



Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2024 Том 28 № 1

Специальная тема номера:

ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

Приглашенный редактор В.Г. Лысенко

DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1

<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

Степанянц Мариэтта

Тиграновна, ИФРАН, Москва,
Россия

E-mail: marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

Владимиров Павел

Анатолевич, 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

Дмитриева Нина Анатольевна, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,
Калининград, Россия

Йонкус Далюс, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

Кирабаев Нур Серикович, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

Ли Чжицянь, 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, Линчэпингский университет, Линчэпинг, Швеция

Тремблей Фредерик, Монктонский университет, Монктон, Канада

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

Цвык Владимир Анатольевич, Российский университет дружбы народов, 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 20.02.2023. Выход в свет 25.03.2024. Формат 70×108/16.

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

Тираж 500 экз. Заказ № 5. 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

2024 VOLUME 28 No. 1

Special Theme of the Issue:

MAHAYANA BUDDHIST PHILOSOPHY

Guest editor *Victoria G. Lysenko*

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

DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1

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

Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

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

Dalius Jonkus, Vytautas Magnus University, Kaunas, 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

Frederic Tremblay, University of Moncton, Moncton, Canada

Vladimir Tsvyk, RUDN University, Moscow, Russia

Christian Wiese, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany

Michael Zank, Boston University, Boston, USA

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
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

ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

Lysenko V.G. Mahayana Philosophy: Problems and Research (Лысенко В.Г. Философия махаяны: проблемы и исследования).....	7
Островская Е.П. Буддийский подход к этическому анализу умышленного убийства	19
Gokhale P.P. Buddhist Perspectives on Death (Гокхале П.П. Буддийские перспективы в отношении смерти).....	37
Коробов В.Б. Абхидхарма как когнитивная стратегия.....	47
Иванов В.П. Коммуникативный дискурс «Таттва-санграхи» Шантаракшиты.....	57
Янгутов Л.Е. Китайский буддизм в системе миров махаянского буддизма.....	69
Лепехов С.Ю. Особенности интерпретаций основных положений Мадхьямаки и Йогачары у буддийских авторов в Тибете и других странах.....	78
Бурмистров С.Л. Историография философии йогачары в Индии XX в.	91
Волкова В.А. Проблематика свободы воли и моральной ответственности в этике буддизма	109
Нестеркин С.П. Б. Барадин о буддизме: история тезисов к несостоявшейся лекции	120

РУКОПИСИ И ПЕРЕВОДЫ

Барадин Б. Тезисы к докладу Агвана Доржиева на первой международной буддийской выставке, предполагаемой в 1927 г. в г. Ленинграде / под ред. С.П. Нестеркина	126
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Stoliarova O.E. Are the Ideals of Rationality Rational? On the Experimenter's Regress, the Theoretician's Regress, and the Epistemologist's Progress (Столярова О.Е. Рациональны ли идеалы рациональности? О регрессе экспериментатора, теоретика и прогрессе эпистемолога) ...	136
Лохов С.А., Мамченков Д.В. Креационизм – псевдонаука или псевдорелигия.....	148
Гнатик Е.Н. Цифровая трансформация социотехнологической реальности: проблемы и риски.....	168

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Shachin S.V., Szücs L.G. Rudi Dutschke and György Lukács on the Problems of the Bolshevik Type Socialism (Шачин С.В., Сюч Л.С. Руди Дучке и Дьердь Лукач о проблемах социализма большевистского типа).....	181
Соложенкин Б.С. От мира восприятия – к феноменологии способностей.....	199

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ermishin O.T. Morphology of V.N. Ilyin in the Context of World Philosophical Thought (Ермишин О.Т. Морфология В.Н. Ильина в контексте мировой философской мысли).....	219
Ванчугов В.В. Образ Ч.С. Пирса в русской философии: из истории формирования канона «американских философов».....	229

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИИ

Пржиленский В.И. Философия, управление и право в системе социального действия: моральные и инструментальные проблемы генетических исследований.....	244
Орехов А.М., Чубаров Н.А. Цифровое неравенство и цифровая справедливость: социально-философские аспекты проблемы.....	260

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Беляева В.А., Карагод Ю.Г. Обзор V Международной летней школы для исследователей, молодых учёных и студентов «Наследие Канта и философия будущего»	273
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

CONTENTS

MAHAYANA BUDDHIST PHILOSOPHY

Lysenko V.G. Mahayana Philosophy: Problems and Research.....	7
Ostrovskaya H.P. Buddhist Approach to the Ethical Analysis of Premeditated Murder (in Russian).....	19
Gokhale P.P. Buddhist Perspectives on Death	37
Korobov V.B. Abhidharma as a Strategy of Cognition (in Russian)	47
Ivanov V.P. Communicative Discourse of Tattvasaṅgrāha by Śāntarakṣita (in Russian).....	57
Yangutov L.E. Chinese Buddhism in the System of Worlds of Mahayana Buddhism (in Russian)	69
Lepekhov S.Yu. Particularities of Interpretations of the Main Provisions of Madhyamaka and Yogācāra by Buddhist Authors in Tibet and Other Countries (in Russian).....	78
Burmistrov S.L. Historiography of Yogācāra Philosophy in 20th Century India (in Russian).....	91
Volkova V.A. The Problems of Free Will and Moral Responsibility in Buddhist Ethics (in Russian)	109
Nesterkin S.P. B. Baradin on Buddhism: the History of Theses for a Failed Lecture (in Russian)	120

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

Baradin B. Theses to Agvan Dorzhiev's Report at the First International Buddhist Exhibition Expected in 1927 in Leningrad. Nesterkin S.P., editor (in Russian)	126
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

PHILOSOPHY AND SCIENCE

Stoliarova O.E. Are the Ideals of Rationality Rational? On the Experimenter's Regress, the Theoretician's Regress, and the Epistemologist's Progress	136
Lokhov S.A., Mamchenkov D.V. Creationism – a Pseudoscience or Pseudoreligion (in Russian)....	148
Gnatik E.N. Digital Transformation of Socio-Technological Reality: Problems and Risks (in Russian).....	168

HISTORY OF PHILOSOPHY

Shachin S.V., Szücs L.G. Rudi Dutschke and György Lukács on the Problems of the Bolshevik Type Socialism	181
Solozhenkin B.S. From the World of Perception to the Phenomenology of Faculties (in Russian)...	199

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Ermishin O.T. Morphology of V.N. Ilyin in the Context of World Philosophical Thought.....	219
Vanchugov V.V. The Image of C.S. Peirce in Russian Philosophy: From the History of the Creation of the “Canon” of American Philosophers (in Russian)	229

SOCIAL PHILOSOPHY

Przhilenskiy V.I. Philosophy, Governance and Law in the System of Social Action: Moral and Instrumental Problems of Genetic Research (in Russian)	244
Orekhov A.M., Chubarov N.A. Digital Inequality and Digital Justice: Social-philosophical Aspects of the Problem (in Russian)	260

SCIENTIFIC LIFE

Belyaeva V.A., Karagod Y.G. Review of the V International Summer School for Researchers, Young Scientists and Students “Kant’s Legacy and Philosophy of the Future” (in Russian)	273
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----



Философия буддизма махаяны

Mahayana buddhist philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-7-18>


EDN: DCIKWT

Research Article / Научная статья

Mahayana Philosophy: Problems and Research

Victoria G. Lysenko  

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences,
bd. 1, 12 Goncharnaya St., 109240, Moscow, Russian Federation

 vglyssenko@yandex.ru

Abstract. The introduction to the topic of this issue is an overview of the research articles authored by Russian, Lithuanian, and Indian scholars on various problems of Mahayana Buddhist philosophy. While explaining the status of the terms “Mahāyāna” and “Hīnayāna,” the author emphasizes that since they represent the apologetic conceptualizations of Mahayanists, the appellation “Hīnayāna” (“Lesser Vehicle”, etc.) is not recognized either by those Buddhists who are supposed to be characterized by it, or by scholars striving for a neutral appellation. This creates difficulties, including the need for a generally accepted designation for this Buddhist tradition. However, despite the apologetic nature of the Mahāyāna — Hīnayāna opposition, the difference between the two is captured very plausibly. The first one teaches about the individual way of achieving liberation from the cycle of endless rebirths (saṃsāra) through a personal, individual self-perfection (the path of the arhat) leading to enlightenment (bodhi) and nirvāṇa (extinction of passions). The second one develops a full-fledged religion with its own pantheon and rituals, in which nirvāṇa and individual liberation, while remaining, more or less theoretically, the ultimate goal, are pushed to a distant plane. At the same time, the idea of compassion and the ideal of bodhisattva who, having taken a vow to help all living beings to get rid of sufferings, continues to remain in saṃsāra, is put forward in the center. However, despite this major difference a Buddhist discipline known as Abhidharma which consists in analysis and classification of discrete states of consciousness (dharma), identified in meditation, remains a reference point in both traditions. Three authors touch upon it (Helen Ostrovskaya, Pradeep Gokhale, and Vladimir Korobov). Two of them (Ostrovskaya and Gokhale) focus on the problems of murder and death, and the third one (Korobov) dwells on the methodology of Abhidharma. Vladimir Ivanov offers a new interpretation of the structure of Śāntarakṣita’s treatise “Tattva-saṃgraha” with Kamalaśīla’s “Pañjikā” commentary. Yangutov and Lepekhov explore the specificity of Buddhism reception in China, Tibet, Mongolia, and Russia. Nesterkin publishes for the first time B. Baradiin’s theses for Agvan

© Lysenko V.G., 2024



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

Dordjiev's lecture, which exemplifies the Buryat Buddhist Renovationists' interpretation of Buddhism. Burmistrov analyzes the views of Indian historians of philosophy on the history of Buddhism, Volkova — the concepts of Buddhist ethics in contemporary analytical philosophy.

Keywords: Buddha, Buddhism, Buddhist philosophy, religion, Mahayana, Hinayana, Abhidharma, samsara, liberation, arhat, bodhisattva, India, China, Tibet, Mongolia, Russia

Article history:


The article was submitted on 23.10.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Lysenko VG. Mahayana Philosophy: Problems and Research. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):7—18. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-7-18>

Философия махаяны: проблемы и исследования

В.Г. Лысенко  

Институт философии Российской академии наук,
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
 vglyssenko@yandex.ru

Аннотация. Введение в тему данного номера представляет собой обзор исследований шести российских, а также литовского и индийского авторов по разным проблемам философии буддизма махаяны. Поясняя статус терминов «махаяна» и «хинаяна», автор подчеркивает, что они являются результатом концептуализаций сторонников махаяны, имеющих апологетический характер, и поэтому название «хинаяна» не признается ни теми буддистами, кого оно призвано характеризовать, ни учеными, стремящимися к нейтральной позиции. Это создает некоторые трудности, заключающиеся в отсутствии единого общепринятого обозначения для данного направления. Однако, несмотря на апологетический характер противопоставления махаяны — хинаяне, разница между этими направлениями буддизма схвачена весьма точно: первое представляет собой учение об индивидуальном пути освобождения от сансары через личное самосовершенствование, просветление и уход в нирвану (путь архата), а второе — религию с более развитой инфраструктурой, пантеоном и обрядами, в которой нирвана и индивидуальное освобождение, оставаясь конечной целью, отодвигаются на далекий план, в центр же выдвигается идея сострадания и фигура бодхисаттвы, который, приняв обет помогать всем живым существам избавиться от страданий, продолжает оставаться в этом мире и претерпевать перерождения. Однако несмотря на эту разницу, в обоих направлениях сохраняется важность Абхидхармы — буддийской дисциплины знания, содержащей классификацию и анализ дискретных состояний сознания (дхарм). Тема Абхидхармы как жанра аналитической литературы буддизма и как дисциплины знания затронута тремя авторами (Островской, Гокхале и Коробовым), два из которых (Островская и Гокхале) фокусируются на проблемах убийства и смерти, соответственно, а третий (Коробов) — на вопросах методологии Абхидхармы. Иванов предлагает новую интерпретацию композиции трактата Шантаракшиты «Таттва-санграхи» с комментарием Камалашилы «Панджика». Янгутов и Лепехов исследуют специфику рецепции буддизма в Китае, Тибете, Монголии и России. Нестеркин публикует тезисы Б. Барадийна к лекции Агвана Дорджиева, раскрывающие трактовку буддизма бурятскими буддистами-обновленцами.

Бурмистров анализирует взгляды на историю буддизма индийских историков философии, Волкова — концепции буддийской этики в современной аналитической философии.

Ключевые слова: Будда, буддизм, буддийская философия, религия, махаяна, хинаяна, абхидхарма, сансара, освобождение, архат, бодхисаттва, Индия, Китай, Тибет, Монголия, Россия

История статьи:

Статья поступила 23.10.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: *Lysenko V.G. Mahayana Philosophy: Problems and Research // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 7—18. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-7-18>*

The selection of articles on Mahāyāna philosophy offered to the reader of this special issue reflects some critical lines of research in this field, belonging to seven Russian (Ostrovskaya, Ivanov, Yangutov, Lepekhov, Nesterkin, Burmistrov, and Volkova), one Lithuanian (Korobov) and one Indian (Gokhale) Buddhist scholar. The latter one is in English.

Mahāyāna (*mahā* literally ‘great,’ ‘broad,’ ‘large,’ *yāna* ‘path,’ ‘vehicle’) is the self-designation of the teachings of those followers of the Buddha, the founder of Buddhism, who sought to emphasize that their interpretation of these teachings were more generally accessible and pursued more profound and fundamental goals than these pertaining to the teachers who saw the meaning of the Buddha’s message, or Dharma, in the attaining the ideal of an *arhat* — a Buddhist saint who, having purified himself from ‘afflicted’ states of consciousness and having experienced enlightenment (*bodhi*), revealing to him the true nature of things, became capable to attain the state of *nirvāṇa* (literally ‘blown out,’ meaning the eradication of all passions or affects — the main “fuel” of *samsāra*, the endless cycle of rebirth). Practically, this means that an enlightened being (hence the title *Buddha*) will no longer be reborn.

The Mahāyāna followers defined such an ideal and goal as a narrow path — Hīnayāna, where the word *hīna* (‘narrow,’ ‘lesser’) implies a negative connotation — ‘unnecessarily small,’ ‘selfish,’ ‘discipleship’ (synonymous with Hīnayāna is Śrāvakayāna, the vehicle of *śravakas*, mere ‘listeners’).

In other words, the term Mahāyāna is an apologetic self-designation, implying a critical evaluation of the rival competing Buddhist tradition as a less perfect one and demanding a harsh disassociation from it. Indeed, Buddhism underwent a genuinely radical transformation in its evolution from a doctrine about the path of individual self-perfection and liberating enlightenment to a pan-Asian religion with its vast pantheon, esotericism, and a multitude of local cultic and ritual traditions and institutions, as Mahāyāna developing itself into a pan-Asian religion by the 9th century A.D.

However, the term *Hīnayāna*, because of its apparent pejorative connotation, was never recognized by those for whom it was intended. Then we came across a problem — how could we call the followers of pre- or non Mahāyāna Buddhism? Since the adepts of this form of Buddhism have not coined a universally recognized self-designation, they often identify themselves as Traditional Buddhism or Conservative Buddhism followers, or by the name of one of their schools, especially Theravāda (the School of the Elders), which is associated with the Buddhist teachings in the Pāli Buddhist canon *Tripitaka*. Of all the canons, it is considered to be the most ancient one. Only a small part of the Sanskrit version of the canon has survived to our days.

