series*. 1968;67(266):145—165. <https://doi.org/10.1093/mind/lxvii.266.145>
- [23] Hume D. *Works in 2 vol. Vol. 1*. Moscow: Mysl; 1996. (In Russian).
- [24] Ruf H. *Wolniewicz on Wittgenstein and Aristotle*. In: *Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. IV*. Dordrecht: Reidel, 1969. P. 218—225.
- [25] Wittgenstein L. *Notebooks 1914—1916*. Moscow: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”; 2015. (In Russian).
- [26] Makeeva LB. *Language, Ontology and Realism*. Moscow: HSE Publishing House; 2011. (In Russian).
- [27] Hardie WFR. Aristotle and the Freewill Problem. *Philosophy*. 1968;43(165):274—278. <https://doi.org/10.1017/s0031819100009244>
- [28] Danko SV. The Disability and the Power of Will. The Comments to L. Wittgenstein's Aphorism “The world is independent of my will”. *Belgorod State University Scientific bulletin. Philosophy, Sociology, Law*. 2016;38:66—70. (In Russian).

Сведения об авторе:

Смирнов Михаил Алексеевич — исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки», Москва, Россия (e-mail: mikhailsmirnov84@gmail.com). ORCID: 0000-0002-7862-0256

About the author:

Smirnov Mikhail A. — researcher, Interregional Non-Governmental Organization “Russian Society for History and Philosophy of Science”, Russia (e-mail: mikhailsmirnov84@gmail.com). ORCID: 0000-0002-7862-0256



История философии


History of Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-361-371>
EDN: IVYUIC

Научная статья / Research Article

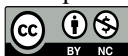
Сравнительный анализ категорий палингенезиса в учениях Л.Н. Толстого и Лао-цзы

В.П. Абраменко  

Институт Китая и современной Азии РАН,
Российская Федерация, 117997, Москва, Нахимовский пр., д. 32
 ma-wlad@yandex.ru

Аннотация. В статье затрагиваются вопросы сопоставления учений Толстого и Лао-цзы по критерию палингенезиса, положенному в основу конструирования всего идейного корпуса важнейшего трактата даосизма «Дао дэ цзин». Лапидарную формулу палингенезиса Лао-цзы сформулировал в сороковом чжане этого трактата, воссоздавая картину гармонизации Поднебесной, утверждая, что возвращение — это движение Дао, а ослабление — это действие Дао. Принцип палингенезиса является одним из фундаментальных принципов, для описания которого Толстой пользуется христологической лексикой, а Лао-цзы — эмбриологической. Выбор критерия палингенезиса для сопоставительного анализа учений обусловлен тем, что последний срабатывает как непреложный закон при постановке задачи воссоздания гармонии в социальном хаосе. На базе оценок содержания чжанов канона «Дао дэ цзин» выстроена репрезентативная линия элементов палингенезиса: категория знания/истины; категория незнания; категория простоты; категория естественности; категория «младенца»; категория недеяния; категория ненасилия. Принципы даосизма не высказываются Толстым с исследовательской последовательностью в логических определениях, но фигурируют как категории и тенденции, работая в мировоззренческих установках яснополянского мудреца. В произведениях «В чем моя вера?», «Изречения китайского мудреца Лао-Тзе», «Неделание» толстовское учение преподнесено в целостности и поэтому удобно для сравнения с даосской классикой. Отмечено, что концептуальная идея Толстого зиждется на стремлении обратить людей к благу — единению со всеми людьми. Такая направленность к благу не что иное, как возвращение человеку его исконной природы, на пути к которой и реализуется принцип палингенезиса, увязанный с бойкотом цивилизации насилия. Проведенное исследование показало, что в учениях Лао-цзы и Толстого, фиксирующих опыт теоретического освоения мира, категории палингенезиса являются общими для русского и китайского духа.

© Абраменко В.П., 2023



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

Ключевые слова: даосизм, канон, принцип палингенезиса, категория недеяния, категория непротivления, категория естественности

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена в рамках темы государственного задания «Мировоззренческая и культурная традиция Китая. Философия Китая: от истоков к современности. Литература, языки и языковая политика, письменное наследие Китая» (FMSF-2021-0011) (0170-2021-0011).

История статьи:

Статья поступила 16.11.2022


Статья принята к публикации 10.02.2023

Для цитирования: Абраменко В.П. Сравнительный анализ категорий палингенезиса в учениях Л.Н. Толстого и Лао-цзы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 361—371. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-361-371>

Comparative Analysis of Palingenesis Categories in Teachings of L.N. Tolstoy and Lao-zi

V.P. Abramenko  

Institute of China and Contemporary Asia of Russian Academy of Sciences,
32, Nakhimovsky Av., 117997, Moscow, Russian Federation

ma-wlad@yandex.ru

Abstract. The article deals with the issues of comparing the teachings of Tolstoy and Lao-zi according to the criterion of palingenesis, which is the basis for the construction of the entire ideological corpus of the most important treatise of Taoism “Tao de jing”. Lao-zi formulated the lapidary formula of palingenesis in the fortieth zhang of this treatise, recreating a picture of the harmonization of the Middle Kingdom, arguing that return is the movement of the Tao, and weakening is the action of the Tao. The principle of palingenesis is one of the fundamental principles for which Tolstoy uses Christological vocabulary, and Lao-zi uses embryological vocabulary. The choice of the palingenesis criterion for comparative analysis of the teachings is due to the fact that the latter works as an immutable law when setting the task of recreating harmony in social chaos. Based on the assessments of the content of the zhangs of the “Tao de jing” canon, a representative line of palingenesis elements is built: the category of knowledge/truth; the category of ignorance; the category of simplicity; the category of naturalness; the category of “baby”; the category of non-action; the category of nonviolence. The principles of Taoism are not expressed by Tolstoy with a research sequence in logical definitions, but appear as categories and trends, working in the worldview of the Yasnaya Polyana sage. In the works “What is my faith?”, “Sayings of the Chinese sage Lao-Tse”, “Non-doing”, Tolstoy's teaching is presented in its entirety and is therefore convenient for comparison with the Taoist classics. It is noted that Tolstoy's conceptual idea is based on the desire to convert people to the good — unity with all people. This orientation towards the good is nothing else than the return to man of his original nature, on the way to which the principle of palingenesis associated with the boycott of the civilization of violence is realized. The conducted research has shown that in the teachings of Lao-zi and Tolstoy, which record the

experience of theoretical exploration of the world, the categories of palingenesis are common to the Russian and Chinese spirit.

Keywords: taoism, canon, the principle of palingenesis, the category of non-action, the category of non-resistance, the category of naturalness

Funding and Acknowledgement of Sources. The article was prepared within the framework of the topic of the state task “The ideological and cultural tradition of China. The Philosophy of China: from the origins to the present. Literature, Languages and Language Policy, Written Heritage of China” (FMSF-2021-0011) (0170-2021-0011).

Article history:

The article was submitted on 16.11.2022

The article was accepted on 10.02.2023

For citation: Abramenko VP. Comparative Analysis of Palingenesis Categories in Teachings of L.N. Tolstoy and Lao-zi. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):361—371. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-361-371>

Введение

Толстовство и даосизм, представленные учениями Толстого (яснополянского мудреца) и Лао-цзы, уравновешены с методологической точки зрения, поэтому их можно сравнивать по единому основанию, не отклоняясь в сторону религиозного содержания. В качестве такого основания вполне может быть взят критерий palingенезиса, по которому выстроен весь идейный корпус «Дао дэ цзин» — одного из главных трактатов даосизма. Отточенную формулу palingенезиса дал Лао-цзы при воссоздании картины гармонизации Поднебесной, декларируя, что возвращение есть движение Дао, а ослабление — действие Дао, что мириады вещей Поднебесной рождаются в бытии, а бытие, в свою очередь, рождается в небытии [1. С. 30]. Данная формула подразумевает возвращение мириад вещей, в которые инкорпорирован и человек, к своему генетическому истоку. Выбор критерия palingенезиса для сопоставительного анализа учений обусловлен тем, что последний срабатывает как непреложный закон при постановке задачи воссоздания гармонии в социальном хаосе [2. С. 31]. Полная картина palingенезиса, по Лао-цзы, представляет собой движение двух встречных потоков: в одном потоке вещи бытия, совершая обратный генетический ход, развоплощаются в бытии и переходят в мир небытия; в другом потоке вещи, рождаясь в мире бытия, умирают для мира небытия.

В свою очередь, учение Толстого зиждется на величественном образе — сыне человеческого, Христе: нужно открыть людям истину, обратить людей к благу — единению со всеми людьми. Такая направленность к благу не что иное, как возвращение человеку его исконной природы, на пути к которой и реализуется принцип palingенезиса.

Поставленная перед нами задача состоит в следующем: выявить в учениях Лао-цзы и яснополянского мудреца сходство категорий palingенезиса,

которые должны быть общими для русского и китайского духа. Провести такое сопоставление можно на примерах даосского трактата «Дао дэ цзин», а также произведений Л.Н. Толстого: «Изречения китайского мудреца Лао-Тзе»; «В чем моя вера?», «Неделание», где толстовское учение преподнесено в целостности и поэтому удобно для сравнения с даосской классикой. Представленная ниже репрезентативная линия элементов палингенезиса выстроена на основе оценки содержания чжанов трактата «Дао дэ цзин»: категория истины/знания; категория незнания; категория простоты; категория естественности; категория «младенца»; категория надеяния; категория ненасилия. Теоретико-методологическая основа данного исследования обуславливается сформулированной задачей и включает в себя процедуры и приемы как сравнительно-исторического, так и структурно-функционального методов.

Категории палингенезиса в учениях Лао-цзы и Толстого

КАТЕГОРИЯ ИСТИНЫ / ЗНАНИЯ. По Лао-цзы, палингенезис полагает знание конечного предела, возвращение к генетическому истоку (зародышу), в котором пессимизм конечного бытия меняется на оптимизм бессмертия, на пребывание в бестелесной (сверх физической) сущности небытия. Такая форма энергийного существования субъекта дает эффект умственного просветления (знания) и позволяет созерцать мировой круговорот вещей:

*Вот и достиг предела пустоты,
В душе моей — покой и чистота,
Здесь зрелище вселенской простоты:
Небытия и бытия врата.*

*У всех вещей единая судьба,
Всему черед свой, истекает срок,
Вновь возвращаются они сюда,
Где корень жизни-смерти — их исток.*

[3. С. 75]

В свою очередь Толстой, приравнивая свое учение к учению Христа, говорит, что дорога к благу лежит через веру и знание истины. Однако учение Христа искажено и оболгано церковью. Поэтому человеку необходимо уяснить подлинное существо учения, прийти к его правдивому пониманию, и тогда он станет обладателем и истины, и веры. Толстой пишет, что он высветил для себя понимание учения Христа, которое ему обнажило истину и предстало перед ним во всей ясности и убедительности, что учение Христа является учением об истине, а основа веры, согласно учению Христа, покоится на свете истины. Конструируя этот ряд триады: учение — истина — вера, — Толстой предлагает человеку вовлечься в него, чтобы направиться по дороге к благу, дарующей спасение. Путь к учению Христа указывает сам Толстой, поднявший над собой свет истины «единственный смысл моей жизни в том, чтобы жить в том свете, который есть во мне, и ставить его не под спуд, но высоко перед людьми, так, чтобы люди видели его» [4. С. 461]. Здесь Толстой в своих рассуждениях близок к Лао-цзы, который взор человечества Поднебесной обращал к благу, вознося над собой Великий Образ Дао:

*Кто Образом Великим обладает,
К тому вся Поднебесная спешит,
Приходит, о заботах забывает,*

*Находит от невзгод надежный щит
И угощение, и радость, а придется —
Здесь и забредший путник остается.*

[3. С. 113]

КАТЕГОРИЯ НЕЗНАНИЯ. Палингенезис двунаправлен: имеются две его ветви, замыкающиеся в круг. Лао-цзы объявляет только то знанием, что получено в круге палингенезиса. На первой ветви палингенезиса, направленной от младенца (*цзы* 子 [5. С. 16]) к взрослому состоянию, приобретает первое знание. На другой ветви палингенезиса, направленной от взрослого состояния к младенцу, приобретает второе знание:

*Имеет Поднебесная начало,
Оно и есть для Поднебесной Мать,*

*Достигнешь Матери — вещей зачала —
Ее младенца хватит сил познать.*

[3. С. 147]

Знание, получаемое за пределами круга палингенезиса, Лао-цзы отбрасывает, считает его искусственным, приносящим скорбь и зло. При этом отбрасывание цивилизационного знания Лао-цзы переносит и на функционально-действенный палингенезис (деяние недеяния), и на образовательно-просветительский палингенезис (учение неучения).

Толстой отвергает знание, полученное в *нашем ложно организованном обществе* [6. С. 187], он ценит только знание истины, под которым он подразумевает веру в Христа. О новой науке Толстой отзывается нелестно, называя ее ложью и суеверием. Он убежден, что пройдет несколько веков, и об истории научной деятельности цивилизованного европейского человечества будущие поколения будут вспоминать с усмешкой и жалостью [4. С. 381]. Подлинной наукой, по Толстому, являются только этические учения великих мыслителей, дающие человеку цели его жизни и правила жизненного поведения.

КАТЕГОРИЯ ЕСТЕСТВЕННОСТИ. Принцип палингенезиса — это обратное антропогенезу и социогенезу движение к естественности (*цзыжань* 自然 [7. С. 211]). По Лао-цзы, для спасения Поднебесной, включающей Человека, Землю, Небо, Дао, ей необходимо придать импульс движения в обратном направлении — к истокам эволюции природно-человеческого мира: «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, Дао берет за образец Естественность-цзыжань» [1. С. 96]. Естественность — исходная граница приготовления человека к пределу палингенезиса.

Толстой придает природе черты мудрости и красоты, ратует за воссоединение с ней человека, обретающего на этом пути счастье. Одним из первых условий счастья, признаваемых всеми, он полагает жизнь, которая не нарушает взаимосвязи человека с природой, это жизнь, наполненная общением человека с растительным миром и животными, не исключая свободный труд на земле. Если отсутствуют подобные условия существования, то жизнь

для людей становится беспроектной и тягостной, и они считают ее несчастной [4. С. 418].

КАТЕГОРИЯ ПРОСТОТЫ. Лао-цзы призывает людей вернуться к естеству, на пути к которому и происходит духовное перерождение человека, возврат к первоначальной простоте. Однако люди не понимают великого даоса, они сворачивают с широкого Дао-пути, погружаются в мир страстей. Сам Лао-цзы, как совершенномудрый, прост и хранит все ценности в душевной глубине. Он опечален тем, что хотя слова его понятны и им, не прилагая усилий, можно следовать, однако в Поднебесной нет людей, которые бы уразумели смысл его наставлений и придерживались бы их [3. С. 182].

В соответствии с законом палингенезиса Толстой, принимая мировоззренческую переориентацию на естественность, пересматривает основы уклада жизни, стремится, как и Лао-цзы, к простоте: «Все, что прежде казалось мне хорошим и высоким — богатство, собственность всякого рода, честь, сознание собственного достоинства, права, — все это стало теперь дурно и низко; все же, что казалось мне дурным и низким — работа на других, бедность, унижение, отречение от всякой собственности и всяких прав, — стало хорошо и высоко в моих глазах ... что казалось дурным и низким — мужичество, неизвестность, бедность, грубость, простота обстановки, пищи, одежды, приемов, — все это стало для меня хорошим и высоким» [4. С. 454].

КАТЕГОРИЯ «МЛАДЕНЦА». В завершающей форме палингенезиса все существа Поднебесной достигают стадии младенца (*цзы* 子). Здесь они, возвратившись к своему генетическому истоку, пребывают в своей первоначальной сущности. Как уже отмечалось, палингенезис двунаправлен: на одной ветви палингенезиса младенец находится у выхода из первоначального лоно (*чу* 出 — выходить/рождаться), на второй ветви палингенезиса младенец стоит на входе в первоначальное лоно (*жу* 入 — входить/входить). Младенец является первой и последней генетической формой рождения и исчезновения вещей. Любая вещь, какой бы она ни была старой, содержит в себе «младенчество». Именно младенец, по Лао-цзы, вышедший из первоначальных глубин, несет в себе великость, равномогущую Дао. Поэтому пробудить в человеке детскость означает — и сделать его равновеликим Дао, и указать ему палингенезисный путь к Дао. Лао-цзы намечает дорогу к спасению человечества с помощью совершенномудрого, которому необходимо слиться своим сердцем с сердцами людей, обратившись к ним с верой и добром, сделать их детьми, неискусенными благами цивилизации:

*Совершенный умом весь в заботах
отеческих,
Он от Дао рожден
И сердца ста родов человеческих
Носит в сердце своем ...*

*В Поднебесной премудрый за Дао шагает,
Милосердие чтит, хаос сердцем вдыхает,
Силы все отдает ради блага земли
И людей называет своими детьми.*

[3. С. 141]

Категория «младенца» у Толстого срабатывает в его космополитизме. Откинув все толкования ученого богословия, Толстой себя сделал сыном Христа, доверившись его слову: «если не примете меня, как дети, не войдете в царствие божие» [4. С. 310]. В данном случае Толстой, используя термин «дети», прибегает к категории «младенца», которая обладает великостью, как и учение Христа. Поскольку космополитизм планетарен, охватывает всех людей, то у Толстого под категорией «младенца» («детей») явно просматривается Поднебесная братства народов: «Я знаю теперь, что все люди везде равны и братья... Вы все дети одного отца, и будьте так же, как и отец, т. е. не делайте разделения между своим народом и другими, со всеми будьте одинаковы. Я понимаю теперь, что благо возможно для меня только при признании своего единства со всеми людьми мира без всякого исключения» [4. С. 460].

КАТЕГОРИЯ НЕНАСИЛИЯ. Ненасилие (*бу чжэн 不爭* — не соперничать, не бороться), как и предыдущие категории, следует из закона палингенезиса, по которому гарантом неодолимости младенческой слабости выступает безымянное Дао: хотя оно и является младенчески слабым, но никто в Поднебесной не может подмять его под себя, навязать ему свою волю и подчинить. Лао-цзы дает природный образец «мягкой силы и слабости», ссылаясь на первородную стихию воды:

*Нет в Поднебесной ничего такого,
Что мягче и слабее, чем вода,*

*Но сломит, победит она любого,
Взять верх над нею, одолеть ее —
тщета.*

[3. С. 199]

Великий даос концептуализирует принцип ненасилия и делает его доктриной управления государством. Он не навязывает искусственных конституций, не предлагает их в качестве государственных законов, поскольку ненасилие делает их излишними. С точки зрения Лао-цзы, любая борьба приводит к еще большему разжиганию хаоса, надо одерживать победу над противником, не ввязываясь с ним в схватку:

*Не прибегает к силе лучший воин,
Искусный в ратном деле он, герой —*

*Бесстрашен, рассудителен, спокоен,
Громит врага, не ввязываясь в бой.*

[3. С. 179]

Лучшая война — это не соприкосновение с противником, это оборона с иллюзией наличия солдат, поэтому необходимо отказаться от армий. Фактически даосская армия не существует, поскольку в ее рядах нет ни одного человека, следующего Дао:

*Обученное войско — средство власти,
Ее орудие — и меч, и щит,*

*А для народа — сущее несчастье,
Обретший Дао, в нем не состоит.*

[3. С. 105]

Людскую массу не следует запугивать, поскольку, если народ не страшит власти, великая власть приходит сама, и даже для усмирения смуты необходимо действовать с помощью добра. Ненасилие отбрасывает поведенческие установки, способствующие умножению числа преступлений и обнищанию народа. По Лао-цзы, когда плодятся кипы законов и приказов, все больше множатся ряды разбойников и воров [8. С. 146]. Между большими и малыми царствами Лао-цзы предлагает свою практику отношений, которые он считает с естества течения рек: мелкие речки, сливаясь, формируют в низовье мощный поток большой реки. По Лао-цзы, *царство великое — это низовье реки* [3. С. 215], поэтому большое царство подчиняет малое царство без всякой борьбы, оказываясь внизу, поскольку там полагается быть великому. По принципу ненасилия Лао-цзы задает и соответствующее государственное устройство. Поскольку в ходе развития цивилизации большое государство является совокупностью насильственно объединенных царств, то в нем подвержены деформации органические формы этносов. Великий даос предписывает человечеству вернуться к малым безымянным родовым объединениям, царствам необходимо быть маленькими, населению — редким, а имеющееся в неисчислимом множестве оружие не должно применяться [3. С. 202]. В сферу даосской политической культуры Лао-цзы вводится ненасильственная установка: отвечать *добром на зло*. Как совершенномудрый человек Лао-цзы в выборе нетленного принципа жизни неуклонно следует данному правилу: кто добрый, относись к тому с добром, и кто не добрый, относись к тому также с добром.

У Толстого и Лао-цзы категории «ненасилия» («непротивление злу») особенно тесно увязаны. Ненасилие Толстой отыскивает среди заповедей Христа, призывающих не защищаться насилием и не воевать. *Непротивление злу* обрело для Толстого концептуальную определенность, раскрывшую истину в учении Христа: «Место, которое было для меня ключом всего, было место из V главы Матфея, стих 39-й: „Вам сказано: око за око, зуб за зуб. А я вам говорю: не противьтесь злу“ ... Я вдруг в первый раз понял этот стих прямо и просто. Я понял, что Христос говорит то самое, что говорит. И тотчас не то, что появилось что-нибудь новое, а отпало все, что затемняло истину, и истина восстала предо мной во всем ее значении» [4. С. 310]. Принцип *непротивления злу* Толстой экстраполирует на все сферы жизни, выбирая его в качестве всеобъемлющего закона всего сущего. Программный тезис Толстого состоит в том, что истинное знание зла и не-зла принадлежит только Богу, но не людям, использующим насилие. На приговорах, сетует Толстой, лежит субъективная печать несправедливости, значит, в судебных решениях отсутствует беспристрастная и незыблемая мера. Яснополянский мудрец утверждает, что положение о *непротивлении злу* консолидирует все его учение в одно целое, но при одном условии: когда оно становится не столько высказыванием, сколько правилом, обязательным к исполнению, то есть обретающим силу закона [4. С. 315]. Он призывает не противиться *злему* насилием,

никогда не осуществлять насилия, то есть не совершать действий, которые всегда противопоставлены любви. Даже если кто-то нанесет тебе обиду, то не надо выносить ее наружу и в ответ прибегать к насилию над обидчиком. Принцип *непротивления злу* у Толстого находится рядом с правилом *добром на зло* и отображается Толстым высказываниями Христа, которые противопоставляются цивилизационным установкам: «Христос говорит: *не противиться злему*. Цель судов — *противиться злему*. Христос предписывает: *делать добро за зло*. Суды воздают злом за зло. Христос говорит: *не разбирать добрых и злых*. Суды только то и делают, что этот разбор» [4. С. 320]. Так Толстой в качестве руководящего принципа, являющегося залогом одоления зла, вводит христианский закон, согласно которому «неотвечание злом на зло» служит средством победы над всеми, кто творит зло.

КАТЕГОРИЯ НЕДЕЯНИЯ. Спонтанный процесс палингенезиса осуществляется благодаря недеянию (*у вэй 無為* [9. С. 30—35]). По Лао-цзы, совершенномудрый уравнивает социальную и природную сферы Поднебесной, ведя *учение без слов* и *правя службу недеяния*. Это дает вещам возможность самим собой рождаться, формироваться и достигать зрелости. Тип управления Поднебесной совершенномудрый выбирает таким, чтобы он соответствовал максиме, согласно которой нужно осуществлять недеяние, и тогда во всем порядок установится сам. Недеянием, к которому призывает Лао-цзы, устраняются все препятствия для человека, идущему по пути спонтанного палингенезиса. Недеяние не означает полного бездействия, *у вэй* имеет в виду отказ от целеполагающей деятельности, опирающейся исключительно на эгоистический интерес, тогда человек сам вовлечется в процесс палингенезиса. Совершенномудрый недеяет и молчит, стоит в параллели вещам, двигается вместе с ними по кругам генетического цикла, не мешая течению миротворения. Таким образом Лао-цзы ратует за то, что недеяние является лучшей формой социального деяния. Так обеспечивается возвращение народа к онтологической чистоте его разума, бесстрастному духовному естеству, поскольку в работу включаются скрытые возможности первородных сил.

К недеянию Толстым был проявлен особый интерес. В статье «Неделание» на злободневный вопрос «Что делать?» Толстой обращает пристальное внимание на даосские идеи. Выработывая свою точку зрения на недеяние, яснополянский мудрец выразил полное согласие с Лао-цзы, поэтому категорию *неделания* как синоним *недеяния* Толстой включает в состав своего учения в качестве органической части общей философии непротивления злу и осуществляет критику общества с позиций даоса. Народ избавился бы от многих бедствий, если бы он соблюдал *неделание*. Лев Николаевич, отмечает, что беды, которые обрушиваются на людей, усугубляются не столько потому, что они не делают того, что нужно, а оттого, что совершают поступки, которые не следует делать. Если бы люди придерживались *неделания*, то это избавило бы их и от личных горестей, и от общественных. По убеждению Толстого,

именно такой идеи придерживается в своем учении китайский философ Лао-цзы. Для наступления перемен в чувствах и действиях людей, по словам Толстого, необходимо, чтобы люди остановились, опомнились и задумались бы, как осуществить то, к чему давным-давно призывают их сердце и разум [б. С. 201]. Как видно, в проекции на древность высказываниям яснополянского мудреца вполне созвучны идейные соответствия в даосской классике.

Заключение

Толстой был первым из русских писателей, кто сделал начальные шаги в системе духовных максим даосского Дао. Он не просто заимствовал их у Лао-цзы, но и творчески их переосмыслил, вплотную связав с даосскими принципами. Вслед за Лао-цзы он определил доктринальные установки для гармоничного природно-социального устройства современного ему общества, сформулировал концепцию идеального миропорядка человечества. Истоковывая перевод трактата «Дао дэ цзин», Толстой выразил краткую формулу палингенезисной направленности мира вещей в такой форме: «Все вещи мира возникают от бытия, бытие возникает от небытия» [10. С. 353], осознавая, что в предел небытия уходит лишь искусственная цивилизация; затем начинается генезис, где нет места искусственно заданному образцу общества. Толстой использует христологическую лексику в своем учении, однако используемые в нем понятия с содержательной точки зрения — это те же категории палингенезиса, которые наблюдаются и у Лао-цзы.

Проведенное исследование показало, что в учениях Толстого и Лао-цзы, фиксирующих опыт теоретического освоения мира, категории палингенезиса являются общими для русского и китайского духа. Апелляция Толстого к даосской классике вызвана его стремлением поставить перед человечеством задачу реконструкции мышления человечества с соединением перестройки цивилизации, что говорит о глубинном проникновении Толстого в древнекитайскую мысль. Сопоставление высказываний Лао-цзы и яснополянского мудреца демонстрирует, что русские и китайские духовные архетипические максимы совпадают, а значит, и могут подводить к высоким уровням взаимопонимания, к осознанию необходимости еще более тесной консолидации культурной и политической жизни России и Китая.

Список литературы

- [1] Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Часть 2. Философия даосизма. М. : ИДВ РАН, 2015.
- [2] Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Часть 3. Философия конфуцианства. М. : ИДВ РАН, 2017.
- [3] Лукьянов А.Е. Дао дэ цзин. М. : ИДВ РАН, 2008.
- [4] Толстой Л.Н. В чем моя вера? М. : Художественная литература, 1957. Режим доступа: <https://tolstoy.ru/online/90/23/> (дата обращения: 07.09.2022).
- [5] Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Ч. 1: Становление китайской философии. М. : ИДВ РАН, 2012.

- [6] Толстой Л.Н. Неделание. М. : Художественная литература, 1954. Режим доступа: <https://tolstoy.ru/online/90/29/> (дата обращения: 12.08.2022).
- [7] Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: курс лекций. М. : Институт философии РАН, 2012.
- [8] Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М. : Л.: Академия Наук СССР, 1950.
- [9] Архангельская А.С. Парадоксы феномена недеяния // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». 2010. Т. 23. № 1. С. 30—35. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/paradoksy-fenomena-nedeyaniya> (дата обращения: 14.09.2022).
- [10] Толстой Л.Н. Изречения Лао-Тзе. М. : Художественная литература, 1956. Режим доступа: <https://tolstoy.ru/online/90/40/> (дата обращения: 09.07.2022).

References

- [1] Lukyanov AE. *Ancient Chinese philosophy. Part 2. Philosophy of Taoism*. Moscow: IDV RAS; 2015. (In Russian).
- [2] Lukyanov AE. *Ancient Chinese philosophy. Part 3. Philosophy of Confucianism*. Moscow: IDV RAS; 2017. (In Russian).
- [3] Lukyanov AE. *Tao de jing*. Moscow: IDV RAS; 2008. (In Russian).
- [4] Tolstoy LN. *What is my faith?* Moscow: Artistic literature; 1957. Available from: <https://tolstoy.ru/online/90/23/> (accessed: 07.09.22). (In Russian).
- [5] Lukyanov AE. *Ancient Chinese philosophy. Part I. The formation of Chinese philosophy*. Moscow: IDV RAS; 2012. (In Russian).
- [6] Tolstoy LN. *Non-doing*. Moscow: Artistic literature; 1954. Available from: <https://tolstoy.ru/online/90/29/> (accessed: 12.08.22). (In Russian).
- [7] Rykov SJu. *Ancient Chinese philosophy: a course of lectures*. Moscow: Institute of Philosophy RAS; 2012. (In Russian).
- [8] Jan Hin-shun. *The ancient Chinese philosopher Lao Tzu and his teachings*. Moscow, Leningrad: Academy of Sciences of the USSR; 1950. (In Russian).
- [9] Arkhangelsk AS. Paradoxes of the phenomenon of non- action. *Scientific notes of the Tauride VI. Vernadsky National University. The series "Philosophy. Cultural studies. Political Science"*. 2010;23(1):30—35. Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/paradoksy-fenomena-nedeyaniya> (accessed: 14.09.22). (In Russian).
- [10] Tolstoy LN. *Sayings of Lao-Tze*. Moscow: Artistic literature; 1956. Available from: <https://tolstoy.ru/online/90/40/> (accessed: 09.07.22) (In Russian).

Сведения об авторе:

Абраменко Владимир Петрович — кандидат технических наук, ведущий научный сотрудник Центра изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия (e-mail: ma-wlad@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-6746-9028

About the author:


Abramenko Vladimir P. — Candidate of Sciences (Technical), Leading Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: ma-wlad@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-6746-9028

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-372-389>
EDN: IWEZPJ

Научная статья / Research Article

«Поучение» Владимира Мономаха как синтез этических традиций византийской патристики и национального язычества

А.А. Волкова  

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

Аннотация. Статья посвящена этическим воззрениям Владимира Мономаха, нашедшим свое отражение в «Поучении» великого князя. Рассмотрены и проанализированы размышления автора, касающиеся таких фундаментальных морально-нравственных категорий, как добро и зло, добродетель и порок, смысл жизни и смерти, свобода воли, долг, счастье. Обнаружена частичная преемственность взглядов Владимира Всеволодовича, касающихся отношения к категориям добра и зла, а также добродетели и порока, с византийской духовной традицией, в частности относительно «теории трех малых дел», за основу которой взята теория покаяния Иоанна Златоуста, и теории «подвижничества в миру», опирающейся на сочинения Василия Великого. Выявлено, что этические воззрения великого князя не укладываются в строгую парадигму христианской средневековой философии и богословия. В связи с этим обращено внимание на синкретический характер мировоззрения автора «Поучения», выраженный в своеобразном мировосприятии, сочетающим христианские и дохристианские верования. В этом ключе проанализировано специфическое понимание проблем смысла жизни, смерти, счастья Владимиром Мономахом, которое обнаруживается при рассмотрении своеобразного отношения автора «Поучения» к сакральным обрядам молитвы и погребения. Исследованы воззрения автора относительно категории долга в общечеловеческом и государственном плане, а также принципы практического поведения. Вывод: произведение великого князя представляет собой этический трактат малой формы, идейное содержание которого в полной мере отражает морально-нравственную концепцию бытия древнерусского человека.

Ключевые слова: восточная патристика, философия Византии, философия Древней Руси, язычество Древней Руси, этика

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00050. Режим доступа: <https://rscf.ru/project/22-18-00050/>.

© Волкова А.А., 2023



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

История статьи:


Статья поступила 26.12.2022

Статья принята к публикации 17.02.2023

Для цитирования: Волкова А.А. «Поучение» Владимира Мономаха как синтез этических традиций византийской патристики и национального язычества // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 372—389. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-372-389>

“Teaching” of Vladimir Monomakh as Synthesis of Ethical Traditions Byzantine Patristics and National Paganism

A.A. Volkova  

RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation
 dead-ligeya@mail.ru

Abstract. The research is devoted to the ethical views of Vladimir Monomakh, reflected in the “Teaching” of the Grand Duke. The author’s reflections concerning such fundamental moral categories as good and evil, virtue and vice, the meaning of life and death, free will, duty, happiness are considered and analyzed. A partial continuity of the Grand Duke’s views concerning the relationship to the categories of good and evil, as well as virtue and vice, with the Byzantine Christian tradition, in particular with regard to the “theory of three small deeds”, which is based on the theory of repentance of John Chrysostom, and the theory of “asceticism in the world”, based on the writings of Basil the Great. It is revealed that the ethical views of the Grand Duke do not fit into the strict paradigm of Christian medieval philosophy and theology. In this regard, the author of the article draws attention to the syncretic nature of the worldview of the author of the “Teaching”, expressed in a kind of worldview combining Christian and pre-Christian beliefs. In this vein, the specific understanding of the problems of the meaning of life, death, happiness by Vladimir Monomakh is analyzed, which is revealed when considering the peculiar attitude of the author of the “Teaching” to the sacred rites of prayer and burial. The author’s views on the category of duty in the universal and state terms, as well as the principles of practical behavior, are studied. According to the results of the research, the author of the article comes to the conclusion that the work of the Grand Duke is an ethical “micro-treatise”, the ideological content of which fully reflects the moral concept of the existence of the ancient Russian man.

Keywords: eastern patristics, Byzantine philosophy, philosophy of Ancient Russia, paganism of Ancient Russia, ethics

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (grant № 22-18-00050). Available from: <https://rscf.ru/project/22-18-00050/>.

Article history:

The article was submitted on 26.12.2022

The article was accepted on 17.02.2023

For citation: Volkova AA. “Teaching” of Vladimir Monomakh as Synthesis of Ethical Traditions Byzantine Patristics and National Paganism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):372—389. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-372-389>

Введение

«Поучение» Владимира Мономаха — уникальное произведение, отражающее морально-нравственную концепцию бытия древнерусского человека во всей своей многогранности, неординарности и противоречивости, его специфическое восприятие таких фундаментальных для человечества и в особенности для русской философской мысли понятий, как добро и зло, добродетель и порок, смысл жизни, свобода воли, счастье, долг [1. С. 20]. Для исследователя древнерусской философии трактат великого князя — кладезь богатейшей информации о нравах и мировоззрении средневекового человека.

Сочинение Владимира Всеволодовича состоит из трех частей: собственно поучения, рассказа Мономаха о своей жизни и его письма к Олегу Святославичу. Мы в большей степени обратимся к анализу именно поучения, которое в свою очередь имеет сложную многоуровневую структуру, совмещающую компиляцию цитат из Священного писания, Псалтыри и творений свт. Василия Великого с собственными мыслями и идеями великого князя, призванными ответить на сложный этический вопрос: «Как быть хорошим человеком и правителем?». И в этой направленности философского запроса проявляется тесная связь между индивидуально-личностными и государственными интересами, что характерно для античной этики Платона и Аристотеля, ведь нравственность, являясь свойством отдельной личности, выступает одновременно и социально организующей силой. Владимир Мономах не разграничивает личную праведность человека от праведности правителя государства. Как отмечает В.В. Мильков: «Значение Мономаха в истории отечественной мысли состоит в том, что он первым из древнерусских авторов обозначил моральные ограничения для политики. Впервые были выдвинуты требования к самой власти и задавался желательный с точки зрения принятой веры идеал князя-управителя» [2. С. 144]. В «Поучении» звучит политически-идеологическая пропаганда единства Русской земли, характерная для всех произведений Киевской Руси, и идея бескорыстного княжеского служения Родине, однако в большей степени, на наш взгляд, автора интересуют вопросы личностного и общечеловеческого нравственно-антропологического характера.

Добро и зло. Теория «трех малых дел»

Ведущей этической проблемой во все времена был вопрос соотношения добра и зла. Размышляя о нравственном выборе, к ней обращается и наш автор. Мерилом добра для князя Владимира выступает праведность. Формулу праведной жизни он находит в Псалтыри¹:

¹ Отметим, что структурно «Поучение» — сложное, оригинальное и цельное произведение, в котором все части взаимосвязаны между собой и значение имеет не только собственный

«Уклонись от зла, сотвори добро, найди мир и отгони зло, и живи во веки веков» [3].

Однако жизнь так устроена, рассуждает Мономах, что уклоняться от зла бывает крайне сложно, ведь человека окружают разные люди, многие из которых могут стать для него врагами. Именно они мешают «отгонять зло». Интересно, что в святоотеческой литературе понятие врага упоминается крайне часто, но относится это определение к единственному врагу рода человеческого — Дьяволу. Мономах же в данной связи говорит исключительно о людях:

«Помилуй меня, Боже, ибо погряз меня человек; всякий день нападая, теснит меня. Погрязли меня враги мои, ибо много восстающих на меня свыше» [3].

Победить врагов, не применяя насилие, и тем самым заслужить милость Божию возможно не только затворничеством, монашеством, голоданием, но всего тремя малыми делами, предлагает Мономах, — покаянием, слезами и милостыней. На этом важнейшем постулате мы хотели бы остановиться подробнее. В своей теории «трех малых дел» Владимир Мономах намечает путь к праведности в своем собственном понимании. В этом, безусловно, присутствует полемика с древнерусским церковным каноном, ведь не нужно затворяться в монастырь и вести аскетический образ жизни, чтобы заслужить милость Божию, она доступна человеку и в миру. Как отмечает А.Ф. Замалева: «Сохранение пропасти между мирским и «ангельским» в конечном счете привело к тому, что Христос утрачивал значение общечеловеческого пастыря, низводился до уровня монастырского бога» [4. С. 151]. Эта проблема была актуальна во времена правления Мономаха, формирующаяся древнерусская церковь, напрямую зависимая от Византии, была крайне элитарным институтом, признававшим истинную добродетель в крайне узком мистико-аскетическом смысле. Мономах выдвигает новую теорию добродетели — истинным праведником, говорит он, может стать не только монах, но и князь, и обычный человек.

Рецепт Владимира Мономаха необыкновенно прост и мудр. Покаяться значит признаться себе в своих грехах, облечь их в слова, переосмыслить свои поступки и, как следствие, изменить систему взглядов и ценностей. Плач с психологической точки зрения помогает снять нервное напряжение, с сакральной — означает очищение и возрождение. И третий элемент, милостыня в христианстве предполагает проявление свободной воли и милосердия, ведь как говорил свт. Иоанн Златоуст: «Великое дело милостыня. Возлюби ее, которой нет ничего равного, она может и заглаживать грехи, и избавить от суда. Ты молчишь, — а она стоит и защищает <...> Поплачь с несчастным,

текст произведения, но и цитаты, которые подобраны не случайно, а призваны раскрыть ведущую идею автора.

и получишь награду; ибо награда дается не за вынужденное, но за свободное дело» [5].

Милостыня была крайне популярна на Руси; Мономах в своем «Поучении» говорит о ней как минимум трижды. У нее есть и другое название — пожертвование — это обряд, имеющий глубокие дохристианские корни, предполагает простой ритуал: отдать что-то свое взамен божьей благодати. Милостыня — своего рода принесение малой жертвы, овеществленное милосердие, но и своего рода освобождение от материальных излишеств, нестяжательство, идею которого Мономах так же переносит в светскую сферу.

Отметим, что согласно византийской традиции и об этом подробно повествует Иоанн Златоуст в «Беседах о покаянии», с которыми Мономах был явно знаком, есть четыре пути покаяния: исповедь, оплакивание греха, смирение, милостыня. Владимир Мономах перерабатывает эту теорию в соответствии со своими взглядами. Исповедь он приравнивает к покаянию в целом. Совета посещать церковь для исповеди в его «Поучении» мы не находим, соответственно не можем сделать вывод о том, как в понимании Мономаха должен проходить обряд покаяния: на исповеди у священнослужителя или напрямую перед Господом. Однако в его «теории трех малых дел» отсутствует смирение, которое, по нашему мнению, основанному на анализе текста, как раз выступает целью и оказывается для Мономаха самым сложно достижимым на пути к Богу. Иными словами, для Владимира Мономаха истинная праведность заключается в смирении, терпении и прощении:

«Мы, люди, грешны и смертны, и если кто нам сотворит зло, то мы хотим его поглотить и поскорее пролить его кровь; а Господь наш, владея и жизнью и смертью, согрешения наши превыше голов наших терпит всю нашу жизнь» [3].