It is vital to take in consideration that the Buddha's teaching was initially transmitted orally in the spoken language (Prakrit), conditionally called *Ardhamagadhi*, which was in circulation in the early state of Magadha. Since only some fragments of it have reached us, there is not enough evidence to identify its linguistic profile in a more satisfactory way. The Pāli language is also a Prakrit, the one in which the entire Buddhist canon was first written down around the 1-st century A.D. In the absence of a better solution in the academic parlance, the followers of the “individual path of liberation” were often separated from the Mahayanists on the geographical grounds as *Southern Buddhism* (countries of South-East Asia) and *Northern Buddhism* (Tibet, Korea, Far East — China and Japan).

However, despite the crucial differences between these religious and philosophical trends, the Mahāyāna should not be understood as a complete break with the preceding tradition. Embedded in the very foundation of Buddhism as such is the the accommodation of the Buddha's message to the demand of a person or audience to which it is addressed, known as the principle of *skillful means* (*upāyakauśalya*). In the most general form, it can be formulated as follows. To be effective, i.e., to bring real benefit — therapeutic or soteriological effect — it is necessary to take in consideration the system of ideas and values characteristic to each person or each audience coming to attend the Buddha's talk. It is with the help of this principle that we can explain many different national and cultural “Buddhist worlds,” and not only the difference between Hīnayāna (the audience of ascetics who chose *for themselves* the path of self-restraint and psycho-practices) and Mahāyāna (the general public led by ascetics-bodhisattvas aimed at helping *others*). However, one should not be mistaken about the “accessibility” of Mahāyāna: for all its, so to say, “populism,” it has been developed out of earlier quite esoteric teachings. It introduced esoterism into the flesh and blood of Buddhist practice, which became impossible without special and complicated “initiations.”

Nevertheless, there is a very entrenched, fundamental continuity between Mahāyāna and Hīnayāna — these two main “Buddhist universes” — in the form of the *Abhidharma* theory, initially developed by the so-called Hīnayāna Buddhists. *Abhidharma* (literally “higher Dharma”) as a Buddhist discipline of knowledge [1] is a theoretically refined classification of psychological states or events (dharma)

isolated in the individual stream of consciousness during such meditative practices as *smṛti* (Sanskrit) or *sati* (Pāli) and represented in the appropriate texts [2]. These are the practices of retaining attention to just-past events of consciousness (comparable to retention in phenomenology). These events are labeled as *dharma*s (in plural)¹. The classifications, or catalogs, of *dharma*s, constituted the basis of Mahāyāna philosophical, discursive, and psychophysical disciplines.

The Indian Mahāyāna philosophical schools — Madhyamaka and Yogācāra — had different attitudes towards Abhidharma and Abhidharmic analysis (analysis of experience in terms of momentary states — *dharma*s). The former (personified by its founder Nāgārjuna, 2nd century C.E.) criticized this approach as too “eternalist,” fraught with the assumption of the existence, if not of a substantive “self” (like the Brahmanic Ātman), then of a stream (*santana*) of *dharma*s preserving a particular self-identity of the person, i.e., and by this allowing a certain substantialism/essentialism in the form of the thesis about a real existence of individual *dharma*s. Nāgārjuna believed that this contradicted the Buddha’s teaching of *anattā* (absence of self — even if it is momentary).

The second (incarnated in the person of Vasubandhu, 4th century A.D.) drew extensively on the Abhidharma. Vasubandhu created the Abhidharma compendium, the *Abhidharmakośa*, with the *Bhāṣya* auto-commentary. His commentary is generally considered to reflect the position of the Hīnayāna school of Sautrāntika, but the Yogācāra “affiliation” of the Kośa’s author is also widely discussed in contemporary Buddhology [5]. Thus, the significance of the Abhidharma for these authoritative Mahāyāna school is also recognized. In the Tibetan version of the Madhyamaka — the Geluk school and several other schools — the study of the Abhidharma is included in the Buddhist education program.

Precisely because of the fundamental nature and significance of the Abhidharma for the subsequent trends of Buddhism (whether its evaluation was positive or critical), the first article of our special collection is a study of the authoritative Russian scholar of Indian Buddhist philosophy, and especially, of Abhidharmic literature Helena Ostrovskaya, a translator from Sanskrit (together with Valerii Isaevich Rudoï) of the full text of the *Abhidharmakośa* (“The Treasury of Abhidharma”) mentioned above in eight parts (see the bibliography to this article).

The subject of her analysis is the Buddhist Abhidharmic ethical discourse concerning the causal status attributed to the states of consciousness associated with acts of violence and murder, and the karmic consequences (punishment) they entail. Obviously, in Abhidharma, murder, whether intentional or unintentional, carried out or planned, entails some karmic retribution.

In Mahāyāna, the situation is more complicated since the agents of liberation are not ordinary people who have decided to attain *nirvāṇa* but only bodhisattvas — people who take a vow to help others and to postpone their own attainment of *nirvāṇa* until there is no more suffering of living beings left in the

¹ Read more about *dharma*s in plural and Dharma as a teaching in [3; 4].

world. Their moral status is subordinated to the fulfillment of this task above all, even if they have to commit murder (the story of a robber who was killed by the bodhisattva to prevent him from carrying out his plan to take the lives of 500 people), and to deceit (the story of the children who were lured out of a burning house by their parents with the help of a promise to buy toys that they had no intention of fulfilling). Having a clear understanding that a crime remains as such and will be punished with the full rigor of karmic retribution, the bodhisattva nevertheless sacrifices himself for the good of other living beings.

Ostrovskaya's study resonates with the article by the Indian guest of this issue, well known philosopher and scholar Pradeep Gokhale, on the phenomenon of death in Theravāda and Mahāyāna Buddhism. The researcher raises some fundamental questions that lead him to a conclusion regarding the origins of Mahāyāna Buddhism. If, according to Hīnayāna, or Śrāvakayāna, as he prefers to designate this branch of Buddhism, it is believed that the Buddha, having emerged from *samsāra*, attained *nirvāṇa*, and thus ceased to exist, how does this differ from death? Why is it that when asked whether the Tathāgata (as the Buddha is called) exists after death or whether he does not exist, whether he exists *and* does not exist, or whether he does exist and does *not* not exist (a form of tetralemma often found in early Buddhist texts), the Buddha refuses to reply, referring to these questions as having no definite categorical answer (*avyākṛta*)? In reality, the answer is seemingly obvious — since the Buddha does not exist after death, the Tathāgata does not exist either.

Gokhale suggests that the nature of the Tathāgata is indescribable regarding such dichotomies, which explains why the Buddha refuses to answer such questions. Nevertheless, these questions themselves still remain, and they are pretty harsh. Therefore the ideal of arhat that implies a complete cessation of the cycle of births and deaths is possible. That is why, the death of the arhat is his complete disappearance from all planes of existence — without any remnant of personality. Ontologically, the Buddha is a kind of an arhat; therefore, the Buddha, like any other arhat, cannot exist after death.

On the other hand, however, the Buddha cannot cease to exist, for he must continue to direct all beings to the path of the Teaching, the Dhamma (Pāli), or Dharma (Sanskrit), since he has defined himself as a “Dharma teacher.” If the Dharma continues to exist after the Buddha, Gokhale argues, it must have been endowed with a permanent ontological status. However, it is logical to attribute the same status to the Buddha himself. According to Gokhale, Buddhism, in order to become a religion, had to provide a satisfying religious answer to the problem of Buddha's death, and this, he emphasizes, could be one of the main driving forces behind the development of Mahāyāna: “the transition from Śrāvakayāna to Mahāyāna marks a paradigm shift. The concepts of Buddha and Dhamma, which were human-centric in the Śrāvakayāna, assume the status of metaphysical reality in Mahāyāna. The Buddha, that is, the Śākyamuni Buddha and his teachings are

accommodated in the new framework, but they are given secondary status.”². In other words, they become illusory projections of the Buddha principle (Buddhahood, Dharmakāya), considered to be the only real one.

The topic of Abhidharma receives an interesting *structuralistic* interpretation in Vladimir Korobov’s paper in which he proposes to interpret the Abhidharmic analysis as a particular cognitive strategy aiming to exclude the possibility of raising the problem of the existence of the “self” (ātman), and to remove all the figures of correlative (subject-predicate) schematizations in the discourses, such as “cognizing consciousness” — “cognizable objects,” etc.

The final stage in the development of Buddhist Sanskrit philosophy in India is associated with the names of famous Buddhist thinkers Śāntarakṣita and Kamalaśīla, both lived in the 8th century. Russian scholar of Buddhist and Hindu studies Vladimir Ivanov has developed an original interpretation of the composition principles which he detected in their fundamental work *Tattva-saṃgraha* with the commentary *Pañjikā*. These are connected, in his opinion, with the psycho-practical purpose of changing the state of mind of persons who are studying this work with the help of a suggestive introduction into their consciousness of the Buddhist cognitive causal *pratītyasamutpāda* scheme — a dependent origination sequence. Its primary purpose is to show that all phenomena in the world (*dharmas*) are interdependent, and in this sense, they are “empty” (*śūnya*) — devoid of their proper nature (*svabhāva*).

Since the 3rd century C.E., Buddhism has penetrated into China, and its main vehicles were not Indian Buddhist monks (Buddhism, in principle, rejects proselytizing) but Chinese pilgrims in India, who themselves imported the new religion and introduced it into their own cultural framework. An article authored by Leonid Yangutov is devoted to studying Chinese varieties of Buddhism. From it, it follows that on the Chinese soil, Buddhism had been strongly influenced by Chinese mentality, which significantly transformed Buddhist doctrine, developing in it some rather strong tendencies to ontologization and naturalization of some ideas similar to the Advaitist idea of the Absolute, or Ātman. It goes about the concepts of Tathātā (‘suchness’), Tathāgatagarbha (‘the womb/embryo of suchness’), the Dharmakāya (‘Dharma Body’), the Buddha-nature inherent in all beings (and even natural phenomena — in Zen Buddhism). In the same veil, with such a quasi-essentialist theory, we find in China the concept of instantaneous liberating enlightenment instead of liberation through a gradual accumulation of merits in the form of study and experiential implementations of texts within the different lines of transmission (parampara) established in India.

The value of scholarship (extensive learning of texts) and the importance of long-term intensive practices based on specific texts are questioned, which, in my opinion, results in a somewhat militant anti-intellectualism characteristic of Chinese Chan and its development in Japanese Zen. This phenomenon can also be observed among some contemporary Russian Buddhists, who are convinced that

² See: P. Gokhale's study "Buddhist Perspectives on Death" in the same issue of the journal.

practice is above all else and, therefore, there is no need to spend time studying texts and familiarizing oneself with the intellectual achievements of Buddhism.

Yangutov's article contrasts the Chinese approach with the Tibetan one, latter maintains a line of continuity with classical Indian "intellectually sophisticated" Buddhism in the spirit of Śāntarākṣita, Kamalaśīla, and the earlier Buddhist epistemological philosophers Dharmakīrti, and Dignāga.

The development of the philosophical schools of Mahāyāna Buddhism — Madhyamaka and Yogācāra in Tibet, China, etc. — is explored by Sergei Lepekhov, a specialist in Mahāyāna philosophy. He investigates the example of different interpretations of the two truths theory: relative and absolute — incredibly sophisticated in Tibetan Buddhism — where they received a deep and thorough elaboration in diverse logical aspects of the scholastic system characteristic of the Buddhist Tibetan scholarship.

Finally, the first publication of the Buryat scholar and educator B. Baradin's theses to a failed lecture on Buddhism by his Buddhist mentor Agvan Dorzhiev (both of whom were victims of Soviet repressions in the 1930s—1940s) completes the overall picture of Mahāyāna philosophy with a sample of the discourse developed within the Russian post-revolutionary culture and early Soviet ideology of Buddhist Buryat reformer-novices.

It is significant that the source of ideas, in the perspective of which these reformers saw the renewal of Buddhism, was modern science — physics (theory of relativity) and physiology. One could say that they were ahead of their time, prophetically foreseeing the turn of Buddhism to science in our time — the neuroscience of consciousness, psychology, quantum physics, and neurobiology. It was initiated by the present 14th Dalai Lama, who, together with neuroscientist Francisco Varela, created the *Mind & Life Institute*, which started more than thirty years ago the annual dialogues between modern scientists and Buddhist monks. The latter have begun to receive systematic Western education not only in the West but recently also in the Tibetan monasteries themselves, where the teaching of Western science has been introduced. In 2018, at the first international conference, *The Nature of Consciousness* (Delhi, August 2017), the first dialog between Russian scientists and philosophers with the Dalai Lama and Buddhist monks occurred³.

The article by Indologist philosopher Sergei Burmistrov opens a block of Buddhist historical and philosophical studies. It directs the reader's attention to vivid examples in the history of interpreting Yogācāra philosophy in India. The author convincingly shows to what extent the interpretation of the doctrines of this school depended on the intellectual, ideological, and political context in which Indian philosophers pertaining to different epochs of India's development — late-colonial and postcolonial — created their conceptions of the history of Buddhism. Although there were doxographies in Indian classical philosophy, such as the

³ The Nature of Consciousness. Conversations of the Dalai Lama with Russian scientists // Proceedings of the First International Conference "Fundamental Knowledge: Dialogue between Russian and Buddhist Scientists". Lysenko V, editor. Moscow: Fund "Save Tibet"; 2023.

Sarva-darśana-saṃgraha (*A Compendium of all the Philosophical Systems*), the historical and philosophical concepts developed by Indian historians of philosophy in Burmistrov's article were largely the product of their encounters with Western philosophical thought, in response to the challenges of which they proposed different apologetic strategies. Even if, at first glance, the rapprochement between Buddhism and Neo-Vedanta may appear to be a maneuver for which the context of Indian culture itself was reasonably sufficient, this is not quite so. Neo-Vedanta itself is, in many ways, an apologetic reaction to the universalist claims of Christianity (cf. Swami Vivekananda's speech to the World Congress of Religions in 1895).

The concept of universalism on Indian soil is usually called *inclusivism* (in Paul Hacker's term), meaning the recognition of other points of view, other philosophical and religious teachings only as some preparatory stages, partially true approaches to the supreme universal truth embodied only in one's own tradition, which for most Neo-Vedantic philosophers was the monistic doctrine of Adi Śankara's Advaita Vedānta.

Sarvepalli Radhakrishnan, Surendranath Dasgupta, Poola Tirupati Raju, Debiprasad Chattopadhyaya, A.K. Chatterjee and other protagonists of this article demonstrate an excellent knowledge of Western philosophy, enabling them to erect their views on the similarity of Indian philosophy with it, on a solid conceptual foundation. Although, in their view, Indian philosophy often "outplayed" the Western one in one respect or another, they can — with various reservations — be considered as forerunners of contemporary postcolonial intercultural thinkers. An example of the latter is one of the characters in Burmistrov's article, David Kalupahana, and his teacher, K.N. Jayatilleke, a student of Wittgenstein (1920—1970). As Sri Lankan Buddhists, they were educated in England in the spirit of analytic philosophy of their era, which enabled them to present Buddhist concepts in a form acceptable and easily readable to Western philosophers without sacrificing their original content.

The analytical review by Vlada Volkova, a Lomonosov Moscow State University graduate student, also contributes to this topic by introducing the reader to the modern Western analytical treatment of Buddhist principles of morality and ethics. There is no doubt that Buddhist ethics is, in many respects, a Western construct, not because Buddhists have neglected moral discourse, for they have not, even judging from the articles in this collection (especially those by H.P. Ostrovskaya). However, in Buddhism as a soteriological doctrine, ethical categories are attributed to the ordinary, lowest level of experience, to which the dichotomy of good and evil, believed to be overcome in the state of enlightenment, bodhi, actually belongs.

Although the problem of free will does not find direct parallels in Buddhism, there is much indirect evidence for the presence in the Buddhist worldview of the notions revealing person's subjectivity and agency in committing moral and immoral actions. These notions are to be found in the Buddhist doctrine of karma,

especially in its idea that karmic consequences are determined by person's intention, or motive for her or his action, and, not by bodily and speech acts in themselves. Buddhism is thought to have brought an ethical perspective to the interpretation of karma. Would this have been possible if Buddhism shared a position of hard determinism? Of course not!

When we turn to the terms of self-description of the Indian tradition, among the traditional characteristics of karma, we will find two components that are crucial for our topic: *daiva* (interpreted as predestination, fate, fatum) and *puruṣakāra* (that which is determined by human actions) [6]. The first one refers to all those factors that each person inherits from previous rebirths, such as body — healthy or sick — social status, character, temperament, etc. Nevertheless, the second one is essential, stemming from the most crucial point of Indian anthropology, which claims that among all categories of inhabitants of the universe (gods, people, animals, hungry spirits, ancestors, and inhabitants of hells), only humans are capable to change their karma; the others only consume it, “paying off the bills,” if I may put it this way.

Buddhism emphasizes that consciousness is the primary factor in changing a person's karma. This fundamental position alone allows us to conclude that Buddhism recognizes the subjectivity and responsibility of an individual and put to the fore the causal relationship between actions and their moral consequences. However, it formulates these ideas while basing not so much on a direct reference to free will but on the recognizing person's agency (*puruṣakāra*) concerning her or his destiny.

In early Buddhist texts, one finds terms revealing an awareness in Buddhism of problems analogous to the problem of determinism-indeterminism, which are used in reference to various doctrines (*vāda*) contemporary to the historical Buddha): *kriyāvāda* (the doctrine of the efficacy of human actions), that is, man is the subject and agent of moral and immoral actions that lead to karmic consequences, favorable or unfavorable; and *akriyāvāda* (the doctrine of the futility of human actions) based on either fatalism (*niyatīvāda*), the domination of chance, or accidentalism (*yaddṛchāvāda*), or theism (*iśvarahetuvāda*).

The latter is especially significant — theism for Buddhists is fraught with two vices: first, it relies on faith (*śrāddha*)⁴, which is not highly valued in the Buddha's teaching — it is impossible to achieve the highest goal of Buddhism — liberation from *samsāra* — with its help. Secondly, faith avoids responsibility because “agency” is transferred from man to god or other living beings, and it turns out that people become righteous or unrighteous as a result of someone else's will, not of their own, and, therefore, are not responsible for anything, which is unacceptable for Buddhism. The Buddha ridicules such views. As well as the belief in the purifying power of rituals — if ablution rites were to purify from moral filth, the most “holy” would be fish and other creatures living in the water. As for the causal relations between a person's actions and moral consequences, they are developed

⁴ For more information about the meaning of faith in Buddhism, ref. [7].

in Buddhism in great detail. In the Abhidharma, there are multifactorial classifications of causal relations, ranging from the *pratītyasamutpāda* [8] to the Abhidharmic catalogs of *hetu* and *pratyaya* — direct causes and more indirect conditions [9].

This provides good reasons to compare Buddhist views on moral responsibility with Western notions of free will, determinism, indeterminism, compatibilism, and the like.

Having familiarized with the materials of the issue, the reader of this special issue will get an idea of some important topics and issues discussed in contemporary Russian and international Buddhological studies.

References

- [1] Lysenko VG. *Abhidharma*. In: *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia*. Stepanyants MT, editor. Moscow: Oriental Literature RAS; 2011. P. 62—66. (In Russian).
- [2] Shokhin VK. *Abhidharma texts*. In: *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia*. Stepanyants MT, editor. Moscow: Oriental Literature RAS; 2011. P. 69—75. (In Russian).
- [3] Lysenko VG. *Dharmas*. In: *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia*. Stepanyants MT, editor. Moscow: Oriental Literature RAS; 2011. P. 317—320. (In Russian).
- [4] Shokhin VK. *Dharma*. In: *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia*. Stepanyants MT, editor. Moscow: Oriental Literature RAS; 2011. P. 308—309. (In Russian).
- [5] Kritzer R. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2005.
- [6] Lysenko VG. *Karma*. In: *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia*. Stepanyants MT, editor. Moscow: Oriental Literature RAS; 2011. P. 360—369. (In Russian).
- [7] Lysenko VG. *Saddha*. In: *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia*. Stepanyants MT, editor. Moscow: Oriental Literature RAS; 2011. P. 577—578. (In Russian).
- [8] Lysenko VG. *Pratītyasamutpāda*. In: *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia*. Stepanyants MT, editor. Moscow: Oriental Literature RAS; 2011. P. 549—554. (In Russian).
- [9] Lysenko VG. *Hetu and pratyaya*. In: *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia*. Stepanyants MT, editor. Moscow: Oriental Literature RAS; 2011. P. 735—739. (In Russian).

Список литературы

- [1] Лысенко В.Г. Абхидхарма // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература РАН, 2011. С. 62—66.
- [2] Шохин В.К. Абхидхармы тексты // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература РАН, 2011. С. 69—75.
- [3] Лысенко В.Г. Дхармы // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература РАН, 2011. С. 317—320.
- [4] Шохин В.К. Дхарма // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература РАН, 2011. С. 308—309.
- [5] Kritzer R. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2005.
- [6] Лысенко В.Г. Карма // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература РАН, 2011. С. 360—369.

- [7] *Лысенко В.Г.* Саддха // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература РАН, 2011. С. 577—578.
- [8] *Лысенко В.Г.* Пратитья-самутпада // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература РАН, 2011. С. 549—554.
- [9] *Лысенко В.Г.* Хету и пратъя // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература РАН, 2011. С. 735—739.

About the author:

Lysenko Victoria G. — DSc in Philosophy, Chief Researcher, Head of the Oriental Philosophy Sector, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: vglyssenko@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-6069-3502

Сведения об авторе:

Лысенко Виктория Георгиевна — доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора восточных философий, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия (e-mail: vglyssenko@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-6069-3502




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-19-36>

EDN: CLUONK

Научная статья / Research Article

Буддийский подход к этическому анализу умышленного убийства

Е.П. Островская  

Институт восточных рукописей Российской академии наук,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18
 ost-alex@yandex.ru

Аннотация. Цель настоящего исследования состоит в выявлении буддийских принципов этического анализа умышленного убийства как аморального поступка. Автор рассматривает этот вопрос, пользуясь методом проблемно-тематического исследования экзегетических трактатов выдающихся буддийских мыслителей Васубандху (IV—V вв.) и Яшомитры (VIII в.). Показано, что этический анализ умышленного убийства базируется на религиозной антропологической концепции — буддийском учении о человеческом действии, продуцирующем кармическую ретрибуцию. В экзегетических текстах греховный умысел трактуется как аморальное ментальное побуждение, порождающее словесно выраженное намерение убить конкретного человека или определенное животное. Согласно канонической позиции, существуют три ментальных корня аморальных поступков: алчность, ненависть и невежество. В соответствии с этим принципом буддийскими экзегетами были выделены три типа умышленного убийства. Этический анализ греховного умысла направлен на определение преимущественной обусловленности намерения каким-либо из трех ментальных явлений, известных в качестве корней аморального действия. Все три типа убийства приносят «черный» (неблагоприятный) кармический плод, т. е. несчастную форму нового рождения, усугубляющую физическое страдание. Огромное внимание уделено автором проблеме кармической ответственности индивидов, приказывающих совершать убийства, и исполнителей таких приказов. В рассмотренных источниках словесный приказ убивать и его физическое исполнение интерпретируются как равно аморальные действия, продуцирующие коллективную кармическую ответственность. В исследовании рассматривается и особый класс умышленных убийств, чреватых неотвратимой адской ретрибуцией. К нему отнесены убийства благодетелей (матери, отца, архата) и буддийских подвижников, практикующих аскезу. Эти злостные грехи трактовались как непреодолимое препятствие для достижения соте-риологической цели даже в далеком трансцендентном будущем. Показано, что буддийские экзегеты разработали принципы диагностики этих грехов и охарактеризовали аморальные личностные особенности грешников (неуважение по отношению к родителям, буддийским проповедникам и религиозным подвижникам, еретическое отрицание духовных ценностей, бесстыдство, наглость, невежественное своеволие, человеконенавистничество).

© Островская Е.П., 2024



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

Ключевые слова: буддизм, буддийская этика, Васубандху, Яшомитра, умышленное убийство как грех, мотивационная типология умышленных убийств, убийства благодетелей

История статьи:

Статья поступила 16.10.2023


Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: *Островская Е.П.* Буддийский подход к этическому анализу умышленного убийства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 19—36. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-19-36>

Buddhist Approach to the Ethical Analysis of Premeditated Murder

Helena P. Ostrovskaya  

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,
18 Dvortsovaya emb., 191186, Saint Petersburg, Russian Federation

ost-alex@yandex.ru

Abstract. The purpose of the research is to explicate the Buddhist principles of ethical analysis of premeditated murder as an immoral act. The author solves this problem through the method of case study of exegetical treatises of outstanding Buddhist thinkers Vasubandhu (4th—5th centuries) and Yaśomitra (8th century). It is shown that the ethical analysis of premeditated murder is based on a religious anthropological concept (the Buddhist doctrine of human action producing karmic retribution). Sinful intent is interpreted as an immoral mental urge that generated a verbal intention to take the life of a certain person or a certain animal. According to the canonical point of view, there are three mental roots of immoral acts — greed, hatred, ignorance. The ethnical analysis of sinful intent is aimed at determining the connection of intent with any of these three mental phenomena. In accordance with this principle, Buddhist thinkers have identified three types of premeditated murder. All of them produce a “black” (unfavorable) karmic fruit, i.e. an unfortunate form of rebirth, exacerbating physical suffering. Great attention is paid by the author to the problem of the karmic responsibility of individuals ordering murders and the executors of such orders. In the considered sources, the verbal order to kill and its physical execution are interpreted as equally immoral actions that produce collective karmic responsibility. The author of the research examines in detail a special class of premeditated murder, fraught with inevitable infernal retribution. This class includes murders of benefactors (mother, father, arhat) and Buddhist ascetics practicing asceticism. These malicious sins were interpreted as an insurmountable obstacle to achieving a soteriological goal, even in the distant transcendental future. It is shown that Buddhist exegetes have developed principles for diagnosing these sins and characterized the immoral personal characteristics of sinners (disrespect towards parents, Buddhist preachers and religious ascetics, heretical denial of spiritual values, shamelessness, arrogance, ignorant self-will, misanthropy).

Keywords: Buddhism, Buddhist ethics, Vasubandhu, Yaśomitra, premeditated murder as a sin, motivational typology of premeditated murders, murders of benefactors

Article history:

The article was submitted on 16.10.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Ostrovskaya H.P. Buddhist Approach to the Ethical Analysis of Premeditated Murder. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):19—36. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-19-36>

Введение: постановка проблемы, источниковая основа и методы исследования

Буддийская система моральной регуляции человеческого поведения, известная как кодекс пратимокши¹ — канонизированный свод религиозно-дисциплинарных обетов воздержания от безнравственных действий², вызывает значительный интерес в аспекте ее этического обоснования, содержащегося в трактатах постканонической абхидхармы³. Комплекс этических представлений, разработанных буддийскими мыслителями раннесредневековой Индии для теоретического истолкования и разъяснения моральной стороны Дхармы [3], вплоть до настоящего времени выступает в функции концептуального инструмента анализа человеческих поступков, совершаемых людьми в соответствии с осознанно сформулированным намерением.

¹ Пратимокша (prātimokṣa) — согласно традиционному истолкованию, этот термин несет значение смысловой связи сотериологической цели буддизма (избавления от страдания в круговороте рождений) с признанием и практическим утверждением буддийского учения о религиозной дисциплине [1. С. 125].

² Религиозно-дисциплинарные обеты (мирские, послушнические и монашеские) являются клятвенно принятыми обязательствами воздержания от пяти типов прегрешений: убийства живых существ, присвоения того, что не дано добровольно (т.е. чужого или бесхозного имущества), прелюбодеяния, лжи, потребления опьяняющих веществ (алкогольных напитков и наркотиков). Обеты, принимаемые мирянами и мирянками, послушниками и послушницами, монахами и монахинями, тождественны по словесной формулировке, но различаются количеством правил, регламентирующих их соблюдение и тем самым способствующих развитию и усилению нравственного самоконтроля членов сангхи (буддийской общины) в соответствии с их статусами.

³ Термин «абхидхарма» (abhidharma), буквально означающий «в отношении Дхармы (т.е. Учения Будды)», является специфически буддийским неологизмом, имеющим широкую область значений. В аспекте письменного наследия Абхидхарма — это название третьей «корзины» канонизированных текстов (следующей за первыми двумя — Винаей и Сутрой), которая содержит экзегетические шастры (ранние трактаты, направленные на тематическое упорядочение и логико-понятийное истолкование дхармы), и жанра постканонической экзегетической литературы. В аспекте метода истолкования это классификационный анализ всех типов опыта в терминах дхарм — предельных единиц, различающихся между собой как партикулярии (носительницы собственного признака — svalakṣaṇa) и образующих в каузальной последовательности поток (santāna) индивидуального психосоматического существования; подробнее см. [2. С. 317—321]. В аспекте праксиологии и сотериологии это «незапятнанная мудрость» (prajñā'malā) — понимание Дхармы, свободное от загрязненного аффектами неведения (kliṣṭa-ajñāna). С учетом всех этих аспектов абхидхарма трактуется как высшее учение, нацеленное на нирвану.

Цель исследования — состоит в выявлении буддийского этического подхода к анализу греха умышленного убийства, воздержание от которого предусмотрено первым из обетов пратимокши. Буддийская мораль изначально осуждала не только убийство человеческого существа, но и убийство животного, отвергая тем самым освященные ведийской традицией кровавые ритуалы жертвоприношения. Теоретики абхидхармы всесторонне обосновали моральный запрет на смертоносное насилие путем этического анализа глубинных безнравственных мотивов, побуждающих к совершению убийства живого существа. Изучение данного аспекта буддийского этического дискурса позволяет проследить характерные для этой религии особенности культивирования принципа ненасилия как императива человеческой деятельности.

Основными источниками данного исследования являются два крупнообъемных произведения, полностью сохранившиеся в отличие от других трактатов абхидхармического цикла в оригинале⁴, — сочинение прославленного буддийского просветителя Васубандху (IV—V вв.) «Абхидхармакошабахашья» (“Abhidharmakośabhāṣya”⁵ [5] — «Энциклопедия Абхидхармы с комментарием») и комментаторский труд Яшомитры (VIII в.) «Спхутартха Абхидхармакошавьякхья» (“Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā [6] — «Прояснение смысла: истолкование Энциклопедии абхидхармы»).