Подчеркнем этот наиважнейший вывод, Мономах предлагает целую духовную практику, основанную на христианском вероучении и учитывающую психоэмоциональные особенности человека, — очищение путем осознания, произнесения и переосмысления своих поступков, возрождение новым, освобожденным от всего лишнего и злого, человеком, закрепление этого состояния посредством овеществленного проявления милосердия и любви, иными словами — саморефлексия, катарсис, избавление от ментального и материального груза. Это своего рода идея преобразования отрицательной энергии в положительную внутри отдельно взятого индивида, которая способствует духовному просветлению и достижению некоего состояния нравственной высоты, позволяющей человеку вознестись над мирскими заботами и бедами, освободиться от агрессии и гнева, простить людей, творящих несправедливость. Византийский мыслитель Максим Исповедник отмечал в этом плане: «Плод покаяния есть безстрастие души, безстрастие же — очищение грехов» [6. С. 76]. С одной стороны, предложение Мономаха сходно с теорией «непротивления злу насилием», однако великий князь не предлагает «обращать другую щеку» для удара, он предлагает метод борьбы с внутренними демонами,

практику поиска и нахождения духовного равновесия, позволяющего вместо ответного насилия и мести научиться прощать.

Владимир Мономах на собственном живом примере показывает, как работает эта методика. В письме к Олегу Святославичу он предлагает оппоненту совместное покаяние и примирение, несмотря на то что тот повинен в смерти сына князя Владимира и крестного сына самого Олега — Изяслава Владимировича. Он отказывается от ответного насилия и мести, кается в собственных грехах перед Олегом и сообщает о прощении своего врага даже до его покаяния, подтверждая это цитатой из Священного писания:

«Если не простите прегрешений брату, то и вам не простит Отец ваш небесный» [3].

Смиранный отказ от насилия для Мономаха — главная заповедь христианской добродетели:

«Ни правого, ни виновного не убивайте и не повелевайте убить его; если и будет повинен смерти, то не губите никакой христианской души» [3].

Некоторые исследователи отмечают частичную неискренность великого князя, а именно несоответствие предложенной им доктрины его собственной, в том числе государственной и военной, деятельности [2. С.134—147; 7. С. 101—106, 142—145; 8. С. 238—245]. Подробное описание военных походов князя мы находим в «Рассказе Мономаха о своей жизни», а любая война, в том числе междоусобная, как известно, не обходится без жертв. Убийство степняков-язычников, как и любых иноверцев, воспринималась проявлением ревности к Богу и поощрялась церковью [9]. Как отмечает В.В. Мильков, смерть в бою в Древней Руси расценивалась как Суд Божий, а убийство соперника на войне не считалось убийством по злему умыслу: «Получается, что норма «не убий» применима только к судопроизводству, когда в руках представителей власти находилась и жизнь, и смерть подданных (т.е. душегубство по воле и умыслу)» [2. С. 138]. Кроме того, и это важно, великий князь не говорит, что сам не убивал, он рекомендует своим потомкам не убивать. Таким образом, ставя этическую проблему морального выбора, связанную с определенными мировоззренческими позициями автора, Мономах выступает против умышленного насилия по свободной воле, когда жизнь, смерть и судьба зависят от личного решения человека.

Добродетель. Теория подвижничества

Кроме Священного писания в «Поучении» присутствуют отрывки из святоотеческой литературы, в частности из двух произведений свт. Василия Великого² — «Слова о подвижничестве первое» («О подвижничестве») и «Беседы 13. Побудительной к принятию святого крещения» («Беседы»). Первое произведение Василия Великого, посвященное подвижничеству,

² Подробно об атрибутировании цитат в «Поучении» см.: [10. С. 50—116].

подробно повествует о принципах монашеской жизни. Интересен тот факт, что Владимир Мономах не цитирует полностью текст отца Церкви, а выбирает только те пункты, которые соответствуют в его понимании добродетельной жизни в миру:

«Есть и пить без шума великого, при старых молчать, премудрых слушать, старшим покоряться, с равными и младшими любовь иметь, без лукавства беседа, а побольше разуметь; не свиреповать словом, не хулить в беседе, не смеяться много, стыдиться старших, с нелепыми женщинами не беседовать, глаза держать книзу, а душу ввысь, избегать суеты; не уклоняться учить увлекающихся властью, ни во что ставить всеобщий почет. Если кто из вас может другим принести пользу, от Бога на воздаяние пусть надеется и вечных благ насладится» [3].

Подчеркнем, князь перерабатывает заветы монашеской, аскетической жизни, адаптируя их для обычного человека, создавая тем самым собственную теорию христианской праведности в миру. Неудивителен и выбор самого произведения. Сам Василий Великий называет подвижничество «духовным совершенством» на пути обретения Царства Божьего [11]. Для Мономаха эта духовная деятельность заключалась в подвиге борьбы с собственными страстями и обретением добродетели, но не в условиях затворничества, а в условиях светской княжеской жизни, полной военных походов, государственных проблем, семейных неурядиц и проч. К слову, заметим, что все советы, выписанные Владимиром Мономахом из сочинения Василия Великого, полезны к исполнению всем людям независимо от вероисповедания и рода деятельности и по сей день.

Второй отрывок из «Беседы 13. Побудительной к принятию святого крещения» в идейном смысле логично продолжает и дополняет предыдущий, так как у Василия Великого он претворяется словами: «Воин заносится в списки; подвижник, записавшись, выходит на подвиг <...> Все сие обязан сделать и ты как воин Христов, как подвижник благочестия, имеющий жительство на небесах» [12]. Однако для Мономаха, повторимся, воин Христов — не только инок, но и «любая христианская душа» и, в первую очередь, он сам. Примечательно, что здесь снова автор цитирует отрывок не полностью:

«Научись, верующий человек, быть благочестию свершителем, научись, по евангельскому слову, «очам управлению, языка воздержанию, ума смирению, тела подчинению, гнева подавлению, иметь помыслы чистые, побуждая себя на добрые дела, Господа ради; лишаемый — не мсти, ненавидимый — люби, гонимый — терпи, хулимый — моли, умертви грех» [3].

Великий князь исключает два важных аспекта: «вынуждают у тебя силу — приложи от себя» [12], что, в общем, соответствует «обращению другой щеки» для удара, и «распнись с Христом, всю любовь свою обрати к Господу» [12], что соответствует монашеской аскезе. Таким образом, автор «Поучения», как мы видим из его произведения, против насилия и мести,

однако он также против того, чтобы давать себя в обиду и не вставать на защиту своего достоинства и имущества. Кроме того, из текста мы можем заключить, что Мономах по непониманию или умышленно обходит вниманием христологию Евангелий.

Подытоживая вышесказанное, отметим, что в сочинениях Василия Великого великий князь Владимир Всеволодович искал этические принципы подвижничества, которое понимал по-своему, в отличном от византийской и принятой древнерусской традицией ключе — как подвиг духовного самосовершенствования каждого христианина вне зависимости от принадлежности к церковной деятельности.

Смысл жизни и смерти. Понимание счастья. Признаки языческого и ветхозаветного мировоззрения

В целом, как мы видим, этические воззрения великого князя Владимира Мономаха в той или иной степени соответствуют христианской парадигме морально-нравственных ценностей, характерных для Византии раннего и средневекового периодов. Вечными духовными основами в византийском мировоззрении выступают вера в Бога, любовь к ближнему, опыт духовного поиска, свободная воля, смирение. Однако стоит отметить, что специфика размышлений автора, на наш взгляд, связана, в первую очередь, с древнерусским религиозным синкретизмом, отразившимся в особом мироощущении, отличном от ортодоксально христианского. В тексте «Поучения», несмотря на внушительное количество прямой цитации больших отрывков из Священного писания и византийской патристики, выявляется значительное отступление от догматических норм. Это касается и теории избавления от врагов и грехов тремя малыми делами, и понимания мирского труда как высшего богоугодного мерил [4. С. 127], и, главное, отведения духовенству почетной, но подчиненной роли в отношении к светской власти князя. Можем предположить, что, в первую очередь, это связано с мировоззренческими особенностями. Внимательный анализ текста вскрывает не просто неканоническое восприятие христианской религии, но явный синкретический его характер. Сквозь христианские воззрения, унаследованные из Византии, проступает языческое мироощущение, не просто неизжитое в сознании правящей элиты XII в., но имеющее глубочайшие корни и отражающее национальную индивидуальность. Отметим, что христианству на Руси во время написания произведения было еще менее 150 лет, из чего логично вытекает довод Б.А. Рыбакова о том, что «новые комплексы представлений не вытесняли полностью старых, а наслаивались на них, сосуществовали с ними» [13. С. 2].

Наличие дохристианских мировоззрений автора прослеживается в связи с двумя наиважнейшими сакральными ритуалами: молитвой и похоронным обрядом, отношение к которым открывает специфическое отношение автора к смыслу жизни, смерти и счастью.

Великий князь замыслил написание своего поучения «на дальнем пути, да на саях сидя», что означает в старости, перед смертью. Фразеологизм, ныне не употребляемый, отражает языческую традицию похоронного обряда, когда тело усопшего к месту его погребения везли на саях. Как отмечает Т.Д. Панова, этот обряд проводился не только зимой, но и летом, и сохранился вплоть до второй половины XIX в. [14].

Тема смерти вообще очень важна для автора, она выступает центральной в его произведении и переплетается с темой смысла жизни. Как мы отметили выше, Мономах задумал написание своего «Почучения» в преклонном для своего времени возрасте. Автор переосмысливает свою жизнь и пытается привести ее какому-то единому знаменателю, оставить важный след для потомков. Жизнь коротка и мимолетна, говорит автор, и принадлежит Господу. Поэтому гордыню он признает величайшим грехом:

«Паче же всего гордости не имейте в сердце и в уме, но скажем: смертны мы, сегодня живы, а завтра в гробу; все это, что ты нам дал, не наше, но твое, поручил нам это на немного дней. И в земле ничего не сохраняйте, это нам великий грех³» [3].

Этот отрывок принято интерпретировать с точки зрения отношения к материальным благам, в этом же ключе сделан перевод. Однако на наш взгляд, Мономах словами «все это, что ты нам дал» говорит не о богатстве, а о главном человеческом даре — жизни и всех благах, которые ей сопутствуют. Слова Мономаха о скоротечности жизни удивительно созвучны с рассуждениями, представленными в «Палее Толковой» и приписываемыми Иоанну Златоусту: «Сегодня мы есть а завтра нас нет; сегодня мы живем славно, а завтра в гробе бесславном <...> Все суета, что ни есть в жизни человека: она засыхает, как цветок, и отлетает, как обманчивый сон. Какая бы слава ни казалась на земле неизменной — смерть в одночасье все разрушает. <...> Эта жизнь человека есть дым; словно пар, пепел и пыль, она ненадолго показывается людям и быстро исчезает⁴» [15. С. 485—486]. «Все суета» и «жизнь человеческая есть дым» перефразирует ветхозаветную книгу Екклесиаста в его размышлениях о смысле жизни: «Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, — все суета!» (Ек. 1:2). Вместе с тем одной из важнейших интенций, высказанных в книге Екклесиаста, является идея нахождения счастья и радости жизни в самой жизни, дарованной Господом. И, поскольку жизнь

³ В оригинале: «И в земли не хороните, то ны есть великъ грѣхъ» [3].

⁴ Вызывает сомнение принадлежность этого отрывка Иоанну Златоусту. Как отмечают многие исследователи, Златоуст на Руси был одним из любимейших византийских авторов и, пожалуй, самым цитируемым. Однако не все слова, приписываемые византийскому автору, принадлежат ему на самом деле. Примечательно, что в его утешительных сочинениях, посвященных умершим, позиция относительно смерти высказывается достаточно четко: не стоит печалиться о смерти, в том числе родных, не стоит их оплакивать — если человек вел праведный образ жизни, его ждет Воскресение и жизнь вечная. Подробно см.: [16]. Поэтому точное атрибутирование данного отрывка — задача отдельного исследования.

настолько скоротечна и суетна, не стоит забывать радоваться каждому ее дню и благодарить за это Бога. Эта мысль звучит и в «Поучении» Мономаха, но с еще большей благодарностью — радоваться нужно не только самой жизни, но и всему, чем Господь наградил нас, удивляться и радоваться чуду и красоте созданного мира:

«Ибо кто не восхвалит и не прославит силу твою и твоих великих чудес и благ, устроенных на этом свете <...> Велика, Господи, милость твоя к нам, так как блага эти сотворил ты ради человека грешного» [3].

Таким образом, для Мономаха смысл человеческой жизни и счастья выражен скорее в дохристианском (ветхозаветном или языческом) ключе — в самой жизни.

Но вернемся к нашему отрывку. Нас интересуют слова: «И в земли не хороните⁵, то ны есть великъ грѣхъ» [3]. Если Мономах в этом отрывке говорит не о богатстве, а о жизни, то логично, что эти слова относятся не к закапыванию кладов, а к погребальному обряду. Если допустить, что Владимир Мономах придерживался какой-то части языческих взглядов и обрядов, то такому наиважнейшему для дохристианской эпохи ритуалу, как погребение и переход в иной мир, он не мог не уделить должного внимания. Весьма подробное и крайне примечательное для нас описание ритуала мы находим в «Повести временных лет»:

«И если кто умирал, то устраивали по нем тризну, а затем делали большую колоду и возлагали на эту колоду мертвеца и сжигали, а после, собрав кости, вкладывали их в небольшой сосуд и ставили на столбах по дорогам...» [17].

Таким образом, славяне не закапывали усопших непосредственно в землю. После сожжения прах собирали в урну (домовину), которую помещали в специально сооруженную конструкцию из четырех столбов, засыпаемую землей — получался курган, но курган — это надземное захоронение.

⁵ По данным исследователей слово «хоронить» переводят в смысле «хранить» вследствие отсутствия его употребления в значении «погребать» в ранних памятниках письменности. Закрепление за ним значения «предавать покойника земле», по данным исследователей закрепилось лишь XVI веке. Подробно см.: [18. С. 213—215]. Однако, анализируя «Повесть временных лет», обнаруживается синонимичное употребление слов «хоронить», «погребать», «класть тело», встречается даже неполногласная форма «похранить». Ср.: погребение княгини Ольги: «И бѣ заповѣдала Олга не творити тризны над собою, бѣ бо имущи прозвучтера, и тѣ похорони блажену Олгу» [17]; погребение Феодосия Печерского: «Бѣ же Федосий заповѣдалъ братѣи положити ся в пещерѣ, идѣже показа труды многи, и рекъ сице: «В нощи похраните тѣло мое», якоже и створиша» [17]. Полисемантические полногласная и неполногласная формы «хоронить» и «хранить» употребляются в равной степени и в значении «прятать, сберечь», и в смысле «погребать». Обряд захоронения в землю пришел на Русь вместе с христианством, а укоренился намного позднее. Таким образом, предостережение Владимира Мономаха кажется вполне уместным, так как христианизация Руси уже велась, значит, оказывалось влияние на погребальный обряд, против которого выступали широкие слои населения.

Курганные захоронения, имитировавшие жилой дом, существовали в России вплоть до XVIII века [19. С. 120—148]. Известно также, что на Руси к X веку уже существовали захоронения способом труположения, зачастую с частичным сожжением [14; 20. С. 80—106]. Однако Панова отмечает важный аспект совершения обряда очищения огнем: яму перед захоронением либо выжигали, либо засыпали песком и пеплом [14], которые в свою очередь являются фильтром и антисептиком соответственно, что препятствовало загрязнению грунтовых вод и почвы, о котором древние жители Руси уже отлично знали. Соответственно, согласно определенным взглядам жителей Древней Руси, при захоронении умершего необходимо было избежать соприкосновения трупа непосредственно с землей. Важно, что Мономах характеризует неправильный погребальный обряд, как именно великий грех.

Так же важным в нашем предположении является вопрос отношения Владимира Мономаха к смерти и к тому, что в дальнейшем происходит с душой человека. Смерть великий князь воспринимает в терминологии Е.Л. Конявской «смирненно-фаталистически» [21. С. 69], т.е. предопределенной свыше. Однако у человека все-таки есть возможность свою судьбу изменить, есть право выбора. Во-первых, самому остерегаться опасности, а, во-вторых, возможно заслужить Божью милость — сбережение, ведя праведный образ жизни⁶:

«А если случится от Бога смерть, то ни отец, ни мать, ни братья не могут вас отнять от нее, но если и хорошее дело — остерегаться самому, то Божие сбережение лучше человеческого» [3].

Мономах несколько раз в «Поучении» упоминает тот факт, что Бог сберег его от опасностей и позволил дожить до преклонных лет, что для него является своего рода «одобрением» свыше своей деятельности.

Касательно воззрений автора по поводу загробной жизни, отметим, что согласно языческим верованиям, душа после смерти попадает в загробный мир, поэтому наиважнейшей частью дохристианского обрядового комплекса выступает ритуал правильного осуществления перехода. Вместе с тем обнаруживается еще один важный аспект относительно текста «Поучения»: Владимир Мономах в своих рассуждениях обходит стороной ведущую христианскую идею Воскресения, которой посвящен большой корпус святоотеческой литературы. Да и вообще по большей части игнорирует христологию и триадологию, хотя Христа иногда упоминает и с Новым Заветом явно знаком хорошо.

В данной связи так же характерен совет Владимира Мономаха по поводу совершения молитвы:

«На заутрене воздавши Богу хвалу, потом на восходе солнца и увидев солнце, надо с радостью прославить Бога и сказать: «Просвети очи мои, Христе Боже, давший мне свет твой прекрасный»» [3].

⁶ Подобное отношение к судьбе прочно закрепилось в народной мудрости. Ср.: «На Бога надейся, а сам не плошай».

Великий князь предлагает молиться трижды: на заутрене, восходящему солнцу и увидев его, что не соответствует христианскому канону ни часослова, ни упрощенной системы утренней и вечерней молитвы. Зато молиться солнечному свету при восходящем движении светила по небосводу — характерно для славянского язычества с солярным культом.

А.Ф. Замалеев отмечает также, что автор «Поучения» не различает Бога Отца и Сына Божия, обходя таким образом христологию Евангелий:

«Господь наш не человек, но Бог всей вселенной, — что захочет, во мгновение ока все сотворит, — и все же сам претерпел хулу, и оплевывание, и удары и на смерть отдал себя, владея жизнью и смертью» [3].

Исследователь видит в этом подтверждение наличия на Руси начала XII в. еретических, арианских идейных традиций, унаследованных из Византии [4. С. 130]. Однако можно предположить, и это отмечают такие исследователи, как Н.А. Бердяев, культ Иисуса Христа не прижился на русской почве. Идея Сына Божьего была непонятна русскому человеку, зато образ Бога Отца, совпавший с языческим богом неба и солнца, был близок и почитаем, так же, как и образ Богоматери, наслоившийся на представление о богине Матери сырой земле [22. С. 95—99]. Мономах, таким образом, переносит языческий молитвенный ритуал на христианский, меняя лишь адресата, который также является скорее ветхозаветным Царем Небесным, к которому возможно приблизиться лишь с большим трепетом и страхом. В этом проявляется удивительный феномен древнерусского религиозного синкретизма, объединившего воедино догматы христианской церкви с обрядами, сохранившимися в народной памяти с языческих времен. Именно этот феномен в дальнейшем ляжет в основу формирования русского народного православия.

Долг и принципы практического поведения

Мы рассмотрели этическое мировоззрение автора «Поучения» с точки зрения восприятия им таких фундаментальных понятий этики, как смысл жизни и смерти, добро и зло, добродетель и порок, свобода воли. Обратимся теперь к вопросу долга и принципам практического поведения, которым Владимир Мономах так же уделяет достойное место в своем трактате. Отметим, что вышеуказанные проблемы автор рассматривает как с позиции личностной нравственности, так и с точки зрения политической морали в сфере управления государством. Как мы говорили выше, в произведении Мономаха обнаруживается тесная связь между индивидуально-личностными и государственными интересами.

Фундаментом моральных принципов долга выступает Страх Божий и милостыня, как форма помощи нуждающимся и нестяжательства в смысле идеи освобождения от лишнего богатства. Понятие долга, в понимании Владимира Мономаха, неразрывно связано с трудом. Великий князь несколько раз акцентирует внимание своих потомком на том, что:

«Леность ведь всему мать: что кто умеет, то забудет, а чего не умеет, тому не научится» [3].

Не лениться Мономах советует ни при управлении государством и собственным домом, ни на войне, ни в учении, ни при совершении молитвы, ни в принципе при осуществлении добрых дел.

Советы, касающиеся принципов практического поведения, условно можно разделить на три основных направления, касающихся решения религиозных, государственных и бытовых вопросов.

Относительно религиозных положений Мономах рекомендует остерегаться клятвопреступления, «читать, любить и заботиться» о церковнослужителях, оказывать материальную помощь церкви, молиться при любой удобной возможности. Особенности же специфических рекомендаций по осуществлению молитвы мы рассматривали выше.

Государственные наставления определяют внутреннюю политику и поведение князя на войне. Как отмечает О.В. Чистякова, основой государственного руководства становятся три главных принципа: «Во-первых, в управлении населением не применять крайних средств, во-вторых, править народом непосредственно, не отгораживаясь от него тиунами, воеводами и прочими административными лицами, в-третьих, в политике, заботясь о единстве и процветании земли русской, ставить общегосударственный интерес выше вотчинного, местнического» [23. С. 14].

Наиважнейшим долгом правителя Мономах считает поддержку своих поданных, особенно беззащитных групп: инвалидов, сирот и женщин, оставшихся без кормильца.

«Всего же более убогих не забывайте, но, насколько можете, по силам кормите и подавайте сироте и вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека» [3].

Общеизвестно, что древнерусский князь — это не только государственный деятель, но и в большей степени полководец. Мономах уделяет своим военным походам отдельную часть — рассказ о своей жизни. Но и в «Поучении» отдельно проговаривает несколько этических моментов. Во-первых, он выступает против княжеского высокомерия в дружинной среде. Он настоятельно рекомендует в походах всем руководить самостоятельно и держаться простоты воинского быта. Во-вторых, он возражает против грабежей и мародерства как на своих землях, так и на завоеванных.

Спектр бытовых принципов поведения, озвученных в «Поучении», также весьма широк: от совета почитать старших, помогать младшим, любить свою жену до рекомендаций в вопросах гостеприимства, этикета, домоуправления и даже сна.

Владимир Мономах в своем «Поучении» создает образ идеального с точки зрения нравственности государя, где-то ставя в пример свою собственную жизнь и государственную деятельность, а где-то лишь намечая

возможные пути «уклонения от зла». Важно, что он создает действительно этический «микротрактат⁷», в котором ставит и в оправленной степени решает многие морально-нравственные проблемы, конечно же, соответственно своему времени.

Владимир Мономах, как мы видим из его жизнеописания, старался превратить свою теорию праведности в жизнь на собственном примере. Подтверждение этого факта мы также находим в послании Владимиру Всеволодовичу митрополита Никифора, византийского ставленника на киевском митрополищем престоле, по-видимому, ближайшего соратника Мономаха с 1113 г. В нем Никифор характеризует Мономаха как «человеколюбивого и кроткого князя», который крайне умерен в еде и питье, раздает свои богатства нуждающимся, всегда в делах и трудах [9]. Послание Никифора «О посте и воздержании» интересно для нас не только с точки зрения описания жизни Мономаха, но и с позиции этических взглядов обоих участников переписки, ведь киевский митрополит дает свое собственное истолкование понятий добра и зла, а также анализирует поведение князя в соответствии со своими взглядами. Принято считать, что основная интенция послания в том, что Никифор уличает князя в неких репрессиях, связанных с внутренними интригами при дворе. С этим сложно поспорить, однако рассмотрим также подтексты его послания. Итак, Никифор рассуждает на тему трехчастной человеческой души в традициях византийской патристики, разделяя ее на такие внутренние силы, как разум, чувства и воля. Далее Никифор определяет двойственность деятельности каждой из душевных частей. Добром от разума, по мнению митрополита, выступает вера в Бога («благоверие»), от чувства — борьба с язычниками ради ревности к Богу и мести к Божьим врагам, от воли — стремление к Богу. Злом же, соответственно, от разума выступает гордыня и язычество («зловерие»), от чувства — злоба и зависть. В соответствии со своей парадигмой понимания добра и зла Никифор характеризует Владимира Мономаха следующим образом: «По жиле разума нашел, что благоверен ты по Божьей благодати и не уклоняешься от правой веры. В отношении чувства не пострадал ты, храня к Богу ревность и до настоящего дня, и, молю Бога, до конца хранить ее будешь в целости. <...> *В отношении же воли не сочтется за малое все, что совершил ты в зрелом своем возрасте*» [9] (курсив наш. — А.В.). Свобода воли, в соответствии с византийской традицией, дает возможность нравственного выбора между добром и злом. Для Никифора, однако, добро есть «благоверие», христианство; зло же — «зловерие», язычество. Из слов Никифора выходит, что Мономах, как и князь Владимир Святославич, принявший крещение, стал ревностным христианином только в зрелом возрасте, тогда и начал борьбу с язычеством. Каких религиозных воззрений

⁷ Термин В.В. Милькова.

придерживался князь в молодом возрасте, мы можем только догадываться. Однако факт остается фактом, несмотря на праведный даже с точки зрения митрополита образ жизни, Владимир Мономах не был причислен к лику святых.

«Поучение» Владимира Мономаха — уникальное произведение. Интересен тот факт, что поучение как жанр больше характерно для церковной среды, в нашем же случае его пишет не церковнослужитель, а представитель светской власти — князь, и что еще удивительнее — позволяет себе давать советы относительно того, как необходимо проводить те или иные церковные обряды (покаяние, молитва, погребение). Вследствие чего мы можем предположить, что Мономах не признает в должной степени власти церкви, считая себя по статусу явно выше церковных сановников. Это самомнение поддерживается митрополитом Никифором и связано, в первую очередь, с происхождением Мономаха и родственными связями с византийскими императорами [9]. Мономах, еще не являясь царем, уже мнит себя выше посредников между Господом и людьми — священников, ощущая себя помазанником Божиим. Эта идея помазанности и божьего благословения правителя Руси найдет свое воплощение в послемонгольский период во времена правления Ивана Грозного и станет центральной властной идеей правящей династии Романовых в России.

Заключение

Многие исследователи акцентируют свое внимание именно на принадлежности Владимира Мономаха к правящей элите, на его государственных делах и идеях, высказанных в «Поучении». На наш взгляд, недостаточное внимание уделяется индивидуальному началу и тем общечеловеческим вопросам бытия, которые ставит автор в своем произведении. Эту лакуну мы и попытались заполнить, подчеркивая, в первую очередь то, что Владимир Всеволодович обычный человек, полный противоречий, со своими бедами и чаяниями, страхами и надеждами, а главное со своей верой и своим мировоззрением, ведь именно в «личности» сокрыто «самое сложное, возможно редкое, возможно даже непостижимое, но при этом бесконечно важное и совершенно реальное событие в жизни человека и мира» [24. С. 141]. Кроме этого, отметим, что этические воззрения великого князя не укладываются в строгую парадигму христианской средневековой философии и богословия. Владимир Мономах своим «Поучением», полным психологизма и субъективности восприятия явлений бытия, демонстрирует расширение границ христианского мировосприятия за счет особенностей синкретического мышления.

На наш взгляд, именно синкретический характер мировоззрения автора «Поучения» придает его сочинению гуманистическую окрашенность, отраженную в этической направленности к земной, мирской жизни человека. По словам О.В. Чистяковой, «Поучение» Владимира Мономаха выступает «моральной и религиозной концепцией бытия древнерусского человека»

[23. С. 12] с полным спектром волнующих его нравственных проблем. Автор «Поучения» ставит сложный этико-философский вопрос: «Как быть хорошим человеком и хорошим правителем?». И в своих размышлениях отвечает на него, приводя критерии в своем понимании праведной, справедливой и добродетельной жизни, в которой основное место отведено любви и защите Родины, помощи слабым, уважению человеческой личности, физическому и умственному труду, знанию и постоянному учению, но главное — стремлению к добру:

«Добро же творя, не ленитесь ни на что хорошее» [3].

Список литературы

- [1] *Маслин М.А.* Русская философия как единство в многообразии // Тетради по консерватизму. 2016. № 2. С. 9—48.
- [2] *Мильков В.В.* Этико-политическая программа Владимира Мономаха // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 4. С. 134—147.
- [3] Поучение Владимира Мономаха / подг. текста О.В. Творогова, пер. и ком. Д.С. Лихачева. Режим доступа: http://lib.pushkinskiydom.ru/default.aspx?tabid=4874#_edn23 (дата обращения: 27.08.2022)
- [4] *Замалеев А.Ф.* Философская мысль средневековой Руси. Ленинград : Издательство «Наука», 1987.
- [5] *Иоанн Златоуст.* Беседы о покаянии // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского: Т. 2. СПб : С.-Петербург. духов. акад., 1896. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_pokajanii/#0_3 (дата обращения: 15.09.2022)
- [6] *Максим Исповедник.* Беседа о покаянии // Душеполезный собеседник. Вып. 3. М. : Издание Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 1891. С. 73—76.
- [7] *Романов Б.А.* Люди и нравы Древней Руси. М., Л. : Издательство «Наука», 1966.
- [8] *Смирнов И.И.* Очерки социально-политических отношений Руси XII—XIII веков. М., Л. : Издательство Академии наук СССР, 1963.
- [9] *Никифор, митрополит Киевский.* Послание к великому князю Владимиру Мономаху о посте и воздержании. Режим доступа: <https://sedmitza.ru/text/443913.html> (дата обращения: 18.09.2022)
- [10] *Шляков Н.В.* О поучении Владимира Мономаха. СПб. : Типография В.С. Балашева и К°, 1900.
- [11] *Василий Великий.* О подвижничестве // Творения: в 2 т. Т. 2. М. : Сибирская благовонница, 2009. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/slova-opodvizhnichestve/#0_5 (дата обращения: 10.09.2022)
- [12] *Василий Великий.* Беседы // Творения: в 2 т. Т. 1. М. : Сибирская благовонница, 2008. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/Besedi/ (дата обращения: 10.09.2022)
- [13] *Рыбаков Б.М.* Язычество древних славян. М. : Акад. проект, 2013.
- [14] *Панова Т.Д.* Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI—XVI веков. М., 2004. Режим доступа: <http://www.rusarch.ru/panova5.htm> (дата обращения: 07.09.2022)
- [15] Палея Толковая. М. : Согласие, 2002.

- [16] *Иоанн Златоуст*. Об утешении при смерти // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 6, Кн. 2. СПб. : Духовная Академия, 1900. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/ob_uteshenii/ (дата обращения: 08.09.2022).
- [17] Повесть временных лет / подг. текста, пер. и ком. О.В. Творогова. Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/?tabid=4869> (дата обращения: 11.09.2022)
- [18] Из истории русских слов. М., СПб. : Нестор-История, 2020.
- [19] Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987.
- [20] *Рыбаков Б.М.* Язычество Древней Руси. М. : Акад. проект, 2021.
- [21] *Конявская Е.Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.). М. : Издательский дом «ЯСК», 2000.
- [22] *Бердяев Н.* О Софиологии. Рецензия на книгу Прот. Сергия Булгакова «Лествица Иаковля. Об ангелах» // Журнал «Путь». 1929. № 16. С. 95—99.
- [23] *Чистякова О.В.* Философские и религиозные образы человека в древнерусской культуре // Художественное образование и наука. 2016. № 3. С. 9—16.
- [24] *Сербиненко В.В.* О присутствии и отсутствии русской метафизики // Вопросы философии. 2017. № 8. С. 131—145.

References

- [1] Maslin MA. Russian philosophy as unity in diversity. *Tetradī po konservatizmu*. 2016;2:9—48. (In Russian).
- [2] Milkov VV. Ethical and political program of Vladimir Monomakh. *Philosophy Journal*. 2020;13(4):134—147. (In Russian).
- [3] *The Teaching of Vladimir Monomakh*. Tvorogov OV, prep. of the text. Likhachev DS, transl. and com. Available from: http://lib.pushkinskijdom.ru/default.aspx?tabid=4874#_edn23 (accessed: 27.08.2022). (In Russian).
- [4] Zamaleev AF. *Philosophical thought of medieval Russia*. Leningrad: Nauka Publishing House; 1987. (In Russian).
- [5] John Chrysostom. *Conversations about repentance*. In: Works of our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople. Vol. 2. St. Petersburg: St. Petersburg. spirits. akad.; 1896. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_pokajanii/#0_3 (accessed: 15.09.2022). (In Russian).
- [6] Maxim Confessor. *A conversation about repentance*. In: A soul-helpful interlocutor. № 3. Moscow: Edition of the Athos Russian Panteleimon Monastery; 1891. P. 73—76. (In Russian).
- [7] Romanov BA. *People and customs of Ancient Russia*. Moscow, Leningrad: Nauka Publishing House; 1966. (In Russian).
- [8] Smirnov II. *Essays on socio-political relations of Russia of the XII—XIII centuries*. Moscow, Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences; 1963. (In Russian).
- [9] Nikephoros, Metropolitan of Kiev. *Epistle to Grand Duke Vladimir Monomakh about fasting and abstinence*. Available from: <https://sedmitza.ru/text/443913.html> (accessed: 09.18.2022). (In Russian).
- [10] Shlyakov NV. *On the teachings of Vladimir Monomakh*. Saint Petersburg: Printing house VS Balashev and Co.; 1900. (In Russian).
- [11] Basil the Great. *About asceticism*. In: *Basil the Great. Creations: in 2 volumes*. Vol. 2. Moscow: Siberian blagozvonitsa; 2009. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/slova-o-podvizhnichestve/#0_5 (accessed: 10.09.2022). (In Russian).

- [12] Basil the Great. *Conversations*. In: *Basil the Great. Creations: in 2 volumes*. Vol. 1. Moscow: Siberian blagovonnitsa; 2008. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/sobranie-sochinenij/ (accessed: 10.09.2022). (In Russian).
- [13] Rybakov BM. *Paganism of the Ancient Slavs*. Moscow: Akad. Proekt; 2013. (In Russian).
- [14] Panova TD. *The Kingdom of death. The funeral rite of medieval Russia of the XI—XVI centuries*. Moscow; 2004. Available from: <http://www.rusarch.ru/panova5.htm> (accessed: 07.09.2022). (In Russian).
- [15] *Palea Tolkovaya*. Moscow: Soglasie; 2002. (In Russian).
- [16] John Chrysostom. *About consolation at death*. In: *The works of our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople*. Vol. 6, Book 2. Saint Petersburg: Theological Academy; 1900. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/ob_uteshenii (accessed: 08.09.2022). (In Russian).
- [17] *The Tale of bygone years*. Tvorogov OV, text prep., transl. and com. Available from: <http://lib.pushkinskijdom.ru/?tabid=4869> (accessed: 11.09.2022). (In Russian).
- [18] *From the history of Russian words*. Moscow; St. Petersburg: Nestor-History; 2020. (In Russian).
- [19] *Ethnography of the Eastern Slavs. Essays of traditional culture*. Moscow; 1987. (In Russian).
- [20] Rybakov BM. *Paganism of Ancient Russia*. Moscow: Akad. Project; 2021. (In Russian).
- [21] Konyavskaya EL. *The author's self-consciousness of the Old Russian scribe (XI — mid XV century)*. Moscow: Publishing House “YaSK”; 2000. (In Russian).
- [22] Berdyaev N. About Sophiology. Review of the book Prot. Sergius Bulgakov «The Ladder of Jacob. About angels». *Zhurnal “Put”*. 1929;16:95—99. (In Russian).
- [23] Chistyakova OV. Philosophical and religious images of man in ancient Russian culture. *Art education and science*. 2016;3:9—16. (In Russian).
- [24] Serbinenko VV. On the presence and absence of Russian metaphysics. *Voprosy`filosofii*. 2017;8:131—145. (In Russian).

Сведения об авторе:

Волкова Анастасия Алексеевна — кандидат философских наук, научный сотрудник, кафедра истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: dead-ligea@mail.ru). ORCID: 0000-0002-3283-4603

About the author:

Volkova Anastasiia A. — PhD in Philosophy, Researcher, Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: dead-ligea@mail.ru). ORCID: 0000-0002-3283-4603



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-390-405>

EDN: HVSUPU

Научная статья / Research Article

Беллицистский взгляд Гегеля на войну. Зрелые произведения

А.Н. Круглов  

Российский государственный гуманитарный университет,
Российская Федерация, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6

 akrouglov@mail.ru

Аннотация. В «Феноменологии духа» и «Философии права» Г.В.Ф. Гегель подробнее раскрывает некоторые тезисы о войне, высказанные в ранних статьях и манускриптах, но принципиально его взгляд на войну не меняется. В «Феноменологии духа» Гегель отстаивает необходимость и право правительств периодически инициировать войну, дабы препятствовать изолированию и атомизации, а также дать почувствовать индивидам смерть. Как и ранее, война у Гегеля обладает моментом нравственной субстанции. В «Философии права» Гегель представляет финальные размышления о войне, которые еще больше, чем «Феноменология духа», опираются на идеи ранней статьи о естественном праве 1802—1803 гг. Гегель подчеркивает нравственную роль жертвенности в войне, а также высказывает критику в адрес не абстрактного вечного мира, но уже конкретного философского проекта Канта. Согласно Гегелю кантовский вечный мир больше напоминает вечный обман, поскольку требуемый для него союз государств недостижим, а в качестве претора не может выступать никто иной, кроме самого мирового духа в мировой истории. В духе ценимого им Гераклита Гегель утверждает, что войны лежат в природе вещей. Споры гегелеведов о том, имелась ли в гегелевской философии глорификация войны или нет, автор предлагает разрешить, уйдя от термина «глорификация» к термину «беллицизм», который лучше соответствует размеренным, беспяфосным, лишенным конкретных исторических импликаций тезисам Гегеля о разумности, необходимости, нравственности войны и нравственном нездоровье вечного мира.

Ключевые слова: вечный мир, пожертвование, нравственность, признание, Философия права, глорификация войны, беллицизм

История статьи:

Статья поступила 25.12.2022

Статья принята к публикации 06.02.2023

© Круглов А.Н., 2023




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

Для цитирования: Круглов А.Н. Беллицистский взгляд Гегеля на войну. Зрелые произведения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 390—405. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-390-405>

Hegel's Bellicis View of War. Mature Works

A.N. Krouglov  

Russian State University for the Humanities,
6, Miusskaya square, 125047, Moscow, Russian Federation
 akrouglov@mail.ru

Abstract. In “The Phenomenology of Spirit” and “Philosophy of Right”, Hegel gives a detailed specification of the theses about the war that were claimed in earlier papers and manuscripts, but his position is not fundamentally changed. In the “The Phenomenology of Spirit” Hegel advocates governments’ need and right to initiate a war from time to time in order to prevent both the isolation and atomization, and let individuals feel the death. As in the past, the war, as Hegel says, has a moment of ethical life. In the “Philosophy of Right” Hegel introduces final deliberations about war that rely on ideas of his earlier paper about natural law even more than in the “The Phenomenology of Spirit”. Hegel emphasizes the ethical role of sacrifice in the war and expresses opinions critical of not an abstract perpetual peace but a concrete philosophical project of Kant. Due to Hegel, Kant’s perpetual peace does not resemble a perpetual deception, since the required union of states is elusive and none except the world spirit in the world history can be a praetor. In line with Heraclitus, Hegel maintains that wars underlie the nature of things. I contribute to the discussions of Hegel scholars if Hegel’s philosophy glorifies a war or not as follows: I substitute the term “glorification” with the term “bellicisme” that suits better to measured, not snobbish and deprived of certain historical implications Hegel’s theses about reasonableness, necessity, the ethicality of war and ethicality of perpetual peace illness.

Keywords: perpetual peace, ethical life, sacrifice of life, recognition, Philosophy of Right, glorification of war, bellicisme

Article history:

The article was submitted on 25.12.2022

The article was accepted on 06.02.2023

For citation: Krouglov AN. Hegel’s Bellicis View of War. Mature Works. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):390—405. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-390-405>

«Феноменология духа»: необходимость для правительства потрясения войнами изолирующихся систем

Если в ранней работе о естественном праве (1802—1803), о которой шла речь в предыдущей части статьи, война рассматривалась Г.В.Ф. Гегелем преимущественно сквозь призму отношений между народами как индивидуальностями, то в «Феноменологии духа» (1807) мы видим иной взгляд — взгляд

на войну исходя изнутри одного народа, исходя из его целей, вне какой-то прямой связи с иными народами и их правами. Казалось бы, тем самым снимается абсолютная необходимость наличия положительной и отрицательной сторон и тем самым войны как таковой. Однако Гегель утверждает нечто прямо обратное.