Трактат Васубандху, как известно, посвящен изложению разработанной кашмирскими вайбхашиками⁶ системы интерпретации канона ранней буддийской школы сарвастивада⁷ и содержит критику ряда ее концепций с позиции саутрантиков⁸. Однако в замечательном по глубине текстологического анализа исследовании Роберта Критцера [7] предельно отчетливо показана

⁴ Источниковедческий обзор литературы абхидхармического цикла см. [4. Р. 83—116].

⁵ Текст состоит из стихотворных строф, удобных для запоминания, и сопровождающего каждую из них прозаического автокомментария. В ходе распространения буддизма на Дальний Восток и в Центральную Азию трактат был переведен на китайский, тибетский и другие азиатские языки.

⁶ Кашмирские вайбхашики — последователи школы вайбхашика (vaibhāṣika), получившей свое название в соответствии с ее системообразующим текстом «Абхидхармамахавайбхаша» («Великая дискуссия об Абхидхарме»), кратко именуемым «Вибхаша». Текст датируется I — нач. II в.; его санскритский оригинал утрачен, но имеются две китайские версии.

⁷ Сарвастивада (sarvāstivādā) — название школы дано в соответствии с ее основополагающей концепцией о реальном существовании всех дхарм в трех модусах времени. Сарвастивадины полагали, что активностью обладают лишь дхармы, возникающие в настоящий момент, прошлые утратив свою активность, реальны как прошлые, а будущие, т.е. активизирующиеся в следующий момент, реальны как будущие. Об истории школы, воззрениях сарвастивадинов, преемственных связях сарвастивады и вайбхашики см. [4. Р. 55—82].

⁸ Саутратика (sautrāntika) — школа, выдвигавшая на передний план экзегетического дискурса задачу объяснения идей, содержащихся в Сутре, втором разделе канона сарвастивадинов, с позиций абхидхармического анализа. К этой школе принадлежал Яшомитра. Последователи школы выступали изошренными оппонентами вайбхашиков. Подвергнув ревизии учение о реальности всех дхарм, они утверждали, что дхармы реальны только в момент их активности, т.е. в настоящем, но не в прошлом и будущем. Научную дискуссию об истории саутрантики и ее воззрениях см. [7. Р. XXVI—XXX].

связь «Абхидхармакошабхашьи» с воззрениями ранней йогачары⁹ — школы, возникшей и развивавшейся в русле буддизма махаяны. Трактат предназначался для учебных целей, и поэтому в комментарии, составленном в жанре «бхашья» (*bhāṣya* — «беседа»), наряду с объяснением материала приводятся ответы на задаваемые учениками вопросы и краткие дискуссии по проблемам, вызывавшим споры между последователями различных буддийских школ. Много столетий спустя, когда «индийский» этап истории Дхармы остался в прошлом, выдающийся представитель тибеткой буддийской традиции Цонкапа (тиб. *Tsong kha pa*; 1357—1419), основоположник школы гелук, включил «Абхидхармакошабхашью» в разработанную им систему образовательной подготовки ученого монашества [9. С. 243—245]. Вплоть до настоящего времени эта система воспроизводится в историко-культурном ареале укоренения тибетской формы буддизма (в частности, в монастырских учебных центрах Бурятии).

«Спхутартха Абхидхармакошавьякхья», составленная с позиций саутрантики, интересна не только исключительной подробностью комментирования, но и изобильными примерами, извлеченными из канонических сутр.

Поскольку порядок изложения материала в абхидхармических произведениях не предполагает обособления этического дискурса в самостоятельный раздел и этический анализ сопровождает рассматриваемые концепции, в настоящей работе использовался текстологический метод сквозного проблемно-тематического исследования источников, базирующийся на предварительном применении филологической методики экспликации оригинальной терминологии и выполненной мною реконструкции ценностно-смысловых доминант буддийской этики [3].

1. Религиозно-антропологический фундамент буддийских представлений о грехе умышленного убийства

Буддийский этический дискурс тесно ассоциирован с религиозными представлениями о человеческой деятельности, ее направленности к благому, неблагому или нейтральному и космогонической роли, поскольку среди всех живых существ, населяющих буддийский космос, — людей, смертных богов

⁹ Йогачара (*yogācāra*) — школа, «практикующая йогу»; название школы обусловлено разработкой собственной системы праксиологии, изложенной в трактате Асанги «Йогачарабхуми» («Ступени практикования йоги»). Второе название школы — виджнянавада (*viññānavāda* — «учение о распознающем сознании») — связано с развитием в ее русле гносеологической и эпистемологической проблематики. Традиция приписывает Васубандху составление нескольких важных трактатов по виджнянаваде. Этот аспект деятельности мыслителя полно-масштабно очерчен в фундаментальной монографии В.Г. Лысенко, посвященной воссозданию панорамы ранней буддийско-брахманистской полемики по вопросам эпистемологии восприятия [8. С. 201—238].

(дэвов)¹⁰, животных, голодных духов¹¹, обитателей хтонических адских узилищ¹² — только люди наделены в буддизме ролью творцов кармической закономерности¹³, т.е. причинно-следственной воспроизводимости сансары (круговорота рождений). Действие приносит свой кармический результат (ретрибуцию) только в том случае, когда оно является целенаправленным в отношении благого или неблагодарного и доведенным до своего полного завершения. Согласно абхидхармической теории действие конституируется тремя компонентами: ментальным побуждением, словесным формулированием намерения и телесным актом. Даже в тех случаях, когда действие манифестируется в виде вербального высказывания или исполнения песни, телесный компонент в обязательном порядке присутствует, так как используются органы речи и звукоизвлечения. (Подробнее о теории действия см. [10. С. 497—511]).

Для понимания буддийского подхода к этическому анализу умышленных убийств необходимо хотя бы кратко изложить вопрос о благих и неблагих состояниях сознания, Человеческой природе, согласно буддийской антропологической концепции, свойственны так называемые «корни неблагого» (*akuṣāla mūla*) — алчность (*lobha*), враждебность (*dveṣa*) и неведение (*moḥa*). Первые два аффективны, а третий имеет когнитивную природу заблуждения.

¹⁰ Дэвы населяют террасы мировой горы Сумеру; их существование сопряжено с наслаждением, а продолжительность жизни намного превышает человеческую. Но по исчерпанию ее появляются неприятные приметы, предвещающие скорую кончину, т.е. дэвы не свободны от страдания смерти, за которой следует новое, на этот раз человеческое существование. Божественная форма рождения считается счастливой.

¹¹ Голодные духи — живые существа, одержимые алчной ненасытностью. Их оригинальное наименование *preta* (букв. «пришедшие») указывает на хтоническое происхождение этих существ: рождаясь в подземных пещерах, они по хтонической части реки Вайтарани поднимаются на поверхность, чтобы прийти в мир объектов своей неукротимой пищевой потребности, т.е. людей и животных. Форма рождения в числе голодных духов считается несчастной, так как они непрерывно страдают от голода, уродливости и злобы.

¹² Обитатели адских узилищ, именуемые *nāga* (букв. «не обладающие приятным»), по определению несчастны, поскольку в буддийском инферно ничего, кроме мучений, нельзя сыскать.

¹³ Люди выступают творцами кармической закономерности, потому что обладают возможностью планировать собственные действия, не свойственной другим обитателям космических местопребываний. Внимая проповеди Истинного учения, человек обретает первое соприкосновение со свободой воли — желанием избавиться от уз страдания, побуждающим принять прибежище в «трех драгоценностях» буддизма, т.е. в Будде, Дхарме и Сангхе (символическом сообществе Просветленных). В экстатический момент внезапного понимания реальности и достижимости освобождения у него возникает спонтанное стремление к высшему благу, никак не связанное с мнимыми радостями существования в круговороте рождений. Этим и драгоценна человеческая форма рождения. Все прочие формы существования являются разновидностями кармической ретрибуции — благоприятными или неблагоприятными плодами тех человеческих действий, которые порождают трансцендентное следствие, т.е. новое рождение в сансаре. В период очередного космогонического цикла мироздание воссоздается вследствие безличной кармической закономерности: сначала возникают местопребывания различных видов живых существ, а затем появляются и они.

Им противостоят «корни благого» (*akuśala mūla*) — неалчность (*alobha*), невраждебность (*adveṣa*) и незаблуждение (*amoḥa*). Из них неалчность — это воздержанность от влечения к чревоугодию, разнообразию эротических утех и распутству, повседневному наслаждению бытовым комфортом и предметами телесного самоублажения, пристрастия к потреблению опьяняющих веществ, а также «ложного образа жизни», включающего охоту ради развлечения, азартные игры, песни и танцы, ситуативно пробуждающие сексуальное влечение, жестокие зрелища вроде петушинных боев, стяжательство и фанатичную погоню за прибылями. Невраждебность — это благорасположение ко всем живым существам, отвержение злобы и мстительных чувств как мотивов собственных поступков. Незаблуждение однако — это когнитивное ментальное явление неискаженного понимания и способность к различению дхарм. Наличие даже наислабейших корней благого предрасполагает к восприятию Истинного учения, а оно в свою очередь активизирует их рост.

Но при буйном стихийном прорастании корней неблагого состояние человеческого сознания остается в религиозном отношении инертным. В его потоке активизируются наряду с невежеством как экстремальным видом заблуждения нерадивость и леность по отношению к исполнению моральных предписаний, недоверие к проповедникам, учителям и наставникам, апатия как тяжесть, ощущаемая в теле, телесная и умственная закрепощенность. При этом апатия периодически сменяется возбужденностью. По мере погружения сознания в болото безнравственности начинают активизироваться такие ментальные явления, как бесстыдство и наглость. Это свидетельствует о предрасположенности к злостной греховности [11. С. 458—461].

Васубандху отмечает, что далеко не всегда люди, практикующие коллективное насилие по роду своих профессиональных занятий, например, коллективную охоту на оленей или военные действия, расценивают совершаемые ими убийства в качестве греховных действий. Они полагают, что не имеют собственных намерений убивать животных или людей, а действуют по приказу организаторов охоты или военачальников. Они убеждены, что не обременяют себя кармически значимыми прегрешениями, так как являются лишь исполнителями чужих намерений.

Но с точки зрения буддийской антропологии и бездумные исполнители смертоносных приказов и те, кто их отдает, объединены общим намерением уничтожить определенную группу живых существ, будь то олени или воины неприятельского войска и их боевые кони и слоны. Как только приказ убивать исполнен, начинается созревание коллективного кармического плода — и словесные и физические действия, направленные на отнятие чужой жизни, продуцируют единообразное, но индивидуально «вкушаемое» следствие — несчастную форму нового существования. Одни отведают этот плод в каком-либо не слишком отдаленном трансцендентном будущем, другие — в иное время, поскольку каждый наряду с участием в коллективном уничтожении

живых существ совершает в этой жизни и совершал в прошлых существованиях прочие действия, продуцирующие созревание кармического результата.

Важно иметь в виду, что любой умысел творить смертоносное насилие направляет поток сознания и сопровождающих его нематериальных дхарм в сансару, а убийство животного или человека не совершается в благом состоянии сознания.

2. Абхидхармическая типология умышленных убийств

Этический анализ греха отнятия чужой жизни, как и любого иного преступления, базируется в традиции абхидхармы на каноническом тезисе «Предумышление порождается корнями неблагого» [10. С. 574]. Разумеется, неблагоую установку сознания продуцируют все три корня, но в каждом конкретном случае намерение лишить жизни человека или другое живое существо продуцируется тем из неблагих корней, который преобладает по степени своей интенсивности. Соответственно этому Васубандху излагает тройственную типологию убийств, разработанную на основе определения причины, порождающей умысел (*samutthāna*) [10. С. 574]. В ней выделяются убийства на почве алчности, убийства на почве ненависти, убийства на почве невежества (ложных воззрений, тупости и упорствования в заблуждении).

К умышленным убийствам, проистекающим из алчности, относятся такие действия, как охота ради развлечения, т.е. не имеющая целью заботу о пропитании, убийство животного ради получения той или иной части его тела (мяса, потрохов, шкуры, рогов и пр.), убийство человека ради завладения имуществом убитого, убийство агрессора (человека или дикого зверя) как намеренное превышение необходимой меры самообороны.

Казалось бы, между намерениями, направляющими индивида к совершению таких поступков, нет ничего общего. Но в действительности они порождены неуёмной жадой витального самоутверждения и наслаждения чувственными объектами. Так, когда некто намеревается отправиться на охоту, не нуждаясь в пополнении собственных продовольственных запасов, он жаждет наслаждаться азартом добывания охотничьих трофеев и количеством бессмысленно убитых обитателей леса. Если же намерение состоит в убийстве животного с целью получения какой-либо одной части его тела, то оно проистекает из жажды наслаждаться вкусом плоти убитого живого существа (мяса или потрохов) либо ублажать себя использованием того, что несъедобно (например, украшением своего жилища тигриной шкурой на зависть соседям). А если разбойник намеревается убить человека, чтобы присвоить его имущество, факт мотивированности такого намерения алчностью понятен без пояснений. Что касается убийства как умышленного превышения необходимой меры самообороны, то намерение именно таким образом избавиться от агрессора мотивировано жадой самоутверждения и наслаждения видом собственноручно убитого опасного живого существа. Стремление спасти свою жизнь не иначе как ценой жизни другого (человека или животного)

свидетельствует о безграничном себялюбии, свойственном тому, кто крепко-накрепко аффективно привязан к существованию в сансаре.

Ненависть служит порождающей причиной намерений убить человека ради утоления накопившейся против него злобы или жажды мести. Ненавистью мотивировано и намерение уничтожать во время войны врагов, посягнувших на отчий край, карать смертью предателей, вражеских пособников и дезертиров.

Невежество, будучи в отличие от алчности и ненависти когнитивным корнем неблагого, мотивирует очень широкий круг убийственных намерений. Поскольку последователи Дхармы относили брахманистские воззрения к разряду ложных убеждений, они квалифицировали предписанные ведами ритуалы кровавых жертвоприношений как умышленные убийства животных, проистекающие из невежественных намерений.

К типу убийств, мотивированных невежеством, буддийские экзегеты причисляли и все без исключения случаи применения смертной казни, так как в брахманистском социуме государь руководствуется, вынося смертный приговор, советами брахманов-правоведов и ошибочно усматривает в физическом уничтожении преступников проявление одной из государственных добродетелей. Буддийские экзегеты считали, что в действительности практикование смертной казни способствует не искоренению преступности, а усовершенствованию свойственных криминальным сообществам умений избегать судебных преследований посредством лжи, подкупа свидетелей, фальсификации улики и пр. Следует в данной связи отметить, что в момент приведения приговора в исполнение грех умышленного убийства человека ложился, согласно буддийским представлениям, не только на палача, но также на государя и его советников.

Невежество выступает причиной, порождающей намерение умерщвлять немощных старцев и неизлечимых больных, претерпевающих нестерпимые мучения. Традицию подобных эвтаназий Васубандху приписывает персидскому социуму. Хотя убийства такого рода совершаются с целью избавления от чрезмерно тягостного существования, они являются грубым вмешательством в кармический процесс другого живого существа, т.е. прегрешением, ибо тот, кто умерщвлен, не успевает избыть свою карму и для ее исчерпания потребуется дополнительное новое рождение. Иными словами, эвтаназия лишь кажется невежественным людям сострадательным актом, не будучи таковой в действительности. Истинное сострадательное намерение предполагало бы заботу о тех, кто уже не способен по возрасту ни накормить себя ни обиходить, и применение обезболивающих снадобий для облегчения жизни безнадежно больных.

Невежеством мотивировано и намерение уничтожать живых существ, способных причинять вред, — змей, крыс, мышей, комаров, мух и пр. Многие люди, как подчеркивает Васубандху, придерживаются ложной убежденности в полезности их убийства. Но на деле это верх нелепости, потому что

избавиться от всех вредоносных живых существ навсегда путем их уничтожения невозможно. А кроме того, подобные действия греховны, поскольку каждое живое существо (и в том числе вредоносное) избывает собственную карму в круговороте рождений.

Разумеется, в монашеских обителях никто не покушался на подобную активность. А домохозяевам буддийские наставники советовали использовать ненасильственные способы предотвращения вреда, наносимого этими существами, — обзаводиться мангустами, оберегающими жилище от проникновения ядовитых гадов, кошками, спасающими амбары от грызунов, и средствами, отгоняющими кровососущих насекомых и мух. Но только высокодобродетельные миряне решались ограничиться такими способами, ибо они не сомневались, что в одном из прошлых своих рождений вредоносное живое существо могло быть их кровным родственником (матерью, отцом, братом и т.д.), а в кармическом будущем может оказаться их сыном или дочерью.

В связи с буддийской типологией убийств необходимо отметить, что она была разработана только для выявления обусловленности аморального умысла глубинными ментальными факторами, формирующими греховную человеческую деятельность, проникнутую насилием. Буддийские мыслители раннесредневековой Индии вовсе не претендовали на роль полиции нравов. Но проповедуя Истинное учение и обучая молодое поколение образованного монашества, они стремились вести людей против течения бурной реки безнравственности.

Все три типа умышленных убийств приносят черный плод — неблагоприятную форму существования в кармическом будущем, хотя время созревания этого плода может оказаться весьма отдаленным. Монахи, практикующие Благородный путь и последовательно взращивающие корни проникновения в смысл Благородных истин [12. С. 362—365], достигают на данном пути состояния, исключающего возникновение в грядущем неблагоприятной формы рождения. Эта практика блокирует кармическое следствие греха даже в том случае, если в какой-либо из прошлых жизней было совершено умышленное убийство человека.

Если же в нынешней жизни кем-то из членов сангхи совершается убийство человеческого существа, грешник после принесения публичного покаяния подлежит снятию с него обетов пратимокши (т.е. лишению статуса в общине) и безвозвратному изгнанию. Но все же он может надеяться, что в каком-либо из новых рождений заново примет прибежище от страдания в Будде, Дхарме и Сангхе и со временем начнет практиковать Благородный путь.

Вместе с тем, следуя канонической традиции, буддийские учителя не отвергали возможности вступления в общину тех, кто по роду своего профессионального занятия был связан с убийством непосредственно или косвенно (профессиональных охотников, забойщиков скота или птицы, мясников, палачей, царских советников и царей, ответственных за применение смертной

казни, и т.д.). Но условием их обращения в буддизм являлся добровольный и покаянный отказ от прежнего занятия, после чего дозволялось произнести посвятельную формулу принятия тройственного прибежища и возложить на себя мирские обеты пратимокши.

Однако если претендент, принадлежащий по своему происхождению к воинской аристократии, искренне желал стать буддистом-мирянином, но все же не решался сразу отказаться от исполнения своего сословного долга (участия в военных действиях), ему предлагалось сначала возложить на себя пять ограничений (pañca piyamān). Это ограничивало насилие в отношении живых существ, греховного поступка как такового, места, времени, обстоятельств. В соответствии с их перечнем новообращенный обязывался не покушаться на смертоносное насилие по отношению ко всем живым существам, не участвовать в военных действиях, не совершать греха умышленного убийства, не убивать никого, даже вооруженных противников, в священных местах (храмах, монашеских обителях и пр.), отстраняться от участия в войне или в ее подготовке на определенное время (например, на год), не убивать ни при каких иных обстоятельствах, кроме сражения.

Такое обязательство было нелегко соблюсти члену воинского сословия, поскольку сословной ценностью индийского воинства являлась доблесть, считавшаяся в брахманистской религиозной традиции кармическим предназначением того, кто рожден воином. Согласно этому представлению, праведный воин должен насмерть сражаться с противником, но не ради завоевания чужой земли или добычи военных трофеев и не из ненависти к неприятелю, а только с целью доблестно обрести в бою славу победителя или столь же доблестно сложить свою голову на поле брани.

Но с точки зрения буддийской этики ценность воинской доблести, воспетой в «Бхагавад-гите», представлялась более чем сомнительной — ведь Будда учил людей уничтожать их собственные аффекты и невежество, а не других человеческих существ, и наставлял своих учеников побеждать враждебно настроенных к Дхарме невежд силой проповеди Истинного учения, а не оружия.

Васубандху, разъясняя применение пяти ограничений [10. С. 544], подчеркивает, чтоё они не являются дисциплиной пратимокши в собственном смысле, так как завещанный Буддой моральный кодекс предполагает полный отказ от прегрешений и не допускает лишь частичного соблюдения нравственности. Тем не менее практикование ограничений трактуется им как дстойное поведение, опирающееся в ментальном аспекте на нравственный самоконтроль и тем самым предуготовляющее новообращенного к принятию мирских обетов воздержания от аморальных поступков.

3. Убийства благодетелей и сходные с ними злодеяния

Соответственно канонической позиции буддийские мыслители относили к особому разряду прегрешений умышленные убийства матери, отца и архата (религиозного подвижника, освободившего свое сознание от аффектов

и неведения). Все они квалифицируются как преступные аморальные действия, абсолютно несовместимые даже с кармически отдаленной перспективой достижения высшего блага и единообразно объясняются в аспекте религиозной антропологии [10. С. 603—604]. Кармическое следствие каждого из них имеет одну и ту же особенность — оно созревает не в период нынешней жизни убийцы и не в каком-то отдаленном новом рождении, а в момент смерти грешника и представляют собой беспромежуточное (*ānantarya*) обретение inferнальной формы существования. А поскольку для грешника, совершившего столь аморальный поступок, исключена возможность осуществления сотериологической цели Дхармы, ему предстоит нескончаемое блуждание в круговороте рождений, неразрывно связанных со смертью, завершающей каждую грядущую жизнь. Поэтому в буддологической литературе этот класс умышленных убийств получил условное наименование «смертные грехи».

Их оригинальное терминологическое обозначение — *ānantaryāṇi karmāṇi* («действия, [приносящие] беспромежуточный [результат]»). Васубандху дает два объяснения термина. Согласно первому, слово *ānantarya* следует понимать также и в значении «неотвратимое», потому что никакое другое совершенное убийцей действие, способное продуцировать новое рождение, не может стать препятствием для созревания кармического плода убийства кого-либо из родителей или архата. Таким образом, грехи, относящиеся к разряду *ānantaryāṇi karmāṇi*, порождают результат, который невозможно заблокировать или отодвинуть в сколь-нибудь отдаленное кармическое будущее.

Эти прегрешения отсекают корни благого, т.е. прекращают воспроизведение в потоке дхарм убийцы ментальных явлений, формирующих благоую установку сознания, т.е. не-алчности, не-враждебности, не-заблуждения. А индивид, утративший их, не может обрести в ближайшем рождении никакой иной формы существования, кроме адской.

Второе объяснение служит дополнением первого: поскольку для убийцы матери или отца или архата исключен промежуток между его смертью и погружением в адское существование, такой грешник становится особым индивидом, терминологически именуемым в канонических текстах *ānantarika* — «беспромежуточник». Данное наименование указывает на обретенное им злокачественное свойство неотвратимости адской ретрибуции. Это подобно онтологическому аспекту монашеского статуса — обретение свойства «монашество» (*śrāmaṇya*) вследствие принятия соответствующих обетов превращает индивида в монаха.

Вайбхашики полагали, что неотвратимость представляет собой сугубо неблагодней информативный, т. е. невоспринимаемый другими, элемент (*avijñāpti*), непрерывно воспроизводящийся в индивидуальном потоке дхарм. В отличие от кашмирских учителей саутрантики и последователи йогачары полагали, что неотвратимость, реализовавшись в адской ретрибуции, остается в дальнейшем лишь «семенем» (*bīja*) — неблагоприятной

предрасположенностью к неблагому, препятствующей обучению Дхарме и освобождению от уз сансары. Но все же они не исключали для беспромежуточника весьма и весьма отдаленную возможность вступления в сангху в статусе мирянина.

Васубандху подробно анализирует смертные грехи в этическом аспекте [10. С. 608—609]. Эти злодеяния квалифицируются как преступления против морали именно в силу того, что жертвы убийств относятся к категории «благодетелей». Это те, кто по ценностному смыслу своего статуса содействует высшему благу. Мать и отец — податели блага человеческой формы существования, которая в свою очередь является необходимым условием принятия Дхармы и практикования методов, направленных на ее сотериологическую цель. Архат, освободивший свое сознание от неведения и аффективных загрязнений, выступает духовным благодетелем — «полем благих качеств» (*guṇakṣetra*), хранителем и проповедником Истинного учения, наставником монашествующих йогинов.

Васубандху объясняет ученикам, что убийство кого-либо из благодетелей могут совершить как мужчины, так и женщины. Но смертным грехом оно становится лишь при трех условиях — наличие умысла, подготовительных действий и умерщвления жертвы. Если имели место умысел и подготовка, но до покушения дело так и не дошло, нет и смертного греха. Если не было ни умысла, ни подготовки, но убийство случилось, то и в таком случае наличествует только грех убийства человека, а основание для констатации смертного греха отсутствует. Яшомитра в своем комментарии приводит в качестве поясняющего примера каноническое повествование о глуповатом сыне стиральщика намеревавшемся прихлопнуть комара-кровососа на лбу спящего отца [6. Р. 429]. Глупец, убежденный по невежеству в необходимости уничтожать вредоносных насекомых и от всего сердца желавший наказать комара, тревожащего отцовский сон, не рассчитал силу удара и убил собственного благодетеля заодно с кровососом. С точки зрения буддийской этики здесь имеют место два греха, мотивированные невежеством и загрязненной аффектами тупостью: намеренное убийство бессловесного живого существа и случайное убийство человека. Поскольку намерения умертвить благодетеля не было, смертный грех не пал на небогатого умом юношу.

Васубандху, продолжая тему диагностики смертного греха, рассматривает и другие типичные варианты. Так, если некто принял решение убить конкретного человека и осуществил злодейский умысел, но не знал, что тот является архатом, то в данном случае смертный грех содеян, поскольку жертва убийства была заранее намечена. Если злодей умышленно убивает своего отца, пребывающего в статусе архата, то содеянное следует диагностировать в качестве одного смертного греха, а не двух, ибо жертвой является в одном лице и отец и архат.

Если сын-негодяй, вознамерившись убить мать, убивает не только ее, но и другого человека (того, кто пытался защитить несчастную, или случайного свидетеля злодеяния), то тем самым совершаются два греха: смертный грех

убийства благодетельницы и грех убийства человека. В этом случае кармический плод смертного греха неотвратимо созревает в момент кончины убийцы, а плод другого смертоносного действия — в более отдаленном будущем.

Особое внимание Васубандху уделяет анализу греховного умысла, побуждающего индивида совершить убийство благодетеля. Столь наглое и бесстыдное намерение возникает при перманентной одержимости сознания приверженностью к еретическому миропониманию — смеси ложных мнений, отвергающих существование кармической закономерности и отрицающих онтологическую противоположность добра и зла. Злонамеренный еретик нагло демонстрирует уверенность в собственной правоте, отрицая спасительный смысл Дхармы, религиозное подвижничество как путь к освобождению от сансары, благотворность соблюдения обетов пратимокши. Он бесстыдно пренебрегает выполнением долга по отношению к родителям и не уважает архатов. Одержимость невежеством выражается в наглом разглагольствовании о том, что он никому и ничего не должен, а поэтому ему и незачем заботиться о пропитании престарелых родителей и почтительно внимать поведям архата.

Осуждение со стороны окружающих им игнорируется. Но попытки родителей или архата пристыдить наглеца возбуждают в нем ненависть. Порабощенный привычкой к невежественному своеволию, он решается на убийство того из благодетелей, кто более других досаждал ему моральными поучениями. Возникший у него умысел сопровождается неколебимым злым стремлением подготовить и осуществить покушение. Совершив это черное дело, грешник не только не испытывает раскаяния в содеянном, но продолжает ненавидеть убитого, и этот аффект вскоре приобретает характер человеконенавистничества, заметного даже посторонним. В комментарии Яшомитры поясняется, что трансформированная неотвратимостью погружения в ад личность (*puṅgala*) убийцы благодетеля (например, отца) легко опознается другими людьми по его поведению (*samudācārāt*) в соответствии с базовым аффектом [7. Р. 425].

В смертном грехе убийства благодетеля умысел, т. е. ментальное действие, не опосредованное пониманием реальности, — самый активный компонент. По своей природе это аморальное намерение есть экстремальное выражение обусловленности сознания невежественным своеволием — тупой и бесстыдной жадой поступать по собственной прихоти, ошибочно принимаемой грешником за проявление свободы воли.

Следуя канонической точке зрения, Васубандху ранжирует убийства благодетелей по степени тяжести. Из них наиболее тяжкое — это убийство матери; за ним следует убийство архата. А наименее тяжкое — убийство отца.

Ученики задают Васубандху вопросы, касающиеся смены пола матери или отца [10. С. 608]. Их в данной связи особенно занимает проблема, могут ли по-прежнему считаться одной семьей мать, сын и отец, сменивший мужской пол на женский, или отец, сын и мать, превратившаяся в результате смены пола в мужчину. Васубандху, отмечая эту проблему, как не имеющую

непосредственного отношения к рассматриваемой теме, приводит цитату из «Махавибхашы», согласно которой смертный грех с необходимостью падает на того, кто лишает жизни одного из своих родителей, уже сменившего пол к моменту убийства [10. С. 608].

Теоретики абхидхармы объясняли с этических позиций также и злодеяния, сходные со смертными грехами по неотвратимости кармической ретрибуции, и вследствие этого обозначаемые термином *ānantaryasabhāga*. Это умышленное лишение жизни того, кому предстоит стать бодхисаттвой, или обучающегося Дхарме монаха-йогина. Ни тот, ни другой не относятся к категории благодетелей, а лишь подобны тем. Поэтому, как сказано в комментарии Яшомитры, убийство будущего бодхисаттвы — человеческого существа, стремящегося к просветлению, — сходно со смертным грехом убийства отца, а смертоносное покушение на обучающегося Дхарме — со смертным грехом убийства архата [6. Р. 430].

Таким образом, жертвами убийств, сходных со смертными грехами, становятся преуспевшие в духовном прогрессе религиозные подвижники, всецело преданные Истинному учению. Совершить такое злодеяние способен только склонный к предельному насилию невежественный враг Дхармы, отрицающий буддийские ценности, неверующий в реальность и достижимость высшего блага. Пороча Истинное учение как лживую выдумку, а его адептов называя шарлатанами, он жаждет прослыть героем, истребившим хотя бы одного из них.