В разделе о духе, касающемся нравственного мира, Гегель недвусмысленно провозглашает: «Дух всеобщего сочетания есть *простота* и *негативная* сущность этих изолирующихся систем. Для того чтобы последние не укоренились и не укрепились в этом изолировании, благодаря чему целое могло бы распастись и дух улетучился (*verfliegen*) бы, правительство должно время от времени внутренне потрясать их посредством войн, нарушать этим и расстраивать наладившийся порядок и право независимости (*Selbstständigkeit*); индивидам же, которые, углубляясь в это, отрываются от целого и неуклонно стремятся к неприкосновенному *для-себя-бытию* и личной безопасности, дать почувствовать в указанной работе, возложенной на них, их господина — смерть. Этим разложением формы существования дух предотвращает погружение из нравственного наличного бытия в природное и сохраняет самость своего сознания и возводит его в *свободу* и в свою *силу*» [1. С. 230—231; 2. S. 335]. Таким образом, даже если акцент переносится Гегелем с отношения между народами на отношения индивидов внутри государства, то и здесь сохраняется все та же проблема загнивания, изолирования и улетучивания духа, которым должно быть что-то противопоставлено. Средство, предлагаемое Гегелем, оригинальностью не отличается — это все та же война, посредством которой может быть прочувствована вся сила смерти. Как и ранее, это средство несет в себе, согласно Гегелю, нравственные черты. Изолирование систем и атомизация индивидов представляют собой нравственную угрозу, ибо имеют тенденцию к натурализации нравственного и устранению духа, создавая преграды на пути свободы. Разрушая все это, война выполняет нравственную функцию.

По сравнению со статьей о естественном праве в «Феноменологии духа» появился частичный ответ на вопрос о том, как именно происходит смена войны и мира. Если в 1802—1803 гг. чередование положительной и отрицательной сторон происходило по неуказанным причинам, которые действовали с непроясненной периодичностью словно сами собой, то в 1807 г. Гегель идет дальше: если война настолько разумна и необходима, а потому порой и желательна, то нельзя предоставить ее воле случая. Напротив, следует вести ее сознательно, и так же сознательно и искусственно ее и начинать. Как справедливо отмечает Т. Циглер, свершать это является делом правительства, в котором общественность имеет свою действительную жизненность. Поэтому правительство имеет право и обязанность время от времени одаривать свой народ благодатью войны (см.: [3. S. 92]). Но каким образом осуществляется обратная перемена — от войны к миру — в «Феноменологии духа» еще не тематизируется.

В другом подразделе все того же раздела о духе, затрагивающем нравственное действие, Гегель вновь обращается к теме войны: «Война есть дух и форма, в которой имеется налицо в своей действительности и подтверждении существенный момент нравственной субстанции, абсолютная свобода нравственной самодовлеющей сущности от всякого наличного бытия. [...] война, с одной стороны, дает почувствовать силу негативного единичным системам собственности и личной независимости, равно как и самой отдельной личности, а, с другой стороны, именно эта негативная сущность возвышается в войне как то, чем сохраняется целое...» [1. С. 243—244; 2. S. 353—354]. Еще более недвусмысленно, чем ранее, Гегель утверждает, тем самым, нравственный характер войны как таковой, формулируя тезис о войне, содержащей в себе существенный момент нравственной субстанции.

Приведенные рассуждения немецкого философа позволяют, на мой взгляд, объяснить, почему он фиксирован именно на войне, а не на каких-то ее эрзацах. Даже если вслед за Гегелем признать все те опасности со стороны мира для изолирования систем, атомизации индивидов, улечувивания духа и натурализации нравственного, почему единственным средством против всего этого должна выступать исключительно война? И без войны, в период более-менее продолжительного мира народы и индивиды сталкиваются с серьезными вызовами: от бедности и нищеты до природных катаклизмов и эпидемий. Почему же Гегель оставляет их все в стороне, отдавая предпочтение лишь войне? Помимо технических соображений о том, что правительства могут инициировать войны по собственному усмотрению в нужный момент, в то время как природные катаклизмы им подобным образом неподвластны, имеется еще одно важно основание, объясняющее выбор Гегеля в пользу войны: абсолютная свобода, упоминаемая философом в процитированном выше фрагменте. Как пронциательно подмечает Х. Шнедельбах, в отличие от природных катастроф и эпидемий как следствий сил природы лишь война составляет нечто политическое, некое проявление самоопределяющей себя свободы (см.: [4. S. 263]; ср.: [5. S. 366]).

Подводя предварительные итоги, можно отметить, что в «Феноменологии духа» вновь пропал какой-либо исторический контекст, намечавшийся в некоторых фрагментах о войне в «Системе нравственности». Пусть и не столь развернуто, но в довольно концентрированной форме Гегель не обходит стороной вопрос о войне в своих важных печатных произведениях. Речь, таким образом, идет не о каких-то оговорках или туманных фразах, сказанных на лекциях. Соответствующие пассажи Гегеля не производят впечатления случайных, необдуманых мыслей. Напротив, они хорошо продуманы, и в мыслях Гегеля о войне видна ясная логика. При этом по крайней мере в первое десятилетие XIX в. какая-либо динамика в его взглядах на войну не просматривается, хотя некоторые вопросы со временем и оказываются проясненными более отчетливо.

Во внешних обстоятельствах создания гегелевского трактата «Феноменология духа» как раз присутствует личностный, коренящийся в конкретной

исторической ситуации аспект — а ссылками именно на подобного рода обстоятельства многие сторонники Гегеля пытаются релятивизировать его высказывания о войне. В лекциях по истории философии Гегель довольно подробно излагает историю о проявленном Сократом мужестве во время боевых действий (см.: [6. С. 38—39]), в которых ему, по современным оценкам, было около 40 лет и больше. Сократ спас раненого Алкивиада и его оружие из окружения врагов. Когда Гегель заканчивал работу над рукописью «Феноменологии духа», ему было 36—37 лет, и он, находясь в Йене, испытывал восхищение при взгляде на Наполеона: «Самого императора — эту мировую душу — я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте, восседая на коне охватывает весь мир и властвует над ним» [7. С. 255]. В первых строках этого процитированного письма Ф.И. Нитхаммеру в октябре 1806 г. Гегель специально отметил, что написал его в тот день, когда Йена была занята французскими войсками во главе с Наполеоном (см.: [7. С. 254]). Чуть позже Гегель выразил еще более претенциозно Ф. Шеллингу просьбу отнестись со снисхождением к форме его «Феноменологии духа», поскольку последние ее части были отредактированы «в ночь перед сражением при Йене» [8. С. 271].

Степень исторической правдивости утверждений Гегеля можно оценивать по-разному: так, если К. Розенкранц заявлял по поводу этого пассажа, что он не является неправильным (см.: [9. S. 228]), то К. Фишер прямо говорил, что гегелевское указание является ложным и напыщенным, а сам этот факт при всей театральности фразы совершенно непредставим (см.: [10. С. 74]). Важнее в данном случае общее настроение, которое сквозит в этих письмах. Шваб Гегель, пребывая в герцогстве Саксен-Веймар, отстраненно и безразлично пишет в них о «пруссаках», на службу которым он вскоре поступит и которых станет воспевать в «Философии права». Даже такой вздорный и непоследовательный человек, как И.Г. Фихте, на одной из карикатур в 1813 г. изображен немецким ополченцем с кривой секирой в руке и пистолетами за поясом. Упивающийся же видом Наполеона и столь убежденный в разумности, нравственности и необходимости войны Гегель не записался добровольцем в армию, не вторгся в составе наполеоновской армии подобно своему младшему брату, офицеру Георгу Людвигу, в Россию, найдя здесь свою смерть, а все переживал о том, как бы рукопись его нового трактата вовремя дошла до издателя, а сам бы он не пострадал от «необеспеченности» в виде «гусар с обнаженными саблями» [11. С. 361. § 324; 12. S. 494. § 324].

«Философия права»: о нравственном моменте войны

Финальный этап гегелевских размышлений о войне — его последнее крупное печатное произведение «Философия права» (1821). В этой работе Гегель, с одной стороны, повторяет аргументы из статьи 1802—1803 годов, причем — редчайший для него случай — использует самоцитату из статьи о

естественном праве¹, а с другой стороны, добавляет и новые, высказываясь при этом и о вечном мире в кантовском смысле. Прямая связь с пассажами о войне из «Феноменологии духа» здесь не просматривается.

В (печально) знаменитом § 324 Гегель выдвигает новые аргументы в пользу нравственного характера войны. На этот раз речь идет о требовании жертвования жизнью — правда, в случае самого Гегеля, в первую очередь других, а не себя — ради спасения государства как субстанциальной индивидуальности, независимости и суверенной целостности. В этом жертвовании «заключается нравственный момент войны, которую не следует рассматривать как абсолютное зло (*Übel*) и чисто внешнюю случайность, коя тем самым имеет свое случайное основание в чем угодно — в страстях власть имущих или народов, в несправедливости и т.п., вообще в том, чего не должно быть» [11. С. 359. § 324]². Проблема самопожертвования развивается Гегелем и в следующем параграфе, в котором сохранение индивидуальности государства становится делом специального сословия, называемого сословием храбрости (см.: [11. С. 361. § 325]).

Тема жертвенности обсуждалась в философии права и до Гегеля. Кант, переживший странную Семилетнюю войну в Кенигсберге, в полемике с Г. Ахенвалем, по учебнику «*Juris naturalis pars posterior*» которого читал собственные лекции по естественному праву, утверждал: «Всякий закон должен быть возможен в своем возникновении путем всеобщего согласия. [...] Может ли государство пожертвовать некоторыми гражданами ради наилучшего для этого государства? Нет, ибо все не стали бы голосовать за это. Это возможно, чтобы люди предпочли пожертвование себя сохранению [жизни] ради наилучшего для Отечества: однако это *officium amoris*, но не *necessitatis*»³. Этот однозначно отрицательный ответ Канта, истолковывающий самопожертвование как необязательный долг любви, можно противопоставить возникшему во время Семилетней войны сочинению Т. Аббта «О смерти за Отечество» (см.: [14]), как раз призывавшему к самопожертвованию. Примечательно, что на фоне регулярных обвинений Канта то в ригоризме, то в мечтательности этические и правовые воззрения Гегеля нередко пользуются репутацией реалистических и приближенных к жизни (см.: [15. С. 19, 90]). Вероятно, подобные клише возникли явно без учета гегелевского тезиса о самопожертвовании как всеобщей обязанности.

В 324-м параграфе Гегель, пожалуй, впервые, занимаясь теоретическим рассмотрением войны, готов посмотреть на нее в том числе и сквозь призму горя и зла — правда и здесь не абсолютного, а напротив, такого относительного, которое по-прежнему включает в себя нравственный момент, а также предполагает необходимый, неслучайный характер. Уже в первую большую часть «Философии права», посвященную абстрактному праву, Гегель

¹ На этот факт уже давно обратили внимание гегелеведы — особенно немецкие.

² Перевод исправлен по оригиналу: [12. S. 492. § 324].

³ В новом критическом издании: [13. S. 79].

органично включает раздел, называемый им «неправо» (Unrecht). Особенность гегелевского взгляда состоит в том, что неправо представляет собой не некое случайное нарушение права, допущенное по недосмотру, недомыслию или даже злему умыслу, но которое как таковое исключается из собственного рассмотрения права, представляя лишь его девиацию. Напротив, неправо оказывается необходимым, вплетенным в сам ход гегелевской логики элементом движения от абстрактного права к моральности, без которого невозможно обойтись. Тем самым неправо представляет собой не извращение или нарушение за пределами собственно права, а наоборот, оказывается необходимо и сущностно включено в него. С войной же в завершающей части «Философии права», посвященной нравственности, дело обстоит еще проще: здесь и вовсе нельзя найти даже обывательских аргументов для рассмотрения войны как некоей девиации и чего-то предосудительного, нарушающего «неотменимое veto» морально практического разума [16. С. 425; 17. S. 354].

Как и в ранней статье о естественном праве, в «Философии права» Гегель вновь выдвигает на первый план высокое значение войны, связанное с сохранением и поддержанием нравственного здоровья народа. Неизменность позиции философа по этому вопросу наглядно демонстрирует и самоцитата: война как «то состояние, в котором принимается всерьез суетность временных благ и вещей, о чем обычно трактуют лишь назидательно, есть, следовательно, момент, когда идеальность особенного получает свое право и становится действительностью; высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей, как я это выразил в другом месте, „сохраняется нравственное здоровье народов, их безразличие к застыванию конечных определенностей; подобно тому как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем более вечного мира“. Что это, впрочем, лишь философская идея, или, как это обычно выражают иначе, лишь оправдание провидения, и что действительные войны нуждаются еще и в другом оправдании, об этом будет сказано ниже» [11. С. 360. § 324; 12. S. 492—493. § 324].

Порой может сложиться впечатление, что в «Философии права» Гегель не отрицает понимание войны как некоего случайного внешнего отношения. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что и в этом случае подобное внешнее отношение совпадает с органическим внутренним. В качестве подтверждения Гегель ссылается на то обстоятельство — правда, без исторической конкретизации, — что удачные войны могли препятствовать внутреннему бунту, а также способствовали укреплению государственной власти (см.: [11. С. 360. § 324; 12. S. 493. § 324; 11]). Говоря об удачных войнах, которые привели к укреплению государственной власти, Гегель, вероятно, опирался на свой собственный опыт человека, испытавшего на себе наполеоновские войны и ретроспективно обозревающего их итоги.

Вечный обман вечного мира

Если в статье по естественному праву Гегель довольно формально противопоставлял войне некий абстрактный вечный мир, то в «Философии права» — как в собственно трактате, так и в так называемых прибавлениях первых редакторов из рукописного наследия философа — он уже подробно высказался о проекте вечного мира Канта. Вновь подчеркивая болотный характер вечного мира и погрязание в повседневность в ходе его царствования, Гегель заметил: «...для здоровья необходимо единство тела, и, если части его затвердевают внутри себя, наступает смерть. Вечный мир часто провозглашается как идеал, к которому должно стремиться человечество. Так, *Кант* предлагал создать союз правителей, в задачу которого входило бы улаживать споры между государствами, и Священный союз имел намерение стать чем-то вроде подобного института» [11. С. 361. § 324]⁴. Пример, приводимый Гегелем, может выглядеть разве что карикатурой на замысел Канта, поскольку Священный союз объединял уж никак не государства республиканского устройства, о которых говорил Кант в трактате «К вечному миру» (см.: [18. С. 373; 19. S. 349]).

Но если оставить в стороне это историческое недоразумение, то можно сформулировать вопрос в общей форме: каково отношение Гегеля к какому-либо союзу государств, улаживающих свои разногласия, не прибегая к военным средствам, в принципе? Принципиальное соображение, которое для Гегеля имеет здесь решающее значение, состоит в отсутствии некоего претора над государствами, в результате чего на роль регуляторов конфликтных отношений между государствами могут претендовать лишь некие посредники или третейские судьи. Это, в свою очередь, означает, что разрешение конфликта осуществляется согласно не общей, а лишь особенной воле, а потому носит лишь случайный характер. Та же случайность свойственна и кантовскому проекту: «*Кантовское* представление о *вечном мире* путем союза государств, который способен уладить любые споры, устранить в качестве признаваемой каждым отдельным государством власти всякие недоразумения и тем самым сделать невозможным решение их посредством войны, предполагает *согласие* государств, которое покоилось бы на моральных, религиозных или любых других основаниях и соображениях, вообще — всегда на особенной суверенной воле и вследствие этого оставалось бы зависимым от случайности» [11. С. 366—367. § 333]⁵.

Таким образом, Гегель не отрицает возможность ситуационных союзов в тех или иных конкретных исторических обстоятельствах. Но как Кант не считает возможным основать подлинную мораль на случайных и «патологических» основаниях склонности, так и Гегель не видит возможности прочного союза государств, основанного на случайности и особенной воле. В йенский

⁴ Перевод исправлен по оригиналу: [12. S. 493—494. § 324].

⁵ Перевод исправлен по оригиналу: [12. S. 500. § 333].

период в лекциях по философии духа 1803—1806 годов Гегель высказывался даже таким образом, что попытка создания союза государств на основе трактатов и договоров вела бы к превращению в некое единое государство и универсальной монархии, поскольку всеобщее объединение народов ради вечного мира становилось бы господством Одного народа, или это был бы только один народ⁶ (см.: [21. S. 250]).

Скорее, Гегель все же исходит и из фактической нереализуемости прочного длительного союза с опорой на кантовские основания. Причина этого состоит в природе государства как индивида, в сущности которого заложено некое отрицание. Отталкиваясь от этого тезиса, Гегель делает вывод о том, что даже если некоторое число государств и образует союз, то он, будучи новой индивидуальностью, содержащей в себе отрицание, с неизбежностью должен будет вызвать собственную противоположность в виде врага (см.: [11. С. 361. § 324; 12. S. 494. § 324]. Помимо фихтеанских мотивов в духе второго основоположения наукоучения при образовании врага в понимании государств как индивидов Гегелем подчеркивается их природность и тенденция к пребыванию в естественном состоянии (см.: [22. С. 54. § 31]).

Но если кантовские основания для вечного мира, согласно Гегелю, суть лишь проявления особенной воли, то, быть может, возможно апеллировать к воле всеобщей? И именно она могла бы вершить третейский суд над государствами, равно как и оценивать справедливость и несправедливость прав и притязаний противоборствующих государств и народов? В гегелевской философии наличествует подобная инстанция — «высший претор — только всеобщий в себе и для себя сущий дух, мировой дух» [11. С. 369. § 339]⁷. Однако Гегель — по крайней мере напрямую — отказывается к ней обращаться. Подобно Наполеону как «мировой душе» на коне, сам Гегель, похоже, не желает оседлать мировой дух. Задним числом мировой дух произносит свой приговор посредством всемирной истории, как Гегель это выражает, парафразируя стихотворение «Отречение» Ф. Шиллера: «...всемирная история не есть просто суд, творимый силой мирового духа [...] всемирная история есть [...] истолкование и осуществление всеобщего духа» [11. С. 370. § 342; 12. S. 504. § 342; ср.: 24. С. 365. § 548]. Или, если вспомнить столь ценимого Гегелем Гераклита Эфесского: «Грядущий огонь все обоймет и всех рассудит»⁸.

Но критика Гегелем самих воззрений на вечный мир вовсе не означает, что им отвергается временный мир — его устранить столь же невозможно, сколь и временами возникающую войну. И если в «Феноменологии духа» философ показал, каким образом осуществляется переход от мира к войне, то в «Философии права» он уделяет внимание обратному переходу. Гегель

⁶ Совсем иное звучание эти пассажи имели в анонимно изданном Й. Хоффмайстером сборнике 1934 г. времен Третьего рейха: [20].

⁷ Перевод исправлен по оригиналу: [12. S. 503. § 339].

⁸ Фрагмент 66 DK в современном переводе: (см.: [25. С. 239]).

раздумывает о том, какими свойствами должна, а какими не должна обладать война, чтобы после ее окончания была возможность заключить мир — ранее он этого не делал. Конечно, после того как Кант в сочинении «К вечному миру» превратил обсуждение вопроса о характере ведения войны, позволяющем затем заключать прочный мир, в одну из главных проблем, размышления Гегеля не выглядят какой-то большой новацией. Но между Кантом и Гегелем и здесь присутствует существенное отличие: если Кант довольно подробно описывает недопустимые средства войны, которые разрушают или делают невозможным «взаимное доверие в будущем состоянии мира» [18. С. 365; 19. S. 346] бывших врагов, то Гегеля заботит сохранение врагами взаимного признания и после войны. Так, Гегель отмечает: «Вследствие того что государства взаимно признают друг друга в качестве таковых, так же и в войне, в состоянии бесправия, насилия и случайности, сохраняется *связь*, в которой они значимы друг для друга как в себе и для себя сущие, так что в войне сама война определена как нечто долженствующее быть преходящим. Поэтому война содержит в себе определение международного права, устанавливающее, что в войне содержится возможность мира, что, следовательно, послы должны быть неприкосновенны и что война вообще ведется не против внутренних институтов и мирной семейной и частной жизни, не против частных лиц» [11. С. 368. § 338; 12. S. 502. § 338]. Обращает на себя внимание также различная степень конкретизации запрещенных в войне средств: в значительно меньшем по объему сочинении Канта «К вечному миру» на эту тему сказано гораздо больше, нежели всего лишь попутное упоминание о неприкосновенности послов.

«Философия права»: возникновение войн там, где они заложены в природе вещей

Прогресс в осознании свободы, который автор «Философии права», как ему казалось, наблюдал в разных сферах жизни — в частности, в государственных и политических преобразованиях вследствие наполеоновских войн, — должен был неизбежно затрагивать тогда и характер ведения боевых действий. Вероятно, это соображение, в отличие от оснований И.Г. Гердера, и толкает Гегеля на его превознесение гуманности огнестрельного оружия, о котором он уже высказывался в ранней рукописи «Система нравственности». Не отступает от этого Гегель и в «Философии права» — здесь высказывается тезис о гуманном характере ведения войн в новейшее время. Это проявляется, согласно немецкому философу, в том, что воюющие люди (Person) по отношению друг к другу не испытывают ненависти, а если личная вражда и сохраняется, то только на передовой. Однако «в армии как армии вражда — нечто неопределенное, отступающее перед чувством долга, которое каждый уважает в другом» [11. С. 368—369; § 338; 12. S. 502. § 338]. Правда, эти доктринальные положения Гегель все же ограничивает: подобный прогресс наблюдается им только в «семье европейских наций».

О тех, кто к просвещенным европейцам не принадлежит, Гегель судит совсем иначе, по-другому оценивая и их способ ведения войны. В «Лекциях по философии истории» в этой связи содержится красноречивый пассаж: «...негры отличаются полным *презрением* к людям, которое в сущности оказывается основным определением со стороны права и нравственности. [...] Этим неуважением к жизни объясняется и то, что негры очень храбры, чему способствует и их огромная физическая сила. Воюя с европейцами, тысячи негров идут на смерть от огнестрельного оружия. Ведь жизнь ценна лишь там, где ее целью оказывается нечто достойное» [26. С. 139—140]⁹.

Если вспомнить, с чего Гегель в «Философии права» начал само обсуждение войны — а это был вопрос о самопожертвовании и о присущем ему нравственном моменте войны, — то рассуждения о самопожертвовании коренных жителей Африки в войнах с европейцами могут показаться странными, но только на первый взгляд. В глазах Гегеля никоим разом нельзя сравнить между собой, поставив на одну доску, самопожертвование европейца и самопожертвование «негра» — совпадая лишь внешне, эти действия с точки зрения свободы, права и нравственности не имеют ничего общего. «Признание» со стороны владельца огнестрельного оружия здесь отсутствует. При этом необходимо учитывать, что весь этот присущий войне нравственный момент, лейтмотивом звучащий в течение десятилетий в произведениях Гегеля, касается не кантовского понимания морали, а именно нравственности в гегелевском смысле, противопоставляемой им моральности: «Нравственность есть *идея свободы*, как живое добро, которое в своем самосознании имеет свое знание, воление, а через его действие свою действительность [...] нравственность есть *понятие свободы*, ставшее наличным миром и природой самосознания» [11. С. 200. § 142; 12. S. 292. § 142].

Итак, в «Философии права» Гегель выразил свои взгляды на войну наиболее развернуто. И хотя некоторые аспекты здесь получили новое освещение — в частности, самопожертвование, условия прекращения войны, оценка кантовского проекта вечного мира или косвенная отсылка к мировому духу, — общий подход Гегеля к войне, включающий утверждение ее периодической неизбежности, неустранимости и необходимости, обладание ее как таковою нравственными чертами, достижение ее средствами признания и нравственного здоровья, не позволяющего целому загнить, затвердеть, а духу улетучиться, осталось неизменным. Историческая контекстуализация и тем самым ограничение тезисов Гегеля о войне конкретными обстоятельствами может касаться только некоторых второстепенных вопросов — таких, как характер ведения современной Гегелю войны или колониальные захваты. На протяжении как минимум двух десятилетий своего активного философского творчества Гегель в своих печатных произведениях неоднократно, пусть и с небольшими вариациями и дополнениями, высказывает в своей основе одни

⁹ Перевод исправлен по оригиналу: [27. S. 124—126].

и те же представления о войне, доходя до самоцитирования. Правда, дело у Гегеля все же не выглядит так, что «Философия права» более обстоятельно и внятно дала ответы на вопросы, затронутые ранее в статье о естественном праве и в «Феноменологии духа». Так, про роль и обязанность правительств в иницировании войны в 1821 г. Гегель не говорит, ограничиваясь многозначительной фразой: «...войны возникают там, где они лежат в природе вещей; посева снова дают всходы, и пустая болтовня умолкает перед серьезными повторениями истории» [11. С. 361. § 324; 12. S. 494. § 324].

Целый ряд исследователей хотя и не отрицал, что Гегель наделял войну нравственным смыслом и подчеркивал ее необходимость, но протестовал против обвинений немецкого философа в глорификации войны¹⁰. На мой взгляд, с этим можно согласиться, но по иным основаниям. Глорификация имела даже в некоторых пассажах такого пацифиста, как Кант, ее можно обнаружить — правда, применительно к какому-то определенному историческому моменту и политическому событию, — и у Фихте. Еще легче ее можно найти в поэзии Шиллера или особенно Г. фон Клейста. Но ничего подобного — или почти ничего подобного, если не выдвигать на передний план искусственным образом некоторые высказывания о мужестве — у Гегеля как раз и нет. Что у него есть, так это не прославление, а почти занудная, размеренная, беспасфосная, безэмоциональная и тем еще более устрашающая речь в духе «Науки логики» о разумности, необходимости, нравственности, ценности войны и безнравственности вечного мира, причем, как справедливо замечал Циглер, совсем не будучи охваченным возбуждением необходимой и освободительной войны, а, напротив, будь то в 1802 или 1820 г., посреди царящего вокруг него мира (см.: [3. S. 96]). Учитывая пиетизм Гегеля к Гераклиту и вспоминания изречение последнего «Война отец всех вещей»¹¹, для гегелевских взглядов на войну лучше и точнее бы подошел другой термин¹² — беллицизм.

Список литературы

- [1] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпета / отв. ред. М.Ф. Быкова. М. : Наука, 2000.
- [2] *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes // Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe / hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Bd. 3. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986. S. 11—592.
- [3] *Ziegler Th.* Hegels Anschauung vom Krieg // Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. 1912/1913. Bd. 6. S. 88—96.

¹⁰ См., например: [28. P. 58—60; 29. P. 628]. См. также третий раздел в сборнике «Мифы и легенды о Гегеле» под названием «Миф о том, что Гегель глорифицировал войну», включающий в себя следующие статьи, в том числе и публиковавшиеся уже ранее: [30. P. 131—141; 31. P. 142—153; 32. P. 154—166; 33. P. 167—182].

¹¹ Фрагмент 53 DK в современном переводе: (см.: [25. С. 202]).

¹² Ср. с «беллицистскими» убеждениями Гегеля: (см.: [4. S. 262]).

- [4] *Schnädelbach H.* Die Verfassung der Freiheit (§§ 272—340) // G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts / hrsg. von L. Sier. Berlin : De Gruyter, 1997. S. 244—265.
- [5] *Jaeschke W.* Hegel-Handbuch. Leben — Werk — Schule. Stuttgart : J.B. Metzler, 2016.
- [6] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2 / пер. Б.Г. Столпнера // Сочинения. Т. 10. М. : Партийное издательство, 1932.
- [7] *Гегель Г.В.Ф.* Письмо к Ф.И. Нитхаммеру от 13 октября 1806 г. / пер. Ц.Г. Арзаканьяна // Работы разных лет / под ред. А.В. Гулыги. Т. 2. М. : Мысль, 1971. С. 254—256.
- [8] *Гегель Г.В.Ф.* Письмо к Ф.В.Й. Шеллингу от 1 мая 1807 г. / пер. Ц.Г. Арзаканьяна // Работы разных лет / под ред. А.В. Гулыги. Т. 2. М. : Мысль, 1971. С. 270—272.
- [9] *Rosenkranz K.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken. Berlin : Duncker und Humblot, 1844.
- [10] *Фишер К.* Гегель, его жизнь, сочинения и учение / пер. Н.О. Лосского. СПб. : Издание Д.Е. Жуковского, 1902.
- [11] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права / пер. Б.Г. Столпнера, сверка М.И. Левиной / под ред. Д.А. Керимова, В.С. Нерсесянца. М. : Мысль, 1990.
- [12] *Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen // Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe / hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Bd. 7. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986. S. 11—514.
- [13] *Delfosse H.P., Hinske N., Sadun Bordonni G.* Stellenindex und Konkordanz zum “Naturrecht Feyerabend”/ erstellt in Zusammenarbeit mit M. Trauth. Teilband 2: Abhandlung des “Naturrechts Feyerabend”. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann —holzboog, 2014.
- [14] *Abbt Th.* Von dem Tode für das Vaterland. Berlin : Nicolai, 1761.
- [15] *Нерсесянц В.С.* Философия права Гегеля. М. : Юристъ, 1998.
- [16] *Кант И.* Метафизика нравов / пер. С.Я. Шейман-Топштейн, сверка Ц.Г. Арзаканьяна, Н.В. Мотрошиловой // Сочинения на русском и немецком языках / отв. за издание Н.В. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 5. Ч. 1. М. : Канон+, 2014. С. 19—475.
- [17] *Kant I.* Metaphysik der Sitten // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. Berlin : Georg Reimer, 1914. S. 203—494.
- [18] *Кант И.* К вечному миру / пер. Л.А. Комаровского, сверка Т.И. Ойзермана // Сочинения на русском и немецком языках / отв. за издание Н.В. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 1. М. : Ками, 1994. С. 355—477.
- [19] *Kant I.* Zum ewigen Frieden // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII. Berlin : De Gruyter, 1923. S. 343—386.
- [20] *Hegel heute. Eine Auswahl aus Hegels politischer Gedankenwelt.* Leipzig : Meiner, 1934.
- [21] *Hegel G.W.F.* [Philosophie des Geistes] // Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes / Neu hrsg. von R.-P. Horstmann. Hamburg : Meiner, 1987. S. 171—262.
- [22] *Гегель Г.В.Ф.* Философская пропедевтика / пер. В.А. Драгуна // Работы разных лет / под ред. А.В. Гулыги. Т. 2. М. : Мысль, 1971. С. 7—212.
- [23] *Hegel G.W.F.* Texte zur Philosophischen Propädeutik // Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe / hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Bd. 4. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986. S. 9—304.

- [24] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа / пер. Б.Г. Столпнера. М. : Мысль, 1977.
- [25] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / подг. А.В. Лебедевым ; под ред. И.Д. Рожанского. М. : «Наука», 1989.
- [26] Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / пер. А.М. Водена. СПб. : «Наука», 2000.
- [27] Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte // Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe / Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Bd. 12. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989. S. 11—560.
- [28] Bruggencate H.G. Hegel's Views on War // *Philosophical Quarterly*. 1950. Vol. 1. P. 58—60.
- [29] Smith S.B. Hegel's Views on War, the State, and International Relations // *The American Political Science Review*. 1983. Vol. 77. P. 624—632.
- [30] Avineri Sh. The Problem of War in Hegel's Thought // *The Hegel Myths and Legends*. Stewart J, editor. Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1996. P. 131—141.
- [31] Verene D.P. Hegel's Account of War // *The Hegel Myths and Legends*. Stewart J, editor. Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1996. P. 142—153.
- [32] Harris E.E. Hegel's Theory of Sovereignty, International Relations, and War // *The Hegel Myths and Legends*. Stewart J, editor. Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1996. P. 154—166.
- [33] Walt S. Hegel on War: Another Look. // *The Hegel Myths and Legends*. Stewart J, editor. Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1996. P. 167—182.

References

- [1] Hegel GWF. *The Phenomenology of Spirit*. Shpet GG, transl. Bykova VF, editor. Moscow: Nauka; 2000. (In Russian).
- [2] Hegel GWF. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe*. rsg. von Moldenhauer E, Michel KM. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. S. 11—592.
- [3] Ziegler Th. Hegels Anschauung vom Krieg. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*. 1912/1913;6:88—96.
- [4] Schnädelbach H. Die Verfassung der Freiheit (§§ 272—340). In: *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von Siep L. Berlin: De Gruyter; 1997. S. 244—265.
- [5] Jaeschke W. *Hegel-Handbuch. Leben — Werk — Schule*. Stuttgart: J.B. Metzler; 2016. 540 S.
- [6] Hegel GWF. *Lectures on the History of Philosophy*. Vol. 2. Stolpner BG, transl. In: *Works*. Vol. 10. Moscow: Partiinoe izdatel'stvo; 1932. (In Russian).
- [7] Hegel GWF. Letter to F.I. Niethammer of October 13, 1806. Arzakan'yan TSG, transl. In: *Works from different years*. Gulyga AV, editor. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1971. P. 254—256. (In Russian).
- [8] Hegel GWF. Letter to F.W.J. Schelling of May 1, 1807. Arzakan'yan TSG, transl. In: *Works from different years*. Gulyga AV, editor. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1971. P. 270—272. (In Russian).
- [9] Rosenkranz K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken*. Berlin: Duncker und Humblot, 1844.
- [10] Fischer K. *Hegel, his life, writings, and teachings*. Losskii NO, transl. Saint Petersburg: Izdanie D.E. Zhukovskogo; 1902. (In Russian).

- [11] Hegel GWF. *Philosophy of Right*. Stolpner BG, Levina MI, transl. Kerimov DA, Nersesyants VS, editors. Moscow: Mysl'; 1990. (In Russian).
- [12] Hegel GWF. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. In: *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe*. Hrsg. von Moldenhauer E, Michel KM. Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1986. S. 11—514.
- [13] Delfosse HP, Hinske N, Sadun Bordoni G. *Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*. Erstellt in Zusammenarbeit mit M. Trauth. Teilband 2: *Abhandlung des „Naturrechts Feyerabend“*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann — holzboog; 2014.
- [14] Abbt Th. *Von dem Tode für das Vaterland*. Berlin: Nicolai; 1761.
- [15] Nersesyants VS. *Hegel's Philosophy of Right*. Moscow: Yurist'; 1998. (In Russian).
- [16] Kant I. *Metaphysics of Morals*. Sheiman-Topshtein SYA, transl. In: *Works in German and in Russian*. Motroshilova NV, Tuschling B, editors. Vol. 5.1. Moscow: Kanon+; 2014. P. 19—475. (In Russian).
- [17] Kant I. *Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. Berlin: Georg Reimer; 1914. S. 203—494.
- [18] Kant I. Perpetual peace. Komarovskii LA, Oizerman TI, transl. In: *Works in German and in Russian*. Motroshilova NV, Tuschling B, editors. Vol. 1. Moscow: Kami; 1994. P. 355—477. (In Russian).
- [19] Kant I. *Zum ewigen Frieden*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII. Berlin: De Gruyter; 1923. S. 343—386.
- [20] Hegel heute. Eine Auswahl aus Hegels politischer Gedankenwelt. Leipzig: Meiner; 1934.
- [21] Hegel GWF. [*Philosophie des Geistes*]. In: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Neu hrsg. von Horstmann R-P. Hamburg: Meiner; 1987. S. 171—262.
- [22] Hegel GWF. *Philosophical Propaedeutics*. Dragun VA, transl. In: *Works from different years*. Gulyga AV, editor. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1971. P. 7—212. (In Russian).
- [23] Hegel GWF. Texte zur Philosophischen Propädeutik. In: *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe*. Hrsg. von Moldenhauer E, Michel KM. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1986. S. 9—304.
- [24] Hegel GWF. *The Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. Vol. 3. *Philosophy of Spirit*. Stolpner BG, transl. Moscow: Mysl'; 1977. (In Russian).
- [25] *Fragments of the Early Greek Philosophers*. Vol. I. Lebedev AV, transl. Rozhanskii ID, editor. Moscow: Nauka; 1989. (In Russian).
- [26] Hegel GWF. *Lectures on the Philosophy of History*. Voden AM, transl. Saint Petersburg: Nauka; 2000. (In Russian).
- [27] Hegel GWF. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Hegel GWF. *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe*. Hrsg. von Moldenhauer E, Miche KM. 1. Bd. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1989. S. 11—560.
- [28] Bruggencate HG. ten. Hegel's Views on War. *Philosophical Quarterly*. 1950;1:58—60.
- [29] Smith SB. Hegel's Views on War, the State, and International Relations. *The American Political Science Review*. 1983;77:624—632.
- [30] Avineri Sh. *The Problem of War in Hegel's Thought*. In: *The Hegel Myths and Legends*. Stewart J., editor. Evanston, Ill.: Northwestern University Press; 1996. P. 131—141.

- [31] Verene DP. Hegel's Account of War. In: *The Hegel Myths and Legends*. Stewart J., editor. Evanston, Ill.: Northwestern University Press; 1996. P. 142—153.
- [32] Harris EE. *Hegel's Theory of Sovereignty, International Relations, and War*. In: *The Hegel Myths and Legends*. Stewart J., editor. Evanston, Ill.: Northwestern University Press; 1996. P. 154—166.
- [33] Walt S. *Hegel on War: Another Look*. In: *The Hegel Myths and Legends*. Stewart J., editor. Evanston, Ill.: Northwestern University Press; 1996. P. 167—182.

Сведения об авторе:

Круглов Алексей Николаевич — доктор философских наук, профессор, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия (e-mail: akrouglov@mail.ru). ORCID: 0000-0002-1152-1309

About the author:

Krouglov Alexei N. — PhD in Philosophy, Professor, Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (e-mail: akrouglov@mail.ru). ORCID: 0000-0002-1152-1309




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-406-420>
EDN: HVTPYI

Научная статья / Research Article

Свое и чужое в контексте философии позднего Хайдеггера

А.И. Пигалев  

Волгоградский государственный университет,
Российская Федерация, 400062, Волгоград, Университетский пр., д. 100
 pigalev@volsu.ru

Аннотация. Целью статьи является анализ взаимоотношений между понятиями своего и чужого в философии позднего Хайдеггера. Указывается, что поздний Хайдеггер связал понятие мира с контекстом понятия дома и его производных «бесприютность» и «возвращение домой», имеющих большое значение в его философии. Исследование исходит из рассмотрения особенностей подхода Хайдеггера к проблеме бытия, которая считается главной в его философии. Отмечается, что Хайдеггер, разорвав связи с традиционной онтологией уже в своих ранних работах, все же довольно долго продолжал использовать ее термины, включая «бытие», и тем самым затруднил понимание своеобразия своего подхода. Лишь поздний Хайдеггер попытался отказаться от традиционной концепции бытия в качестве бесконечно продолжающегося состояния в пользу концепции Ereignis, которое обычно переводится как «присваивающее событие» или «событие присвоения». Таким образом, согласно Хайдеггеру, бытие дает нам сущие как целостность, присваивая им смысл и тем самым превращая их в знакомое и доступное окружение, в границах которого можно осмысленно жить. Именно «данность» сущих как целостности делает их знакомыми, своими. Соответственно, «жительствование» для Хайдеггера означает не только безопасность, но и понятность окружения, тогда как неприютность означает его непонятность, вызывающую ужас. Подчеркивается, что хайдеггеровская интерпретация неприютности тесно связана со стандартной теоретической моделью, объясняющей возникновение областей частного и общественного. Согласно этой модели, именно расширение семьи в качестве изначального своего, приведя к превращению домохозяйства в полис, добавило элементы чужого к первоначальному состоянию общества.

Ключевые слова: дом, мир, бытие, присваивающее событие, неприютность, ужасное, возвращение домой

История статьи:

Статья поступила 18.01.2023

Статья принята к публикации 06.03.2023

© Пигалев А.И., 2023




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

Для цитирования: Пигалев А.И. Свое и чужое в контексте философии позднего Хайдеггера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 406—420. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-406-420>

One's Own and Foreign in Context of Later Heidegger's Philosophy

A.I. Pigalev  

Volgograd State University,
100, Universitetskiy Pr., 400062, Volgograd, Russian Federation
 pigalev@volsu.ru

Abstract. The purpose of the paper is to analyze the interrelations between the notions of one's own and the foreign in later Heidegger's philosophy. It is pointed out that later Heidegger contextualized the notion of the world by the notion of home and its derivatives "homelessness" and "homecoming" that are of great value in his philosophy. The scrutiny proceeds from the study of the peculiarities of Heidegger's approach to the problem of being that is considered to be the knot of his philosophy. It is noted that Heidegger, having deserted the traditional ontology already in his early works, continued, nevertheless, using its terms including "being" for a long time and thereby in a way obscured the peculiarities of his approach. Only later Heidegger tried to reject the traditional concept of being as infinitely continuing state in favor of the concept of *Ereignis* that is usually translated as "appropriating event" or "event of appropriation". Thus, according to Heidegger, being gives us beings as a whole by appropriating sense to them and thereby turning them into the familiar and accessible environment for dwelling. Just the "givenness" of beings as a whole makes them familiar, one's own. Accordingly, the "dwelling" means for Heidegger not only the security, but also the intelligibility of the environment, whereas the homelessness means the latter's uncanny incomprehensibility. It is emphasized that Heidegger's interpretation of homelessness is closely connected with a standard theoretical model explaining the emergence of the private and public realms. According to this model, just the extension of family as the initial one's own resulted in the turning of household into city-state that, having been specified by the image of one super-family, added the elements of the foreign to the initial state of society.