Ученики спрашивают у Васубандху, как опознать того, кто станет бодхисаттвой в ближайшей жизни. В ответ он перечисляет свидетельствующие об этом признаки: рождение в большом и достойном семействе кшатрия (член аристократического воинского сословия) либо образованного брахмана или зажиточного высококонраваственного домохозяина; обладание нормальными способностями чувственного восприятия и острым разумом; принадлежность к мужскому полу; наличие памяти о всех своих прошлых рождениях; стремление не отвращаться от мирских забот, проникнутое состраданием ко всем живым существам.

К кармическому созреванию этих признаков, говорит Васубандху, ведет чрезвычайно долгая стезя практикования во многих рождениях тысяч и тысяч добрых и полезных дел, усердное и искусное выполнение любой работы на благо других, скромное, чуждое малейшей гордыне поведение и готовность сносить без какого-либо ответного насилия ничем не заслуженные оскорбления, дурное обращение, даже побои. По словам Васубандху опознать индивида, которому в этом рождении предстоит стать бодхисаттвой, не составляет труда, ибо он тот, кого в мирской жизни называют «бесплатным слугой» (*araṇakrīto dāsa*) [10. С. 612—613].

О моральном облике подвижника-йогина, обучающегося Дхарме, следует сказать опираясь на определения благих дхарм, разработанные в экзегетический период развития буддийской философской мысли [11. С. 456—458]. Обучающийся Дхарме является приверженцем религиозных ценностей,

проникнутым доверием к учителям и духовным наставникам. Он не поддается сомнению в реальной противоположности благого и неблагодарного и в существовании кармической закономерности. Ему свойственно усердие в практиковании Благородного пути и нравственном самосовершенствовании. Он уважает человеческую природу в себе и других людях, и поэтому его поведению присущи скромность и пристойность. Он умиротворен и в силу этого свободен от телесной и ментальной закрепощенности. Возвращая в себе неалчность и невраждебность, отвергая любые, хотя бы и маломальские, агрессивные побуждения, он никому не причиняет вреда. Неумолимо стремясь к высшему благу, он энергично совершает достойные деяния и героически продолжает продвигаться по избранной стезе к победе над страданием. По сути дела, йогин, обучающийся Дхарме, являет собой полную противоположность грешнику, покушающемуся на совершение злодеяния, сходного со смертным грехом убийства благодетеля.

Заключение

Подводя итог изложенному, важно отметить, что в абхидхармической литературе типология умышленных убийств была призвана показать мотивационную зависимость насилия от попустительства неблагой стороне человеческой природы — коренящихся в ней предрасположенностей к проявлениям алчности, враждебности и неведения, загрязненного аффектами. Для того, чтобы вознамериться убить животное или человека, вовсе не требуется никаких посвящений или специальных ментальных усилий, достаточно одной лишь лени, препятствующей усердию, необходимому для воздержания от насилия. В отличие от благих корней, нуждающихся в неустанном культивировании, в искусных методах их возвращения, корни неблагого, довольствуясь одним только попустительством, дают вовсе не слабые всходы, которые быстро идут в рост, подобно бурьяну.

Но все три типа преднамеренных убийств, проанализированные в соответствии с их глубинными побуждающими мотивами, хотя и приводят к неблагоприятному кармическому результату, все же не исключают в трансцендентном будущем возможность приобщиться к Истинному учению и в итоге осуществить его спасительную цель. Причина сохранения этой оптимистической религиозной перспективы — отсутствие умысла убивать людей, относящихся к категории благодетелей, и тех, кто совершает духовный подвиг, продвигаясь к запредельным добродетелям бодхисаттвы или обучаясь Дхарме.

Возникновение такого черного умысла и его практическое воплощение — подготовка и смертельный исход покушения на жизнь кого-либо из благодетелей (матери, отца, архата) или буддийских подвижников — злокачественным образом трансформируют человеческую природу убийцы, наделяя ее неискоренимой кармической предрасположенностью к аморальным поступкам в каждом из новых рождений. Особенно ужасна неотвратимость ближайшего рождения в аду, возникающего в момент кончины грешника без какого-то промежутка. Тот, кто совершил столь злостное

прегрешение, тем самым начисто лишил себя даже предельно отдаленной перспективы избавления от уз сансары. Его дальнейшее блуждание в круговороте рождений нескончаемо и подобно, как утверждали последователи кашмирских вайбхашиков, мучительной неизлечимой болезни, при которой состояние страждущего неотвратно ухудшается.

Несмотря на то, что корни благого отсекаются в момент совершения таких злодеяний, они заново восстанавливаются, когда беспромежуточная адская ретрибуция исчерпана по своим срокам. Согласно буддийским представлениям благое в человеческой природе всегда имеет шанс возродиться. Однако, восстановившись, они не могут пойти в рост, так как грешник навсегда утрачивает ментальную способность приобщиться к Истинному учению. И эта непробиваемая тупость только усугубляется в бесконечности грядущих существований.

Теоретики абхидхармы уделяли особое внимание аналитическому диагностированию этих поистине безысходных грехов, исключаящему случаи неумышленного убийства благодетеля или буддийского подвижника.

Решимость обязательно реализовать сугубо аморальный умысел, казалось бы, свидетельствует о свободном волевом выборе в пользу неблагого. Но такое мнение ошибочно, ибо действиям убийцы придают видимость свободного волевого акта два чрезвычайно сильных ментальных явления — бесстыдство и наглость. Подпав под их обуславливающую силу, безвольный негодяй не способен воздержаться от совершения чудовищного злодеяния, и в этом он подобен неумелому и физически слабому пловцу, уносимому бурной рекой к неминуемой гибели.

Список литературы

- [1] *Дхаммаджоти дост.* Адхимукти и субъективность в когнитивном опыте: позиции абхидхармы и йогачары // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 131—139.
- [2] *Лысенко В.Г.* Дхармы // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. Ин-т философии РАН. М. : Вост. лит., 2011. С. 317—321.
- [3] *Островская Е.П.* Буддийская этика в трактатах постканонической абдихармы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 325—341. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-325-341>
- [4] *Dhammajoti Bhikkhu K.L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong : Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.
- [5] *Pradhan P.*, editor. Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Tibetan Sanskrit works series. Vol. VIII. Patna : K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- [6] *Wogihara U.*, editor. Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Tokyo : The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932—1936.
- [7] *Kritzer R.* Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa. Tokyo, 2005.
- [8] *Лысенко В.Г.* Индийские философы о природе восприятия: Дигнага и его оппоненты. Тексты и исследования. М. : Наука, Вост. лит., 2022.
- [9] *Харькова Е.Ю.* Введение в источниковедение буддизма: Индия, Тибет, Монголия / отв. ред. С.П. Нестеркин. СПб. : Наука, 2019.
- [10] *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV / подг. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М. : Ладомир, 2001.

- [11] *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / подг. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М. : Ладомир, 1998.
- [12] *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы V и VI / подг. Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб. : Издательство СПбГУ, 2006.

References

- [1] Dhammajoti Bhikkhu KL. Adhimukti and Subjectivity in Cognitive Experience: Abhidharma and Yogācāra Perspectives. *Voprosy Filosofii*. 2018;(7):131—139. (In Russian).
- [2] Lysenko VG. *Dharmas*. In: *Buddhist Philosophy. Encyclopaedia*. Stepaniants MT, editor. Institute of Philosophy RAS. Moscow: Vost. Lit. publ.; 2011. P. 317—321. (In Russian).
- [3] Ostrovskaya EP. Buddhist Ethics in the Treatises of Post-Canonical Abhidharma. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):325—341. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-325-341>
- [4] Dhammajoti Bhikkhu KL. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong; 2009.
- [5] Pradhan P, editor. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit works series. Vol. VIII. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; 1967.
- [6] Wogihara U. editor. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā; 1932—1936.
- [7] Kritzer R. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo; 2005.
- [8] Lysenko VG. *Indian Philosophers on the Nature of Perception: Dignāga and his Opponents*. Texts and Research. Moscow: Vost. Lit. publ.; 2022. (In Russian).
- [9] Charkova EYu. An Introduction to the Source Studies of Buddhism: Indian, Tibet, Mongolia. Nesterkin SP, editor. Saint Petersburg: Nauka publ.; 2019. (In Russian).
- [10] Vasubandhu. *Abhidharmakośa*. Parts III and IV. Ostrovskaya EP, Rudoj VI, editors. Moscow: Ladamir publ.; 2001. (In Russian).
- [11] Vasubandhu. *Abhidharmakośa*. Parts I and II. Ostrovskaya EP, Rudoj VI, editors. Moscow: Ladamir publ.; 1998. (In Russian).
- [12] Vasubandhu. *Abhidharmakośa*. Parts V and VI. Ostrovskaya EP, Rudoj VI, editors. Saint Petersburg: SPbGU publ.; 2006. (In Russian).

Сведения об авторе:

Островская Елена Петровна — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующая сектором Южной Азии, отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: ost-alex@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-3613-4428

About the author:

Ostrovskaya Helena P. — DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Head of the Section of South Asian studies, Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia (e-mail: ost-alex@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-3613-4428



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-37-46>

EDN: DLCJEE

Research Article / Научная статья

Buddhist Perspectives on Death

Pradeep P. Gokhale✉

Central University of Tibetan Studies,
1 Mavaiya St., 221007, Sarnath, India

✉pradeepgokhale53@gmail.com

Abstract. The study deals with some of the central issues concerning the notion of death as discussed in Theravāda (Pāli Buddhism) as well as Mahāyāna Buddhism. What is the sense that death is regarded as an instance of *duḥkha* (Sanskrit) or *dukkha* (Pāli)? The research claims that here, firstly, the word *duḥkha/dukkha* is used as an adjective (which means 'unsatisfactory') rather than a noun (which means 'pain' or 'suffering'). Secondly, by death, the Buddha did not mean the act of dying but the experience of someone's death or the idea of death. The Buddha also talked about deathlessness as the goal. Here, deathlessness does not amount to accepting something eternal but developing a proper perspective towards death by meditations such as that on impurity (*aśubhabhāvanā*) and contemplation on death (*maraṇānussati*). If the cessation of the cycle of rebirths and re-deaths (*punarṃrtyu*) is the ultimate goal that the arhat (Sanskrit), or arahant (Pāli), achieves, then the same should apply to Tathāgata. In that case, the problem suggests itself: how could the question of Tathāgata's existence after death be accounted for as an unanswerable (*avyākṛta*)? The study opines that the reason behind this is the profound, immeasurable, unfathomable nature attributed to Tathāgata. The research also discusses the basic difference between the attitudes on death in Śrāvakayāna and Mahāyāna. Lastly, it deals with the question of whether termination of one's own life is permissible in Buddhism under certain conditions.

Keywords: *duḥkha*, *dukkha*, arhat, arahant, Bodhisattva, Tathāgata, interim existence, Bar-do, suicide

Article history:

The article was submitted on 14.09.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Gokhale PP. Buddhist Perspectives on Death. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):37–46. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-37-46>

© Gokhale P.P., 2024



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

Буддийские перспективы в отношении смерти

П.П. Гокхале✉

Центральный университет тибетологии,
Индия, 221007, Сарнатх, ул. Мавайя, д. 1
✉pradeepgokhale53@gmail.com

Аннотация. Рассмотрены некоторые из центральных вопросов, касающихся понятия смерти, обсуждаемых в тхераваде (палийском буддизме), а также в буддизме махаяны. В каком смысле смерть рассматривается как пример дуккхи (санскрит) или дуккхи (пали)? Утверждается, что, во-первых, слово дуккха/дуккха (*duḥkha/dukkha*) используется как прилагательное («неудовлетворительный»), а не как существительное («боль» или «страдание»). Во-вторых, под смертью Будда подразумевает не сам акт умирания, а переживание кем-то смерти или саму идею смерти. Будда также говорит о бессмертии как о цели. Для него бессмертие означает не признание чего-то вечным, а развитие правильного отношения к смерти с помощью таких медитаций, как медитация о нечистоте (*aśubhabhāvanā*) и медитация созерцания умирания (*marāṇānussati*). Если прекращение цикла перерождений и повторных смертей (*punarmṛtyu*) — так часто обозначают сансару) является конечной целью, которую достигает архат, то это должно относиться и к Татхагате. В таком случае возникает проблема: каким образом вопрос о существовании Татхагаты после смерти может считаться неразрешимым (*avyākṛta*)? Автором высказано мнение, что причиной неразрешимости этой проблемы является глубокая, неизмеримая, непостижимая природа, приписываемая Татхагате. Также обсуждено основное различие между отношением к смерти в шравакаяне и махаяне. Наконец, рассмотрен вопрос о том, допустимо ли в буддизме прекращение собственной жизни при определенных условиях.

Ключевые слова: дуккха, архат, бодхисаттва, Татхагата, бардо, самоубийство

История статьи:

Статья поступила 14.09.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: Gokhale P.P. Buddhist Perspectives on Death // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 37—46. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-37-46>

It is generally accepted that the doctrine of four noble truths is a core doctrine of Buddhism, at least of Theravāda Buddhism. While elaborating on the first noble truth, namely *dukkha*, in his first sermon, the Buddha gives a list of phenomena that can be described as *dukkha*. They are birth, old age, disease, death, association with what is disliked, dissociation from what is liked, and ultimately, the five aggregates of attachment. Here, the term *dukkha* is used as an adjective (and not a noun, which means “suffering”), which can be interpreted as “painful” or “which can cause pain” or “unsatisfactory.” Something can be *dukkha* in any of the following three ways. Something may be painful in itself (*dukkhadukkhata*), and something may not be painful itself but may result in pain (*vipariṇāmadukkhata*). Lastly, something can be *dukkha* in the sense of being unsatisfactory because it is conditioned by its very

nature (*samkhāradukkhatā*). (Here, the possibility that something may be unsatisfactory or painful in more than one way is not ruled out). In this context, what could be the sense in which death can be called *dukkha*? It is a right kind of question. Is death painful in itself? Wittgenstein said death is not an event in life (Tractatus, 6.4311). In India, Cārvākas can agree with him.

Nevertheless, other schools that accept continuity after death may not. Does one become unconscious at the time of death? Nyāya-Vaiśeṣikas might agree because, for them, consciousness is a contingent quality of *ātman*, and it simply does not arise at the time of death. There are systems for which consciousness is continuous even in the states, like deep sleep and coma, although it is not vivid in those states. For a Buddhist, every occurrence of consciousness is momentary. However, it arises from the immediately preceding consciousness, which is called its *samanantara-paccaya*, and it also gives rise to the immediately succeeding consciousness of which it is *samanantara-paccaya*. Accordingly, at the time of death, there arises a consciousness which is called *cuticitta* (death-consciousness), and it immediately gives rise to the next consciousness called *paṭisandhicitta* (birth-linking consciousness) which determines the rebirth¹. Whether the death consciousness in itself is painful depends on whether the mind of the person at that time is overwhelmed with passions. Generally, the mind at that time is full of passions because the person at that time is being separated from all types of things, persons, and associations with them about which the person has developed attachments throughout his life.

When the Buddha said that death is *dukkha*, that is, painful, he was probably not talking only about the momentary consciousness at the time of death, but also about the perception of somebody's death, the idea of death, the thought about death and also the process which leads to death, in general, the phenomenon of death. Even when one is alive and in good physical and mental condition, the thought that one is going to die sometime is painful. The site of a dead person is painful. Perhaps seeing a dead person accompanies the idea that something like this is likely to happen to me also, and that is why it becomes painful².

All these experiences — the experience of death, and the experiences and thoughts related to death — were essential for the Buddha. They take away our happiness, and therefore, if at all one wants to be happy, he or she has to overcome the phenomenon of death as such.

¹ Later on, some Buddhist sects conceived of an intermediate state between death and rebirth, called *antarābhava*. In the *Milindapañho*, Nāgasena seems to deny such an intermediate state. In *Abhidharmakośabhāṣya* (ADKB), Vasubandhu refers to those (probably Vaibhāṣikas) who accept it. However, he denies it as a Sautrāntika. (See ADKB, III.9—13). In Mahāyāna, it seems to have been generally accepted. In Tibetan Buddhism, it was called Bardo. However, the main point here is that even in the intermediate state, the series of consciousness does not cease.

² Though birth, old age, and death are all regarded as kinds of painful events, each of the three is painful for its reason. Birth is painful because it leads to old age and death. Old age is itself a painful experience. Death is painful for the complex reasons suggested above.

Now, what is this overcoming death? Does it mean becoming immortal? Can a person become immortal? If one can, how can one become immortal? These were the questions of great concern at the Buddha's time. The Upaniṣadic thinkers were concerned with these questions and came out with the solution regarding the doctrine of *ātman*. The solution was that *Ātman* is immortal by its very nature. And I am *Ātman*. So I am already immortal. Only I have to realize it.

This solution was not acceptable to the Buddha. There was no eternal *ātman* for him. Everything is non-eternal. Hence, even his last words before the *parinirvāṇa* were, “Now Bhikkhus, I declare to you: all conditioned things are of a nature to decay — strive on untiringly” [1. P. 270].

Hence, although overcoming death was an important goal before the Buddha, it could not be achieved by imagining an immortal soul but by developing a right attitude to death. An essential part of it was accepting death as an inevitable aspect of life or an inevitable fact of life. It is not at all easy to accept the phenomenon of death as an aspect of life. Humans tend to avoid the fact of death, to run away from the idea of death. The Buddha developed the practices of familiarizing ourselves with the fact of death. *Asubhabhāvanā* (meditation on impurity) and *maraṇānussati* (contemplation of death) were the critical meditative practices the Buddha introduced. *Asubhabhāvanā* was the practice of concentrating attention on the corpses in various forms of deterioration³. Through this practice, one could familiarize oneself with the different forms in which death manifests itself. Similarly, *maraṇānussati* meant contemplation of the characteristics of death⁴.

It is possible that by meditating on death with complete absorption, one is likely to lose interest in life and get attracted to death. This seems to have actually happened with some bhikkhus in the Buddha's Order. Once, the Buddha taught meditation on impurity (*asubhabhāvanā*) to the Bhikkhu order and went for a half-monthly solitary retreat. During this period, many Bhikkhus, having practiced

³ Buddhaghosa, the Theravāda Buddhist thinker, refers to ten types of corpses: Swollen Corpse, Discoloured corpse, Festering corpse, Corpse split in two, Corpse torn here and there, Corpse with scattered parts, Cut and dismembered corpse, Bloody corpse, Corpse full of worms and Skeleton. ([2. P. 205—206]. Glenn Mullin, a modern scholar of Tibetan Buddhism, calls this kind of meditation “the death simulation process” [3. P. 67]. According to Tibetan tradition, it can be done by exoteric and esoteric means. The former consists of observation of different stages of decomposition of the dead body. The esoteric technique consists of identifying the three stages of death (death, interim condition, and rebirth) with the three bodies of the Buddha. [3. P. 69—70].

⁴Buddhaghosa explained the form of this meditation as “Death will take place, the life faculty will be cut off.” He then elaborated on the contemplation of death in eight ways: (1) One is face-to-face with the death dealer (such as a murderer). (2) Attainment results in a loss. (3) One's death can be inferred from the death of others. (4) All bodies are alike in being subject to death. (6) Death is signless (unpredictable). (7) Life is limited in time. (8) Consciousness is momentary ([2. P. 265—275.], Chapter VIII, Section VII). Mullin calls this type of meditation “The three roots, nine reasonings, and three convictions” [3. P. 67]. It includes contemplation on the following facts about death: death is definite, but the time of death is indefinite. At the time of our death, only spiritual achievements are of value. Each root is supposed to be supported by three reasons and to bring one to the conviction to practice Dharma [3. P. 68].

meditation on impurity in many different aspects, got ashamed of their own body and wanted to deprive themselves and each other of their bodies. They took the help of a monk called Migalaṇḍika to get deprived of life. When the Buddha returned from his solitary retreat, he found that the number of Bhikkhus in his Order had considerably reduced. Knowing the reason, he taught the Bhikkhus the mindfulness technique of breathing and made the following rule against depriving oneself of one's life or others of their lives [4. P. 116—123], Defeat (Pārājika) III.

“Whatsoever Bhikkhu shall knowingly ...utter the praises of death, or incite another to self-destruction saying, ‘Oh! My friend! What good do you get from this sinful, wretched life? Death is better to thee than life!’ If so thinking and with such an aim, he by various argument, utter the praises of death or incite another to self-destruction — he too is fallen into defeat, he is no longer in communion [5. P. 4]”.

This dual attitude to death, describing the whole life as unsatisfactory and accepting death as a brute fact of life, on the one hand, and condemnation of voluntary choice of death on the other, is presented as a dilemma in the *Milindapañho*. Milinda formulates the dilemma as follows:

“Venerable Nāgasena, it has been said by the Blessed one: ‘A brother is not, O Bhikkhus, to commit suicide. Whosoever does so will be dealt with according to the law’. And on the other hand, you say: ‘On whatsoever subject the Blessed one was addressing the disciples, he always... preached to them in order to bring about the destruction of birth, of old age, of disease and of death...’. Now, if the Blessed one forbade suicide, that saying of yours must be wrong, but if not, then the prohibition of suicide must be wrong”.

Bhante Nāgasena’s solution to the dilemma was that both were the Buddha's statements, and there was no inconsistency between them. The Buddha emphasized proper conduct as a means to purify the mind. However, developing moral conduct and propagating the path of happiness to people was possible only by living a long life. Therefore, he condemned suicide. But it is also a fact that life is a source of all kinds of suffering. Hence, the ultimate human goal is to be free from this cycle of births and deaths.

In other words, the Buddha, according to Nāgasena, was making a distinction between one who puts an end to a particular life and one who puts an end to the whole cycle of life and death. The former type of person does not put an end to *samsāra* but gets fastened to it more because putting an end to anyone's life is, after all, a manifestation of one's craving for destruction (*vibhavataṇhā*). The latter type of person, on the other hand, becomes an Arahant who has destroyed all cravings⁵.

In this way, in Śrāvakayāna, we have to distinguish between the death of ordinary persons or aspirants of different categories (lower than *arahant*) on the one hand and the death of *arahant* on the other. An ordinary person's death is necessarily followed by the next birth or a series of births and deaths. Buddhism recognizes four categories of aspirants in terms of their achievements. They are stream-

⁵ The experience of becoming Arahant is described in Theravāda as: “Destroyed are all cravings, have lived the life, nothing remains to be achieved. There is no next life.”

enterers, once-returners, non-returners, and *arahant*. Among them, the death of a stream-enterer (*śrotāpanna*) is followed by his or her rebirths, at least one, at the most seven. The death of a once-returner (*sakadāgāmī*) is followed by exactly one birth. The death of a non-returner (*anāgāmī*) is not followed by rebirth in this world, though an aspirant of this category may be reborn in another world till the *arahant*-hood. As against the death of all these aspirants, the death of an *arahant* is not followed by a rebirth.

Arahant is the one who has achieved the final goal of life and, hence, will not be reborn. Now, ontologically, the Buddha and *arahant* belong to the same category. Both have obliterated their impurities and for that reason, it was sure that the Buddha would not be reborn after his *Parinirvāṇa*. To speak more generally, we should be able to say that just like an *arahant*, Tathāgata the Buddha should not continue to exist after death. But here, a problem starts because this obvious corollary is not whole-heartedly accepted in Śrāvakayāna Buddhism. We find an ambivalent position on this in Theravāda literature. In *Mahāparinibbānasutta*, the Buddha is prepared for the situation in which he will be no more. Hence, he advises Bhikkhus to take refuge in themselves (*attadīpā bhavata attasaraṇā*) and to Dhamma (*dhamaḍḍīpā bhavata dhammasaraṇā*) because he was convinced that he was not going to be available to them as a person anymore. Naturally, the Theravādins after the Buddha had a problem with worshipping the Buddha because they were aware that since the Buddha was no more, they would not establish any rapport with the Buddha through worshipping. This is clear from a question to that effect and Nāgasena's answer to it in the *Milindapañho*⁶.

If this is the case, then there was perhaps no reason why the Buddha should have refused to answer the question asked by Māluṅkyaputta, Potthapāda, and Vacchagotta whether Tathāgata exists after death. The question was asked in all four forms: *exists*, *does not exist*, *both*, and *neither*. The Buddha refused to accept any of the four alternatives. When asked why he did not answer the question, the Buddha gave three different reasons. In *Cūlamāluṅkyasutta* and *Poṭṭhapādasutta*, he gave a pragmatic reason that the question (along with other similar unanswered questions) was not relevant to the main issue with which the Buddha was concerned, namely, the issue of suffering, the cause of suffering and the removal of suffering. However, in *Aggīvacchagottasutta*, he gives two other reasons which are more specific to the question of Tathāgata's death.

1) The terms *reappear*, *does not reappear*, etc., do not apply to “Tathāgata after death”. The Buddha compares the questions about Tathāgata's reappearance after death with the question about the fire that has been extinguished, whether it has gone to the East, the West, the North, or the South. Just as this question is meaningless, the Buddha argues, the question about the Tathāgata's reappearance is meaningless. This argument of the Buddha can be called an argument from a wrong

⁶Milinda's question was, if the Buddha has entirely passed away, he cannot accept gifts, and if he accepts gifts, he has not entirely passed away. Nāgasena answered that “The Blessed one is entirely set free. The Blessed one accepts no gifts.” [6. P. 227—230] (Book IV, Chapter I 1st Dilemma).

question. Accordingly, the question about the Tathāgata's existence after death is unanswerable because the question itself is wrong [5. P. 593].

2) Since the Tathāgata has completely uprooted all the five aggregates, he is liberated from reckoning in terms of them. "He is profound, immeasurable, unfathomable like the ocean." [5. P. 593—594]. This can be called the argument from sublimity. The question about the Tathāgata's existence after death is unanswerable because Tathāgata is a sublime being beyond language.

The above two arguments, which the Buddha gives as if they are interconnected, are, in fact, two separate arguments. Out of them, the first argument, the argument from the wrong question, is not convincing. That is because the two questions that the Buddha compares are, in fact, of different types. The question about the extinguished fire and where it has gone is wrong because it is based on the wrong presupposition that an extinguished fire goes somewhere. About the Tathāgata who has died, one is not asking where he goes. One is asking whether he continues to exist; that he does not continue to exist could have been the straight and correct answer. If so, why did the Buddha equate the right question with the wrong one?

Perhaps the real reason that the Buddha had in mind was the second one. And it is that Tathāgata is not an ordinary person. His death is not like an ordinary person's death. Since the Tathāgata is profound, immeasurable, and unfathomable like an ocean, his so-called death is something beyond description. Since his death itself is beyond description, whether he exists after death or not is also inexpressible in language.

Why are the Buddha and his death extraordinary? Though they are not extraordinary from an ontological point of view, they are so from a religious point of view. The religious importance of the Buddha lies in his role as the founder of Dhamma. Dhamma, which stands for the Buddha's teachings, gives all beings the path to cessation of suffering. The Buddha believed and expected that after his demise, his Dhamma would remain through the practice of his followers, which would continue to guide humanity. Hence, when Ānanda asked what his followers should follow after his demise, the Buddha's answer was that they should take refuge in themselves and Dhamma. That is, they have to follow Dhamma, but they should follow it by verifying it in terms of their own experience and power of discrimination and analysis. They were not supposed to follow Dhamma blindly.

Śrāvakayāna Buddhism, in this way, brings forth a complex and paradoxical situation. The arahant ideal, on the one hand, implies that the complete cessation of the cycle of births and deaths is possible, which is why arahant's death is a death without any residual personality. Ontologically, the Buddha is a kind of arahant; hence, the Buddha, like any other arahant, would not exist after death. But on the other hand, the Buddha cannot cease to exist because he has to continue through his extra-ordinarily contribution, namely Dhamma.

Then, there was the question of Buddhism being on par with other religions. Mahāyānists seemed to be concerned with this problem. If Dhamma has to continue after the Buddha, it must be given a permanent ontological status. Similarly, if the

Buddha himself was a sublime being, he also had to exist as a permanent being. At the same time, it cannot be permanent like the *ātman* of the eternalist religious systems. Finding a constructive answer, a religiously satisfying answer to the problem of the Buddha's death, might have been one of the major driving forces for the development of Mahāyāna.

One does not know how exactly this must have happened. The transition from Śrāvakayāna to Mahāyāna certainly marks a paradigm shift. The concepts of Buddha and Dhamma, which were human-centric in Śrāvakayāna, assume the status of metaphysical reality in Mahāyāna. The Buddha, that is, the Śākyamuni Buddha and his teachings are accommodated in the new framework but given secondary status. They are magical (and illusory) creations of the Buddha principle, which is ultimately real. This is systematized in terms of the doctrine of *Trikāya*, three bodies of the Buddha. The Buddha, which is the ultimate nature of all things, becomes manifest with the three bodies: *Dharmakāya*, which is its eternal body⁷, *Nirmāṇakāya* (Transformation body, also called form-body, that is, *rūpakāya*) [7. P. 182—183], which is the created body, through which the ultimate Buddhahood assumes human form for the benefit of all beings, like that of Śākyamuni-Buddha, and between the two, the third body called *Sambhoga-kāya* (Enjoyment body⁸), which occupies a Pure Land and teaches Mahāyāna to advanced bodhisattvas [7. P. 182—183].

Bodhisattva doctrine is another part of this paradigm shift. Accordingly, the Arahant ideal of the Śrāvakayāna gets replaced by the Bodhisattva ideal. Arahant has put an end to the cycle of births and deaths in his case. His forthcoming death will be the last, which is a mark of his fulfillment. On the other hand, bodhisattva does not want to end the cycle in his case. On the contrary, he wants to be reborn to strive for the well-being of all beings. Bodhisattva ideal also reduces the conceptual distance between the Buddha and ordinary persons. According to Śrāvakayāna, everybody cannot become a bodhisattva. An exceptional one can have the capacity to become a Buddha. According to Mahāyāna, anybody can take a Bodhisattva vow, and in principle, everybody has the potential to become the Buddha. Moreover, Mahāyānists claim that, ultimately, Buddha's nature is the true nature of everything. According to the Madhyamika philosopher Nāgārjuna, it is not only the question of whether Tathāgata exists after death that is unanswerable, but even the question of whether Tathāgata exists during his lifetime is unanswerable⁹. Nāgārjuna then

⁷ “There is no question of *Dharmakāya* attaining *parinirvāṇa*, for the *Dharmakāya* does not attain anything at all. It is permanent, remaining forever in its own nature. Things are always empty of inherent existence; the continuum of pure radiant consciousness never ceases” [6. P. 183]. It can be seen that in this description of *Dharmakāya*, Madhyamaka and Yogācāra conceptions are fused.