Keywords: home, world, being, appropriating event, homelessness, uncanny, homecoming

Article history:

The article was submitted on 18.01.2023

The article was accepted on 06.03.2023

For citation: Pigalev A.I. One's Own and Foreign in Context of Later Heidegger's Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):406—420. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-406-420>

Введение

В философии Мартина Хайдеггера взаимоотношения своего и чужого рассматриваются в связи с его концепцией мира, которая играет важную роль в его философии уже в первый период его творчества. Во второй период

творчества Хайдеггер дополняет концепцию мира концепцией дома, которая в европейской философской традиции долгое время не считалась важной и почти не рассматривалась в качестве предмета исследования, заслуживающего внимания. В итоге анализ взаимосвязи «дома» и «мира», причем в контексте того всемирно-исторического процесса, который поздний Хайдеггер называет «возвращением домой» или «возвращением к себе», впервые становится одной из основных тем в его философии.

При этом, однако, следует учитывать характерную многослойность мысли Хайдеггера, которая во второй период его творчества временами сознательно превращается в иносказательность, с трудом поддающуюся расшифровке и затрудняющую понимание того, о чем на самом деле идет речь. Более того, Хайдеггер исходит из того, что «не требующая усилий понятность — это для философии самоубийство» [1. С. 435]. Соответственно, при ближайшем рассмотрении выясняется, что в анализе дома и мира у Хайдеггера он не ограничивается феноменологической онтологией двух обжитых человеком пространств.

Контекст взаимоотношений своего и чужого у Хайдеггера рассматривается не только в терминах дома и мира, но и обнаруживает свою тесную связь со значительно более широкими контекстами. Их выявление затруднено, прежде всего, тем, что в сложившейся традиции интерпретации философского наследия Хайдеггера, стремящейся как можно более точно следовать за его собственными формулировками, преобладает точка зрения, согласно которой главным предметом его исследований считается бытие, хотя и по-новому понимаемое.

Между тем хайдеггеровское понимание бытия радикально отличается от его трактовки в рамках традиционной онтологии. Более того, феноменологическая онтология Хайдеггера разрывает связь с традиционной постановкой проблемы и поэтому, строго говоря, не может рассматриваться в качестве разновидности онтологии в ее прежнем смысле. Этот отход от традиции обнаруживается уже в «Бытии и времени», однако Хайдеггер начинает указывать на его наличие, хотя обычно эпизодически, косвенно и в побочных контекстах, лишь в поздних работах.

«Бытие само по себе» в философии Хайдеггера

Трудность понимания философии Хайдеггера во многом обусловлена смыслом используемых им основных понятий, главным среди которых считается бытие. Между тем отношение Хайдеггера к этому понятию не оставалось неизменным и, в конце концов, оно начинает использоваться в его работах все реже. Сначала Хайдеггер говорил о «бытии» (*Sein*, в архаическом написании *Seyn*), затем он начинает говорить о «бытии как таковом» или «бытии самом по себе» (*Sein selbst*), а рядом с ними существует также некая «бытийность» (*Seiendheit*). Она представляет собой указание на нечто общее, находящееся как бы позади той или иной вещи или какого-либо живого существа.

В этом отношении «бытийность» подобна «деревянности» чего-то деревянного, «бумажности» чего-то бумажного или, допустим, «щедрости» кого-то щедрого, но подразумевает уже не отдельные качества, а то, что вещь или живое существо *есть*. Таким образом, имеется в виду «есть-ность» вещи или живого существа в качестве их свойства, для обозначения которого уже Аристотель ввел специальный термин. С этой целью Аристотель позаимствовал слово повседневного языка οὐσία, которое является субстантивацией причастия женского рода единственного числа в настоящем времени οὔσα — «сущая», образованного от глагола εἶναι — «быть».

Первоначально слово οὐσία означало «имущество», «состояние», но у Аристотеля оно, согласно интерпретации Хайдеггера, стало означать «сущность» именно в качестве «бытийности», общего свойства, присущего всему существующему. Опираясь на этот термин, Аристотель заложил основы последующей метафизической традиции, которая определяется пониманием οὐσία в качестве того, что служит первоначалом и лежит в основании, не будучи само ничем обусловленным.

Таким образом, сущность как «бытийность» в аристотелевском понимании — это первоначало и основание, делающее сущее возможным и доступным для человека. При этом «бытие сущего» — это всего лишь другая форма выражения «бытийности сущего», выражающая обладание им таким свойством, как «бытийность». В то же время, характеризуя иерархическое строение метафизики, Хайдеггер указывает на то, что она представляет собой учение (λόγος) не только о сущем (род. пад. ὄντος), но и о высшем сущем или божестве (θεός) — онто-тео-логию [2. С. 51—79].

В рамках этой теоретической модели допускается изменение лишь смысла высшего сущего, источника и основания бытия, но нельзя изменять его место в структуре связи бытия с сущностью и менять онто-тео-логическую структуру этой связи. Заменяемой частью неизменной теоретической модели может быть только конкретное понимание сущности — то, что ею считается в ту или иную историческую эпоху. Хайдеггер отказывается от этих двух принципов традиционной онтологии, задавая два вопроса, которые прежде считавшиеся недопустимыми.

Во-первых, это вопрос о том, откуда происходит само бытие, и, во-вторых, это вопрос о том, как бытие соотносится с человеком, без которого оно не может открыть себя. В беседе с Ж. Бофрэ в 1946 г., им же записанной, Хайдеггер формулирует это следующим образом: «<...> Хотя в начале западной философии и, соответственно, всей последующей философии руководящим был вопрос: «Что есть сущее само по себе?», при этом никогда не спрашивалось «что есть бытие само по себе, на чем основывается и в чем заключается открытость (*Offenbarkeit*) бытия и его отношения к человеку» [3. С. 423].

Таким образом, ставится вопрос не только об открытости бытия, но и о связи этой открытости с человеком и, тем самым, о ее обусловленности этой

связью. Сущее обладает бытием, если открывается человеку в качестве понятного, предстает в качестве осмысленного. Такое понимание делает именно человека в качестве здесь-бытия (*Dasein*) и, таким образом, ближайшей к самому человеку области открытости, некоторым «просветом» — «здесь» (*Da*). Тем не менее, неясно, как следует понимать оптическую метафору «открытость сущего». Эту трудность Хайдеггер преодолевает, опираясь на концепцию, которую Э. Гуссерль назвал «категориальным созерцанием».

Категориальное созерцание как способ доступа к «бытийности»

В философской традиции познание чаще всего описывается с помощью оптической метафоры «созерцание», и в ее контексте проводится четкое различие между чувственным и интеллектуальным созерцанием, которое, однако, считается для человека невозможным в силу его конечности. Конечность человека проявляется в том, что у него познание начинается с чувственного созерцания, дающего бесформенное, неупорядоченное содержание («материю» знания). Форма этому содержанию придается разворачивающимся во времени, дискурсивным мышлением, которое подводит его под категории, так что знание является синтезом непосредственного и опосредованного — чувственного содержания и дискурсивного мышления.

Напротив, познавательные способности бесконечного существа (бога) не разделяются на чувственность и мышление, и его акт созерцания, будучи не чувственным, как у человека, а интеллектуальным, не нуждается в дополнении дискурсивным мышлением. Поэтому согласно такому пониманию в акте интеллектуального созерцания его предмет познается непосредственно — мгновенно и исчерпывающим образом. Соответственно, в оптической метафоре «созерцание» главными являются не отношение к зрению и не пассивность («созерцательность»), а *непосредственность* отношения к познаваемому предмету.

Точно так же в рамках традиционной онтологии понятность сущего означает, что оно может быть выражено только логически, через посредство категорий, и поэтому традиционное учение о бытийности (бытии) — это учение о категориях. Это означает, что бытие открывает себя, становится понятным лишь опосредованно — в качестве категориального. Оно выражается в суждениях, но никоим образом не может быть дано в непосредственном чувственном опыте. Стирая различие между чувственным и интеллектуальным созерцанием, концепция категориального созерцания Гуссерля предполагает возможность непосредственного доступа к своему объекту и, прежде всего, к «бытию самому по себе».

Гуссерль проводит различие между пустой интенцией, которая лишь обозначает свой объект, и созерцаниями, которые исполняют эти интенции, придавая объектам то, что в этих интенциях подразумевалось (как замечает Хайдеггер, «*intentio* понимается в феноменологии также как подразумевание» [4. С. 60]). Например, если кто-то говорит: «Дом у реки», то это пустая

интенция, и «дом у реки» только подразумевается. Однако если этот некто воспринимает его в чувственном созерцании, то оно исполняет эту пустую интенцию. Согласно Гуссерлю, категориальное созерцание исполняет пустую интенцию, подразумевающую особые *категориальные объекты* [5. С. 187—191], отличительной особенностью которых является обязательное наличие у них формы или структуры.

В общем случае категориальные объекты представляют собой целостности, состоящие из четко выраженных частей, как, например, целостность, обозначаемая термином Гуссерля «положение вещей» (*Sachverhalt*). Поэтому в категориальном созерцании, в отличие от чувственного, воспринимаются не просто вещи и их свойства, а вещи в их отношениях, сочетаниях и объединениях. В связи с проблемой доступа к «бытийности» можно заметить, что в этом контексте, если имеется суждение типа «*A* есть *B*», то *A* и *B* как части «положения вещей» могут быть даны в чувственном созерцании, а «есть» как такую же часть «положения вещей» в нем обнаружить трудно.

В этой связи Гуссерль, прежде всего, замечает, что категории, вопреки Канту, не добавляются субъектом к тому содержанию, которое дается в чувственном созерцании. Напротив, Гуссерль констатирует, что объекты все же содержат нечто еще в качестве «дополнения» или «добавки» (*Überschuß*) к тому, что дается в чувственном созерцании со всей очевидностью. Это некоторая неотъемлемая часть («момент») формы, смысл (значение) того, что считается единственно воспринимаемым с помощью органов чувств [5. С. 131].

Опираясь на это наблюдение, Гуссерль пишет: «То имеет силу по отношению к бытию, очевидно, имеет силу и по отношению к прочим категориальным формам в высказывании, независимо от того, соединяют ли они друг с другом части терминов или связывают между собой сами термины в единстве суждения. „Одно“, „это“, „и“, „или“, „когда“, „так“, „все“, „ни одно“, „нечто“, „ничто“, „формы количества“, „числовые обозначения“ и т.д. — все это значимые элементы суждения, но их предметные корреляты (в случае, если мы вообще можем их приписать этим элементам) мы напрасно ищем в сфере *реальных* предметов, поскольку она есть не что иное, как сфера *предметов возможного чувственного восприятия*» [5. С. 138—139]. (Курсив Гуссерля).

Таким образом, содержание такого чувственного созерцания дается как уже категориально оформленное, что, по убеждению Гуссерля, и доказывает существование категориального созерцания. Следует также заметить, что при этом Гуссерль характерным образом ссылается именно на пример бытия: «*Понятия „положение вещей“ и „бытие“ (в смысле связи) происходят не из рефлексии над суждениями или, вернее, над исполнением суждений, а из самого исполнения суждений <...>*» [5. С. 141]. (Шрифтовые выделения Гуссерля).

Поэтому, согласно Гуссерлю, в чувственном восприятии присутствует не только то, что получено с помощью органов чувств, но сами данные

чувственного опыта даны как обладающие смыслом (или осмысленные). При этом категориальное содержание рассматривается как феномен, и, следовательно, его содержание считается данным непосредственно. Тем самым, концепция категориального созерцания обосновывает возможность *непосредственного* доступа к «бытию самому по себе».

Изменчивость первичных общезначимых смыслов

Для Хайдеггера важно, прежде всего, то, что «Гуссерль своим анализом категориального созерцания освободил бытие от его связи с суждением. Поскольку это произошло, возникла новая ориентация всей области исследования данного вопроса. Когда я ставлю вопрос о смысле бытия <...>, я уже должен прежде выйти за пределы понимания бытия как бытия сущего <...> Для того, чтобы быть в состоянии вообще раскрыть суть вопроса о смысле бытия, чтобы спрашивать у него о его смысле, бытие должно быть дано. Достижение Гуссерля заключалось именно в этом представлении бытия как феноменально присутствующего в категории <...> „Бытие“ не есть просто понятие, чистая абстракция, полученное путем логического вывода» [6. С. 377—378] (курсив Хайдеггера).

Между тем сам Гуссерль первоначально исходил из того, что истина не непосредственна и является «принадлежностью» суждений, а не чувственного созерцания. В этом отношении смысл суждения является для Гуссерля родом всех возможных форм своего выражения, которые в соответствии с принципами формальной логики рассматриваются в качестве видов. Однако для Хайдеггера одного только разрыва связи бытия с суждением и допущения возможности непосредственного доступа к смыслу суждения, открывающегося в категориальном суждении, недостаточно.

Обращаясь к рассмотрению смысла суждений — теме, тесно связанной с трактовкой категориального созерцания, Хайдеггер подчеркивает, что «<...> хотя содержание суждения действительно не является ничем реальным, и в этом отношении оно идеально, идеально оно не в смысле идеи, как если бы содержание суждения было бы всеобщим, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, родом актов вынесения суждений <...> „Всеобщее“ как содержание суждений — смысл — становится чем-то особенным в качестве того или иного смысла, но никогда в качестве различных актов. Всеобщее — идея реальности акта — есть, самое большее, всеобщая сущность акта вообще, но оно никогда не является его содержанием. Сказать, что содержание суждения — это $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ актов (возможных суждений), точно так же нелепо, как сказать, что стол вообще — это сущность и род „чайников для заварки“» [7. С. 61].

Феноменология в том виде, как ее понимает Хайдеггер, исходит из того, что вещи могут считаться реальными лишь при условии, что они присутствуют (находятся в открытой, близкой к человеку и поэтому обозримой пространственной области и доступны для его органов чувств) в качестве обладающих смыслом, осмысленных. При этом осмысленность означает тесную

связь с нашими задачами, целями, заботами и образом действий. Хайдеггер, анализируя живой опыт человека, указывает на то, что имеющее смысл является первичным, дается непосредственно, без какого-либо мысленного обходного пути. Поэтому в окружающем мире для человека все имеет смысл везде и всегда [8. С. 72—73].

«Смысл» в рассматриваемом контексте — это способность быть понятным, и поэтому *бытие в философии Хайдеггера должно быть истолковано как понятность сущих (вещей)* несмотря на то, что он продолжает пользоваться категориями традиционной онтологии. Соответственно, «иметь смысл», который предполагает его обязательную отнесенность к человеку, значит «быть понятным» (см. [9—11]). Это объясняет, почему для Хайдеггера «человеческое бытие может быть понято — схвачено, *только исходя из сущности бытия самого по себе*» [12. С. 337]. (Курсив Хайдеггера).

Отсюда следует, что «быть» в этом контексте значит не просто присутствовать, находиться в некоторой пространственной близости, а присутствовать в качестве понятного, находиться в пространственной близости «здесь» (*Da*) как области открытости, «просвета», быть отнесенным к здесь-бытию» (*Da-sein*). Поэтому понятность сущего означает, что бытие «есть», тогда как непонятность — что бытия парадоксальным образом «нет». Хайдеггер признает возможность такой ситуации, отвергая характерное для традиционной онтологии представление об устойчивости и непрерывности бытия.

Хайдеггер пишет: «Бытие даже не „есть“, как сущность оно бывает (*west*)» [1. С. 255]. Более того, он подчеркивает, что «<...> бытия, а не только сущего, временами нет <...>» [13. С. 15]. Из такого толкования следует необходимость признания возможности неких разрывов бытия, которые суть не что иное, как разрывы понятности и понимания. Хайдеггер пытается найти некий исходный уровень единства сущего, предшествующий сведению единичного и особенного к такому неизменному всеобщему, которое существует, как платоновские идеи, вне пространства и времени.

Согласно Хайдеггеру, общезначимые смыслы сущего не тождественны платоновским внепространственным и вневременным идеям, а именно *даны*, и поэтому в качестве бытия являются ситуативными, контекстуальными и, таким образом, изменчивыми. Иначе говоря, смыслы для Хайдеггера, в отличие от Гуссерля, локальны и темпоральны (что, собственно, и было представлено как обусловленность бытия временем), но, тем не менее, их совокупность не хаотична. Это объясняет, почему для Хайдеггера актуальным становится вопрос, необходимости постановки которого традиционная онтология не видела. Он попытался объяснить, откуда само бытие — как первичный общезначимый смысл сущего — происходит.

Ответом именно на этот вопрос является концепция бытия как «присваивающего события» (*Ereignis*) — чрезвычайного, катастрофического, бедственного для всего общества положения, в которое, в отличие от обычного события в качестве всего лишь внешнего для человека объекта, он всегда

вовлечен. Травматическое воздействие присваивающего события выводит бытие из состояния забвения, делает непривычным и тем самым разрушает предшествующее бытие — прежние первичные общезначимые смыслы сущего (см. [14—16]). Затем, придавая сущему новые первичные общезначимые смыслы, «присваивающее событие» дарует ему иное бытие (смысл) и в результате снова делает его понятным — но лишь на некоторое время.

Дом, мир и ужас бесприютности

Понимание бытия как общезначимого смысла сущего, благодаря которому сущее становится понятным человеку, переводит проблему взаимоотношений своего и чужого в плоскость взаимоотношений знакомого (привычного, понятного) и странного (непривычного, непонятного), которые отождествляются, соответственно, с домом и миром. Можно заметить, что если в «Бытии и времени» именно мир рассматривался как преимущественная область понятного, у позднего Хайдеггера понятие мира становится более широким, а область безусловно понятного суживается до области дома.

В самом общем смысле мир для Хайдеггера — это совокупность осмысленных и поэтому своих, знакомых и подручных сущих, включающая в свой состав и человека в качестве здесь-бытия. В окружении этих сущих человек живет, и они образуют контекст его существования, исходя из которого в качестве здесь-бытия он понимает не только окружающие его сущие, но и самого себя как бытие-в-мире. В то же время мир представляет собой систему отсылок внутри бытия-в-мире, которые образуют, по Хайдеггеру, априорные структуры.

Между тем во второй период творчества Хайдеггера особенно интересно то, что миру как области понятного могут противостоять чужие миры в качестве странных или, иначе, не совсем понятных либо совершенно непонятных. Кроме того, считается возможным наличие смыслов, которые воспринимаются как странные и, следовательно, непонятные, и в своем мире. Свидетельством этих изменений является признание Хайдеггером того, что человек, живя в мире, который он считает своим, может чувствовать себя лишенным дома как области осмысленности и безопасности и воспринимать свое существование как бездомное, бесприютное (*heimlos*).

В этом отношении нельзя не заметить, что немецкий язык, в отличие, скажем, от английского, французского или русского, особенно выразителен в связывании бесприютности с областью ужаса, который возникает из-за соприкосновения с чуждостью за пределами дома. Слова, производные от слова дом (*Heim*), такое, скажем, как *heimisch*, могут означать что-то «родное», «уютное», точно так же как *Heimat* — «родина». Но слова с этим корнем могут обозначать и нечто прямо противоположное. В этой связи можно указать на слово *unheimisch* (буквально «не-домашний»), означающее «чужой».

Другое слово с той же основой, *unheimlich*, означает «зловещий», «жуткий», «ужасный». При этом «жуть» и «ужас» связываются именно с выходом

за пределы дома, то есть из-под защиты осмысленной, знакомой и безопасной домашней обстановки и соприкосновение с непонятными смыслами или даже полным отсутствием какого-либо смысла. Такая трактовка тесно связана у Хайдеггера с пониманием бытия в качестве некоторой власти или даже насилия. Он указывает, что в начале истории бытия оно понималось в качестве φύσις, причем сейчас это слово обычно переводится как «природа».

Между тем, как пишет Хайдеггер, изначально это слово означало нечто растущее, распускающееся, как роза, и замедляющее свое движение после того, как начало показывать себя и, таким образом, становиться понятным. Но оно в трактовке Хайдеггера связывается также с силой и властью. В итоге Хайдеггер характеризует φύσις как «раскрывающееся-и-замедляющееся властвование» (*aufgehendes-verweilendes Walten*) [17. С. 16]. Однако с φύσις у Хайдеггера связывается не только сила или напор, но и превосходство во властвовании в сравнении с тем, кто ей противодействует — с человеком.

Хайдеггер применяет и к φύσις, и к человеку как ее порождению эпитет «ужасное» (δεινόν), но к человеку в превосходной степени — «самое ужасное» (δεινότατον). Это означает, что φύσις понимается как πόλεμος, «объединяющее размежевание» между космическим порядком и человеком, как об этом впервые сказал Гераклит. Соответственно, человек вынужден в своем бытии применять насилие для отмежевания от других форм ужасного (земли, моря, диких зверей и много другого), используя для этой цели не только действие, но и язык.

Тем самым человек, постоянно находясь в конфликтных отношениях со множеством других сущих, с огромным риском для себя прокладывает свои пути сквозь их бытие. Такие рискованные действия неизбежно вызывают изменение порядка других сущих, их положения в целостности сущих. Хотя это и позволяет человеку подчинить некоторые из них себе, затем сам он разбивается о сверхвластительность бытия. Следовательно, разрушение человека, его гибель в качестве здесь-бытия считается Хайдеггером неизбежным событием.

Хайдеггер пишет, что «эта необходимость разбиться может, однако, существовать лишь тогда, когда то, что должно разбиться, понуждается к такому здесь-бытию. Но человек понужден к такому здесь-бытию, брошен в необходимость такого бытия, потому что сверхвластительность как таковая, чтобы явить себя в качестве властвующей, *нуждается* для себя в месте открытости. Сущность человеческого бытия впервые открывается нам, лишь будучи понята из этой вынужденной самим бытием необходимости. Здесь-бытие исторического человека — это его положение в качестве бреши, в которую, являя себя, прорывается сверхвластительность бытия с тем, чтобы сама эта брешь о бытие разбилась» [17. С. 171—172]. (Курсив Хайдеггера).

Возникновение нового бытия, по Хайдеггеру, представляет собой спасительную реакцию на такое чрезвычайное положение. Именно катастрофическое и одновременно избавительное событие посылает новое бытие или иначе

новый смысл. При этом «бытие само по себе» в качестве смысла должно быть признано и усвоено некоторым человеческим сообществом, после чего каждое сущее занимает определенное место в мире, и их совокупность упорядочивается. Такое бытие, в отличие от его традиционного понимания, оказывается не вечным и всеобщим, а историчным и локальным.

Заключение

Отношения между своим и чужим рассматриваются Хайдеггером как изменчивая взаимосвязь дома и мира, которая предполагает в качестве цели превращение чужого в свое. Это означает возможность для человека сделать мир таким же понятным, как и дом, или, иначе, быть в мире как дома. Однако характеристика современного человека как бездомного или бесприютного не является у Хайдеггера исключительно метафорической и поэтому теоретически нестрогой. За ней пониманием стоят сложные ассоциативные связи и контексты, относящиеся как к прошлому философской мысли, так и к ее современному состоянию.

Во-первых, понимание человеческого существования в мире в качестве бесприютного не может не быть связано с древними традициями, восходящими к орфизму, пифагорейству, платонизму и гностицизму. Для них земная жизнь человека представляет собой нечто вроде лишения свободы или, в более мягком варианте, ссылки. Соответственно, пребывание в материальном мире и обладание телом связываются с иллюзией, обманом, страданиями и, таким образом, с господством чужого над своим. Способом освобождения от этих страданий и гнетущей чуждости является «возвращение домой», в то исходное состояние, в котором человек находился до его пленения или ссылки.

Во-вторых, за пониманием человеческого существования в мире в качестве бесприютного обнаруживаются процессы, связанные с выходом человека за пределы общности, основанной на кровнородственных связях, воплощением которых является именно дом или домохозяйство. Поскольку областью, куда человек переходит из своего домохозяйства, считается полис, то дому в качестве своего противостоит в качестве чужого сфера социального и политического. Эта же теоретическая модель используется и для описания формирования социальных и политических образований в эпоху модерна, приводя в итоге к концепции номадизма у Ж. Делеза и Ф. Гваттари, в которой само различие между своим и чужим стирается. Однако это не означает, что понятие дома больше не имеет значения, и от него можно отказаться.

Как замечала Х. Арендт, «<...> от истоков Нового времени всякий национальный организм и всякое политическое общественное образование мы понимаем в образе семьи, представляя ведение и упорядочение всех их дел и каждодневных занятий по типу гигантски разросшегося аппарата домашнего хозяйства. Научная мысль, отвечающая этому ходу событий, называется уже не наукой политики, а „национальной экономией“, народным хозяйством или

„социальной экономией“, и все эти выражения указывают на то, что мы по сути имеем дело с некоего рода „коллективным домохозяйством“» [18. С. 39].

В этом отношении свое ассоциируется с отношениями внутри семьи и домохозяйства, которые считаются непротиворечивыми и бесконфликтными. Напротив, чужое связывается с областями, относимыми к полису и находящимися за пределами семьи, однако это такое чужое, которое может быть преодолено и сделано своим. Полис, как известно, был основан не на кровном родстве, а на принципе участия на фоне столкновения законов родства, неписаного обычного права с писаными законами полиса. Именно это столкновение составляет суть конфликта, изображенного Софоклом в «Антигоне» и ставшего предметом философской рефлексии — фрагментарно у Ф. Гельдерлина, более детально и в несколько иной интерпретации в «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля и в неожиданном, но отнюдь не в другом контексте — у Хайдеггера.

Таким образом, в интерпретации концепции своего и чужого Хайдеггер, несмотря на новизну своего подхода, оказывается в средоточии европейской философской традиции, в рамках которой сведение взаимоотношений своего и чужого к взаимоотношениям дома и мира не является ни необязательной новой метафорой, ни вспомогательной абстракцией, созданной лишь ради простоты анализа. Понимание Хайдеггером бытия в качестве смысла сущего выводит проблему за пределы традиционной онтологии, тяготеющей к натуралистическому пониманию «свойства» и «чуждости» в качестве некоторых внутренне присущих объектам неизменных качеств, и переводит ее в плоскость герменевтического анализа.

Как обобщенно охарактеризовал такой подход один из представителей феноменологического движения А. Гурвич, после того как осуществлена феноменологическая редукция, «вопреки всем натуралистическим уклонам и предрассудкам необходимо понять, что *нет других философских проблем, кроме проблем смысла, значения и означивания*. Иными словами, все философские проблемы для того, чтобы они были бы сформулированы как подлинно философские, должны быть выражены в терминах значения и смысла. Концепции существования и несуществования не являются исключениями. Дело не в том, что «иметь смысл» значит некоторым образом «существовать». Как раз наоборот, само существование, а также несуществование — это определенные виды означивания» [19. С. 444]. (Курсив Гурвича).

Поскольку речь идет о смысле, значении и означивании, то для Хайдеггера существенным оказывается вопрос о том, откуда происходит означивание. Если предположить, что его источником является человек, то очевидно, что результатом будет релятивизм. Поэтому для Хайдеггера важно, чтобы бытие как нечто надындивидуальное было «дано», причем оно само должно «давать» себя, а бытие как «присваивающее событие» уже «дает», делает присутствующим сущее, (при)давая ему смысл. Это позволяет Хайдеггеру обнаружить у бытия некоторую изначальную активность, и, как он пишет, с

людьми «бытие затевает игру» [12. С. 90]. Однако, по Хайдеггеру, «(присваивающее событие) в характере своего движения — это выигрыш в игре, в которой мы являемся ставкой, либо только зрителями, либо только комментаторами и лжетолкователями» [12. С. 164].

Таким образом, Хайдеггер исходит из того, что состояние, которое он называет бесприютностью человека, не может быть преодолено сознательными усилиями, такими же, какие предлагалось использовать в крайних формах романтизма. Хайдеггер не предлагает возвращение из множащей различия и отчуждающей среды мира в хорошо знакомую и слабо дифференцированную архаику дома [20, 21]. Тем не менее, именно в этом контексте он формулирует концепцию «другого начала», предполагающую выход за пределы дома, «странствия на чужбине» и, наконец, «возвращение домой», которое, однако, отнюдь не восстанавливает исходное состояние, но является условием того, чтобы можно было «увидеть истоки».

Список литературы

- [1] *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) // Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989.*
- [2] *Heidegger M. Identität und Differenz // Gesamtausgabe, Bd. 11. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2006.*
- [3] *Heidegger M. Was ist das Sein selbst? // Gesamtausgabe. Bd. 16. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000. S. 423—424.*
- [4] *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs // Gesamtausgabe, Bd. 20. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1979.*
- [5] *Husserl E. Logische Untersuchungen. 2. Band, II Teil. 4. Aufl. Tübingen : Max Niemeyer, 1968.*
- [6] *Heidegger M. Vier Seminare // Gesamtausgabe, Bd. 15. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1986. S. 271—421.*
- [7] *Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit // Gesamtausgabe. Bd. 21. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976.*
- [8] *Heidegger M. Zur Bestimmung der Philosophie // Gesamtausgabe. Bd. 56/57. 2. Aufl. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1999.*
- [9] *Sheehan T. The Turn // Davis B.W., editor. Martin Heidegger: Key Concepts. Durham (UK) : Acumen, 2010. P. 82—101.*
- [10] *Sheehan T. The Turn: All Three of Them // Raffoul F., Nelson E.S., editors. The Bloomsbury Companion to Heidegger. London, et. al. : Bloomsbury, 2013. P. 31—38.*
- [11] *Sheehan T. Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift. London, New York : Rowman and Littlefield International Ltd, 2015.*
- [12] *Heidegger M. Zum Ereignis-Denken // Gesamtausgabe, Bd. 73.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.*
- [13] *Heidegger M. Über den Anfang // Gesamtausgabe, Bd. 70, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2005.*
- [14] *Polt R. Ereignis // Dreyfus H.L., Wrathall M.A., editors. A Companion to Heidegger. Malden (MA) : Blackwell, 2005. P. 375—391.*
- [15] *Polt R. The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy. Ithaca (NY), London : Cornell University Press, 2013.*

- [16] Polt R. *Time and Trauma: Thinking Through Heidegger in the Thirties*. London, New York : Rowman and Littlefield International Ltd, 2019.
- [17] Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik // Gesamtausgabe*. Bd 40. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1983.
- [18] *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина, под ред. Д.М. Носова. СПб. : Алетея, 2000.*
- [19] Gurwitsch A. *Gaston Berger, Le cogito dans la philosophie de Husserl // The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901—1973). Vol. 1 / J. García-Gómez, transl. and editor. Dordrecht, et al. : Springer, 2009. P. 441—447.*
- [20] Mugerauer R. *Heidegger and Homecoming: The Leitmotif in the Later Writings*. Toronto, Buffalo, London : University of Toronto Press, 2008.
- [21] O'Donoghue B.A. *Poetics of Homecoming: Heidegger, Homelessness and the Homecoming Venture*. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2011.

References

- [1] Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1989.
- [2] Heidegger M. *Identität und Differenz*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2006.
- [3] Heidegger M. *Was ist das Sein selbst?* In: *Gesamtausgabe*. Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2000. S. 423—424.
- [4] Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1979.
- [5] Husserl E. *Logische Untersuchungen*. 4. Aufl. 2. Band, II Teil. Tübingen: Max Niemeyer; 1968.
- [6] Heidegger M. *Vier Seminare*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1986. S. 271—421.
- [7] Heidegger M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1976.
- [8] Heidegger M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. In: *Gesamtausgabe*. 2. Aufl. Bd. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1999.
- [9] Sheehan T. *The Turn*. In: *Martin Heidegger: Key Concepts*. Davis BW, editor. Durham (UK): Acumen; 2010. P. 82—101.
- [10] Sheehan T. *The Turn: All Three of Them*. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Raffoul F, Nelson ES, editors. London, et. al.: Bloomsbury; 2013. P. 31—38.
- [11] Sheehan T. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London, New York: Rowman and Littlefield International Ltd; 2015.
- [12] Heidegger M. *Zum Ereignis-Denken*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 73.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2013.
- [13] Heidegger M. *Über den Anfang*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 70. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2005.
- [14] Polt R. *Ereignis*. In: *A Companion to Heidegger*. Dreyfus HL, Wrathall MA, editors. Malden (MA): Blackwell; 2005. P. 375—391.
- [15] Polt R. *The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy*. Ithaca (NY), London: Cornell University Press; 2013.
- [16] Polt R. *Time and Trauma: Thinking Through Heidegger in the Thirties*. London, New York: Rowman and Littlefield International Ltd; 2019.
- [17] Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1983.

- [18] Arendt H. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Bibikhin VV, transl. Nosov DM, editor. Saint Petersburg: Aletheia; 2000. (In Russian).
- [19] Gurwitsch A. *Gaston Berger, Le cogito dans la philosophie de Husserl*. In: *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901—1973)*. Vol. 1. García-Gómez J, transl., editor. Dordrecht, et al.: Springer; 2009. P. 441—447.
- [20] Mugerauer R. *Heidegger and Homecoming: The Leitmotif in the Later Writings*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press; 2008.
- [21] O'Donoghue B. *A Poetics of Homecoming: Heidegger, Homelessness and the Homecoming Venture*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing; 2011.

Сведения об авторе:

Пигалев Александр Иванович — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, кафедра философии и теории права, Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия (e-mail: pigalev@volsu.ru). ORCID: 0000-0003-4858-8862

About the author:

Pigalev Alexander I. — Doctor of Philosophy, Professor, Leading Researcher, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Volgograd, Russia (e-mail: pigalev@volsu.ru). ORCID: 0000-0003-4858-8862



Наука, история, культура

Science, History, Culture


<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-421-430>

EDN: IHBVLT

Research Article / Научная статья

Theory of “Cultural Memory” by J. Assmann and Reflection of Multiculturalism: Myth, Memory and Remembrance in Cultures of “Axial Age”

V.V. Zhdanov  

RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation
zhdanov_vv@pfur.ru

Abstract. The paper discusses various aspects of the concept of “cultural memory” coined by Jan Assmann and related both to the problem of determining the categories of culture that became the first objects of philosophical reflection in the era of the Axial Age and to the issues of the modern crisis of the ideology of globalism and multiculturalism. Using the example of some categories of an archaic myth that have not lost their cultural and social relevance at present, the variability of the genesis of philosophy in various civilizations of the epoch of the “Axial Age” is demonstrated — both those in which it arises as an independent form of worldview and those where this process stops at the stage of a highly speculative myth. Special attention is paid to the cultural and social aspects of memory and recollection of the past as forms of spiritual “resistance” to external cultural influences and the preservation of religious and ethnic identity, which is equally relevant both during the genesis of philosophy and in modern post-industrial society during the crisis of globalist ideology and the philosophy of multiculturalism.

Keywords: philosophy, axial age, multiculturalism, globalism

Funding and Acknowledgement of Sources. This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program, and was funded by the Russian Science Foundation, grant N 22-28-00162, “The “Axial Age” Conception in Intercultural Dialogue”.

Article history:

The article was submitted on 28.01.2023

The article was accepted on 27.02.2023

© Zhdanov VV., 2023



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

For citation: Zhdanov VV. Theory of “Cultural Memory” by J. Assmann and Reflection of Multiculturalism: Myth, Memory and Remembrance in Cultures of “Axial Age”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):421—430. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-421-430>

Introduction

The concept of “cultural memory”, which has been actively developed by the German Egyptologist and cultural scientist Jan Assmann and his wife Aleida Assmann for almost the last four decades, does not need any other introduction. Its widespread dissemination in recent years in Western philosophical and cultural thought is mainly due not so much to studies in comparative culture, religious studies, and classical Orientalism as to the crisis of the philosophy and methodology of multiculturalism. The surge in various radical conceptions — political and philosophical — primarily arises as a reaction to the many questions to which the philosophy of multiculturalism, for various reasons, needs to provide adequate answers. It is as one of its possible alternatives that the methodology of the German researcher has been mentioned more and more often in recent years — rightly so, although we should not forget that its authentic and original application was primarily limited to the field of classical cultural studies and Orientalism, many areas of which are also of direct interest to the historian of philosophy.

Primitive Myth: Cultural and Social Functions

It is well known that Jan Assmann’s methodology in the field of “cultural memory” theory goes back to the ideas of the French philosopher and sociologist Maurice Halbwachs (1877—1945) [1]. Like his predecessor, J. Assmann believes that human memory as a cultural phenomenon is always socially conditioned. Memory as a basis of human history and culture can never be solely individual. It must also be collective [2. P. 50—69]. The German researcher identifies two primary forms of memory about the past: historical memory and cultural memory playing the main act in his methodological constructions. In Assmann’s opinion, suppose historical memory can equally effectively fulfill its role in society in its individual and collective forms. In that case, the realization of the forms of cultural memory is almost always collective. The first of them — *justifying* — consists in substantiating the events of the present utilizing an account of the events of the distant past that led to the present state of the universe and human society. The second is the *contrasting* myth function.

Myth is the most critical element of collective cultural memory in any ancient society. The primitive myth is always a narrative or story with a pronounced worldview orientation. With the help of myth, ancient man, for the first time in history, tries to answer fundamental questions which, in the future, become subjects of arising philosophical discourse (origin of the world and humans, meaning of life, nature of good and evil). However, at the same time, in any ancient society, myth is also a basic form of historical memory. According to Assmann, myth in any

ancient culture always performs two functions [2. P. 83—88]. This means that in all ancient cultures, myths, according to Assmann, always sharply contrast the past, on the one hand, and the present and future, on the other. The past in the earliest forms of mythmaking is always the “Golden Age,” the sacred age of creation when the gods still walked the Earth and universal harmony reigned. However, then the world changes and enmity begins, eventually leading to a rift between the gods and man, with the consequent appearance of evil, death, disease, and misfortune. The gods no longer intervene beneficially in the affairs of men, and the latter, in turn, make no attempt to maintain the former norms of religiosity and piety, thus finally losing touch with them. To restore this lost harmony, a human being tries to reproduce past events through various religious rituals, cults, and sacrifices to the gods. The desire to return to these lost ideals determines the cyclic nature of the notion of time in the archaic myth: it is always an attempt to “eternal return” to the past, the sacred time of creation. At the same time, within the framework of historical memory, unlike cultural memory, the perception of time by ancient man may, according to Assmann, have not only cyclic but also linear character — first, because, as it was mentioned earlier, historical memory in ancient societies may, apart from the collective, have an individual character.

Such an interpretation of the mechanism of mythological consciousness is invariably based on memory as a reference to the past. Thus, primitive myth forms an idea of the nature of time and historical consciousness, which, like cultural memory, can sometimes be based on collective memory. In this aspect, archaic myth is directly opposite to the philosophical worldview, which is based primarily on an individual-reflexive perception of the world and categories of culture. It is this peculiarity of the primitive myth that contrasts very sharply with the nascent philosophy, as, for example, it is expressed in Karl Jaspers’ concept of the Axial Age [3]. Note, however, that despite its close connection with the collective historical consciousness, the phenomenon of “cultural memory” in the ancient cultures of the Axial Age gradually begins to be closely associated with the formation of the spiritual culture of not only the social group but also of the individual. The historical forms of “cultural memory” of the 2nd-1st millennium B.C. expressed, first of all, in the early types of analytics of the primitive myth, though not always critical yet (the most important place among them undoubtedly belongs to the phenomenon of several Eastern Mediterranean cultures, which we denote by the term “speculative theology” [4]), and, at this time, have an exclusively collective character. At the same time, according to J. Assmann himself, both in the “Axial Age” society and in modern society, the memory of the past can also act as a peculiar act of resistance, an expression of man’s internal rejection of the spiritual values that exist at present and are imposed on him from outside, as well as the sociopolitical attitudes (including religious ones) that are alien to him. Of course, this phenomenon is characteristic of ancient cultures during the “Axial Age” (900—200 B.C.), but one can also find earlier cases of such spiritual resistance. For instance, in the religion of Ancient Egypt in the 13th century B.C., the tradition of

“personal piety” (J.H. Breasted’s term [5. P. 320—327]) appeared, which replaced traditional Egyptian ideas of Maat, a just world order embodied in a centralized state system headed by a king and based on the principles of posthumous retribution and social solidarity during life. However, the painful events of the Amarna religious upheaval (14th century B.C.) significantly shook these ideas, and they were promptly replaced by a new moral attitude, according to which one is responsible for his actions, not the king, his relatives, or his superior, but exclusively and directly to God. This eventually led the Egyptian culture to a deep inner crisis when, according to J. Assmann, the traditional cyclic perception of time for the primitive myth gradually changed to the linear one, more familiar to the worldview of modern man [6. P. 201—212].

From our point of view, the cultural phenomenon of memory mentioned repeatedly by J. Assmann (the German researcher who realizes this concept primarily through the functions of “remembering culture”) is vital for understanding the modern crisis of the ideals of globalism. It is the loss of such memory and, therefore, the sense of belonging to a certain cultural and/or ethnic tradition that is one of the reasons for resistance to the principles of multiculturalism and globalism, which inevitably blur these cultural and historical boundaries. For the man of modern post-industrial society and the man of the “Axial Age,” the existence of memories of the past (both individual, contained in historical memory, and collective, realized through cultural memory) is vital for the preservation of his spiritual identity.

Cultural Identity: Reflection, Self-Consciousness, and Solidarity

Following C. Lévi-Strauss [7], J. Assmann interprets the concept of identity primarily as the result of a person’s reflection, his previously unconscious, but at a certain point in time, has become a necessary representation of himself and his place in the world. Like forms of historical memory of the past, this self-consciousness can be either individual or collective. Thus, collective self-consciousness is one of the sources of ethnogenesis, but it can never exist without individual, personal self-consciousness. According to Assmann, the mechanisms of self-consciousness (both individual and collective) are the basis of cultural identity. Possessing such an identity in ancient cultures almost always led to the awareness of a particular ethnic group, nation, or people of its characteristics. These distinctive features set it apart from other social groups. Sometimes it led to the idea of the “uniqueness” or “chosenness” of this or that ethnic or social group. Ancient Egyptians, e.g., due to some objective geographical factors, at the dawn of the dynastic era (the turn of the 4th—3rd millennium B.C.) perceived themselves as a unique people inhabiting the fertile lands of the Nile Valley and Delta and engaged in sedentary forms of agriculture and cattle breeding, in contrast to the “Asians”, “archers” and “vile Nubians” who roamed the desert sands and were engaged in hunting and gathering. There was even a stable expression in the Egyptian language to designate them, literally translated as “those on the sand.” According to J. Assmann, the result of

such sociocultural identity is either national identity (if it is based on the mechanisms of “vertical solidarity” covering the whole society) or nationalism (if it is based on the mechanisms of “horizontal solidarity” within separate social groups). The latter, in both ancient and modern cultures, often emerges precisely because of the fear of losing one’s own cultural identity, of dissolving into other nations or ethnic groups.

The opinion of the German researcher is quite interesting that the formation of the mechanisms of cultural identity has always been closely connected with the notion of the border, acting as a category of culture and simultaneously as a subject of mythological and, later, philosophical reflection. For instance, in the Egyptian language, the nouns “land” (*ta*) and “boundary” (*tash*) are consonant and have a common root. The political organization of the state inevitably arises through the mechanisms of establishing and then controlling its borders. This is equally characteristic of both ancient and modern societies. That is why in the present era of globalism with its gradual “blurring,” disappearance of cultural and geographical borders, the phenomenon mentioned by J. Assmann. The phenomenon of “resistance” as a form of spiritual self-expression and preservation of cultural and political identity is very relevant. According to Assmann, cultural identity was precisely the basis of a peculiar philosophy of history in the cultures of the “Axial Age,” such as Egypt, Israel, Greece, and Mesopotamia [8. P. 76—89]. The close connection with the notion of the border as a cultural category (both in the direct (physical) and figurative sense) is also significant. Thus, a separate ethnic community and the state that emerged from it may realize its economic, political, and cultural-religious tasks (sometimes elevated to the rank of moral values) either through the ongoing preservation of its borders (e.g., under the aggressive pressure of hostile peoples and states) or, on the contrary, in their gradual expansion through aggressive military policies and conquests. A striking example of the second type is the idea of moral justification of war, which emerged in Egyptian ethics and royal ideology during the New Kingdom era (16th century B.C.). Here the king who sets out with an army on conquest or “expedition” (*ujit*) is invariably portrayed as the guardian of the Maat — the sacred and just world order — and the subdued peoples are its violators, who must either be destroyed or conquered, deprived of their borders and statehood. Thus, the invasion of the Egyptian army in Nubia, Syria, or Palestine is interpreted not as an act of unprovoked aggression but as part of the king’s duty to maintain the proper and just world order [9. P. 79—82]. We should add that such actions were also a mechanism of realization by an ethnic group (in this case, the Egyptians) of its own cultural identity, carried out at the religious and military-political levels.

“Hot” and “Cold” Options for Culture in Axial Age Civilizations and Modern Society

From the works of C. Lévi-Strauss, J. Assmann borrows another methodological technique that is equally promising for studies of ancient and

modern cultures. It is their division into “hot” and “cold” from the point of view of the attitude to the problem of historical and cultural continuity. “Cold” culture is very conservative and always fiercely resists any innovations and external influence trying to maintain an unchanging set of categories and religious, social, and political values. On the contrary, “hot” cultures are always open to change, as well as external communication and linguistic borrowings; they are pretty flexible in shaping their political, social, and religious values. This does not mean, however, that cultures of this type do not have a particular “core” at all, that is, a small but stable set of unchanging values and categories not subject to these influences. After all, if such a “core” did not exist, all these cultures would have long ago lost their identity, becoming part of some other cultures and civilizations, which, due to various factors, had a strong influence on them. The most distinctive ancient culture of the “cold” type is Ancient Egypt and the “hot” — Ancient Greece.

According to the German researcher, one of the crucial features of the “cold” type culture is the presence of strong centralized power. It should be noted, of course, that not all ancient civilizations fully meet these criteria, representing “refined” examples of one or the other type. Many other ancient cultures (apart from Egypt and Greece) contain elements of both “hot” and “cold” options. As far as modern societies are concerned, it is the cultures whose structure and categories are dominated by “cold” type elements that prove the most stubborn in their rejection of globalist ideology, while the cultures dominated by “hot” type elements, on the contrary, are more receptive to globalist values and ideals. As the most critical social mechanism of cultural continuity, equally effective both in the era of “axial time” and the current post-industrial civilization, J. Assmann calls the combined efforts of political and/or religious authorities to preserve the collective historical memory in society. The key element is the concept of justice as a cultural category and legal norm.

The nature of ideas about justice in ancient cultures varies. In particular, in the “cold” apparatus of cultural categories of Ancient Egypt, the notions of justice were expressed in the aforementioned complex concept of the “Maat” embodied in the image of the goddess of truth and justice of the same name. Maat was understood as the true and just world order established by the Sun-God during the world’s creation, a particular case of which was the earthly state headed by the king, the “little Sun.” As the primary guardian of this order, the king ensured the preservation of traditional political and moral norms based on the reproduction and maintenance of the laws established by the gods in the primordial past. Thus, a cultural and political tradition was formed, characterized by conservatism and aversion to political, religious, and cultural innovations.

On the contrary, the notions of justice were somewhat different in Ancient Greece, which the German researcher considers the most representative of the characteristics of the “hot” type of cultural categories. The Greek goddess Dike, who embodied the ideas of justice, appears in ancient mythology primarily as

punishing justice. The implementation of justice and the realization of the principles of justice in Greek political practice, already from the archaic period, was traditionally interpreted not so much as a benefit or reward for law-abiding citizens but primarily as punishment for lawbreakers [10]. At the same time, the ideas about the nature of justice (which, along with wisdom, courage, and moderation, was traditionally among the four “classical” virtues of antiquity) in Greek culture were not so closely connected with the doctrine of the functions and duties of a ruler as in Egyptian religion and political ethics, which largely led to the absence of a strong centralized authority in a significant number of Greek polities of the Archaic period. The formation and preservation of cultural values and traditions in the Greek civilizational space were always carried out in different ways, each of which depended mainly on the peculiarities of the political system of a particular polis. Together with the peculiarities of religion, this factor led to considerable openness of Greek culture to external influences, thanks to which it was considerably transformed during the whole period of its existence, and, as a consequence of this process, ancient philosophy was also transformed (in particular, the Socratic turn of the 5th century B.C. from the study of nature to the theme of man). At the same time, the political mechanisms of implementing cultural continuity in the Greek cultural space up to the onset of Hellenism (4th century B.C.) were much less active than in Egypt.

The theory of “hot” and “cold” options in the mechanisms of formation of categories and values of culture proposed by J. Assmann is still relevant today. Under the conditions of constantly increasing intercultural communication of modern post-industrial society with giving the achievements of a particular culture in the field of technology, social sciences, education, and interdisciplinary research the status of shared cultural heritage, it is the “cold” culture, based on traditional values, which are its unchangeable core, that acts as the primary mechanism of resistance to globalist tendencies and loss of cultural identity. It is important to emphasize that the presence of such fundamental values and/or categories, which guarantee the self-sufficient existence of cultural tradition, does not mean that this culture is closed to external interaction. A tradition rooted in centuries-old moral, religious, and political values may be partially changed during historical evolution under the influence of external factors, but its inner core always remains unchanged. The conservatism of this or that cultural tradition of the “cold” type does not necessarily mean pronounced hostility to everything new — it only serves as a kind of “protective mechanism” to preserve the fundamental values of this culture. Only when these basic values are threatened by absolute destruction or fundamental transformation (both as a result of forced replacement by others and through slow but inevitable erosion) does this mechanism acquire a pronounced “militant” character — as, for example, happened in Egyptian religion and culture of the Late Period (9th—5th centuries B.C.) with its pronounced tendency to archaize, sometimes quite radically.

Conclusion

Nowadays, when the problematic nature of many ideas and values of the multiculturalist model can be considered a *fait accompli*, the quest for searching for their possible alternatives increasingly attracts the attention of philosophers and cultural and political scientists. It is such an alternative that the concept of “cultural memory” by J. Assmann has been considered quite often in the last three decades. The historical continuity of the fundamental categories of culture, the need for which in the post-industrial era is acutely felt by many individuals as well as social and ethnic groups, is now increasingly seen as a guarantee of the preservation of fundamental spiritual values, that act simultaneously as the most important forms of cultural and political identity for both an individual and a social group. Both in the epoch of the Axial Age and at present, the critical role in the mechanisms of translation and preservation of these values is played by written culture (which J. Assmann himself, let us recall, clearly separates from the culture of “remembering,” which underlies memory as a psychophysiological and cultural phenomenon). It is not a coincidence that in the culture of Ancient Egypt throughout its existence, we see the presence of two types of culture simultaneously: “high” culture (within which the preservation and translation of political, religious, and moral values take place) and “low” culture (everyday, mass culture). The first is expressed in classical hieroglyphic writing, which is invariably used in official royal and temple inscriptions.

In contrast, the second is expressed in *hieratic* (later transformed into *Demotic*), which was most often used in composing household and economic documents, as well as “school” copies of classical texts. Later, a similar phenomenon was repeatedly observed at different stages of the existence of both Western and Eastern civilizations. Both in the Axial Age and the contemporary post-industrial era, philosophy emerges and develops as a reflection of the current categories of culture, both “high” and “low”. Despite the massive difference in the worldviews of ancient and modern man, the presence of such a set of fundamental spiritual values is vital both for the man of the Axial Age and for the man of modern post-industrial society, in which philosophy, as a reflection of cultural categories, continues to be an essential form of realization of spiritual and ethnic identity.

References

- [1] Halbwachs M. *The social framework of memory*. Moscow: Novoe izdalel'stvo; 2007. (In Russian).
- [2] Assmann J. *The cultural memory: writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity*. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury; 2004. (In Russian).
- [3] Jaspers K. *The meaning and goal of the history*. Moscow: Politizdat; 1991. (In Russian).
- [4] Zhdanov VV. Myth, gods, man: “speculative theology” as a cultural and religious phenomenon of Ancient Egyptian thought of the 15th—13th centuries B.C. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serii 1:*


- Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*. 2022;(101):99—117. <https://doi.org/10.15382/sturi2022101.99-117> (In Russian).
- [5] Breasted JH. *The dawn of conscience*. New York-London: Scribner; 1935.
- [6] Assmann J. *Stone Age and Sidereal period. Ancient Egyptian concepts of time*. München: Wilhelm Fink; 2011. (In German).
- [7] Lévi-Strauss C. *Raw and cooked*. Moscow: I.D. Fluid; 2006. (In Russian).
- [8] Assmann J. *Of God and Gods. Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. Madison: The University of Wisconsin Press; 2008.
- [9] Zhdanov VV. *Evolution of the category “Maat” in Ancient Egyptian thought*. Moscow: Sovremennye tetrad; 2006. (In Russian).
- [10] Tobin VA. Ma’at and Dike: Some Comparative Considerations of Egyptian and Greek Thought. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 1987;(24):113—121.

About the author:

Zhdanov Vladimir V. — Doctor in Philosophy, Professor, Department of History of Philosophy, RUDN University Moscow, Russia (e-mail: zdanov_vv@pfur.ru). ORCID: 0000-0002-0239-6315

Теория «культурной памяти» Я. Ассмана и рефлексия мультикультурализма: миф, память и воспоминание в культурах «осевого времени»

В.В. Жданов  

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

Аннотация. В статье рассматриваются различные аспекты концепции «культурной памяти» Я. Ассмана, связанные как с проблемой определения категорий культуры, ставших первыми объектами философской рефлексии в эпоху «осевого времени», так и с вопросами современного кризиса идеологии глобализма и мультикультурализма. На примере ряда категорий архаического мифа, не утративших своей культурной и социальной актуальности в настоящее время, демонстрируется вариативность процесса генезиса философии в различных цивилизациях эпохи «осевого времени» — как тех, в которых она возникает в качестве самостоятельной формы мировоззрения, так и тех, где этот процесс останавливается на стадии высокоспекулятивного мифа. Отдельное внимание уделено культурным и социальным аспектам памяти и воспоминания о прошлом как форм духовного «сопротивления» внешним культурным влияниям и сохранения религиозной и этнической идентичности, что оказывается одинаково актуальным как в период генезиса философии, так и в современном постиндустриальном обществе времён кризиса глобалистской идеологии и философии мультикультурализма.

Ключевые слова: осевое время, мультикультурализм, глобализм

Информация о финансировании и благодарности: статья подготовлена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН, гранта РНФ в рамках научного проекта № 22-28-00162, «Концепция „осевого времени“ в контексте интеркультурного диалога».

История статьи:

Статья поступила 28.01.2023

Статья принята к публикации 27.02.2023

Для цитирования: *Zhdanov V.V.* Theory of “Cultural Memory” by J. Assmann and Reflection of Multiculturalism: Myth, Memory and Remembrance in Cultures of “Axial Age” // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 421—430. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-421-430>

Сведения об авторе:

Жданов Владимир Владимирович — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: zdanov_vv@pfur.ru). ORCID: 0000-0002-0239-6315




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-431-442>
EDN: INBNHW

Research Article / Научная статья

History, its Origins, and End in Context of Philosophy of Liberation

L.E. Kryshstop  , A.V. Basmanov 

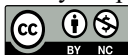
RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation
 kryshstop-le@rudn.ru

Abstract. The article concerns history, its origins, goals, and end. The article focuses on two concepts of historical development. One is the concept of the “end of history” by Francis Fukuyama. The article’s authors consider in detail the main provisions of this concept. However, the main emphasis is on the critical reception of this concept within the framework of the philosophy of liberation (represented by Arturo Andrés Roig). Roig’s criticism reveals the Eurocentrism inherent in this concept and shows that it carries the main features inherent in the European worldview and European mentality, which is why it is initially perceived as unsuitable for the Latin American continent. The second concept of historical development analyzed in this article is the earlier concept of the “Axial Age” by K. Jaspers. This concept is often perceived as one of the most striking anti-Eurocentric concepts. At the same time, Jaspers himself is regarded as the founder of the dialogue of cultures and intercultural philosophy and a supporter of civilizational pluralism. The article consistently analyzes three aspects of this concept — the motivation for its creation (presented by Jaspers himself), the criteria for identifying historical and prehistoric cultures (and the associated identification of three centers of the axial period), and the question of the possibility of a new axial age. The article argues that Jaspers’ concept can rightly be called Eurocentric rather than anti-Eurocentric, since both in the initial motivation for creating this concept and in the process of its development and vision of the prospects for the possibility of a new axial age, Jaspers proceeds from the presuppositions characteristic of the European worldview, which is universalized by him and presented as objective and the only correct ones. Ultimately, the study shows that the fight against Eurocentrism is a logical continuation of the latter and carries all the main features of the European mentality.

Key words: end of history, axial period, postmodernism, Christianity, Eurocentrism

Funding and Acknowledgement of Sources. This paper has been supported by the Russian Science Foundation, grant N 22-28-00162, “The “Axial Age” Conception in Intercultural Dialogue”.

© Kryshstop L.E., Basmanov A.V., 2023



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

Article history:

The article was submitted on 24.01.2023

The article was accepted on 27.02.2023

For citation: Kryshstop LE, Basmanov AV. History, its Origins, and End in Context of Philosophy of Liberation. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):431—442. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-431-442>

Introduction

The question of history, its specificity, origins, and ultimate development goal has occupied the minds of mankind for centuries. Different civilizations have offered us a variety of descriptions of this phenomenon and its structure. Perhaps the best known is the Christian perception of history as a linear, unidirectional process with a beginning and an end. Although it is often possible to find references to an alternative version — a cyclical understanding of history — today, it is difficult to question the fact that the Christian version is the basis of our worldview and our understanding of the subject of historical sciences. The question about the origins and end of history, as well as its possible purposes, is an immediate product of the same Christian worldview, which has undergone various modifications under the influence of secularization processes. Lately, we often hear about such variety as F. Fukuyama’s conception of “the end of history,” which has both its ardent supporters (indeed, from the camp of liberal democracy, which plays the leading role in Fukuyama’s “posthistorical” worldview) and not less ardent opponents. The latter include the representatives of the philosophy of liberation, who offer a reasoned critique of this concept and reveal its ideological nature, posing as a statement of the actual state of affairs and objective and inevitable laws of historical development. In this article, we will elaborate on the main aspects of this critique and provide a broader context for the emergence and development of this problem. This will lead us to an analysis of Jaspers’ concept of the *Axial Age*, one of today’s best-known counter-Eurocentric concepts, which, on closer examination, reveals more of the features of Eurocentrism so descriptive of the European mentality rather than their opposites.

“The End of History” and the Role of the Hispanic People in the Posthistoric Era

Francis Fukuyama’s essay *The End of History?* (1989) begot a widespread controversy. Fukuyama’s constructions fell on the well-prepared cultural ground, fitting effortlessly into the context of discussions of *postmodernity* and *posthistory*. The theory of *posthistory* emerged in the 1980s. Its beginning is considered to be J.-F. Lyotard’s *The Postmodern Condition* [1], one of the main ideas of which is the thesis that any historical concepts are “big narratives” that do not have the status of authority and functionality in the modern world. At the same time, much attention was paid to posthistory by J. Habermas, who saw the origins of the concept of *posthistory* back in the mid-20th century in the German anthropologist Arnold

Gehlen, who could have borrowed it from Hendrik de Man [2. P. 9]. The concept of *posthistory* received its final formulation in the work of L. Nithammer, “Posthistory: has history come to its end?” [3]. Its main characteristics are the rejection of the ideas of logic in the sequence of historical events, the linear development of society, and the linear concept of time. All these ideas are evaluated as metanarratives.

According to Fukuyama, the struggle for recognition has been replaced by a struggle for a more effective satisfaction of human needs in the modern world. The participants in the dispute are no longer fundamentally different *ideologies* (religions and *Weltanschauungs*, among others) but slightly different strategies of consumer society. The subject of the dispute is not moral values but economic efficiency. The antagonism of systems has been replaced by competition within one system.

Fukuyama describes the end of history as “the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government” [4]. The end of history is an “unabashed victory of economic and political liberalism.” In his view, the triumph of the Western idea is evident since the “total exhaustion of viable systematic alternatives” to liberalism [4]. Fukuyama admits that the idea of the end of history is not original. Its most famous propagator was K. Marx. He, in turn, borrowed the concept of history as a dialectical process with a beginning, a middle, and an end from G.W.F. Hegel. According to Fukuyama, the other most significant interpreter of Hegel's idea of the end of history was Alexandre Kojève, a Russian émigré who lived in France. For Hegel himself, however, the source of this idea was the Christian view of history as a purposeful process moving toward a terrible judgment. That is why “the picture Fukuyama draws is nothing other than an *atheistic eschatology, a vulgarized Christian finalism*” [5].

A crucial point worth noting, since it is of great importance for the Latin American “philosophy of liberation,” is Fukuyama's views on the role of the Third World in the situation of the end of history. In his essay, the author “liberally” states that “at the end of history it is not necessary that all societies become successful liberal societies <...> at that time the world will be divided into two parts: one will belong to history, the other to posthistory.” [4]. This position is Hegel's modern-sounding idea that absolute reason “was embodied by ‘world-historical’ peoples, the bearers of the universal spirit in a given era. Other peoples, however, who were on the sidelines of the victorious march of the “world spirit” ... were simply excluded from history (“non-historical peoples”). Thus, America, the New World refers to “non-historical peoples” in his concept” [6. P. 127]. Thus, well-fitting into the postmodernist paradigm reinterpretation of Hegel's ideas does not leave a decent place in the future for the Third World. The words have changed slightly, but the essence remains the same. “World Spirit” bypasses some countries, and the “Other” once again remains unrecognized, only this time without any hope of recognition in the future, because in this case, we are dealing with the “end of history”.

Fukuyama is quite frank in describing the future of countries that have not made it into posthistory: “What does the end of history mean for the field of international relations? It is clear that much of the Third World will remain on the margins of history and serve as an arena of conflict for many years to come” [4]. The territories and peoples of the Third World will thus serve as a vehicle for the problems of effectively meeting the needs of posthistorical populations.

Naturally, Roig criticizes Fukuyama’s concept. The Argentinian philosopher sees in the ideas expressed in *The End of History?* an ideological overtone designed to influence the mass consciousness and a peculiar “apology for the status quo” in many ways [7. P. 101]. It refers to the attraction by Western countries to justify their actions and the notion of the existence of historical patterns, which inevitably lead to a situation in the world where some (“bearers of the universal spirit”) live at the expense of others (those who are unlucky).

In the idea of the “end point of mankind’s ideological evolution,” Roig sees a kind of ideology. It is no longer aimed at justifying the actions of developed countries but at “disarming the minds of people and, of course, the ability of people to rebel” [8. P. 212]. Fukuyama writes that “the deep processes of history are conditioned by events occurring in consciousness, or the sphere of ideas, for in the end, it is consciousness that remakes the world in its own image” [4]. His ideas about the latter condition human behavior in the world. Likewise, these perceptions determine the direction of man’s thought activity. Fukuyama’s essay is a kind of an “official” statement about the final victory of the liberal values of the West, about the absence of any ideological alternatives. There is no more ideological confrontation, philosophy, or culture. There is only consumption; there is nothing left to think about. Fukuyama cites the fate of Kojève as an example to follow: “Considering that there was no work left for philosophers because Hegel (correctly understood) had already achieved absolute knowledge, Kojève gave up teaching in the latter part of his life to work as a bureaucrat for the European Community” [4], apparently for the benefit of the society of “bearers of the universal spirit.” According to Roig, the ideological danger of Fukuyama’s work is that it leads one to intellectual passivity.

Latin America is still a long way from the “posthistorical” stage. However, Roig does not want to see his homeland as “belonging to history” (in Fukuyama’s terminology). Moreover, the homogeneity of the future society is unacceptable to Latin American peoples, for they struggle for their spiritual independence, cultural distinctiveness, and sovereignty. The homogeneity that Fukuyama predicts for humanity shortly, represents the ideal of the Western way of life. Therefore, “such futurology is far from the cultural reality of Latin America, where there is national originality, the desire to develop one’s own culture, and where people have the willpower to improve their lives for the better” [7. P. 101]. Fukuyama’s take on the end of history brings for Latin America not only an end but also a devaluation of that history, whose value for the formation of the subject Roig defended. The

philosopher “stresses that Latin American peoples do not want to close history and that liberation remains their goal” [7. P. 101].

Roig also criticizes Lyotard’s position on the philosophical understanding of history. Lyotard believes that “this metadiscourse (philosophy) resorts explicitly to this or that grand narrative, such as the dialectic of the Spirit, the hermeneutics of meaning, the emancipation of the rational subject or the worker, the growth of wealth, etc.” [1. P. 9]. Thus, philosophical comprehension of history acquires the character of a meta-narrative, i.e., “it is just a form of narrative knowledge” [1. P. 9]. But for Roig, the comprehension of Latin American history in the discourse of “philosophy of liberation” is the knowledge about “the forms of being of a certain (determinado) person concerning the historical forms of his embodiment and self-affirmation” [8. P. 109]. Even if such knowledge is a straightforward narrative, it “combines the ‘speculative narrative’ and the ‘emancipatory narrative’, especially when it is knowledge about one’s history” [7. P. 100]. An essential component of such is the representation of the historical process as a relationship of the oppressor and the oppressed. Through this, the true source of social conflict is revealed. Further on, Roig defends the importance of the philosophy of history as a practice that affirms the creative role of man in history. This is since theoretical constructions of history are always ideal and represent a kind of “utopia.” In this way, such a practice develops the imagination (*imaginacion*) and contributes to forming an active and creative historical subject [9. P. 43].

Thus, postmodernism is unacceptable to Latin America because, according to Roig, it is only a variation on the theme of modernity. Totality takes on a new form. The Western European Logos is once again trying to establish its dominance differently. The consciousness of the “Other” is recognized, and the existence of national-philosophical cultures different from the European one is allowed. However, the peoples carrying these cultures are set the status of “historical” peoples. They are automatically put in opposition to “posthistorical” peoples, carriers of the new universal spirit of consumer culture. The term to describe this spirit is homogeneity. A new ideology is proclaimed — the end of all ideologies. There is just consumption left, the regulating principle of which is “Western liberal democracy as the final form of government” [9. P. 43]. The topic of emancipation remains a vital one for Latin America. According to Roig, postmodernism cannot help answer the question of the causes of dependence nor develop a sensible project of social organization that meets the national peculiarities of the continent [9. P. 52].

Jaspers’ *Axial Age* — Anti-Eurocentrism or Eurocentrism v.2.0?

In the presented article, however, we would like to address not only the concept of the “end of history” and its critique within the philosophy of liberation but also to look back a little, looking at its potential origins, which most often escape the attention of researchers, or rather, to use a specific example to show how organic

and deeply rooted the concept of the “end of history” is in the European mentality. Fukuyama's concept is often associated with Hegel's philosophy and is perceived as its logical, though unexpected, continuation. This has its reasons, since Fukuyama directly named Hegel among his predecessors, attributing to the German philosopher the creation of the “end of history” concept, considering himself only his follower. At the same time, from the research point of view, it seems much more justified and valuable to trace less obvious and indirectly named parallels since they might unveil a deeper and more exciting worldview layer of European civilization (in particular, in the dimension of its philosophical reflection), which often, it seems, remains not fully realized by this European civilization (or, rather, by its representatives) itself. At the same time, this may be of the most significant interest today in the context of both the decolonization turn and, more broadly, the dialogue of cultures.

One such figure that deserves greater attention and we would like to further examine is Karl Jaspers, often considered today as one of the founders of the dialogue of cultures and intercultural philosophy [10] and the main representative of the struggle against Eurocentrism [10. P. 111—113; 11]. The central role here is played by his lately purposefully and actively popularized concept of the *Axial Age*. In this paper, we would like to scrutinize some aspects of this concept and try to give a critical assessment of the extent to which it is legitimate to look into this concept for signs of struggle against Eurocentrism and whether it would be more justified to see it as some modified continuation of this Eurocentrism (as well as Fukuyama's concept of “the end of history”). In this case, we will focus on three aspects of Jaspers' *Axial Age* — Jaspers' motivation for creating this concept, the division into historic and prehistoric cultures (and the related separation of the *Axial Age* centers), and the question of the possibility of a “new axis”. Let us consider each of these aspects in more detail.

Jaspers formulated the concept of the *Axial Age* in his 1948 work *The Origin and Goal of History*. However, as recent studies show [12. P. 243], Jaspers' authorship belongs, instead, only to the colorful title, while the essence of the concept was already set out in one of the works of Max Weber's brother, Alfred Weber, well known to Jaspers¹. Nevertheless, it is Jaspers who, to this day, is credited with creating the theory of the *Axial Age*. In the introduction to *The Origin and Goal of History*, Jaspers clearly articulates his intention — to find the unified axis of history. In this case, special attention is paid to the fact that Jaspers talks about the empiricism of this axis and the need to depart from the Christianized view of history (whether in Augustine's or Hegel's version), which will certainly be unacceptable to representatives of other, non-Christian cultures [13. P. 32]. However, it seems that no less attention should be paid to the deeper problem behind this beautiful counter-Europocentric facade, which is not too much hidden. First, it is undeniable that Jaspers emphasizes and stresses the need to rely on

¹ The work in question is *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (The History of Culture as the Sociology of Culture) (1935).

empirical material, which alone can provide us with a common ground for all civilizations, as opposed to any ideologized view of history (such as the Christian view of history). What is behind this emphasis on empiricism? What is it for? To discover a single axis of history, the unanimity of which Jaspers himself does not doubt: “When creating this scheme, I proceeded from the certainty that humanity has a common origin and a common goal” [13. P. 31]. But what is this, if not a relic of the same Christian vision model, where history is a linear process with a beginning and a goal (even if not observable to us)? And how does this confidence in the unity of the historical process and its purposefulness derive from an analysis of empirical material? We are confronted here with the same original premise, conditioned by the traditional Christian view of history, which is so deeply rooted in the consciousness of the Europeans that in the literal sense of the word, every time, it persistently and quite imperceptibly escapes philosophical reflection. It is possible to find in Jaspers even more direct statements on this subject: “All of us human beings are descended from Adam. All of us are related by kinship, created by God in His image and likeness. In the beginning, the revelation of existence was an immediate given. The fall of sin opened up the way in which knowledge and finite practice toward temporal purposes allowed us to reach clarity. At the final stage, we enter the sphere of the harmonious consonance of souls in the realm of eternal spirits, where we contemplate one another in love and boundless comprehension” [13. P. 31].

At the same time, to be fair, it is worth stating that Jaspers tries to relativize this view by resorting to Kantian transcendental idealism. Jaspers arrives at the following thesis — we cannot know what history is. However, we inevitably ascribe a specific unified goal to it: “These origins and this goal are not known to us, at any rate, in the form of reliable knowledge. They are tangible only in the flicker of multivalued symbols. Our existence is limited to them. In philosophical reflection, we try to get closer to both the origins and the goal. [...] These are all symbols, not realities. The meaning of empirically accessible world history, whether intrinsic to it or brought by it. Whether intrinsic to it or brought into it by us human beings, we can grasp it only by subordinating it to the idea of historical integrity. The empirical data we consider from the point of view of how they correspond to the idea of unity or contradict it” [13. P. 31]. On the one hand, this observation seems to immediately undermine Jaspers’ suspicions of a quasi-Christianized approach to history. On the other, a closer examination of this question reveals that none of the problematic points and weaknesses of Jaspers’ approach outlined above are removed but even aggravated. There is still not much here of a genuine reliance on empiricism, for what that empiricism is, we do not know, but we imagine it inevitably in a certain way. In addition, the view of history characteristic of European civilization here universalizes to such an extent that it is considered necessary, by virtue of which Jaspers further places it, without any further explanation, at the foundation of his concept. It is no less essential to scrutinize the process of identifying centers of the Axial Age. Jaspers identifies three such centers — in India, China, and the

Mediterranean (the zone of the Greek oecumene). It is the visible diversity of these cultures that leads to the fact that the concept of the Axial Age is widely regarded as the basis of the struggle against Eurocentrism and the beginning of the movement towards civilizational pluralism and dialogue of cultures. However, it is appropriate to make two comments. First, it is noteworthy what criteria Jaspers identifies as fundamental to the “axis of time.” It is the transition from mythological to a rational worldview (“from myth to logos”), which is accompanied by several accompanying worldview changes, such as the spiritualization of man, his awareness of his finitude, and, at the same time, his ability to transcend, awareness of his individuality and simultaneously his place in the universal, birth of speculative thinking, i.e., the appearance of an “authentic man” as we know him to this day [13. P. 33–35]. These changes are ultimately expressed in forming such phenomena of spiritual culture as philosophy, science (its rudiments), and religion (or, rather, the basis for the formation of world religions). All this becomes ultimately possible due to the reign of “logos — reasonableness — which is also associated with the sought-for universality on which each of the three activities is based, although in each of them in a different way”². Secondly, no less remarkable is also the fate that Jaspers assigns to all those cultures which have not passed into this new world, the world of new thinking and worldview. All these cultures are doomed if not to extinction (e.g., Babylon) but at least to stagnation and loss of their leading positions in the world community (e.g., Egypt).

Let’s look closely at Jaspers’ criteria for distinguishing historical civilizations. They all appear to be a direct product of the Greek culture perceived through the prism of its subsequent modification by the Europeans. The priority of the universal, the exaltation of the rational (logos) as something more developed in comparison with the unreasonable (mythological), finitude as an essential characteristic of man, and the need to realize transcendence for full spiritual development, connecting the authenticity of human existence with its spiritualization — all these are the values of the same Christianized European civilization, with which Jaspers seems to try to polemicize by introducing his concept of the Axial Age based on empirical facts, and not on values. Those are the same European values that guide and determine the whole process of fact-finding and interpretation³. All those who do not absorb these values inevitably find

² Nelson reduces all the characteristics enumerated by Jaspers to two main ones: rationality and individual freedom, which he also, like us, describes as permeated by the spirit of Western civilization [11. P. 479]. Despite basic agreement on the latter assessment, the reduction of all characteristics to just two seems to be some simplification of the view presented by Jaspers. Russian researcher A. V. Semushkin identifies the Axial Age with the process of human formation as a reasonable being, thereby singling out rationality as the only significant characteristic of the Axial Age [14. P. 45].

³ In this connection, it is argued that Jaspers remains entirely within the framework of the universalist approach characteristic of 19th-century history [15. P. 239]. According to the researcher, Jaspers constructs his concept on the same premises as Hegel. The only significant difference between Jaspers’ approach and the Hegelian one is that the former also includes India and China in the field of history [15. P. 238].

themselves within the framework of this concept, doomed to degradation and to flounder on the margins of history. A. Assmann has aptly pointed out this peculiarity of Jaspers' concept: "The European arrogance, clearly rejected by Jaspers, is evident in his project of evaluating all cultures and societies by the sole criterion of rationality" [16. P. 336].

Even more radical is the conclusion Jaspers reaches when he considers whether a second axis is possible. He never gives a definite answer, but his reflections on the specificity of Western Europe and science and technology as a completely new and unique development factor lead us to a particular conclusion, as Jaspers points to possible grounds for the transition to the second Axial Age. Here it is necessary to note Jaspers' true prophetic gift because what at the time of writing was only drifting in the air and seemed something from the category of scientific (and even pseudoscientific) fiction, shortly after Jaspers' death at a fantastic pace began to be implemented in life. Nowadays, in retrospect, it is not always easy even to assess the innovativeness of this work. Jaspers sees the beginnings of the new axis of age in the scientific *Weltanschauung*, which originated in Western Europe around 1500, from which it gradually spread to the entire globe [13. P. 99]. Jaspers supposes the creation of the united world space (i.e., globalization) to be the main descriptive characteristic (and simultaneously the condition for the realization of the new age axis) [13. P. 141]. Further, everything develops according to the exact blueprint as in the case of prehistoric and historical cultures during the transition to the axial age: those who can absorb the new worldview will enter the new world; those who cannot — will remain on the sidelines. The only difference is that here Jaspers proposes not three centers but only one — Europe, from where the march of the new worldview begins. The phenomena of spiritual culture structuring the new worldview are here again not three, but only one — technicized science. Although Jaspers does not operate with the concept of "the end of history," however, it is difficult to find any significant difference between his version of the "second axis" and the new division into civilizations that have and have not entered the new world, from the proposed version of Fukuyama and his division into history and posthistory.

Thus, we see that, on closer examination, Jaspers' counter-Eurocentric conception is built on the same Eurocentric premises concerning both the original motivation for its creation and the prospects for the further development of history after the supposed possible "New Axis." This leads us to some seemingly unexpected conclusions. On the one hand, Eurocentrism and the tendency to view one's European vision of reality as universal and the only correct one is a structural characteristic of the European worldview. On the other hand, the attempt to overcome Eurocentrism leads only to the creation of a new norm, still as universal and inclusive, still presented as the only correct view of things⁴. Thus, counter-

⁴ H. Heit aptly characterized this shady side of Jaspers' model as "a form of anti-Eurocentrism which can paradoxically lead to an intensified version of a rehabilitated Western universalism." [10. P. 113].

Eurocentrism is a direct offspring of the same European mentality and, as such, bears all the features characteristic of European civilization.

However, the second conclusion is inherently paradoxical since it leads to the logical conclusion that counter-Eurocentrism is a property of Eurocentrism itself. There, in turn, seems to be nothing left but to refer to an even deeper paradoxicality of Christian civilization, the secularized version of which we have been dealing with in Europe since the 18th century. The Christian value of love for enemies, declared as universal, is being transformed into tolerance to the extent of relativizing the universal significance of Christian values. At the same time, in the original ontologization of the Christian Weltanschauung, there is the basis of overcoming metaphysics, providing G. Vattimo grounds to state that Christianity itself (mainly in the commandment of *caritas*) contains the root of nihilism and self-elimination [17. P. 107—128].

References

- [1] Lyotard J-F. *Postmodern state*. Moscow: In-t eksper. Sotsiologii; 1998. (In Russian).
- [2] Habermas J. *Philosophical discourse on modernity. Twelve Lectures*. Moscow: Izdatel'stvo "Ves' mir"; 2008. (In Russian).
- [3] Niethammer L. *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* Reinbek, Hamburg: Rowohlt Verlag; 1989.
- [4] Fukuyama F. *The End of History?* Available from: https://nsarchive.gwu.edu/rus/text_files/EastUropeProblems/1989-27-28/27-28-84-118.pdf (accessed: 20.11.2022).
- [5] Malakhov VS. Once again about the end of history. *Voprosy filosofii*. Available from: <http://philosophy1.narod.ru/www/html/library/vopros/45.html> (accessed: 20.11.2022). (In Russian).
- [6] Petyaksheva NI. *Latin American "philosophy of liberation" in the context of comparative studies*. Moscow: "Unicum Center"; 2000. (In Russian).
- [7] Demenchonok E. Book reviewing. *Concordia*. 1995;(28):97—101.
- [8] Roig AA. *Rostro y filosofia de América Latina*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC); 1993.
- [9] Roig AA. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina; 1994.
- [10] Heit H. Breakthrough to Transcendence? Three Concepts of Inter-Cultural Philosophy (Leibniz, Hegel, Jaspers). *Existenz*. 2019;14(1):107—114.
- [11] Nelson ES. Introduction to the Special Theme on Hegel in Intercultural and Critical Perspective. *Front. Philos. China*. 2018;13(4):479—482.
- [12] Boy JD, Torpey J. Inventing the axial age: the origins and uses of a historical concept. *Theory and Society*. 2013;42(3):241—259.
- [13] Jaspers K. *The origins of history and its purpose*. In: *The meaning and purpose of history*. Moscow: Politizdat; 1991. (In Russian).
- [14] Semushkin AV. "Axial time" as a condition and prerequisite for the genesis of philosophy in the West and East. *RUDN Journal of Philosophy*. 2006;12(2):40—49. (In Russian).
- [15] Boy JD. The Axial Age and the Problems of the Twentieth Century: Du Bois, Jaspers, and Universal History. *The American Sociologist*. 2015;46(2):234—247.

- [16] Assmann A. *Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet*. In: *Kulturen der Achsenzeit II, Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*. Tl. 3. Eisenstadt ShN, editor. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1992. S. 330—340.
- [17] Vattimo J. *After Christianity*. Moscow: Three squares; 2007. (In Russian).


About the authors:

Kryshtop Ludmila E. — Doctor in Philosophy, Professor, Department of History of Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: kryshtop-le@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-1012-5953

Basmanov Alexey V. — Master's degree in History of Philosophy, teacher, Department of foreign languages, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: basmanov-av@rudn.ru). ORCID: 0000-0003-2100-9648

История, ее истоки и конец в контексте философии освобождения

Л.Э. Крыштон  , А.В. Басманов 

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
kryshtop-le@rudn.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению истории, ее истоков, целей и конца. В статье в центре внимания оказываются две концепции исторического развития. Одна из них — концепция «конца истории» Ф. Фукуямы. Авторы статьи подробно рассматривают основные положения данной концепции, однако основной акцент делается на критической рецепции данной концепции в рамках философии освобождения (в лице одного из ведущих ее представителей — Роига). Критика Роига позволяет вскрыть присущую данной концепции европоцентричность и показывает, что она несет в себе основные черты, присущие европейскому мировосприятию и европейской ментальности, в силу чего изначально воспринимается как неподходящая для латиноамериканского континента. Вторая анализируемая концепция исторического развития, анализируемая в данной статье — это более ранняя концепция «осевого времени» К. Ясперса. Данная концепция нередко воспринимается как одна из наиболее ярких антиевропоцентристских концепций, тогда как самого Ясперса записывают в основатели диалога культуры и интеркультурной философии и убежденные сторонники цивилизационного плюрализма. В статье последовательно анализируются три аспекта данной концепции — мотивация ее создания (представляемая самим Ясперсом в своей работе), критерии выделения исторических и доисторических культур (и связанное с этим выделение трех центров осевого времени), а также вопрос о возможности новой оси времени. В статье аргументированно показывается, что концепция Ясперса с большим правом может называться европоцентристской, нежели антиевропоцентристской, так как как в исходной мотивации создания данной концепции, так и в процессе ее развития и видении перспектив возможности новой оси времени Ясперс исходит из предпосылок, характерных для европейского мировоззрения, которые им универсализируются и представляются как объективные и единственно правильные. В конечном итоге, проведенное исследование показывает, что борьба с европоцентризмом является логичным продолжением самого европоцентризма и несет в себе все основные черты европейской ментальности.

Ключевые слова: конец истории, осевое время, постмодернизм, христианство, европоцентризм

Информация о финансировании и благодарности. Публикация выполнена при поддержке гранта РФФИ в рамках научного проекта № 22-28-00162, «Концепция „осевого времени“ в контексте интеркультурного диалога».

История статьи:

Статья поступила 24.01.2023

Статья принята к публикации 27.02.2023

Для цитирования: *Krysh-top L.E., Basmanov A.V.* History, its Origins, and End in Context of Philosophy of Liberation // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 431—442. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-431-442>

Сведения об авторах:

Крыштон Людмила Эдуардовна — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: krysh-top-le@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-1012-5953

Басманов Алексей Владимирович — магистр по специальности история философии, педагог дополнительного образования кафедры иностранных языков, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: basmanov-av@rudn.ru). ORCID: 0000-0003-2100-9648




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-443-456>
EDN: JSAJJH

Научная статья / Research Article

Феномен дизайна будущего: эффект метрономов

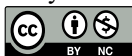
Н.А. Лукьянова  , О.А. Скальная 

Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого,
Российская Федерация, 173003, Великий Новгород,
ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41
 natalialukianova04@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о природе феномена дизайна будущего в парадигме предметной реальности. На основании выводов И. Пригожина о процессе согласования частей в единое, сквозь установление совместного темпа становления подсистем и идей конструктивизма о том, что посредством конструирования человек постигает социальную реальность, описывается один из вариантов процесса дизайна будущего посредством его конструирования «расширенным Я» (extended self). Проанализировано понятие «образ вещи» как инструмента, с помощью которого конструируется будущее в пространстве актуальной предметности с ускользающими смыслами. Показано, что в повседневной реальности мы имеем дело с «вещами-в-движении» — момент, когда вещь, существующая одновременно и в офлайн-, и в онлайн-среде как некий безликий предмет, не имеющий собственника. Раскрыт механизм возникновения «эффекта метрономов» в процессах дизайна будущего. Доказано, что особенность современной реальности заключается в бесконечной вариативности образов будущего в пространстве обезличенной предметности, когда образы вещей «без хозяина» становятся инструментом конструирования будущего. В статье впервые отражена сущность цифровых расширений человека (extended self) как «вещей-в-движении», что определяет новую социальность и предполагает наличие иного взгляда на процессы коммуникации в социальных сетях. Выяснено, что два условия в процессах онлайн коммуникаций: «быть на связи» и «предметность потребления» позволяют объяснить сущность процессов дизайна будущего с ключевой ролью «расширенного Я». Делается вывод о том, что нивелирование границ между «публичным» и «личным» в онлайн-коммуникациях — это новация в процессах конструирования образов будущего, которая сегодня стала частью его процессов осознания, что является толчком при возникновении феномена дизайна будущего.

Ключевые слова: расширенное я, образ вещи, конструктивизм, онлайн-коммуникации, социальные сети

© Лукьянова Н.А., Скальная О.А., 2023



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

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (Проект № 22-28-00757). Режим доступа: <https://rscf.ru/project/22-28-00757>

История статьи:


Статья поступила 12.01.2023

Статья принята к публикации 20.03.2023

Для цитирования: Лукьянова Н.А., Скальная О.А. Феномен дизайнирования будущего: эффект метрономов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 443—456. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-443-456>

Future Design Phenomenon: Effect of Metronome

N.A. Lukianova  , O.A. Skalnaya 

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University,
41, Bolshaya St. Petersburg St., 394018, Veliky Novgorod, Russian Federation
natalialukianova04@gmail.com

Abstract. The article is dedicated to the phenomenon of designing future in the paradigm of objective reality. Based on the I. Prigozhin’s conclusions on the process of coherence of separate parts into a whole through the establishment of a common development pace of subsystems and the idea of constructivism that a person comprehends social reality through construction, one of the ways of the process of designing the future via its construction by the “extended self” is described. The concept of “the image of the thing” is analyzed as a tool with which the future is constructed in the space of actual objectivity with elusive meanings. It is shown that in everyday reality we deal with “things in motion” — the moment when a thing exists simultaneously in offline and online environments as a kind of impersonal object that does not have an owner. The mechanism of occurrence of the “metronome effect” in the processes of designing the future is revealed. It is proved that the peculiarity of modern reality lies in the endless variability of the images of the future in the space of impersonal objectivity, when the images of things “without an owner” become a tool for constructing the future. For the first time the article reflects on the essence of digital extensions of a person (extended self) in interaction through images of things as “things-in-motion”, which defines a new sociality and suggests a different view of the processes of communication in social networks. It is revealed that the two conditions in the processes of online communications: “being in touch” and “objectivity of consumption” allow us to explain the essence of the processes of designing the future with the key role of the “extended self”. It is concluded that leveling the boundaries between “public” and “personal” in online communications is an innovation in the processes of constructing images of the future, which today has become part of its awareness processes and thus triggers the emergence of the phenomenon of designing the future.

Keywords: extended self, the image of the thing, constructivism, online communications, social networks

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (Project № 22-28-00757). Available from: <https://rscf.ru/project/22-28-00757>.

Article history:

The article was submitted on 12.01.2023

The article was accepted on 20.03.2023

For citation: Lukianova NA, Skalnaya OA. Future Design Phenomenon: Effect of Metronome. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):443—456. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-443-456>

Введение

Ускоряющаяся глобализация породила череду важнейших проблем, которые смогли изменить наш взгляд на современный мир и его будущее. До последнего времени нам казалось, что глобализация выступает единым трендом современного развития. Однако бурные события последних нескольких лет поставили это представление под знак вопроса. Можно утверждать, что следующая эпоха глобализации будет в основном не экономической, а ценностной. В этой связи важным представляется работать в направлениях исследований, отражающих прогнозируемые изменения ценностей в цифровом обществе.

Вышесказанное позволяет говорить об актуальности исследований, связанных с процессами конструирования мира будущего, который сегодня описывается как «выставочное общество» [1. С. 15] в силу того, что вещи в этом обществе прирастают в ценности лишь тогда, когда их видят. В таком мире идентичность человека определяется не только им самим, как познающим субъектом, но и системой вещей, делающей любую идентичность видимой, доступной для восприятия другими. Именно вещь, а более точно, образ вещи как его понимал Г. Кнабе (образ вещи характеризуется тремя гранями, которые соответствуют трем способам его восприятия: социальному, духовному и социологическому), всегда определял принадлежность к социально-культурной группе [2]. Однако если во времена «до Интернета» вещи объединялись в общественном опыте, то в цифровых форматах, в мире под названием «текущий» [3], мы имеем дело с «вещами-в-движении». Это образ вещи, который существует в ситуации отсутствия способности присваивать и стать своей собственной. Эта вещь также присутствует одновременно во всех средах: офлайне или онлайн как обезличенный предмет. Гипотезой предлагаемого исследования является следующее утверждение — в процессах интернет-коммуникаций речь идет не о человеке, а о его «расширениях» как пространстве образов вещей, взаимодействующих между собой. Эта совокупность «выставленных образов вещей» становится пространством конструирования образов будущего, задающим новые характеристики этого процесса. Целью данной статьи является описание феномена дизайнирования будущего как одного из возможных вариантов его конструирования расширенным «Я» (extended self), отражающих прогнозируемые изменения ценностных ориентиров.

О релевантности конструктивистских подходов и постнеклассическом подходе в конструировании образов будущего

Собственно термин «конструктивизм» появляется в середине XX в. при обсуждении работ Ж. Пиаже и Дж. Келли и окончательно входит в обиход с появлением работ П. Вацлавика в сборнике «Изобретенная действительность». Пиаже связывает формирование образов в психике с развитием способности к предвосхищению, что позволяет обращаться к концепциям конструктивизма при обращении к проблематике конструирования образов будущего. Проблема будущего получает новое звучание в эпоху цифрового общества. Понятие «образ будущего», предложенное в качестве самостоятельной категории нидерландским социологом Ф. Полаком, в большей степени связывалось с позитивной моделью ожидаемого будущего. В работе «Образ будущего» (1973) Ф. Полак пишет про то, что образ будущей социальной реальности — это то, что и приводит общество к созиданию новейшей социальной действительности. Однако сегодня более актуальным представляется использование этого понятия для исследования синтетических картин будущего, продуцируемых социальным воображаемым, в терминологии К. Касториадиса, «магмы» социальных воображаемых означиваний [4]. Обращение к тематике будущего с точки зрения разнообразных научных подходов фиксируется в «исследованиях будущего» (Futures studies): а) Исследование осознания будущего (Futures Consciousness) в работах Sande Ö., а также Galtung J. и Inayatullah S. [5; 6]. Подчеркивается, что для целей конструирования важным является понимание факта переживания будущего наравне с прошлым и настоящим, одно невозможно без другого. б) Исследование ориентации на будущее (future orientation) как направление исследования ориентации человека на будущее: Future orientation and socialization Trommsdorff G., Future orientation: A conceptual framework Seginer R. [7; 8]. в) Исследование дальновидности / отношение к удаленной перспективе (prospective attitude) в трактовке Гастона Бергера есть основа искусственного конструирования картин будущего [9; 10]. г) Исследование проспекции (prospection) как осознание связи процессов настоящего с их ближайшими следствиями. К. Шпунар употребляет термин «осмысление краткосрочного грядущего» (episodic future thought) и подчеркивает, что человеку проще представить себя на следующий день или послезавтра, чем представить то, что может произойти с ним в следующем году или через 10 лет [8. С. 11—13]. Как мы видим, многие направления в исследовании будущего так или иначе обращаются к терминологии конструирования.

Одновременно в процессах конструирования образов будущего происходит актуализация визуальной компоненты вкуче с процессами цифровизации, что порождает новую социальность и новые практики анализа визуального. Об этом пишет В. Беньямин (1996), описывая бесконечную копируемость и «видимость» информации. Процесс конструирования образов, в том числе и визуального конструирования, в историческом аспекте представлен в работах

У. Эко «От древа к лабиринту» (2017), «Полный назад! „Горячие войны“ и популизм в СМИ» (2012); этот процесс также был неоднократно рассмотрен в контексте корреляции лингвистической и внелингвистической реальности: Hjelmslev, L. «Prolegomena to a Theory of Language» (1963); Барт Р. «Избранные работы: Семиотика. Поэтика» (1994), «Мифологии» (2019); Бодрийяр, Ж. «Система вещей» (2001); Бурдье П. «Социальное пространство: поля и практики» (2005).

Однако целью данного исследования не является рассмотрение ключевых положений столь разнопланового направления как конструктивизм. В рамках конструктивистских идей важным для целей этой статьи является положение о том, что знак, вещь (образ вещи) есть решающий фактор в осознании цифрового мира. При всем этом социальное взаимодействие рассматривается как совокупность вещей, идей, мыслей, ценностей (Л.С. Выготский). В критериях цифрового «выставочного» общества возникает проблема общественного конструирования действительности, заложенная Л. С. Выготским, что может стать основанием для осмысления закономерностей конструирования образов будущего.

Итак, через конструирование человек постигает социальную реальность. Данная концепция проходит сквозной нитью через учения многих философов и согласуется с ключевым тезисом постнеклассической науки о роли активного познающего субъекта: «Человек — фактор эволюции, участник процесса и, как обладающий разумом и способный направлять и осознать эволюцию, ответственен за нее» [14. С. 50].

Обращение к работам А. Уайтхеда (теория концептуального схватывания, теория сращения), И. Пригожина (Человек как часть природы, его свобода, выражающаяся в ответственности перед миром), Т. Лукмана, П. Бергера (репрезентация понятия социальной реальности с включенными в нее элементами субъективных представлений, веры и ценностей) позволяет раскрыть суть цифровых «расширений Я», как акторов новых отношений в «выставочном обществе». В.А Лекторский в своем выступлении на конференции «Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке» утверждал: «Основная идея эпистемологического конструктивизма состоит в том, что «знание что» может быть сведено к «знанию как»: вы знаете нечто о каком-либо предмете в том и только в том случае, если можете построить его. Это идея кантовской философии: мир опыта, т.е. мир предметов и их отношений» [15. С. 30]. Суть концепции заключается в том, что познаваемый мир — это результат деятельности нашего мозга, доступный субъекту, познаваемый мир представляет собой конструкцию, созданную им же самим. Но в этом же кроется противоречие процесса конструирования образов будущего в обществе, которое характеризуется сегодня как «выставочное». Наш мозг (и сознание) конструируют будущее как продолжение самого себя, но «образ вещи» как инструмент, с помощью которого конструируется будущее, есть пространство предметности с ускользающими смыслами. И в этом аспекте изучение способов

конструирования будущего «расширенным Я» содержит в себе уникальные возможности для изучения процессов познания, определяющих «знание как».

Решить данное противоречие возможно при обращении к тезисам постнеклассической науки. И. Пригожин в работе «Переоткрытие времени» подчеркивает: «Мы живем в мире, где симметрия между прошлым и будущим нарушена, в мире, где необратимые процессы ведут к равновесию в нашем будущем <...> Мы постоянно вступаем в мир становящегося, возникающего. Бытие и становление — не противоположности, а „два соотносимых аспекта реальности“» [16. С. 327]. Следовательно, механизмы образования и саморазрушения, идентичные биохимическим и социальным системам, которые удовлетворяют определенным условиям, являются открытыми, обладают огромным количеством подсистем, находящихся в дальнем от равновесия состоянии. Безусловно, данный вывод можно использовать для описания современных социокультурных процессов при решении проблемы взаимодействия субъекта, познания в целом и социальных конструкций. По определению И. Пригожина, «...мы не можем втиснуть в прокрустово ложе единого описания различные аспекты нашего опыта. Нам приходится прибегать к многочисленным описаниям, не сводимым одно к другому, но связанными между собой точными правилами перевода...— и эта особенность приводит к возникновению структур нового типа — диссипативных структур, весьма важных для понимания когерентности и организации в неравновесном мире, в котором мы живем» [17. С. 99]. Значит, на основании выводов философии И. Пригожина возможно раскрыть механизмы новых способов конструирования будущего как процессуальных феноменов «прозрачного общества», фиксирующих момент сейчас для «вещей-в-движении», обладающих такими характеристиками, как становление, необратимость и событийность.

Эффект метрономов

Гипотезой данного раздела является следующая мысль: эффект метрономов в процессах дизайнирования будущего есть ключевой механизм его конструирования — это процесс установления сопряжения частей в целое посредством установления общего темпа развития подсистем — фазовую синхронизацию (универсальное физическое явление, открытое Христианом Гюйгенсом в 1665 году). Суть явления в том, что маятники двух часов начинают качаться полностью синхронно спустя некоторое время, после того как их повесят рядом на одну стену. Аналогичный эффект наблюдался и у метрономов, расположенных на одной поверхности. Феномен фазовой синхронизации был обнаружен в разных системах (например, в полете стай птиц и движении косяков рыб). К этому же феномену относятся многие социальные процессы, такие как синхронизация аплодисментов в театре, организованные действия людей в толпе (автосинхронизации). В политических технологиях чаще всего говорят о «стадном чувстве», а «эффект метрономов» еще называют тремя законами толпы. Таким образом, явление фазовой синхронизации

принимается во внимание при объяснении появления структур, возникающих из социального хаоса.

В классической работе «Порядок из хаоса» авторы рассматривают закономерности существования структур нового порядка. Такие структуры могут возникать вдали от равновесия. «В сильно неравновесных условиях может совершаться переход от беспорядка, теплового хаоса, к порядку. Могут возникать новые динамические состояния материи, отражающие взаимодействие данной системы с окружающей средой. Эти новые структуры авторы назвали диссипативными, стремясь подчеркнуть конструктивную роль диссипативных процессов в их образовании» [18. С. 54]. И. Пригожин, рассматривая теорию диссипативных структур, опирается на три существенных элемента: а) вводится новое понятие для функции, описывающей простую микроскопическую активность; б) рассматривается конкретное микроскопическое пространственно-временное структурирование этой функции; в) исследуются флуктуации, понимаемые как простые действия, способные произвести новую структуру [17. С. 115]. Таким образом, опираясь на данный тезис, можно утверждать: человек в информационном пространстве конструирует свой статус «расширенного Я» посредством образов вещей, которые он не успевает «присваивать», поскольку это вещи-в-движении: торренты и буккроссинг Airbnb, каршеринг и пр. Ценность вещи нивелируется за счет опредмечивания в ней сущностных сил человека. В этом случае тезис о том, что рождение новых идей у того или иного человека обусловлен погружением в разделяемый многими мир значений, проблем и отношений [19. С. 258], получает новое звучание в мире господства «вещей-в-движении», упоминаемых выше. Важным становится не разделяемая идея или проблема, а образ вещи. Так мы получаем ситуацию «одолженного гардероба». Вариативность образов будущего формируется в пространстве обезличенной предметности, когда вещь не означает принадлежность к определенной социальной группе, а становится инструментом взаимодействия, что делает возможным возникновение эффекта метрономов (взятом из лексикона постнеклассической науки) как одного из механизма конструирования будущего в целом и как механизма дизайнирования будущего в частности.

В этом случае механизм дизайнирования становится более понятен, поскольку конструирование происходит в образах вещей, предлагаемых обществом. Например, как мы видим человека будущего. Это человек, в теле которого появляется все больше неорганических искусственно созданных материалов (импланты, стенты, протезы и пр.); тело защищается от агрессии окружающей среды неорганическими оболочками (скафандр, одежда с встроенными датчиками). Человек использует неорганические изделия, персональные датчики (гаджеты), чтобы контролировать свои действия дистанционно. Вещная среда дает условия для более комфортной жизни, с одной стороны. С другой, эти же условия конструируют «человека подключенного», ключевой целью которого «быть на связи» [20]. «Быть на связи» есть новое

условие «сборки» человека будущего и основа для его вещных (цифровых) расширений.

Вторым условием становится господство идеи потребления вещей или предметов, если речь идет об обезличенной предметности. Из-за роста благосостояния возник феномен социального инфантилизма. В современном обществе скидок, в странах-дискаунтерах и люди постепенно делают себе послабления, скидки, легко находят объяснения нежеланию быть активными в труде и познании мира. Для них важно больше потреблять. Нежелание человека ограничить себя в потреблении приводит к тому, что жизнь человека заполнена предметами, приобретение и обладание которыми становится самоцелью и смыслом жизни. «Согласно знаменитой формулировке Джорджа Ритцера, супермаркеты — это наши храмы; <...> Источником самых ярких эмоций для нас служат спонтанные покупки и избавление от вещей, потерявших для нас привлекательность, с тем, чтобы заменить их более привлекательными. Полнота потребительского наслаждения означает полноту жизни» [21. С. 68].

Эти два условия: *«быть на связи»* и *«предметность потребления»* дают нам понимание принципов функционирования процессов дизайнирования с ключевой ролью «расширенного Я» (extended self). По сути, мы говорим об акторе цифрового мира, конструирующего реальность образов вещей будущего в процессах цифровых коммуникаций. «Это цифровое расширение личности современного человека <...> особенности социального взаимодействия — т.е. построения новой социальности — цифровой» [20. С. 437]. Визуальная же фиксация образов вещи в повседневности цифровых коммуникациях превращается в способы ее индивидуализации, а сами вещи не просто опосредуют конструирование и представление идентичности, они становятся способом конструирования будущего.

Обсуждение результатов

Ключевым тезисом данного раздела является следующий: изменилось ли представление о том, как конструируется будущее при понимании факта переживания будущего наравне с прошлым и настоящим в цифровом мире.

Анализ работ, посвященных данной проблеме, позволил отметить существенный пробел в научной области «исследования будущего» (Futures studies). Традиционно рассматривается субъект конструирования в его включенности в отношения настоящего, однако сегодня «потребительский бум» задает образ будущего, основанного на предметном взаимодействии (образы вещей) [22]. У каждого из нас свое я, свой мир, в который включены другие люди, но сегодня, посредством актуальной предметности, субъект становится зависимым от онлайн-реальности, которая берет на себя функции сообщества, она его «слепляет». Как отмечает Е.Н. Князева: «...липкой становится не только реальность, но и человеческий опыт» [23. С. 91]. Таким образом, мы акцентируем внимание не столько на включенности субъекта в процессы

конструирования образов будущего, но и на отсутствии границ между личным и общественным. Ситуация «одолженного гардероба» диктует новые правила социальности. Так, Умберто Эко пишет о добровольном отказе от privacy [24]. Цифровые технологии способствовали включению человека в коммуникацию «за пределы» ранее дозволенных рамок, и именно эти изменения повлияли на качество социальных связей [25]. Таким образом, *нивелирование границ между «публичным» и «личным»* — это та новация, которая сегодня стала частью процессов конструирования будущего. Объясняя это феномен, Чэнь-И Юй делает вывод о том, что с помощью социальных сетей человек «выходит за рамки времени» [26. С. 2]. Наслаждение онлайн-реальностью меняет и делает иллюзорными границы между индивидом и социумом. Скажем, учетную запись можно использовать для описания личности как в онлайн-, так и в офлайн-мире [27].

В чем же особенность процессов дизайнирования будущего и их отличие от собственно процессов конструирования образов будущего, о которых говорят исследователи в области *future studies*? Как было показано выше, сегодня в цифровой реальности присутствует *нивелирование границ между «публичным» и «личным»*. Дизайнирование будущего с ключевой ролью «расширенного Я» (*extended self*) базируется на двух процессах: «*быть на связи*» и «*предметность потребления*». В таком случае мы можем говорить о феномене дизайнирования будущего как одном из способов его конструирования в цифровом мире, обладающем особыми признаками. Это процесс, в котором контексты повседневной жизни через образы вещей в их системности и тотальности оказываются встроенными в социальные отношения повседневной предметности, в которых отсутствуют границы между «публичным» и «личным» в процессах планирования (проектирования) будущего, в результате чего индивидуальные контексты (характеризующиеся условиями «быть на связи» и «предметность потребления») становятся существующим порядком.

В итоге образы вещей в конструктах такого будущего рассматриваются в качестве объективированного (овеществленного) пласта социальной и личной жизни. И тогда принцип фазовой синхронизации работает по-другому, синхронизируются не люди или действия людей, а *цифровые расширения человека: построенного Я (extended self)*. Стоит отметить, что личность, постоянно испытывая деформирующее воздействие информационного мира, попадает в дополнительную зависимость от своего цифрового двойника. Мы получаем ситуацию, когда свою социальность мы закрепляем через образы вещей, что, в свою очередь, влияет на процессы конструирования будущего.

Эта проблематика сегодня интенсивно изучается в мировой науке, а термин «расширенное Я» или „*extended self*“ отражает новый способ вещно-предметного опосредования собственной самости в цифровом обществе. Этот термин фиксирует современную ситуацию актуальной предметности. Для человека вещь становится частью восприятия мира в ее предметной изначальной предрасположенности. Вещь, при таких условиях, связана

с восприятием, формированием структур сознания, в той же мере, как при любом обмене информацией.

Итак, в образах будущего пространство состоит из виртуальных и физических вещей, включая обертоны памяти (по Г. Кнабе, вещи с помощью которых существует наше настоящее и прошлое). Осознание будущего посредством образов вещей репрезентируется в особой семиотической реальности вещей-в-движении. Познающий субъект из актора становится объектом конструирования, а система социальных коммуникаций растворяет в себе индивидуального субъекта [28. С. 30]. Так, некоторые события в социальных сетях провоцируют одинаковое поведение пользователей, которых объединяет только одно — они пользователи одной сети (можно сравнить с одной поверхностью, на которой стоят метрономы или висят маятники). Подобный эффект появляется в процессах дизайнирования будущего, и образ будущего становится публичным продуктом [29. С. 81]. Публичность, открытость и транспарентность контента социальных медиа визуализирует предметное пространство общих целей (новый айфон как образ мечты и образ лучшего будущего, и тысячи желающих объединяются в длинные очереди), способствуя широкому распространению публичных техник формирования коллективно разделяемой социальной конвенции относительно ожидаемых образов.

Заключение

Представленная социально-философская концепция дизайнирования будущего, ключевыми элементами которой являются нивелирование границ объективной реальности и гиперподключенность к Интернету во взаимосвязи с предметностью потребления в субъективных процессах конструирования визуальных образов, отражает трансформацию процессов осознания будущего. Будущее, настоящее и прошлое в таких процессах связаны. Будущее посредством визуальных репрезентаций становится пространством существования субъекта через переживания настоящего. Однако цифровая реальность задает условия, когда собственное Я фактически сливается со своими цифровыми отражениями через индексацию вещно-предметной реальности. Конструкт «образ будущего» исследуется через многообразие феноменов, критериев, характеристик. Все изучаемые процессы демонстрируют постоянную динамику изучаемого явления, поэтому обращение к ключевым тезисам постнеклассической науки были оправданы. Следовательно, процессы конструирования будущего динамичны и в основной своей части сложно верифицируемы, но все же некоторые моменты, позволившие выделить такой способ его конструирования, как дизайнирование, просматриваются достаточно отчетливо. Выделяются базовые для процессов дизайнирования будущего условия функционирования: *субъект в качестве (extended self) как явление «человека подключенного и достроенного» имеет цифровые расширения и конструирует образ будущего в логике гиперподключенности*

и предметности потребления в реальности настоящего, где «прозрачными» становятся границы между «публичным» и «личным».

Итак, феномен дизайнирования будущего — это не только новация в процессах конструирования будущего как способе его осознания, но и один из процессов трансформации цифрового общества. Социальные сети связывают людей на основе их разобщенности, где особенно важна экспликация предметности для репрезентаций самости посредством образов вещей. Именно в этих процессах мы наблюдаем, как происходит фазовая синхронизация цифровых расширений человека (extended self) — принцип согласованности частей в целом: установление общего темпа развития подсистем, так называемый «эффект метрономов». В рамках предлагаемых исследований концепция продолжает апробироваться и корректироваться на основе получаемых эмпирических данных. В дальнейшем она будет уточняться, планируется переосмысление ряда конструктов, с которыми работают исследователи, изучая взаимодействие не с самой личностью, а с ее «цифровым двойником» или даже с цифровым «образом вещи». Подчеркивается, что образ вещи (в широком смысле слова как инструмент означивания личности) становится самостоятельным активным субъектом коммуникации и имеет собственную значимость (онтологическую или ценностную) в процессах конструирования образов будущего как формы, которая позволяет будущему присутствовать в настоящем, менять настоящее и тем самым оказывать влияние на будущее.

Список литературы

- [1] *Бьюн-Чул Х.* Прозрачное общество / пер. с нем. О. Никифоровой. М. : Логос, проект *lettera.org*, 2014.
- [2] *Кнабе Г.С.* Семиотика культуры: Конспект учебного курса. М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2005.
- [3] *Бауман З.* Текущая современность. СПб. : Питер, 2008.
- [4] *Касториадис К.* Воображаемое установление общества / пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертас. М. : Логос, ГНОЗИС, 2003.
- [5] *Sande Ö.* Future consciousness // *Journal of Peace Research*. 1972. Vol. 9. N 3. P. 271—278. <https://doi.org/10.1177/002234337200900307>
- [6] *Galtung J., Inayatullah S.* Macrohistory and macrohistorians: Perspectives on individual, social, and civilizational change. Westport : Praeger, 1997.
- [7] *Trommsdorff G.* Future orientation and socialization // *International Journal of Psychology*. 1983. Vol. 18. N 1—4. P. 381—406. <https://doi.org/10.1080/00207598308247489>
- [8] *Seginer R.* Future orientation: A conceptual framework // *Future orientation*. Boston, MA : Springer, 2009. P. 1—27. https://doi.org/10.1007/978-0-387-88641-1_1
- [9] *Baumeister R.F., Vohs K.D.* Introduction to the special issue: The science of prospection // *Review of General Psychology*. 2016. Vol. 20. N 1. P. 1—2. <https://doi.org/10.1037/gpr0000072>
- [10] *Boots J.-P.* Strategic foresight and organizational learning: A survey and critical analysis // *Technological Forecasting and Social Change*. 2010. Vol. 77. N 9. P. 1588—1594. <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2010.06.015>

- [11] Szpunar K.K., Spreng R.N., Schacter D.L. Toward a taxonomy of future thinking. Seeing the future: Theoretical perspectives on future-oriented mental time travel. Oxford University Press, 2016. P. 21—35. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190241537.003.0002>
- [12] Seligman M.E.P., Railton P., Baumeister R.F., Sripada C. Navigating into the future or driven by the past // Perspectives on Psychological Science. 2013. Vol. 8. N 2. P. 119—141. <https://doi.org/10.1177/1745691612474317>
- [13] Berntsen D., Bohn A. Remembering and forecasting: The relation between autobiographical memory and episodic future thinking // Memory & Cognition. 2010. Vol. 38. N 3. P. 265—278. <https://doi.org/10.3758/MC.38.3.265>
- [14] Черникова И.В. Всеохватывающий феномен эволюции и человечество. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1994.
- [15] Конструктивизм в теории познания / под ред. В.А. Лекторского, Е.О. Труфановой, И.П. Фармана. М. : ИФ РАН, 2008.
- [16] Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 3—19.
- [17] Пригожин И. От существующего к возникающему. М. : Наука, 1985.
- [18] Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / пер. Ю.А. Даниловой; под ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. М. : Прогресс, 1986.
- [19] Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М. : Прогресс, 1999.
- [20] Солдатова Г.У., Войкунский А.Е. Социально-когнитивная концепция цифровой социализации: новая экосистема и социальная эволюция психики // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 18. № 3. С. 431—450. <https://doi.org/10.17323/1813-8918-2021-3-431-450>
- [21] Зигмунт Б. Идет ли богатство немногих на пользу всем прочим? / пер. с англ. Н. Эдельмана. М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2015.
- [22] Лукьянова Н.А., Су-Тинг Чен, Кай-Юань Чэн, Скальная О.А. Интерсубъективность в конструировании предметного мира образов будущего // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2021. Т. 2. № 35. С. 251—257.
- [23] Князева Е.Н. Конструирование будущего // Экономические стратегии: 2010. № 4. С. 81—97. Режим доступа: <http://futurologija.ru/bibl/knyazeva-e-n-konstruirovanie-budushhego/> (дата обращения: 01.02.2021).
- [24] Эко У. Полный назад! "Горячие войны" и популизм в СМИ / пер. с ит. Е. Костюкович. Москва : Астрель, 2012.
- [25] Wellman B. Physical Place and Cyberspace: The Rise of Personalized Networks // International Urban and Regional Research. 2001. Vol. 25. N 2. P. 227—252. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00309>
- [26] Yu C.-Y. Embedded Temporal Experience: An Analysis of the Temporal Structure of Social Media Usage in Daily Life. Режим доступа: <https://www.airitilibrary.com/Publication/alDetailedMesh?docid=P20161123001-201806-201811190001-201811190001-1-57> (дата обращения: 21.10.2020).
- [27] Hongladarom S. Personal Identity and the Self in the Online and Offline // World Minds and Machines: 2011. Vol. 21. N 4. P. 533—548. Режим доступа: <https://philpapers.org/rec/HONPIA-2> (дата обращения: 22.10.2020).
- [28] Труфанова Е.О. Субъект и познание в мире социальных конструкций. М. : Канон+РООИ «Реабилитация», 2018.
- [29] Гончаренко М.В., Лукьянова Н.А. Визуализация будущего: обзор исследовательских подходов // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2021. Т. 6. № 1. С. 79—85. <https://doi.org/10.25206/2542-0488-2021-6-1-79-85>

References

- [1] Byun-Chul H. *Transparent society*. Moscow: Logos publ., project lettera.org; 2014. (In Russian).
- [2] Knabe GS. *Semiotics of culture: Konspekt uchebnogo kursa*. Moscow: Russian state university for the humanities publ.; 2005. (In Russian).
- [3] Bauman Z. *Fluid modernity*. Saint Petersburg: Piter publ.; 2008. (In Russian).
- [4] Kastoriadis K. *The imaginary establishment of society*. Moscow: Logos publ., GNOSIS; 2003. (In Russian).
- [5] Sande Ö. Future consciousness. *Journal of Peace Research*. 1972;9(3):271—278. <https://doi.org/10.1177/002234337200900307>
- [6] Galtung J, Inayatullah S. *Macrohistory and macrohistorians: Perspectives on individual, social, and civilizational change*. Westport: Praeger publ.; 1997.
- [7] Trommsdorff G. Future orientation and socialization. *International Journal of Psychology*. 1983;18(5):381—406. <https://doi.org/10.1080/00207598308247489>
- [8] Seginer R. Future orientation: A conceptual framework. *Future orientation*. Boston, MA: Springer publ.; 2009. P. 1—27. https://doi.org/10.1007/978-0-387-88641-1_1
- [9] Baumeister RF, Vohs KD. Introduction to the special issue: The science of prospection. *Review of General Psychology*. 2016;20(1):1—2. <https://doi.org/10.1037/gpr0000072>
- [10] Bootz J.-P. Strategic foresight and organizational learning: A survey and critical analysis. *Technological Forecasting and Social Change*. 2010;77(9):1588—1594. <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2010.06.015>
- [11] Szpunar KK, Spreng RN, Schacter DL. *Toward a taxonomy of future thinking. Seeing the future: Theoretical perspectives on future-oriented mental time travel*. Oxford University Press publ.; 2016. P. 21—35. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190241537.003.0002>
- [12] Seligman ME, Railton P, Baumeister RF, Sripada C. Navigating into the future or driven by the past. *Perspectives on Psychological Science*. 2013;8(2):119—141. <https://doi.org/10.1177/1745691612474317>
- [13] Berntsen D, Bohn A. Remembering and forecasting: The relation between autobiographical memory and episodic future thinking. *Memory & Cognition*. 2010;38(3):265—278. <https://doi.org/10.3758/MC.38.3.265>
- [14] Chernikova IV. *The all-encompassing phenomenon of evolution and humanity*. Tomsk: Tomsk university publ.; 1994. (In Russian).
- [15] Lektorski VA, Trufanova EO, Farman IP, editors. *Constructivism in the theory of cognition*. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Science; 2008. (In Russian).
- [16] Prigozhin I. Rediscovery of time. *Philosophy*. 1989;8:3—19. (In Russian).
- [17] Prigozhin I. *From existing to emerging*. Moscow: Nauka publ.; 1985. (In Russian).
- [18] Prigozhin I, Stengers I. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Arshinov VI, Klimontovich JL, Sachkov JV, editors. Moscow: Progress publ.; 1986. (In Russian).
- [19] Prigozhin I, Stengers I. *Time, chaos and quant*. Moscow: Progress publ.; 1999. (In Russian).
- [20] Soldatova GU, Voykunski AE. Socio-Cognitive Concept of Digital Socialization: A New Ecosystem and Social Evolution of the Mind. *Psychology. Journal of Higher School of Economics*. 2021;18(3):431—450. <https://doi.org/10.17323/1813-8918-2021-3-431-450> (In Russian).
- [21] Zigmundt B. *Does the richness of the few benefit us all?* Moscow: Gaidar Institute publ.; 2015. (In Russian).

- [22] Lukianova NA, Chen S-T, Cheng K-Y, Skalnaya OA. Intersubjectivity in the construction of the presentive world of images of the future. *Memoirs of Novgorod State University*. 2021;2(35):251—257. [https://doi.org/10.34680/2411-7951.2021.2\(35\).251-257](https://doi.org/10.34680/2411-7951.2021.2(35).251-257) (In Russian).
- [23] Knyazeva EN. Designing the Future. *Economic strategies*. 2010;4. Available from: <http://futuroligija.ru/bibl/knyazeva-e-n-konstruirovanie-budushhego/> (accessed: 01.02.2021). (In Russian).
- [24] Eco U. *Full back! "Hot wars" and populism in mass media*. Moscow: Astrel publ.; 2012. (In Russian).
- [25] Wellman B. Physical Place and Cyberspace: The Rise of Personalized Networks. *International Urban and Regional Research*. 2001;25:227—252.
- [26] Yu C-Y. *Embedded Temporal Experience: An Analysis of the Temporal Structure of Social Media Usage in Daily Life*. Available from: <https://www.airitilibrary.com/Publication/alDetailedMesh?docid=P20161123001-201806-201811190001-201811190001-1-57> (accessed: 21.10.2020). (In Russian).
- [27] Hongladarom S. Personal Identity and the Self in the Online and Offline. *World Minds and Machines*. 2011;21(4):533—548. Available from: <https://philpapers.org/rec/HONPIA-2> (accessed: 22.10.2020). (In Russian).
- [28] Trufanova EO. *The subject and cognition in the world of social constructions*. Moscow: Kanon+ROOI «Rehabilitation» publ.; 2018. (In Russian).
- [29] Goncharenko MV, Lukianova NA. Visualizing Future: Overview of Research Approaches. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2021;6(1):79—85. <https://doi.org/10.25206/2542-0488-2021-6-1-79-85>

Сведения об авторах:

Лукьянова Наталья Александровна — доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник, кафедра философии, культурологии и социологии, Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Великий Новгород, Россия (e-mail: natalialukianova04@gmail.com). ORCID: 0000-0003-1186-0404

Скальная Оксана Анатольевна — аспирант, младший научный сотрудник, кафедра философии, культурологии и социологии, Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Великий Новгород, Россия (email: phdlife2030@gmail.com). ORCID: 0000-0002-5555-7936

About the authors:

Lukianova Natalia A. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Chief Researcher, Department of Philosophy, Cultural studies and Sociology, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia (e-mail: natalialukianova04@gmail.com). ORCID: 0000-0003-1186-0404

Skalnaya Oksana A. — PhD student, Junior Researcher, Department of Philosophy, Cultural studies and Sociology, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia (email: phdlife2030@gmail.com). ORCID: 0000-0002-5555-7936




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-457-468>
EDN: JMNSXW

Научная статья / Research Article

«Манкурт» — «Иксрод» — «Das Man»: кризис модерна в позднем периоде творчества Чингиза Айтматова

А.И. Кадыров  

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

Аннотация. Статья посвящена историко-философскому анализу творчества кыргызского писателя-гуманиста советского периода Чингиза Айтматова (1928—2008). Первоначальный период творчества писателя характеризуется его очарованием «душой Фауста», результатом которого стали ранние произведения писателя, где он вдохновенно воспринимает идеи прогресса, социализма, коммунизма, просвещения, иными словами — главные идеи эпохи модерна. Однако позднее, под огромным влиянием русской и мировой классической литературы и активным изучением кыргызской традиционной культуры, эпоса «Манаса» он вышел на такие фундаментальные метафизические темы, как народ, личность, судьба, мораль, гуманизм и т.д., тем самым он сделал попытку изжить из себя первоначальную «душу Фауста» с ее прямолинейностью, склонностью к бесконечному покорению всего. Так писатель постепенно все более и более утверждал себя в качестве гуманиста. Айтматовский гуманизм проявляется в описаниях его героев, включая таких персонажей, как Едигей и Бостон. Каждый герой, несмотря на свои отдельные недостатки, выражает искренность, чистоту души и преданность своим идеалам. Но вопреки этим попыткам писатель все же сохранял некоторую двойственность: с одной стороны, он выступал как убежденный критик модерна, безликой техники, с другой, — он воспринимал процесс модернизации как объективное развитие истории, которое требует осмысления. Результатами поздних идей писателя становятся новые понятия, такие как «манкурт» и «иксрод», обычно используемые для описания сознания человека, ставшего возможным при встрече модерна с традицией. В известной мере эти понятия идентичны понятию «Das Man» Мартина Хайдеггера.

Ключевые слова: фаустовская душа, Das Man, манкурт, иксрод, модерн

История статьи:

Статья поступила 29.11.2022

Статья принята к публикации 01.02.2023

© Кадыров А.И., 2023




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

Для цитирования: Кадыров А.И. «Манкурт» — «Иксрод» — «Das Man»: кризис модерна в позднем периоде творчества Чингиза Айтматова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 457—468. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-457-468>

“Mankurt” — “Xrod” — “Das Man”: Crisis of Modernity in Late Period of Chingiz Aitmatov’s Work

A.I. Kadyrov  

RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation
 argenkadyrov@gmail.com

Abstract. The research is devoted to the historical and philosophical analysis of the work of the Kyrgyz humanist writer of the Soviet period, Chingiz Aitmatov, whose early work is characterised as a fascination with the “Soul of Faust.” (Spirit of Faust) The result of this was the writer's earlier works, where he fervently perceives the ideas of progress, socialism, and enlightenment, in other words, the main ideas of the modern era. Later, under the huge influence of Russian classical literature, as well as active study of traditional Kyrgyz culture, epic “Manas”, he spoke on such fundamental metaphysical topics as people, personality, fate, morality, humanism, etc., thereby trying to get rid of the “Soul of Faust” (Spirit of Faust) with its straightforwardness, its propensity for the infinite settlement of everything. So the writer gradually asserted himself more and more as a traditional humanist. But despite these attempts, the writer still retained some ambivalence: on the one hand, he acted as a staunch critic of modernity, faceless technology and on the other, he perceived the modernization process as an objective development of history that needs to be perceived and comprehended. The results of the writer's later ideas are new concepts such as “Mankurt” and “Ixrod” usually used to describe the consciousness of a person who became possible at the junction of modernity with tradition. To a certain extent, these concepts are identical to the idea of “Das Man” by M. Heidegger.

Keywords: faustian spirit, Das Man, mankurt, ixrod, modern

Article history:

The article was submitted on 29.11.2022

The article was accepted on 01.02.2023

For citation: Kadyrov AI. “Mankurt” — “Xrod” — “Das Man”: Crisis of Modernity in Late Period of Chingiz Aitmatov’s Work. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):457—468. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-457-468>

Введение

«На месте ли мир?», — спрашивает Чингиз Айтматов устами своего героя в последнем романе «Когда падают горы» (2007), и сам же на этот вопрос отвечает, — «мир уже не на месте» [1. С. 396]. Почему?

На наш взгляд, поздний Айтматов не ради только построения литературного сюжета задает этот вопрос, который в детстве он часто слышал от своих

односельчан-аксакалов. В этом вопросе писателя мы замечаем обращенность к миру как пространству. Для кыргызского писателя именно пространство, в отличие от времени, является объектом его поздних размышлений: большое казахское пустынное пространство — Сары-Озеки, бескрайние просторы Маюнкумской саванны и др. Но пространство мыслится не в смысле физической величины как протяженности, а его восприятие через внутренний мир человека. В произведениях Чингиза Айтматова часто прослеживается мысль о том, что окружающая среда может сохранять свою неизменность на протяжении многих веков, но внутренний мир человека, его личность, может постепенно исчезать, превращаясь в безликого, массового человека наподобие «иксрод-манкурта».

Увлечение и разочарование «Фаустовской душой»

Поздние романы Айтматова являются следствием его приобщения русскому, а через него и к европейскому культурному пространству. Вчерашний кочевник, видящий жизнь в совершенно ином свете, теперь же окунается в логику жизни иной системы и сам становится выдающимся представителем этой культуры. Так писатель знакомится с культурой «Фауста», — термин, используемый немецким культурологом Освальдом Шпенглером для характеристики новоевропейской культуры. По Шпенглеру, «Фаустовская душа» связана с понятием линейности и бесконечности — это противоположно телесной осязательности античной культуры. По Шпенглеру, культура, описываемая как «Фаустовская», стремилась к расширению во всех смыслах — политическом, экономическом и духовном. Она не знала границ и преодолевала все материальные и географические препятствия, и в итоге превратила Землю в одну большую колониальную область и хозяйственную систему [2]. Исследователи А. Горелов и Т. Горелова считают, что «тут соединились в один клубок цивилизационные (мотивы воли к власти и пространственная экспансия), экономические (капитализм) и политические (идеология либерализма) причины новоевропейской эпохи» [3. С. 32]. О критике «Фаустовской души» написано много работ, но нам представляется, что О. Шпенглер удачно использовал метафору «Фаустовской души» для символического представления Нового времени.

Поглощение Российской империей центральной Азии в статусе одной из сильнейших европейских держав и последующие события, связанные с социалистической революцией, существенно затронули онтологические основания культуры полукочевого кыргызского народа, перешедшего к оседлому образу жизни. В каком-то смысле можно считать, что творчество Айтматова представляет собой продукт рефлексии над этими фундаментальными изменениями бытия своего народа.

«Фаустовская душа» тянула всех представителей тогдашней советско-кыргызской интеллигенции к себе, кроме того, появившаяся прослойка интеллектуалов была продуктом советской политики, — здесь не был

исключением и Айтматов. Как поясняет консервативно настроенный немецкий мыслитель О. Шпенглер, либерализм, а равно и социализм были разными проявлениями этой «Фаустовской души». Р. Гергилов утверждает, что в своих трудах Шпенглер относит национал-социализм и марксизм к материалистической форме религии [4]. Шпенглер писал, что обе эти идеологии базируются на идее прогресса, которая стала доминирующей в либеральном мышлении XIX века. В своих ранних произведениях Айтматов приветствовал идеи коммунизма, прогресса и индустриализации, но постепенно начал осмысливать их связи с понятием нации. Это было связано с репрессированием отца будущего писателя в годы сталинского террора за якобы преступную деятельность против коммунизма. В зрелом возрасте писатель использует свои личные экзистенциальные переживания за отца в качестве движущего мотива для основательной критики тоталитаризма в любой его форме (особенно в повести «Белое облако Чингисхана»). Он предупреждает своих читателей о «свежих ранах», которые были нанесены сталинской инквизицией.

Первоначально, несмотря на трагические события его личной жизни, писатель, как и многие другие, наполнен стремлением воплотить в жизнь самые передовые идеи коммунизма и индустриализации. Например, в самих ранних произведениях он противопоставляет человека старой эпохи с кетменём в руках человеку зарождающего модерна. Вот как он описывает этот момент в рассказе «Сыпайчы» (1953): «Ему стало жалко себя, он почувствовал себя беспомощным человеком, который не может понять, что происходит вокруг. Люди на берегу Таласа что-то делают, но делают без него, без Бекназара» [5. С. 42]. Заметно, что в диалоге прежняя гармония человека с природой заменяется антагонизмом между ними. Так, непокорная прежним людям река на этот раз шепчет: «Что, Бекназар! Опозорился? — шумит Талас» [5. С. 42].

Пройдет всего то немого времени, и река Талас станет покорной уже новому человеку: «„А вон то, наверное, и есть экскаватор! Недаром везде говорят о нем... Ох, и шайтан-машина [дьявол-машина], как берет землю“ ... Теперь и Талас станет покорным» [5. С. 43].

На наш взгляд, можно найти поразительную внутреннюю взаимосвязь изначального понимания техники Айтматовым с взглядами немецкого философа Мартина Хайдеггера. Согласно Н. Мотрошиловой, публикация «Вопроса о технике» стала отправной точкой для основательной критики Нового времени в философии Хайдеггера. Она отмечает, что в «Черных тетрадах» это проявляется особенно ярко, где Хайдеггер показывает неудержимую власть растущей машинной техники [7]. Нужно заметить, что описываемое Айтматовым отношение к технике у кыргызов проявлялось специфичным образом. Отсюда, герои Айтматова описывают технику как «дьявол-машину», — ведь нечто чуждое, неопознанное, всегда воспринимается как угроза, часто как дьявол. С помощью этой машины река Талас была подчинена контролю со стороны человека и, вместе с тем, изменилось ее предназначение. В отличие

от прежних времен, когда человек, органично слитый с природой, «как опытный врач изучал дыхание горной реки» [5. С. 33], «Фаустовый» человек видит в природе соперника, которого надо одолеть: «Мы всегда будем бессильными, пока не построим „в реке“ шлюзы, пока не откажемся от своих сыпав» [5. С. 33]. «Если страшно, сидел бы дома, в юрте!» [9. С. 86], — отныне, юрта из священного пространства, символизирующего стояние кочевника-воина, стала символизировать место для трусов.

С одной стороны, осмысливаемая Хайдеггером сущностная взаимосвязь современной техники в эпоху Нового времени, а с другой, — «Фаустовская душа» Шпенглера, прекрасно накладываются на те процессы, которые описывает Айтматов в ранних произведениях, правда последний изначально делает это без глубокого проникновения в метафизическую суть событий. «Фаустовская душа», с ее вездесущим требованием к покорению невозможного и сложного, прекрасно ложится на новую культурную почву вчерашних кочевников, которые избыток своей кочевой энергии с великой верой направляли на построение оседлого образа жизни.

В последующих произведениях Чингиза Айтматова мы уже не видим попытки возвыситься над природой, и прежний энтузиазм, вера в бесконечный прогресс ослабевает, и в каком-то отношении у писателя ощущается разочарование. Можно сказать, что с этого момента начинает рождаться Айтматов-гуманист, сменив собой прежнего носителя «Фаустовской души». Через огромное влияние русской классической литературы, особенно Ф.М. Достоевского, он начинает вплотную обращаться к человеку, личности и миру детей, — вместо восхваления очередных больших технических проектов.

Чингиз Айтматов отмечает, что Ф. Достоевский, считавшийся одним из великих мировых писателей, особенно ясно видел надежду на выход из темноты в детях, которые являются самыми чистыми и непорочными существами, а также в тех, кто был унижен и оскорблен. Избавление от «Фаустовской души», ее прямолинейности, а также уход от жестких догматических и идеологических нарративов коммунизма происходило в результате активного изучения мировой классической литературы и философии.

Здесь следует подчеркнуть влияние на взгляды писателя гуманистической традиции эпохи Возрождения. Как пишет А. Горфункель, гуманизм ведет к новому пониманию человеческого достоинства и места человека в мире, обращая внимание на внутренний мир человеческой личности и открывая новые пути к обновленной антропологии [10]. Но, вместе с тем, айтматовский гуманизм, в отличие от ренессансного, не основывается на идее антропоцентризма, отрицающего теизм («религии человекобожества» — С.Н. Булгаков). Айтматовский гуманизм выводит человека на первый план, при этом не отдаляясь от Бога и не ставя человека в привилегированное положение по отношению к природе и животным, а скорее органично объединяя их («Прощай, Гульсары!», «Плаха», «Когда падают горы»). Интеллектуальная предыстория европейского гуманизма не совсем подходит для объяснения айтматовского

гуманизма. Однако, наш ответ на вопрос, можно ли причислить Айтматова к гуманистам, — безусловно, да. Человек является центральной темой творчества Айтматова.

Несмотря на размежевание с «Фаустовской души», писатель всегда сохранял двойственность своей души: с одной стороны, он, как один из выдающихся писателей Советского Союза, всегда носил в себе дух коммуниста, прогрессиста, другими словами, модерниста, а с другой стороны, в нем можно было увидеть обычного, до невероятной степени простодушного, традиционного кыргыза, живущего исключительно в собственном мире, как его собственный герой Едигей из романа «И дольше века длится день».

Творчество на стыке двух культур

Как пишет Н. Бердяев, «XIX век в России не был целостным, был раздвоенным, он был веком свободных исканий и революции» [6. С. 116]. Возникновение антагонизма между славянофильством и западничеством в XIX в. отражало глубинные философские противоречия в развитии России, которые до сих пор не потеряли своей актуальности. Этот конфликт выражал две разные философии о том, какое будущее должна иметь Россия: сохранять свои традиционные ценности и пути развития, или стремиться к прогрессу и модернизации, ориентируясь на западные стандарты и ценности. Будучи русским и кыргызским писателем, Чингиз Айтматов также неизбежно сталкивался с подобными вопросами. В своем творчестве он активно обращался к опыту знаменитых русских писателей и философов того времени, что придавало его произведениям философскую глубину и общечеловеческий смысл.

Чингиз Айтматов полагает, что русская литература XIX века возникла и развивалась как средство борьбы за утверждение личности и человеческого достоинства. Он утверждает, что настоящее человеческое достоинство проявляется в свободе мысли, которая позволяет человеку почувствовать себя свободным, достойным и полноценным членом общества. В этой борьбе Айтматов считает, что Пушкин, Достоевский и Толстой играли главную роль в объединении этой раздвоенности, так как они отражали дух народа и выражали его стремления. Ведь уже Ф. Достоевский заметил, что никакой другой русский писатель, до и после Пушкина, не был настолько связан с духом и культурой своего народа [11].

Русские писатели, в том числе Пушкин и Достоевский, верили, что национальная и религиозная идентичность неразделимы и взаимосвязаны в своем метафизическом содержании. Эти аспекты представляли собой единое целое, которое определяло характер русской культуры и народа. Российский философ Б. Межуев отмечает, что русская философия так или иначе будет обращаться к темам и интуициям, которые предложены Вл. Соловьевым: она будет стремиться найти универсальную истину, способную объединить науку и религию. По его словам, мы скучаем в мире Витгенштейна, где преобладают частные проверяемые факты и отсутствует метафизическая опора веры [12].

Согласно Вл. Соловьеву, русская идея не может иметь иного сложения, кроме как из определенных аспектов христианской идеи [13]. Большинство русских философов и писателей, интересовавшихся в молодости «душой Фауста», в зрелые годы не миновали темы православия. Идея социализма была одной из идей, которыми увлекались русские интеллектуалы. Также здесь мы заметим то, что несмотря на негативное отношение Достоевского к социализму, у него присутствует тема народного, «русского» варианта социализма, а точнее — христианского социализма.

Русская литература и культура всегда были тесно связаны с народом и его мифологией. Обращение к народной теме в литературе является проявлением не только культурного, но и метафизического осознания своих корней. В этом смысле, русские писатели, включая Айтматова, старались восстановить связь человека с миром, народом и его традициями, — все они находились в поисках утраченных ценностей и связей, которые могли бы привести к осознанию глубинного смысла бытия. Поэтому обращение к народной теме не только является ярчайшим явлением русской прозы, но и выражением философской и культурологической мысли о том, что народ и его традиции являются ключевыми элементами в понимании мира и смысла жизни.

Как представитель кыргызской культуры, Айтматов глубоко понимал, что национальные и общечеловеческие ценности не являются противоположными понятиями, а скорее взаимосвязанными. В своей прозе он часто использовал народные мотивы и символы, чтобы передать всеобщие истины и ценности. Он убежден, что только на основе общечеловеческих ценностей, но с учетом национальных особенностей культуры, можно создать истинно ценную и глубокую литературу.

Манкурт — Иксрод — Das Man

Поздние произведения Чингиза Айтматова можно считать своеобразным ответом на вызовы нашего времени. Писатель, осмысливая постсоветское общество, выражал скептическую настороженность и тревогу. Он показывал, как после ухода больших политических идеологий общество сталкивается с новыми вызовами и проблемами. А. Горелов указывает на то, что некоторые элементы социализма, такие как бесплатное здравоохранение и образование, право на труд и отдых и др., были успешно воплощены в жизнь [14]. Огромный прогресс науки, технологии и экономики сделал мир более сложным и непредсказуемым. В таком контексте понятия «манкурт» и «иксрод» становятся ключевыми для понимания того, как постидеологическое и постпросвещенское сознание функционирует в современном мире.

Введенные Айтматовым понятия «манкурт» и «иксрод» имеют глубокий философский смысл и отражают проблемы современного общества и человека. «Манкурт» описывает человека, который потерял свою культуру, идентичность и свободу в результате систематической пропаганды и принудительного воздействия со стороны власти и массовой культуры. Концепция

«Das Man» Мартина Хайдеггера также имеет сходства с понятиями Айтматова. «Das Man» описывает человека, который потерял свою индивидуальность и стал частью безликой массы, просто следуя за общепринятыми нормами. Вместе с тем понятие «Das Man» более абстрактно и теоретично, в то время как «манкурт» и «иксрод» Айтматова имеют конкретную социальную и историческую составляющую. Понятие «иксрод» является вымышленным словом, созданным Чингизом Айтматовым для характеристики постидеологического и постпросвещенческого сознания в современном обществе. В романе «Тавро Кассандры» писатель описывает «иксрод» как существо, которое утратило свою индивидуальность и стало частью массы. «Иксрод» символизирует потерю человеческой индивидуальности и духовности в современном обществе, где ценности массовой культуры и потребительского общества стали культовыми.

В романе «И дольше века длится день» Чингиз Айтматов через образ Сабитжана описывает современного манкурта, который, несмотря на свое образование и просвещение, потерял связь со своими традициями, отсутствие которых сильно пошатнуло его моральные и человеческие качества. «Манкурт», как существо, озабочен только настоящим и повседневным. Этому типу человека противопоставит другой человек — Едигей, который произносит: «„Что за люди пошли, что за народ! ... Для них все важно на свете, кроме смерти!“» [15. С. 30]. Так писатель переносит понятие манкурта из исторического контекста в современность. Кроме политических идеологий, запущенный масштабный процесс просвещения народа, имея в большей части позитивные черты, все же не обошелся без перегибов, когда все народное, традиционное считалось пережитком прошлого, которое нужно искоренить.

Описываемое Айтматовым понятие «манкурт» отражает суть хайдеггеровского человека «Das Man». Мартин Хайдеггер вводит понятие «Das Man», которое описывает не подлинное существование человека, связанное с сосредоточенностью на материальных вещах и изменении мира вокруг себя [16]. Мир повседневности характеризуется главным образом тем, что люди стремятся оставаться в настоящем, избегая будущего, которое ассоциируется со смертью. Людское сознание здесь не способно осознать свою собственную смертность и ограниченность временем. По Хайдеггеру, обращение человека к бытию — Dasein — означает глубокое осознание своей сущности и конечности.

Продолжением темы манкуртизма является понятие «иксрод», — продукт современной экспериментальной науки, в ее намерении создания улучшенных и измененных в лаборатории человеческих существ, целью которой является достижение бессмертия. Писатель-гуманист занимает крайне критическую позицию относительно искусственного вмешательства в генетику человека. Для Айтматова человек-иксрод есть вершина развития современной науки и цивилизации, особенно в его «Фаустовском» виде. Писатель описывает, что цель создания человека-иксрода заключается в том, чтобы устранить

«архаичные» институты семьи и родственных отношений, которые являются элементами старого мира насилия, и заменить их искродами [17]. Вера в технику и уподобление ей как той силе, которая раз и навсегда способна решить все человеческие проблемы, избавить человека от несовершенства и пороков, является утопичной и подменяет духовное понимание бессмертия души.

Для писателя-гуманиста человеческая сущность как раз в том и состоит, что человек несовершенен. По его мнению, жизнь без добра и зла немыслима, так как человек втянут в постоянную борьбу между этими силами на поле «мирового разума» (писатель использует этот термин в своем романе «Гавро Кассандры»). По его мнению, человек не рождается с исходно добрыми качествами, и для того, чтобы достичь желаемого идеала человека, необходимо постоянно прилагать духовные усилия. Человек, избравший сторону добра, вступает в постоянную борьбу со злом, но, несмотря на его непрекращающиеся усилия, в большинстве случаев победу одерживает зло. В итоге, природа и животные вмешиваются в эту ситуацию (в произведениях писателя киты, волки, олени, барсы включены в сюжетную линию, наравне с людьми). По его мнению, человек не рождается с исходно добрыми качествами и для того, чтобы достичь идеала, необходимо постоянно прилагать усилия. Отсюда его знаменитая философия: «Тяжелее всего человеку быть человеком изо дня в день» [18. С. 194]. Здесь заметно влияние библейской традиции, где человек наказан Богом за грехопадение и ему необходимо постоянно совершенствоваться, чтобы искупить вину.

В образе Едигея из романа «И дольше века длится день» можно заметить «возвращение» того человека, который жил за бортом «Фаустовской души» (Бекназар из рассказа «Сыпайчы»). В этом смысле Едигей — тот же Бекназар, — который выступал в ранних произведениях: «Едигей уже забыл о космическом корабле, стартовавшем прошлой ночью. <...> ...для него все эти космические полеты, столь занимающие всех, были очень далеким, почти магическим, чуждым его делом» [15. С. 35]. Едигей — это человек, который столкнулся с модерном, но сохраняя не расположенность души к модерну, он вынужден иметь дело с этим миром. В отличие от, например, концепции археомодерна А. Дугина [19], с где борьба между традицией и модерном происходит в основном в интеллектуальной сфере, борьба Едигея с новыми людьми (Сабитжан) осуществляется не в сфере рефлексивных состязаний, а именно в сфере морали. В отличие от тех же русских славянофилов, прекрасно знавших «Фаустовскую душу» изнутри, у Едигея отсутствует интеллектуальный доступ к ней, поэтому он в споре с городскими людьми уступает в знаниях. Но его преданность сохранению традиций, достоинству и почитанию предков человеческого рода остается непоколебимой. В его мире все это не зависит от уровня образования и масштабов просвещенности. В этом выражается принципиальное отличие его понимания традиции от новоевропейской культуры, где идеологи-просвещенцы видели прямую связь между уровнем образования и моральной осознанностью. Таким образом, писатель выражает свою

благосклонность к персонажу, отмечая, что ему бы хотелось, чтобы люди, подобные Едигею, дожили до глубокой старости и передали знание своей души следующему поколению.

Кроме того, можно заметить то, что большинство произведений Айтматова не загромождено «языком» терминов и понятий, что позволило ему обойтись без жонглирования понятиями: большинство диалогов между его героями происходит с помощью живого, обыденного языка. В этом и выражается душа Едигея: он менее образован, но больше сохранил истинно человеческие качества, такие как сострадание, преданность к труду и семье, а главное — веру и надежду на лучшее будущее человечества. «Фаустовская душа» была повержена перед стойкостью Едигея, что не скажешь о последнем герое Айтматова.

В романе «Когда падают горы», написанном более чем через тридцать лет после «И дольше века длится день», писатель рисует человека, который в известной мере представляет собой прямую противоположность Едигея, но сохраняющего душевную взаимосвязь с последним. Главный герой — Арсен Саманчин — интеллеktуал, журналист и прекрасно образованный человек. Но у него отсутствует тот внутренний моральной стержень, что присутствовал у Едигея. Он — человек с «душой Фауста», но несмотря на дерзость духа, неуверенный в себе, у которого имеется бесчисленное количество вопросов. Он также есть прямая противоположность ранних героев Айтматова. Например, Данияр из повести «Джамийля», обычно идя по дороге на повозке любил петь, Саманчин же по дороге всегда напряженно размышлял, «...размышлял все о том же: как жить: дальше, как быть? И если бы только это! Набегала попутно все та же настойчивая, неотвязно терзающая мысль [о самоубийстве]» [1. С. 358]. Он уже не мог найти умозрительную альтернативу самоубийству, его не спасали новые идеалы, которым он всегда старался быть верным. В этом смысле он покинул почву кыргызской культуры.

Заключение

На наш взгляд, в этом и выражается смысл вопроса Айтматова, который мы поместили в начале статьи — «на месте ли мир?», и его ответ — «мир уже не на месте». Встретившись с «Фаустовской душой», иными словами, с модерном, Айтматов, и вместе с ним и вся кыргызская культура, должен был иметь дело с новыми явлениями. Через литературные образы писатель смог создать концепты своего видения этих процессов, что в конечном итоге и стало его философией. В двойственности взглядов Айтматова на модерн выражается его открытость, незамкнутость и отсутствие боязни перед модерном, скорее попытка осмыслить и понять его логику. Осмысление встречи с модерном стало одним из ключевых моментов в личной и писательской судьбе Чингиза Айтматова.

Список литературы

- [1] *Айтматов Ч.* Когда падают горы (Вечная невеста). Т. 5. Романы. Б. : Улуу тоолор, 2018.
- [2] *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. М. : Мысль, 1993.
- [3] *Горелов А.А., Горелова Т.А.* «Закат Европы» О. Шпенглера и возможность заката мира // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 1. С. 29—43.
- [4] *Гергилов Р.Е.* Отношение О. Шпенглера к фашизму и национал-социализму // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2008. Vol. 3. № 87. С. 140—151.
- [5] *Айтматов Ч.* Рассказ «Сыпайчы». Т. 6. Рассказы. Диалог. Б. : Улуу тоолор, 2018.
- [6] *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М. : Наука, 1990.
- [7] *Мотрошилова Н.В.* «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 131—162.
- [8] *Хайдеггер М.* Время и бытие. М. : Республика, 1993.
- [9] *Айтматов Ч.* Рассказ «На реке Байдамтал». Т. 6. Рассказы. Диалог. Б. : Улуу тоолор, 2018.
- [10] *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. Учеб. пособие. М. : Высш. школа, 1980.
- [11] *Семушкин А.В., Кирабаев Н.С.* Пушкин и религия // А.С. Пушкин и современность (к 200-летию со дня рождения поэта). Доклады и сообщения. М. : Изд-во РУДН, 1999. С. 73.
- [12] *Межуев Б.* Владимир Соловьев: ревнитель вселенской истины. Режим доступа: <https://expert.ru/expert/2022/30/vladimir-solovev-revnitel-vselenskoj-istiny/> (дата обращения: 20.09.2022)
- [13] *Соловьев В.С.* Русская идея // Соч.: в 2 т. Т. 2. М. : Правда, 1989.
- [14] *Горелов А.А.* Ф.М. Достоевский: русская идея и русский социализм // Знание. Понимание. Умение. 2017. № 1. С. 50—66.
- [15] *Айтматов Ч.* И дольше века длится день: Роман. Ф. : Кыргызстан, 1981.
- [16] *История философии: Энциклопедия.* Мн. : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.
- [17] *Айтматов Ч.* Тавро Кассандры. Т. 5. Романы. Б. : Улуу тоолор, 2018.
- [18] *Айтматов Ч.* Т. Плаха. М. : Дет. лит., 2010.
- [19] *Дугин А.Г.* Археомодерн. Москва : Академический Проект, 2023.

References

- [1] Aitmatov Ch. *When the Mountain Falls (Eternal Bride)*. Vol. 5. Novels. B.: Uлуу-toolor; P. 504. (In Russian).
- [2] Spengler O. *Decline of Europe. Essays on the morphology of world history. Gestalt and reality*. Moscow: Thought; 1993. (In Russian).
- [3] Gorelov AA, Gorelova TA. The «Sunset of Europe» by O. Spengler and the Possibility of the Sunset of the World. *Knowledge. Understanding. Skill*. 2016;(1):29—43. (In Russian).
- [4] Gergilov RE. Attitude of O. Spengler to fascism and national socialism. *Monitoring of public opinion: economic and social changes*. 2008;3(87):140—151. (In Russian).
- [5] Aitmatov Ch. *The story «Sypaychy»*. Vol. 6. Stories. Dialogue. B.: Uлуу-toolor; 2018. (In Russian).
- [6] Berdyaev NA. *The origins and meaning of Russian communism*. Moscow: Nauka; 1990. (In Russian).
- [7] Motroshilova NV. Black notebooks by M. Heidegger: in the wake of publication. *Questions of Philosophy*. 2015;(4):131—162. (In Russian).

- [8] Heidegger M. *Time and being*. Moscow: Respublika; 1993.
- [9] Aitmatov Ch. *The story «On the Baidamial River»*. Vol. 6. Stories. Dialogue. B.: Uluu-toolor; 2018. (In Russian).
- [10] Gorfunkel АН. *Philosophy of the Renaissance*. Moscow: Higher. School; 1980. (In Russian).
- [11] Semushkin AV, Kirabaev NS. *Pushkin and religion*. In: A.S. Pushkin and modernity (to the 200th anniversary of the birth of the poet). Reports and messages. Moscow; 1999. P. 73. (In Russian).
- [12] Mezhuev M. Vladimir Solovyov: zealot of universal truth. Available from: <https://expert.ru/expert/2022/30/vladimir-solovev-revnitel-vselsenskoj-istiny/> (accessed: 20.09.2022). (In Russian).
- [13] Solovyov VS. *Russian idea // Works: in 2 vols. Vol. 2*. Moscow: Pravda; 1989. (In Russian).
- [14] Gorelov AA. F.M. Dostoevsky: Russian idea and Russian socialism. *Knowledge. Understanding. Skill*. 2017;(1):50—66. (In Russian).
- [15] Aitmatov Ch. *The Day Lasts More Than a Hundred*. Novel. F.: Kyrgyzstan; 1981. P. 296. (In Russian).
- [16] *History of Philosophy: Encyclopedia*. Minsk: Interpressservice, Book House; 2002. (In Russian).
- [17] Aitmatov Ch. *Cassandra's brand*. Vol. 5. Novels. B.: Uluu-toolor; 2018. (In Russian).
- [18] Aitmatov CH. *The Place of the Skull*. Moscow: Det. lit.; 2010. (In Russian).
- [19] Dugin AG. *Arheomodern*. Moscow: Akademicheskij Proekt; 2023. (In Russian).

Сведения об авторе:

Кадыров Арген Ишенибекович — аспирант, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: argenkaddyrov@gmail.com). ORCID: 0000-0002-3037-8843

About the author:

Kadyrov Argen I. — PhD student, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: argenkaddyrov@gmail.com). ORCID: 0000-0002-3037-8843



Научная жизнь Scientific Life

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-469-481>
EDN: JYFADY

Рецензия / Book review

Возможности и перспективы межкультурного философствования: рецензия на монографию «Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии» (под редакцией М.Т. Степанянц)

С.Ю. Лепехов✉

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения
Российской академии наук (ИМБТ СО РАН),
Российская Федерация, 670047, Улан-Удэ, ул. М. Сахьяновой, д. 6
✉lepekhov@yandex.ru

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии», № 1211031000263-3).

История статьи:

Статья поступила 25.02.2023

Статья принята к публикации 28.03.2023

Для цитирования: *Лепехов С.Ю.* Возможности и перспективы межкультурного философствования: рецензия на монографию «Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии» (под редакцией М.Т. Степанянц) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 469—481. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-469-481>

© Лепехов С.Ю., 2023



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

Opportunities and Prospects of Intercultural Philosophizing: Book Review of Monograph “Comparative Philosophy: from Comparative to Intercultural Philosophy” (edited by M.T. Stepanyants)

S.Yu. Lepekhov✉

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences (IMBTS SB RAS),
6, Sakhyanovoi St., 670047, Ulan-Ude, Russian Federation
✉lepekhov@yandex.ru

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the state assignment (project “Written traditions of the peoples of the Baikal region in the context of the historical and cultural heritage of Russia and Inner Asia”, № 1211031000263-3).

Article history:

The article was submitted on 25.02.2023

The article was accepted on 28.03.2023

For citation: Lepekhov SYu. Opportunities and Prospects of Intercultural Philosophizing: Book Review of Monograph “Comparative Philosophy: from Comparative to Intercultural Philosophy” (edited by M.T. Stepanyants). *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):469—481. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-469-481>

В серии «Сравнительная философия» (осн. в 2000 г./ отв. ред. М.Т. Степанянц) [1—4] вышла коллективная монография «Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии» [5]. Серия давно уже зарекомендовала себя как авторитетное издание, собирающее известных отечественных и зарубежных специалистов для обсуждения актуальных проблем компаративистики. Рецензируемая книга посвящена исследованиям в области межкультурной философии, привлекающей внимание многих современных философов своими неординарными подходами и предлагаемыми решениями в оценке возможностей и перспектив дальнейшего развития философии как места встречи и взаимодействия различных культур. Интернациональный коллектив авторов излагает в коллективной монографии современные взгляды на текущее состояние и перспективы развития межкультурного подхода в философии, опираясь на собственный опыт исследования и преподавания в области сравнительной философии в различных университетах и научно-исследовательских институтах мира.

В Предисловии М.Т. Степанянц дается предварительная оценка всему направлению межкультурной философии, обсуждаются особенности терминологии, применяющейся в нем, анализируются позиции, занимаемые ведущими специалистами, разъясняется замысел и структура монографии, представляются авторы и содержание разделов книги, объясняется отличие подходов данного направления от принятых в монокультурных структурах философии.

Обосновывая приоритет, отдаваемый термину «межкультурная философия» перед более распространенным среди западных исследователей словосочетанием «интеркультурная философия», М.Т. Степанянц указывает на существенную разницу смыслов, вкладываемых в эти термины. В то время как адепты межкультурной философии делают преимущественный акцент на вхождении в мировой философский дискурс без дискриминации при полном сохранении всего присущего им своеобразия и изначальных установок, сторонники «интеркультурной философии» понимают ее как процесс, ведущий к созданию философии, «практикуемой с позиции взаимного культурного содействия» [5. С. 8]. Таким образом, предполагается и некоторая внутренняя трансформация, неизбежная при таком сближении. А такое сближение подразумевает «взаимное культурное содействие» [5. С. 8]. Следующий вопрос, который может здесь также возникнуть: кто и в какой степени должен осуществлять такое содействие. Ведь многие представители монокультурных подходов также совсем не отвергают в принципе такого содействия, только считают, что его должны в основном осуществлять те, кто еще пока с ними не согласен. Подход, предлагаемый М.Т. Степанянц и ее сторонниками, не предполагает подобных трансформаций, а значит и возможного отказа от существенных принципов и ценностей, и в этом обладает значительным преимуществом.

Первый раздел монографии посвящен исходным концептуальным принципам межкультурной философии, изложенным основными теоретиками этого подхода Р.А. Малом и Ф.М. Виммером. Упомянутых авторов с полным правом можно считать основателями направления межкультурной философии. Они получили прекрасную философскую академическую подготовку, имели опыт преподавания философии как в ведущих западных университетах, так и в философских центрах стран Востока (Индии, Китая).

Рам Адхар Малл учился в университетах Гёттингена и Кёльна, имея к тому времени степень магистра Джадавпурского университета в Калькутте. Защитил докторские диссертации в Кёльне и Трире, преподавал в различных университетах Германии, а также Индии. Р.А. Малл стал первым, кто дал определение межкультурной философии как новому направлению в философии. Этому, собственно, посвящена его статья «Когда философия становится межкультурной? Прогнозы и перспективы» [6. С. 67—84].

Рам Адхар Малл начинает с того, что он относит себя к такой категории авторов, которые ощущают себя инсайдерами и аутсайдерами одновременно, будучи включенными в разные культурные традиции и оказавшись, таким образом, в межкультурной ситуации не в силу интеллектуальных или эстетических предпочтений, а просто экзистенциально. Для Р.А. Малла межкультурная философия — это не реакция, не компенсация и не синкретизм, а ориентация или установка, способствующая реализации духа философии в разных культурных контекстах, поскольку «философия — это термин, который сам

по себе предполагает универсальную применимость» [5. С. 20]. Она сопровождает различные конкретные философские позиции и не дает им занять абсолютную, незыблемую позицию, т.е. превратиться в амбицию стать единственной философией для всего человечества. Существуют различные интерпретации *philosophia perennis*, самой по себе, с точки зрения Р.А. Малла, достаточно расплывчатой идеи, и только Ясперс, по его мнению, трактует ее близко к пониманию межкультурной философии.

Философ, естественно, концентрирует свое внимание не столько на отличиях, сколько на сходствах, сближающие различные культурные философские традиции, и к числу таких сходств он относит близость в формулировке и понимании вопросов, которые ставят перед собой философы. Ссылаясь на Витгенштейна, он соглашается с тем, что философские вопросы отмечены своего рода «семейным сходством» [5. С. 20]. Чего не скажешь об ответах в силу извечной асимметрии между вопросами и ответами в мировой философии, что должно предостерегать от соблазна поиска универсального способа философствования.

Далее он отмечает присущую многим философским традициям мира рациональность, для которой как раз и характерна позиция «между». Ее невозможно привязать к какой-то определенной традиции и зафиксировать. Следует различать, отмечает Р.А. Малл, «истину традиции» и «истину в традиции». Желание отождествлять эти вещи может определяться не только интеллектуальными, но и политическими и другими причинами, поэтому подход межкультурной философии предполагает отказ от «-центризмов» любого типа и отношение к любой традиции как критически, так и с точки зрения симпатии и принятия, а не отторжения. В определенном смысле философия по самой своей природе является межкультурной [5. С. 22].

Поскольку Р.А. Малл включает в свой проект все виды возможного философствования, то, естественно, он не обходит стороной и философию религиозную, а вместе с тем, и межрелигиозные отношения, для которых очень подходят принципы великого буддийского царя Ашоки, заключающиеся в том, что «каждый имеет право выбирать религию по своему желанию, но в то же время он обязан уважать религию других» [5. С. 27]. В сущности, эти принципы хорошо работают и в применении к философским системам.

Как полагает Р.А. Малл, для понимания другого не обязательно принадлежать к его культуре, он отвергает герменевтику тождественности, считая ее пустой и неправомерно абсолютизирующей гомогенность культуры. В любой культуре существуют гетерогенные пласты, и ни одна из них не является монадой без окон. Взамен «тождественной герменевтике» Р.А. Малл предлагает «аналогичную герменевтику», резонно указывая на общеупотребительность аналогии как средства познания. В своем подходе он под аналогией понимает «подобие отношения, между непохожими друг на друга вещами» [5. С. 30]. Примеры такой герменевтики индийский философ находит в истории философии, в частности, в джайнских идеях *анекантавады*, *сьядвады* и *найявады*,

в которых природа реальности такова, что не допускает для своего познания единственной точки зрения. Ни одна простая точка зрения не способна охватить реальность целиком и различные точки зрения являются скорее взаимно дополняющими для движения в сторону понимания.

Ссылаясь на П. Рикера, Р.А. Малл основывает свою концепцию межкультурной философии на всегда существующей возможности для перевода, для понимания другого, для трансформации в другого, «оставаясь при этом самим собой» [5. С. 31; 7. С. 290—291]. Важно, чтобы при этом желание понять другого сопровождалось желанием быть понятым другим.

Дальнейшее развитие сравнительной философии по Р.А. Маллу имеет смысл только в том случае, если она будет руководствоваться принципами межкультурного подхода, отвергающими приоритет каких-либо одних традиций философии, что западных, что незападных. Это же касается и языка философии, а также истории философии, которая не должна изучаться и преподаваться исключительно с европоцентристских позиций, как это происходит сейчас.

Ф.М. Виммер также полагает, что современная философия останется ущербной, если продолжит, обсуждая глобальные проблемы, опираться только на такие концепции и методы, которые были разработаны на Западе. Соглашаясь с тем, что проблемы, методы, предположения и убеждения философов неразрывно связаны с тем или иным временным, социальным и культурным контекстом, он убежден в том, что процесс философствования всегда связан с попытками подойти к транскультурным инсайтам [5. С. 38]. Размышляя в этом направлении, считает немецкий философ, необходимо сделать следующий шаг и признать, что в таком случае философия будет возможна лишь в форме *полилога*, а не многочисленных диалогов, в которых существовала сравнительная философия до настоящего времени [5. С. 39].

Ф.М. Виммер не считает продуктивными попытки основывать философию, опираясь на культурную и этническую самобытность, которые, конечно, объективно существуют и их невозможно отрицать, но путь этнофилософии, как он считает, ведет в тупик. В основе любой философии должны лежать не этнические особенности, а универсальные эпистемологические принципы, которые могут быть выражены на любом языке, но по определению, выше любой самобытности.

Дальнейшее развитие философии в межкультурной ориентации, по Ф.М. Виммеру, предполагает, во-первых: свежий взгляд на историю философии, а во-вторых, необходимость *полилога* в каждом систематическом вопросе. Следует исходить из того правила, что хорошо обеспеченные теории развиваются благодаря более чем одной философской культурной традиции.

Во втором разделе книги представлена предыстория формирования идей межкультурного подхода в различных культурных философских традициях. Как считает С.Ю. Рыков, типологические похожие идеи можно обнаружить в древнекитайском материале. Анализируя философские тексты V в. до н.э. —

И в. н.э. автор обращает внимание на то, что философы древнего китайского языка не предусматривали возможности существования различных «культур» и «философий». Те китайские понятия, которые переводятся на русский язык таким образом (например: 文 *вэнь*, 學 *сюэ*), носили универсальный характер. «Культурность» могла противопоставляться «варварству», но не другой подобной «культурности». То, что можно считать аналогом межкультурного подхода в древнем Китае относится скорее к признанию возможности различного понимания истины. С.Ю. Рыков выделяет несколько типов эксплицитных философских позиций, различающихся по их отношению и степени признания или отторжения другого, которые он классифицирует как: эксклюзивизм, редуцирующий инклюзивизм, критический инклюзивизм, сильный иерархический инклюзивизм, слабый иерархический инклюзивизм [5. С. 63]. Своеобразие древнекитайского межкультурного подхода автор видит в том, что древние китайские мыслители старались в других отличных учениях увидеть осколки утраченного первоначального единства [5. С. 85]. Н.В. Ефремова анализирует в контексте межкультурного диалога одну из главных традиций мусульманской философии — фальсафу. Она аргументировано доказывает, что представители этого направления (фаялясуфы) придерживались в своих отношениях к другим культурным традициям и к своим оппонентам позиций достижения единства в общих поисках истины и способствовали развитию не только своей традиции, но и развитию плодотворных связей с другими культурами и цивилизациями.

Анализу опыта взаимодействия европейской и индийской систем знания в рамках деятельности Бенаресского санскритского колледжа посвящена работа Н.А. Канаевой. Итоги этой деятельности очень интересны и дают много примеров того, что нужно и чего не нужно делать, применяя парадигму межкультурного подхода к реальной научной или образовательной деятельности. Например, необязательно отказываться от ценностей своей традиции, заимствуя что-то из другой культуры. Межкультурная философия, по мнению автора, «призвана помочь определить такое «третье» пространство между культурой исследователя и исследуемой культурой, которое эквивалентно формальному концепту мира» в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса» [5. С. 131; 8]. Входить же в это «третье» пространство каждый может индивидуально, в соответствии со своими задачами и запросами.

Возможности сравнительной и межкультурной в перспективе постколониальных исследований исследованы В.Г. Лысенко. Критически оценивая анти-ориентализм Э. Саида (а с ним и другие подобные —измы), автор солидаризуется с В. Хальбфассом в том, что могло бы служить альтернативой подобным взглядам и считает, что единственная открывающаяся здесь возможность — это герменевтическая рефлексия собственной позиции исследователя, включающей осознание собственных предрассудков, предвзятости и предпосылок, влияющих на понимание предмета исследования [5. С. 140;

9. С. 1—28]. Вместе с тем, В.Г. Лысенко считает, что герменевтический анализ, следует дополнить ксенологическим, поскольку понимать другую традицию в ее инаковости возможно только радикально изменившись, впитав в себя инокультурный опыт, а для этого требуется открытость и готовность философа работать с разными культурными смыслами [5. С. 141]. Здесь хотелось бы только уточнить: кто должен меняться? Сама традиция вряд ли способна к радикальному изменению. На то она и традиция. Но восприятие традиции самим философом способно меняться и довольно радикально, поскольку несравненно пластичнее многократно зафиксированного в текстах смыслового пространства традиции. Отличие «сравнительной философии» от «межкультурной философии» по мнению автора, можно хорошо проиллюстрировать, рассмотрев практику применения этих двух подходов в трудах известного отечественного буддолога Федора Ипполитовича Щербатского. Например, используя кантовскую терминологию в переводе буддийских эпистемологических текстов, Ф.И. Щербатской рассматривает обе традиции как равнозначные и взаимозаменяемые и мыслит в терминах обеих традиций, совершенно в духе современной межкультурной философии. В то же время, в целом ряде работ русского буддолога содержится много параллелей и сравнений, свидетельствующих о том, что методы сравнительной философии также не были ему чужды. Как отмечает В.Г. Лысенко, наибольшая заслуга Ф.И. Щербатского состоит не столько в сравнении индийской и западной философских традиций, сколько в организации диалогического и полемического мыслительного пространства, в котором они взаимодействуют [5. С. 149]. В зависимости от выбранной объяснительной модели исследователь в различных культурных традициях может увидеть: или лишь различные формы проявления *philosophia perennis* (если он методологически ориентируется на такую модель), или же акцентировать свое внимание на временном языковом и культурном контексте, фокусируясь на автономности и культурной обособленности. То есть, уточняет автор, это фактически выбор между эссенциалистской и экстерналистской логикой. Современная сравнительная философия, с точки зрения автора, тяготеет скорее к историко-культурному подходу, а межкультурная — «в какой-то степени, к философии перенис». Но для межкультурной философии оба подхода важны и дополняют друг друга [5. С. 149].

В третий раздел коллективной монографии помещены статьи, в которых в той или иной степени отражаются примеры того, что можно считать применением межкультурного метода в практике философствования в таких странах, как Индия, Япония, Китай, а также у современных арабских мыслителей.

В статье В.С. Белимовой обсуждается вклад, который внесли герменевтика и феноменология в становление межкультурного подхода на Западе, но, в контексте данной книги, наибольший интерес в ней представляет та ее часть, где рассматривается влияние герменевтики на формирование межкультурного подхода в творчестве такого философа, как Рам Адхар Малл, а также воздействие феноменологии на межкультурные взгляды Джитендры Натха

Моханти. В частности, детально показано, как межкультурный подход может способствовать появлению нового взгляда на уже сложившиеся в традиции устоявшиеся привычные схемы. Такова, например, критика Моханти теории сознания адвайта-веданты. Подобный же подход применяет и профессор австралийского Института Индии Пурушоттама Билимория для анализа проблемы теодицеи, в том виде как она рассматривается в индийских философских школах (от ньяи до веданты) и в западных парадигмах философии. Несмотря на опасения Канта по поводу «неудачи всех философских попыток теодицеи», автор полагает, что индийская доктрина кармы как часть индийской теодицеи представляет интерес для исследователей [5. С. 191; 10. С. 257—280].

В статье Е.Л. Скворцовой раскрываются особенности межкультурной ситуации в Японии XX в. и попытки ее мыслителей «сделать смыслы западной цивилизации понятными японцам» [5. С. 192]. Эта задача была актуальна и естественна для Японии, еще со времен реставрации Мэйдзи стремившейся овладеть всеми достижениями западной науки и культуры. В этой связи автор выделяет заслуги таких японских философов как: Ниси Аманэ, Фукудзава Юкити, Накамура Кэйю, Накаэ Тёмин. Значительное внимание все они уделяли эстетическим концепциям. Среди тех, кто в своих компаративистских исследованиях стремился сочетать как внимание к западным идеям, так и осознать в такой межкультурной ситуации самобытность и традиционность собственной японской эстетики, основанной во многом на идеях буддизма, автор называет: Ниси Аманэ, Нисиду Китаро, Имамита Томонобу. Е.Л. Скворцова считает, что только Имамита Томонобу сумел подняться над уровнем обычной сравнительной философии и возвысится до межкультурного метода философствования в эстетике [5. С. 220].

Бианка Ботева-Рихтер подробно анализирует концепцию «человека» (яп. 人間 *нингэн*) в философии японского этика Тэцуро Вацудзи. Раскрывая в понятии «нингэн» (в буквальном переводе: «человек-между») его индивидуально-социальную сущность Вацудзи, опираясь на конфуцианские и буддийские источники, показывает, что присущая человеку общественная составляющая позволяет преодолеть существующую в некоторых западных концепциях пропасть между Я и Другим [5. С. 239].

М.В. Рубец анализирует творчество одного из первых китайских философов XX в. Чжан Дунсуня, хорошо изучившего западную философию и, в то же время, создавшего самостоятельную концепцию гносеологического плюрализма. Сам термин для обозначения философии в западном смысле 哲学 (кит. *чжэсюэ*; яп. *тэцугаку* — «учение о мудрости») был заимствован китайскими учеными у японского философа Ниси Аманэ. Многие китайские ученые начала XX в., в том числе и Чжан Дунсунь, учились в Японии, которая познакомилась с западной наукой и философией раньше Китая. Китайских философов того времени объединяет с японскими коллегами изначальное конфуцианское образование и интерес к буддизму. Сам Чжан Дунсунь писал

о сходстве своих философских взглядов с буддийскими, в частности с *мадхьямакой* Нагарджуны [5. С. 255]. Автор считает, что Чжана Дунсуня можно считать одним из первых китайских философов, придерживающихся межкультурных воззрений [5. С. 258].

Характеризуя уровень межкультурной философии в Китае, О.С. Кочеров считает целесообразным остановиться на трех методологических концепциях современных китайских философов: стратегии конструктивного вовлечения Бо Му, стратегии отстранения («философия контраста») Винсента Шэня, метода «выверения смыслов» (кит. 格義 *гэ-и*) Ма Линя и Япа ван Бракеля. Автор считает, что «межкультурная философия нужна Китаю не только и не столько для поисков оптимального формата интеллектуального общения с Западом, но и, в первую очередь, для избавления от «зависимости» от западной философии через диалог со всеми мировыми философскими традициями» [5. С. 286].

Судя по всему, этот вывод справедлив и по отношению к современной арабской философии, о которой в монографии пишет Е.А. Фролова, с учетом, конечно, исламской специфики и собственной богатейшей арабской (и арабоязычной) исторической традиции.

Четвертый раздел коллективной монографии «Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии» в какой-то степени подытоживает текущее состояние межкультурной философии, намечает траектории ее развития и открывающиеся перспективы в связи с запросами и вызовами современного мира. Именно так: «Современный мир как вызов межкультурной философии» формулирует тему своей статьи Рауль Форнет-Бетанкур. В числе одного из многих отмеченных в статье «вызовов» автор отмечает и навязывание человечеству определенной системы познания и методов, отбрасывающих те знания и достижения, которые считаются «традиционными», т.е. «донаучными», что препятствует диалогу знания, необходимого в поликультурном мире [5. С. 312]. В противовес автор предлагает диалог, позволяющий осмыслить существующие различия между культурами и предпринять необходимую работу для того, чтобы они стали *сосуществующими* различиями; диалог, соединяющий жизненные миры и формы для совместной жизни [5. С. 316].

Н.Н. Емельянова считает, что в XXI в. тотальное идеологическое противостояние сменяется национально-цивилизационным. Современность понимается через множественность смыслов, а единый для всех исторически обусловленный сценарий отвергается [5. С. 326]. Л.Б. Карелова, анализируя подходы современных японских философов, отмечает, что сформулированная ими диалектическая логика тождества противоположностей, когнитивные модели «мира миров» и «параллакса», метод транскритики можно считать продуктивными с точки зрения межкультурной философии и «составить весомую альтернативу подходу логического позитивизма» [5. С. 337].

В статье Р.В. Псху и А.В. Парибка предлагается новый взгляд на ведущие философские традиции Евразии с позиций лингвокультурального подхода.

Р.В. Псху предлагает использовать ситуативную герменевтику для определения места и роли того или иного философа или той или иной философской традиции в истории философии. Эта методология использует лингвистические особенности философских текстов (с учетом используемого языка) и выявление структуры иноязычного мышления, передаваемых (или непередаваемых) при переводе [5. С. 340]. Как показал А.Н. Смирнов, разработавший логико-смысловую теорию, грамматика языка определяет особенности мышления, что накладывает свой отпечаток и на всю культуру [11; 12]. Использование предложенной методики, по мысли автора, может способствовать осмыслению «языковых миров» и развитию «эффективных способов адекватного и эквивалентного способа перевода философских текстов различных культур [5. С. 343]. А.В. Парибок, анализируя исторические особенности становления основных независимых философских традиций (и соответствующих им цивилизаций), присущих им черт языкового строя и письма, приходит к выводу, что западная философия «видит специфику метафизики, т.е. первой философии, в размышлениях о бытии и сущем» [5. С. 347]. Но это, считает автор, всего лишь цивилизационно-специфичная характеристика, которую не следует распространять на остальные культурно-философские типы, поскольку подобного интереса к бытию нет ни в арабской, ни в индийской, ни в дальневосточной мысли. Обобщая, автор предлагает универсальное определение философии, пригодное для любой цивилизации. Философия, по его мнению, — это «систематическая форма высшей интеллектуальной деятельности в речи и текстах, цель которой — рефлексия и уяснение всего универсума смыслов и деятельности (с учетом объектов, сред, инструментов и пр.) данной цивилизации [5. С. 347]. Авторы статьи приходят к выводу, что бытующее до сих пор понимание самой философии, как и логики историко-философского процесса нуждается в пересмотре, поскольку не учитывает неустраняемые различия между культурами, которые, как правило, игнорируются [5. С. 348].

Джонардон Ганери считает, что перспективной является философия плюралистического реализма, признающая, что есть «множественность способов мышления, которая не может быть сведена к какому-либо единственному способу вопрошания» [5. С. 357].

В Заключении М.Т. Степанянц сделан ретроспективный обзор опыта межкультурного философствования в России. Автор отмечает, что культурная история России, сложилась таким образом, что она изначально находилась на стыке различных цивилизаций и не могла не испытывать воздействия многих культурных и религиозных влияний, что отразилось также и в области философии. Поэтому развитие философского знания здесь иначе как межкультурным, по существу и содержанию, не назовешь. Уже в древнерусском государстве IX–XI вв. «имело место не только заимствование, но и творческое восприятие, сравнимое с межкультурным философствованием, благодаря которому вырабатывалась терминология мышления, формировались особенности русской философии» [5. С. 358]. Расширение российского государства на

Восток и европеизация петровских реформ создали уникальную ситуацию взаимодействия многих культур, этносов, традиций и идей.

Во второй половине XIX—XX вв., возникли условия, считает М.Т. Степанянец, для межкультурного философствования при котором восприятие инокультурных идей не ограничивается их пассивной рецепцией, а «стимулирует подход, который побуждает к самокритичности и творческому пересмотру собственных взглядов и тем самым может приводить к альтернативным ответам» [5. С. 361]. Один из примеров этому автор находит в творчестве Николая Данилевского, концепция «культурно-исторических типов» которого предвосхитила культурологические теории Освальда Шпенглера и Арнольда Тойнби [5. С. 361]. Отмечается присутствие духа межкультурного философствования в трудах В.С. Соловьева, Сергея и Евгения Трубецких, Ивана Ильина, Семена Франка, Николая Бердяева, Густава Шпета. Анализируется вклад, который внес в развитие сравнительной философии организованный Г. Шпетом Институт научной философии (ИНФ), заложивший основы пришедшего ему на смену Института философии Российской академии наук. Детально рассмотрев как индивидуальное творчество виднейших представителей российской философской мысли, так и институциональные рамки и организационные формы, в которых оно происходило, автор отмечает заслуги историко-философского направления и, в особенности, востоковедной его части в деле становления и развития компаративистских исследований в России.

Принципиальное отличие современной эпохи от прошлого, М.Т. Степанянец видит в том, что культурное взаимодействие становится глобальным, что делает межкультурную философию универсальным императивом [13]. Межкультурная философия в этих условиях может внести решающий вклад в переосмысление социально-политических идеалов, формулирование альтернативных концепций модернизации, расширении границ философии и науки, поскольку она не ограничена национальными и цивилизационными рамками [5. С. 375].

Представляется, что коллективная монография «Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии» вносит существенный вклад в отечественную и мировую философию, является дальнейшим шагом в развитии компаративистских исследований последнего времени, ставит злободневные вопросы, существующие в современном межкультурном дискурсе, предлагает новые пути развития в историко-философской науке.

Список литературы

- [1] Сравнительная философия / под ред. М.Т. Степанянец. М. : Восточная литература, 2000.
- [2] Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. / под ред. М.Т. Степанянец // Серия «Сравнительная философия». Вып. 2. М. : Вост. лит., 2004.
- [3] Знание и вера в контексте диалога культур / под ред. М.Т. Степанянец // Серия «Сравнительная философия». Вып. 3. М. : Восточная литература, 2008.

- [4] Философия и наука в культурах Востока и Запада/ под ред. М.Т. Степанянц // Ин-т философии РАН. Серия «Сравнительная философия». Вып. 4. М. : Наука, Вост. лит., 2013.
- [5] Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / под ред. М.Т. Степанянц // Серия «Сравнительная философия». Вып. 5. М. : Наука, Вост. лит., 2022.
- [6] Mall R.A. When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives. Interview // *InterCultural Philosophy, Journal for Philosophy in its Cultural Context*. 2015. N 2. P. 67—84.
- [7] Ricoeur P. *Geschichte und Wahrheit*. München : List, 1974.
- [8] Habermas J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983.
- [9] Halbfass W. *Research and Reflection: Responses to My Respondents* // Franco E., Preisendanz K., editors. *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies* // *Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities*. Amsterdam-Atlanta, 1997. Vol. 59. P. 1—28.
- [10] Kant I. Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (1791) // Immanuel Kant. *Kants Populäre Schriften* / Menzer P, editor. Georg Reiner : Berlin, 1911. S. 257—280.
- [11] Смирнов А.В. *Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл*. М. : Языки славянской культуры, 2015.
- [12] Смирнов А.В. *Логика смысла как философия сознания*. М. : Языки славянской культуры, 2021.
- [13] Степанянц М.Т. *Межкультурная философия: истоки, методология, проблемы, перспективы*. М. : Наука, Вост. лит., 2020.

References

- [1] *Comparative philosophy*. Stepanyants MT, editor. Moscow: “Vostochnaya literatura”; 2000. (In Russian).
- [2] *Comparative philosophy: Moral philosophy in the context of multiculturalism*. Stepanyants MT, editor. In: Series “Comparative Philosophy”. Vol. 2. Moscow: “Vostochnaya literatura”; 2004. (In Russian).
- [3] *Knowledge and faith in the context of the dialogue of cultures*. Stepanyants MT, editor. In: Series “Comparative Philosophy”. Vol. 3. Moscow: “Vostochnaya literatura”; 2008. (In Russian).
- [4] *Philosophy and Science in the Cultures of East and West*. Stepanyants MT, editor. In: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Series “Comparative Philosophy”. Vol. 4. Moscow: “Vostochnaya literatura”; 2013. (In Russian).
- [5] *Comparative philosophy: from comparative to intercultural philosophy*. Stepanyants MT, editor. In: Series “Comparative Philosophy”. Vol. 5. Moscow: “Vostochnaya literatura”; 2022. (In Russian).
- [6] Mall RA. When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives. Interview // *InterCultural Philosophy, Journal for Philosophy in its Cultural Context*. 2015;(2):67—84.
- [7] Ricoeur P. *Geschichte und Wahrheit*. München: List; 1974.
- [8] Habermas J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1983.
- [9] Halbfass W. *Research and Reflection: Responses to My Respondents*. In: Franco E, Preisendanz K, editors. *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. In: *Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities*. Amsterdam-Atlanta; 1997. Vol. 59. P. 1—28.

- [10] Kant I. *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (1791)*. In: *Immanuel Kant. Kants Populäre Schriften*. Menzer P, editor. Georg Reiner: Berlin; 1911. S. 257—280.
- [11] Smirnov AV. *Consciousness. Logic. Language. Culture. Meaning*. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury; 2015. (In Russian).
- [12] Smirnov AV. *The Logic of Meaning as a Philosophy of Consciousness*. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury; 2021. (In Russian).
- [13] Stepanyants MT. *Intercultural philosophy: origins, methodology, problems, prospects*. Moscow: “Vostochnaya literatura”; 2004. (In Russian).

Сведения об авторе:

Лепехов Сергей Юрьевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, Улан-Удэ, Россия (e-mail: lepekhov@yandex.ru).

About the author:

Lepekhov Sergey Yu. — Doctor of Science (Philosophy), Professor, Center of Eastern Manuscripts and Xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia (e-mail: lepekhov@yandex.ru).




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-482-490>

EDN: JEUNTO

Рецензия / Book review

**Русское неокантианство
в оценке американского исследователя:
рецензия на книгу Томаса Немета
«Русское неокантианство. Возникновение,
расцвет и распад»**

Ю.В. Соколова  

Национальный исследовательский университет «МЭИ»,
Российская Федерация, 111250, Москва, ул. Красноказарменная, д. 14
 SokolovaYulV@mpei.ru

История статьи:


Статья поступила 27.02.2023

Статья принята к публикации 28.03.2023

Для цитирования: Соколова Ю.В. Русское неокантианство в оценке американского исследователя: рецензия на книгу Томаса Немета «Русское неокантианство. Возникновение, расцвет и распад» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 482—490. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-482-490>

**Russian Neo-Kantianism Through Eyes
of American Researcher.
Book Review of Thomas Nemeth’s
“Russian Neo-Kantianism:
Emergence, Dissemination, Dissolution”**

J.V. Sokolova  

National Research University “Moscow Power Engineering Institute”,
14, Krasnokazarmennaya St., 111250, Moscow, Russian Federation
 SokolovaYulV@mpei.ru

Article history:

The article was submitted on 27.02.2023

The article was accepted on 28.03.2023

© Соколова Ю.В., 2023



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

For citation: *Sokolova J.V. Russian Neo-Kantianism Through Eyes of American Researcher. Book Review of Thomas Nemeth's "Russian Neo-Kantianism: Emergence, Dissemination, Dissolution". RUDN Journal of Philosophy. 2023;27(2):482—490. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-482-490>*

Книга Т. Немета «Русское неокантианство. Возникновение, распространение и распад» вышла в свет в 2022 г. в серии Новые исследования по истории и историографии философии, том 10, под редакцией Джеральда Хантунга и Себастьяна Люфта [1].

Томас Немет — один из современных американских специалистов по истории русской философии конца XIX — начала XX в. Он является автором множества работ по рецепции кантовской философии в России, российскому неокантианству, феноменологии, творчеству Вл. Соловьева. Кроме многочисленных статей по русскому неокантианству и русской философии XIX — начала XX в. Т. Немет является автором переводов на английский язык работ Вл. Соловьева и Г. Шпета, а также двухтомного труда, посвященного философии Вл. Соловьева. В 2017 и 2022 гг. вышли в свет две значительные работы американского исследователя: о восприятии идей И. Канта в царской России [2] и о русском неокантианстве, которые обеспечили Т. Немету место одного из ведущих исследователей русского неокантианства в англоязычной научной среде.

Томас Немет получил степень бакалавра в Технологическом Институте Иллинойса, Чикаго, затем степень магистра в Университете Канзаса, Лоуренс, Канзас в США, позже (с 1975 по 1977 г.) обучался в Университете Лёвена, Бельгия, где получил степень PhD. С 1978 по 1979 гг. Томас Немет занимался исследованиями (Post-Doctoral Research) в Университете Мельбурна в Австралии, затем 1980—1981 гг. провел в Федеральном Институте исследований России и Восточной Европы в Кёльне, Германия как стипендиат Фонда Александра фон Гумбольта. В период с 2016 по 2018 гг. Т. Немет работал в Иорданской школе перспективных исследований России в Университете Нью-Йорка, США, где была подготовлена к печати заключительная версия рукописи «Кант в Имперской России», что указано во Введении книги [2. Р. 12]. В данный момент Томас Немет представляет Северо-Западный Университет, Эванстон, штат Иллинойс, США. Этот частный исследовательский университет, созданный в середине XIX в., сегодня он входит в десятку лучших университетов США и в двадцатку лучших университетов мира. Исследовательская инициатива изучения русской философии и религиозной мысли (Research Initiative for the Study of Russian Philosophy and Religious Thought) в Северо-Западном Университете, в рамках которой сейчас работает Т. Немет, представляет собой форум междисциплинарных исследований и научного взаимодействия, который был создан как институция для большого числа специалистов из разных стран с целью активизации исследований и объединения усилий в области изучения русской мысли. Создание этого форума было инициативой профессора слависта Гари С. Морсона, который

является одним из ведущих западных исследователей творчества Л. Толстого, Ф. Достоевского и М. Бахтина.

Анализ научных статей и монографий Т. Немета, издаваемых им с 1975 г. по настоящее время, позволяет увидеть, как формируется интерес к русскому неокантианству и насколько хорошо автор владеет проблематикой русской мысли рубежа XIX—XX вв. Публикации американского исследователя демонстрируют, что исследовательский фокус Томаса Немета смещался от феноменологии Эдмунда Гуссерля и советского марксизма в ранних работах через философию французского неомарксизма в лице Луи Альтюссера и итальянского марксизма Антонио Грамши к проблеме восприятия кантовских идей в России. Первые работы о проникновении философии Иммануила Канта в Россию выходят в 1988 и 1990 гг. Начиная с этого момента можно заметить, как американский ученый все больше погружается в исследования русской философии XIX и XX вв., все его опубликованные работы начиная с 1988 г. и по сегодняшний день будут посвящены именно этой тематике.

Показательно, что кроме исследовательских статей Т. Немец издаст три значительных перевода, сделанных с оригинальных русских текстов. Это переводы на английский язык книги Густава Шпета «Явление и смысл» (1914), вышедший в Нидерландах в 1990 г., перевод работы Вл. Соловьева «Оправдание Добра» (1897), опубликованный в 2016 г., и перевод книги Г. Шпета «Герменевтика и ее проблемы» (рукопись датирована 1918 г., опубликована 1989—1993 гг.) и ряда статей 1910-х гг., изданный в 2019 г. Интересно, что перевод книги Вл. Соловьева как бы обрамляется двухтомным сочинением американского исследователя о творчестве Вл. Соловьева, первый том которого вышел в 2014 г. и посвящен раннему Вл. Соловьеву, а второй в 2019 г. — позднему.

Кроме того, Томас Немец хорошо знаком с работами таких современных российских исследователей русского неокантианства как В.Н. Белов, Н.А. Дмитриева, В.А. Куренной, А.И. Абрамов. Все это позволяет рассматривать Т. Немета как высококвалифицированного специалиста, обладающего прекрасными возможностями для обзора, анализа и трактовки русской мысли, а также проводника идей русской философии рубежа XIX—XX вв. в западной англоязычной литературе.

Книгу Томаса Немета «Русское неокантианство» можно считать продолжением исследовательской линии, намеченной им в сочинении «Кант в Имперской России». Преемственность этих работ заключается не только в повторении ключевого тезиса автора о характере русской философии конца XIX — начала XX в., изложенного в сочинении «Кант в Имперской России», который постулирует слабый интерес российских философов к эпистемологическим вопросам и внимание к онтологической и этической проблематике. Кроме этого, смысл высказывания Г. Шпета (из «Очерка о развитии русской философии», 1922 г.), выбранного Т. Неметом в качестве эпиграфа для книги «Кант в Имперской России» о том, что «философия приобретает

национальный характер не в ответах — научный ответ для всех народов и языков — один, а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях» [2], также справедлив и для сочинения о русском неокантианстве. Преемственность и связь двух этих исследований состоит в выборе персоналий и в некотором пересечении в плоскости исторического времени.

Работа «Кант в Имперской России» посвящена обзору реакции на философию Канта, интерпретацию его идей и критику в России, начиная с XVIII в. и до периода революции 1917 г. — то есть конца имперской эры. Книга о русском неокантианстве сосредоточена на анализе философских идей поколения молодых мыслителей, поддерживающих линию (или «дух») Канта, но считающих необходимым провести модернизацию, переработку или дополнение его учения, то есть также как и современные отечественные специалисты по неокантианству (В.Н. Белов, Н.А. Дмитриева) При этом следует отметить, что для части исследователей рефлексия самих мыслителей относительно их принадлежности к неокантианству имеет ключевое значение (В.Н. Белов). Т. Немет в качестве критерия для отнесения того или иного мыслителя к русскому неокантианству выдвигает их стремление к модификации и доработке кантовских идей. О преемственности этих двух работ говорит и сам автор — с этого начинается Введение к книге о русском неокантианстве.

Данная работа Т. Немета представляет интерес прежде всего тем, что в англоязычной литературе немного работ по неокантианству и практически нет публикаций по русскому неокантианству. Таким образом эта книга знакомит англоязычный мир с представителями русской философии, которых в той или иной степени можно отнести к неокантианской традиции начала XX в. Автор указывает, что немаловажную роль в выборе направления его исследований сыграло то обстоятельство, что русская философия XIX в. почти неизвестна на Западе. Подобную оценку относительно отсутствия литературы или специалистов по русской философии на Западе можно встретить и у других зарубежных исследователей русской мысли, так, например, канадский ученый Фредерик Трэмблэй (Frederic Tremblay) утверждает, что еще в годы студенчества столкнулся с трудностями в поиске образовательных программ по русской философии в университетах Канады и сложностями в нахождении литературы на эту тему [3].

По структуре работа «Русское неокантианство. Возникновение, расцвет, распад» состоит из Введения, 11 глав (последняя из которых выполняет роль заключения), Библиографии и Указателя имен, содержащихся в тексте.

Во Введении автор подчеркивает, что целью исследования не было написание истории неокантианства в целом как международного явления. Томас Немет ставит перед собой цель описать и проанализировать русскую ветвь неокантианства, показав тем самым, что «возвращение к Канту» в 1875—1925 гг. не было исключительно немецким феноменом. Хотя уже во введении, автор обращает наше внимание на тот факт, что термин «русское» следует воспринимать с большими оговорками: не все из российских

философов, относимых к этой группе, были этническими русскими, у всех из них были разные пути к Канту и разная «география» обучения и проживания как в дореволюционные годы, так и после 1917 г. Автор предлагает нам считать, что термин «русскость» используется им в большой степени условно и имеет несколько размытые границы, так же как и само определение «неокантианства».

Т. Немет отмечает, что при изучении какого-либо интеллектуального явления (направления мысли) в истории всегда возникают сложности с определением течения, его границ и особенностей, и чем в более жесткие рамки мы хотим его поместить, тем больше встречается явлений, выходящих за них [1. Р. 2]. Это обстоятельство затрудняет однозначное отнесение той или иной фигуры к неокантианству. Выбор персоналий осуществляется автором на основе анализа многих факторов, позволяющих отнести того или иного мыслителя к неокантианцам. Томас Немет подчеркивает, что этот выбор является дискуссионным вопросом и не настаивает на безоговорочном принятии его позиции. Следует констатировать, что подобную точку зрения относительно выбора имен занимают и современные российские исследователи русского неокантианства.

Автор книги подчеркивает, что на выбор персоналий русских неокантианцев повлияло и то, к каким немецким фигурам, школам, учебным курсам и литературе русские мыслители имели доступ. Т. Немет замечает, что большинство русских студентов, приезжавших в Марбург, привлекала фигура Германа Когена, причем не только как интерпретатора идей И. Канта, но и как специалиста по философии Платона. Хотя сегодня прочтение Платона Паулем Наторпом известно лучше, чем когеновское, никто из России не ехал в Марбург специально к Наторпу. Кроме того, национальность Г. Когена делала его еще более привлекательным для российских молодых людей еврейского происхождения, которые сталкивались с ограничениями в получении образования и построения карьеры в Царской России [1. Р. 2].

Баденская школа в лице Вильгельма Виндельбанда и Генриха Риккерта, сосредоточившая свои усилия на методологии социального познания, казалась бы, тематически была ближе российскому духу, что не могло не привлечь к ней российских студентов. Ограничение этими двумя школами как импульсами для развития русского неокантианства в своей трактовке Т. Немет объясняет тем, что работы других немецких неокантианцев (например, Леонарда Нельсона, Алоиза Рия) были практически неизвестны в России. Американский исследователь отмечает, что если относить к русскому неокантианству всех, кто в России так или иначе изучал и трактовал Канта, то тогда это были бы и Вл. Соловьев и Б. Чичерин (этика), но, по его мнению, их включение в состав русских неокантианцев выглядело бы комично, так как по характеру своих взглядов они существенно расходятся с Кантом.

Обзор охватывает временной промежуток примерно в четыре десятилетия и целый ряд интересных фигур из русской и советской философии.

Каждая из глав посвящена одному или нескольким мыслителям, которые скорее объединены общностью идей, а не хронологией. Американский исследователь констатирует, что в отличие от его книги о рецепции идей Канта в России, эта работа не могла быть выстроена в строгом хронологическом порядке или в соответствии со списком университетов, где работали русские неокантианцы [1. Р. 9]. Так, в Первой главе Т. Немет знакомит нас с Александром Ивановичем Введенским, которого характеризует практически как единственного представителя царской России, обращавшегося к учению Канта с точки зрения философии науки. Вторая глава посвящена протее и приемнику А.И. Введенского в Санкт-Петербургском Университете — Ивану Ивановичу Лапшину, который не проявил особенного интереса к философии науки, а занялся проблемой «чужого я», а также Хохлову и Лаппо-Данилевскому. В Третьей главе автор обращается к киевскому, а затем московскому профессору Г.И. Челпанову. Т. Немет замечает, что Г.И. Челпанов не создал собственной научной школы, но безусловно сыграл большую роль в российском образовании. Кроме того, автор дает сравнительную оценку языку и стилю изложения Г.И. Челпанова и Г. Когена, и подчеркивает, что философские работы Г.И. Челпанова выделяются простым и ясным изложением, что делает их доступными даже для начинающих студентов.

Интересной представляется попытка Т. Немета, предпринятая им в четвертой главе, описать соединение неокантианских построений в философии с революционной идеей марксизма. По мнению американского исследователя, недолгое существование «неокантианского марксизма» не должно быть причиной игнорирования его этической миссии. Прибегая к сослагательному наклонению, автор пишет, что эта ветвь могла бы повести Россию по либерально-демократическому и гуманистическому пути, если бы страну не захватили острые политические события времени краха Империи. Автор книги неоднократно прибегает к сослагательному наклонению, и эти экскурсы в гипотетические ситуации довольно интересны, так как предлагают читателю версию возможного развития событий в России XX в. на основе хорошего знания России рубежа XIX—XX вв. в сочетании с западным взглядом на геополитику. Более того, можно полагать, что такой прием является для автора характерным и встречается во многих других сочинениях. Так, в рецензии на книгу Т. Немета «Ранний Соловьев и его поиски метафизики» Б.В. Межуев с некоторой иронией отмечает, что из этой работы мы узнаем, «кем бы мог стать Вл. Соловьев, если ли бы не растрачивал силы понапрасну» [4. С. 139].

Авторский взгляд на возникновение разногласий россиян, получивших образование в Баденской школе и сторонников Марбургской версии неокантианства, изложен в пятой главе книги [1. Р. 128—154]. Так, Т. Немет подчеркивает, что жаркие дебаты в печати между сторонниками Марбурга и Бадена разгорелись не в Берлине, Марбурге или Гейдельберге, а в Москве. Одним из достоинств книги является достаточно подробное и широкое описание контекста, в котором развивается русское неокантианство, что показывает

прекрасное владение автора историческим и историко-философским материалом. Так, например, в той же пятой главе дана интересная предыстория развития взглядов в области философии права в России с достаточно подробным экскурсом в историю вплоть до описания деятельности А. Радищева, Л. Цветаева, П. Куницына, славянофилов [1. Р. 131—133]. Однако, в этом отношении данная работа безусловно проигрывает книге Н.А. Дмитриевой 2007 г. «Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки» [5]. Тем не менее для иностранного исследования, адресованного англоязычным читателям уровень описания исторического и философского контекста в России рубежа XIX—XX вв. действительно впечатляет.

Американский исследователь не только хорошо знаком с изданными русскоязычными работами современных российских исследователей русского неокантианства (к ссылкам на работы которых он часто прибегает), но и отчетливо определяет лакуны исследовательской области. Так, в главе 5 Т. Немет указывает, что влияние Баденской школы на мыслителей в России довольно плохо задокументировано, причем он отмечает, что на настоящий момент нет систематических исследований на этот счет не только на английском языке, но и на каком-либо другом, включая русский [1. Р. 128].

Интересно, что каждая из глав с первой по десятую озаглавлена так (названия даны и параграфам внутри глав), что сразу очерчивает авторскую позицию в отношении изложенного материала (например, Глава 3. Психолог как трансцендентальный реалист; Глава 4. Неокантианский марксизм: любопытная и неустойчивая смесь). Еще одним важным моментом, на который автор обращает внимание читателей во Введении, является отсутствие единого способа написания русскоязычных имен и фамилий. Кроме существования разных подходов к написанию имен сегодня также есть и разница в применении того или иного способа перевода в разные исторические эпохи. Эта проблема осложнена и тем, что ряд упомянутых мыслителей публиковались при жизни не только на русском, но и на немецком и литовском, и самостоятельно предлагали то написание своей фамилии, которое им казалось наиболее подходящим. Так как многие из имен появлялись в ранее изданной Т. Неметом книге «Кант в Имперской России» и его исследовательских статьях, он остается верен избранному им первоначальному способу перевода, но подчеркивает, что эти варианты написания имен могут показаться странными читателю, владеющему русским языком, тем не менее автор полагает, что это не приведет в путанице в персоналиях.

Автор очень внимательно и скрупулезно относится к деталям в переводе русскоязычных терминов, что безусловно является достоинством не только этой работы, но авторского стиля вообще. Так, Т. Немет довольно часто приводит то русское слово, которое употреблено в первоисточнике, в латинской транслитерации, например, при переводе русского слова «наука» (которое традиционно употребляется в более широком смысле, чем английское

‘science’ как науки о природе) он указывает его в скобках [1. P. 132]. К подобному приему автор прибегает и когда терминология русских неокантианцев специфична или имеет неустоявшийся характер. Эти детали имеют большое значение для англоговорящего научного сообщества, которому в первую очередь адресована книга.

Точность и внимание к терминологии характерно для Т. Немета не только в вышеуказанных случаях. Это относится и к интересным, часто метафоричным, заголовкам (автор вообще довольно широко использует метафоры в речи¹), и к выбору слов в наименовании всей работы: Russian «Neo-Kantianism: Emergence, Dissemination, Dissolution» («Русское неокантианство. Возникновение, расцвет и распад»). Так, многозначное слово ‘dissolution’ имеет значения: растворение, распад, разложение, разрушение, прекращение и расторжение, и прекрасно передает характер окончания неокантианства в России. Кроме того, у слова есть и довольно устойчивая коннотация с Тюдоровской секуляризацией (dissolution of the monasteries) — процессом роспуска монастырей, начатым во время правления Генриха XVIII в 1536 г. Тюдоровская секуляризация была масштабной ликвидацией монастырей, сопровождавшейся конфискацией земель и другой собственности, после чего более десяти тысяч монахов лишились средств к существованию, также были закрыты и монастырские школы. Выбор этого термина по отношению к русскому неокантианству очень показателен, учитывая судьбы его представителей.

Выход такой крупной и интересной работы американского исследователя о русском неокантианстве — безусловно значительное событие в англоязычном научном мире. Эта книга восполняет большой пробел в англоязычной литературе о неокантианстве и о русской мысли рубежа XIX—XX вв. Попытка Т. Немета реконструировать многогранную мозаичную картину философской мысли в России выполнена на высоком научном уровне. По всей видимости, можно спорить с авторским подходом к выбору персоналий, критически рассматривать его интерпретацию философии русских неокантианцев, скептически относиться к склонности автора к гипотетическим пассажам, но нельзя отрицать, что та роль, которую сыграет эта работа на Западе, с лихвой компенсирует все возможные недостатки.

Постоянство и последовательность в исследованиях русской философии, развивавшейся в сложный и турбулентный период отечественной истории, демонстрируемые Т. Неметом на протяжении уже нескольких десятилетий, вызывает восхищение и признательность. Эта книга о русском неокантианстве однозначно расширит круг западных исследователей русской философии, сможет повысить интерес к русской философии вообще. Кроме того, она демонстрирует, что неокантианство не было исключительно немецким

¹ ...the war clouds became increasingly ominous...тучи войны становились все более зловещими... [1. P.10].

феноменом, показывает какая тесная, но односторонняя академическая связь² существовала между университетами Германии и России перед первой Мировой войной. Безусловно, эта книга станет импульсом для многих новых работ. Она может стать полезной для выявления интересных взаимосвязей философских направлений XIX и XX веков и для дальнейших исследований русской философии.

Список литературы

- [1] *Nemeth Th.* Russian Neo-Kantianism: Emergence, Dissemination, Dissolution. Berlin : DeGruyter, 2022.
- [2] *Nemeth Th.* Kant in Imperial Russia. Cham : Springer Publishers, 2017.
- [3] *Тремблэй Ф.* Я всегда испытывал интерес к русской философской мысли [Интернет]. Режим доступа: <https://kant-online.ru/frederik-tremblej-ya-vsegda-ispytyval-interes-k-russkoj-filosofskoj-mysli/> (дата обращения: 10.02.2023)
- [4] *Межуев Б.В.* Как Владимир Соловьев не стал Эдмундом Гуссерлем (Размышления над книгой Т. Немета) // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 139—147.
- [5] *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М. : Российская политическая энциклопедия, 2007.

References

- [1] *Nemeth Th.* *Russian Neo-Kantianism: Emergence, Dissemination, Dissolution.* Berlin: DeGruyter; 2022.
- [2] *Nemeth Th.* *Kant in Imperial Russia.* Cham: Springer Publishers; 2017.
- [3] Tremblay F. I have always been interested in Russian philosophical thought [Internet]. Available from: <https://kant-online.ru/frederik-tremblej-ya-vsegda-ispytyval-interes-k-russkoj-filosofskoj-mysli/> (accessed: 10.02.2023)
- [4] Mezhuев BV. How Vladimir Solovyov has not become Admund Husserl (Considerations on Book by Thomas Nemeth). *Voprosy Filosofii.* 2016;(7):139—147.
- [5] Dmitrieva NA. Russian Neo-Kantianism: «Marburg» in Russia. Moscow; 2007.

Сведения об авторе:

Соколова Юлия Владимировна — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, политологии, социологии им. Г.С. Арефьевой, Национальный исследовательский университет «МЭИ», Москва, Россия (e-mail: SokolovaYulV@mpei.ru). ORCID: 0000-0002-4884-7185

About the author:

Sokolova Julia V. — PhD, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Political Science, Sociology, National Research University “Moscow Power Engineering Institute”, Moscow, Russia (e-mail: SokolovaYulV@mpei.ru). ORCID: 0000-0002-4884-7185

² Под односторонней связью здесь понимается то, что только российские молодые люди отправлялись учиться в Германию и никто из немецких или европейских студентов не приезжал в Московский или Петербургский университет, чтобы учиться философии у Введенского или Челпанова.