⁸ It may be legitimate to ask why the Mahāyāna Buddhists accepted this third body. The answer could be that an intermediate body was required for a kind of religious governance in higher worlds (for guiding bodhisattvas belonging to them). *Dharmakāya*, being eternal, was not involved in religious governance at the day-to-day level. *Nirmāṇa-kāya* could be engaged with giving guidance in the *kāma*-world. The Buddhas in higher worlds need bodies that are superior to *Nirmāṇa-kāya*, but because of their functionality, are inferior to *Dharmakāya*.

⁹ See 12.12–14 in [7] and Candrakīrti's commentary on that.

generalizes this position further and applies it to all phenomena¹⁰. Hence, the question about the existence of anything whatsoever is unanswerable. Bodhisattva is the one who tries to realize this truth in himself. That is, he tries to realize his identity with the Buddha. Hence, bodhisattva's death, according to the Mahāyāna perspective, becomes very different from that of ordinary persons or even from that of *arahant* of Śrāvākayāna.

Unlike the death of an *arahant*, bodhisattva's death is not his final death. Although, like the death of an ordinary person, a bodhisattva's death is followed by rebirth, unlike the former, it is not to be considered evil. It is just a transfer from one altruistic form of life full of love and compassion to another form, which can be taken with a positive spirit.

Hence, although the Vinaya rule of Śrāvākayāna, which regards praising death, glorifying death, and inducing someone to die as offenses, is equally applicable to Mahāyāna. Mahāyānins, because of their metaphysical belief in universal and non-dual Buddhahood and Bodhisattva ideal of altruistic practice, at times seem to look at death with a more welcoming or celebrating mood. Therefore, we find in Tantrayāna, which is a part of Mahāyāna, that a Yogin (that is, a Tāntric Buddhist practitioner), is not only supposed to prepare for a good death by the meditative practices on death, but he is the one who is well prepared for death and is supposed to transform his consciousness at the time of death into the *Dharmakāya* of the Buddha, Bar-do (that is, the interim existence) into *Sambhogakāya* and rebirth into *Nirmāṇakāya* [3. P. 73].

Of course, welcoming or celebrating death, which is already due, is one thing, and inviting death through a suicidal act is quite another. In Mahāyāna literature and actual practice, there are also rare instances of that kind. Such acts are either the altruistic expressions of Bodhicitta or Acts of Devotion. Notably, a devotional act of this kind becomes possible because, unlike in Theravāda, the Buddha, according to Mahāyāna, is ever present, so worshipping and devotion can be offered to him.

Paul Williams records that in Mahāyāna literature, “the perfection of *giving* was often illustrated with popular but gory tales of the Bodhisattva giving his limbs or body, for example, or burning himself out of devotion and selflessness. Chinese pilgrims to India in classical times describe curious cases of what amounts to religious suicide.”¹¹

Mahāyānists often find support for such acts in *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, that is, *Lotus Sūtra*. “Chapter 23 of the Lotus Sūtra recounts how the Bodhisattva Bhaiṣajyarājā in a previous life wished to make the most perfect offering to the Buddha. He accordingly offered his body by setting fire to it. The body burnt for a very long time, and he was eventually reborn in a Pure Land.” (9: 154).

Committing suicide for a noble cause is also a current phenomenon, though rare, in some Mahāyāna-dominated societies. Two such instances are worth noting.

¹⁰ “*tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idam jagat/ tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idam jagat//*” 12.16 in [7].

¹¹ Williams [8. P. 51]. Williams owes these observations to Lalmani Joshi's work [9].

(1) During the Vietnam War, the Buddhist monk Thich Quang Duc publicly burnt himself to death to protest the government's repression of Buddhism. Other Vietnamese Buddhists did the same, including Nhat Chi Mai, a member of Nhat Hanh's Order of Inter-being. (2) In recent years, several Tibetans have also burnt themselves to death in protest against China's occupation of Tibet [10. P. 273—274].

These acts have received mixed reactions from the Buddhist spiritual leaders. Thich Nhat Hanh defended the self-immolation of the Tibetan monks. For him, they are not really acts of suicide but expressions of unconditional willingness to suffer for the awakening of others. HH the Dalai Lama, on the contrary, has not encouraged the suicidal acts of the Tibetans [10. P. 273—274].

These acts of self-immolation are, however, markedly different from the acts praised in Mahāyāna sūtras, which are done from purely altruistic or devotional motives. The former are acts of protest and hence are not purely religious but political. Though they presuppose a religious framework of life after death, they are not justifiable by religious grounds rooted in *ahiṃsā* or altruism. Hence, between Thich Nhat Hanh and HH the Dalai Lama, the latter's approach appears to be more consistent.

References

- [1] Walshe M. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīghanikāya*. Nikaya D, transl. Boston: Wisdom Publications; 1995.
- [2] Buddhaghosa. *Visuddhimagga*. In 2 vols. London: Pali Text Society; 1920—1921.
- [3] Mullin GH. *Death and Dying: The Tibetan Tradition*. New York: Arkana Paperbacks, Toutledge and Kegan Paul Inc; 1986.
- [4] Davids TWR, Oldenberg H, transl. *Vinayapiṭaka*. In: *Sacred Books of the East*. Pt. I. Delhi: Motilal Banarsidass; 1974.
- [5] Bhikkhu Ñ, Bhikkhu B, transl. *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications; 1995.
- [6] Davids TWR, transl. *The Questions of King Milinda (Milindapañhapāli)*. Part I. Delhi: JP Publishing House; 2013.
- [7] Vaidya PL, editor. *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the Commentary Prasannapadā by Candrakīrti*. Darbhanga: The Mithila Institute; 1960.
- [8] Williams P. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. New York: Routledge; 1989.
- [9] Lalmani J. *Studies in the Buddhistic Culture of India*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1967.
- [10] Gowans KW. *Buddhist Moral Philosophy: An Introduction*. New York: Routledge; 2015.

About the author:

Gokhale Pradeep P. — Professor, Research Department, Central University of Tibetan Studies, Sarnath, India (e-mail: pradeepgokhale53@gmail.com).

Сведения об авторе:

Гокхале Прадип П. — профессор, отдел исследований, Центральный университет изучения Тибета, Сарнатх, Индия (e-mail: pradeepgokhale53@gmail.com).

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-47-56>

EDN: DLJNAV

Научная статья / Research Article

Абхидхарма как когнитивная стратегия

В.Б. Коробов✉

Вильнюсский университет,
Литва, Вильнюс, ул. Университето, д. 5
✉vladimir.korobov@fsf.vu.lt

Аннотация. Доктрина «отсутствия Я» (*anātman*), представляющая собой основу онтологии буддийских школ всех возможных направлений, в ее приложении к практической деятельности подразумевает существование такой организующей познание конструкции, которая по своей сути отличается как от ортодоксальных систем индийской мысли (*āstika*), так и от корреляционистских представлений современной трансцендентальной эпистемологии. В этом исследовании абхидхарма как жанр буддийской литературы и дисциплина буддийского знания (Абхидхарма) представлена в качестве когнитивной модели, порождающей образ мира, в котором проблема «Я» (*ātman*) «снимается». Такое «снятие» вовсе не означает устранение «Я» (эго, личности), а предлагает рассматривать его как «сборку», композицию или автономную целостность, состоящую из гетерогенных элементов разной природы, каждый из которых в свою очередь является «сборкой», причем отношения между отдельными «сборками» и внутри «сборки» являются отношениями внешними. В центре исследования вопрос: возможно ли (или как возможно) существование стратегии познания, которая не предполагала бы в качестве своей основы дихотомию «познающий субъект — познаваемый мир», а в качестве цели полагала бы выход за пределы феноменального существования. В исследовании утверждается, что Абхидхарма как буддийская методологическая дисциплина знания представляет собой систему описания элементов структуры именно такой стратегия познания. Источником вдохновения для написания статьи стали размышления автора при его работе над переводом текста «Абхидхармасамуччая» (*Abhidharmasamuccaya*) Асанги (IV в.) и большого комментария к нему — «Абхидхармасамуччаявьякхья» (*Abhidharmasamuccayavyākhyā*), приписываемого Стхирамате (VI в.).

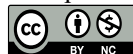
Ключевые слова: событие, корреляция, классификация, Абхидхарма, Асанга, Абхидхармасамуччая, Абхидхармасамуччаявьякхья, Четыре истины ария, буддизм

История статьи:

Статья поступила 03.09.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

© Коробов В.Б., 2024



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

Для цитирования: Коробов В.Б. Абхидхарма как когнитивная стратегия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 47—56. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-47-56>

Abhidharma as a Strategy of Cognition

Vladimir B. Korobov✉

Vilnius University,
5 Universiteto St., Vilnius, Lithuania
✉vladimir.korobov@fsf.vu.lt

Abstract. The doctrine of the “absence of the self” (*anātman*), which is the basis of the ontology of Buddhist schools of all possible orientations, in its application to practical activity implies the existence of such an organizing structure of cognition, which in its essence differs both from the orthodox systems of Indian thought (*āstika*) and from the correlationist ideas of modern transcendental epistemology. The research presents the abhidharma as a genre of Buddhist literature and a discipline of Buddhist system of knowledge (Abhidharma) serves as a cognitive model producing such an image of the world from which the problem of “Self” (*ātman*) is eliminated. Such “elimination” does not mean the destruction of the “I” (ego, personality) at all, but proposes to consider it as an “assemblage”, a composition or autonomous wholeness composed of heterogeneous elements of different natures, each of which in turn is an “assemblage”, the relations between and within the individual “assemblages” being external relations. At the center of the research is the question: is it possible (or how is it possible) to have a strategy of cognition that would not assume as its basis the dichotomy “cognizing subject — cognizable world”, but would have as its goal the transcendence of phenomenal existence. It is argued that Abhidharma/abhidharma is a description of elements shaping the structure of which could be regarded just as such a cognitive strategy. The paper is based on the author’s experience of translating Asaṅga’s *Abhidharmasamuccaya* (4th century) and a large commentary on it, the *Abhidharmasamuccayavyākhyā*, attributed to Sthiramāti (6th century)

Keywords: event, correlation, classification, Asaṅga, Four Truths of a Noble Person, Abhidharmasamuccaya, Abhidharmasamuccayavyākhyā, buddhism

Article history:

The article was submitted on 03.09.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Korobov VB. Abhidharma as a Strategy of Cognition. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):47—56. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-47-56>

1. Под термином «когнитивная стратегия», или «стратегия познания», я буду понимать обыденный порядок узнавания вещей, вне зависимости от степени их доступности. Речь идет не о стратегии познания «чего-то», а о стратегии самого познания как деятельности, организованной определенным образом. Может ли существовать стратегия, организующая

(и направляющая) узнавание вещей в нашем обыденном опыте? И вообще, в какой мере можно говорить о стратегии применительно к познанию?

Здесь можно предложить несколько вариантов. Прежде всего, можно утверждать, что никакой стратегии не существует. Это означает, что связность отдельных моментов узнавания подчинена достижению целей, которые никак не связаны между собой и общей стратегии не образуют. Другими словами: если нет никакого плана, который определял бы сам смысл познания как такового, а есть череда не связанных между собой отдельных сценариев, предполагающих достижение соответствующей цели, то никакой общей (объединяющей) стратегии познания не существует, а есть череда реализованных и периодически реализующихся стратегий выживания в различных средах (социальной, биологической, научной, возрастной и т.д.), которые преследуют своей целью достижение максимального превосходства в той области, в которой это выживание происходит.

Если объединяющая отдельные акты познания стратегия все-таки существует, то мы вообще-то должны быть об этом осведомлены. В противном случае мы узнаем вещи так, как кому-то нужно, чтобы мы узнавали, поскольку, если у нас нет осознания собственной стратегии познания, то мы вынуждены использовать навязанные нам стратегии, за телеологию которых мы сами не отвечаем, даже если нам представлены цели.

2. Так или иначе, осознанно или бесконтрольно, мы ежесекундно определяем данность и, более того, определяем данность *для себя*. Таким образом, то, чем мы пользуемся по привычке (или осознанно) в своих определениях данности, может быть представлено в виде стратегии, в основу которой принято полагать представление о делящемся субъекте («себе»), чье существование гипостазировано либо в качестве воспринимающего мир начала, либо в качестве начала транслирующего мир. Между двумя этими полюсами располагается широкий спектр представлений, однако все они будут сводиться к какой-то разновидности корреляции бытия и мышления, восприятия и/или трансляции. То есть, контакты и/или конструирование объектов и/или представлений происходят в круге корреляции, который ограничивает доступ к реальности, и в пределах которого могут существовать различные «виды» представлений, определяющих стратегию познания. Каждый из этих видов представлений предполагает свою собственную когнитивную стратегию (свой собственный язык), однако все когнитивные стратегии в пределах корреляционного круга доступ к реальности не обеспечивают.

Классификацию таких представлений можно обнаружить у Квентина Мейясу: «Фактичность позволяет Мейясу определить силу корреляционизма, задействованного в той или иной философии, и вывести «спектр» (как называет его Харман) возможных философских позиций. Его края образуют наивный реализм и абсолютный идеализм, а середину — корреляционизм в собственном смысле слова: слабый и сильный. В слабой версии сохраняется существование независимой реальности: например, вещь в себе для нашего

познания недоступна, однако она по крайней мере мыслима, и мы вполне способны описать универсальные условия субъективности или инстанции, опосредующей наш доступ к миру (Кант). Согласно сильной его разновидности, в свою очередь, вещь в себе как непознаваема, так и немыслима, о ней попросту бессмысленно говорить. Мы заперты в корреляции «человек — мир» и можем лишь только описывать универсальные условия субъективности, не будучи при этом способными объяснить, почему условия таковы, каковы они есть (Гуссерль, ранний Витгенштейн, Хабермас). В предельной версии сильный корреляционизм утверждает, что мы неспособны даже на такое описание, поскольку условия работы опосредующей инстанции исторически контингентны и верны лишь в отношении определенных культур (Хайдеггер, поздний Витгенштейн, постмодернизм)» [1. С. 9—10]

Мейасу определяет суть корреляции следующим образом: «Под „корреляцией“ мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности. Мы будем называть «корреляционизмом» любое направление мысли, которое утверждает непреодолимый характер корреляции, понятой таким образом. По этому можно сказать, что любая философия, которая не хочет быть наивным реализмом, становится разновидностью корреляционизма» [2. С. 11].

3. Четыре благородные истины, или буквально: *Четыре истины ария* (*catvāri āryasatyāni*), являющиеся порождающей моделью для всех без исключения традиций буддизма, представляют собой план, сжатую стратегию, следование которой предполагает выход из корреляционного круга. т.е. способствуют переводу познания из «регистра» заботы (*duḥkha*) в «регистр» таковости (*tathatā*).

Раскрытие свернутого в *Четыре истины ария* содержания составляет Абхидхарму (как буддийскую дисциплину знания), где первый ее раздел (в «Абхидхармасамуччае» Асанги это — «Лакшанасамуччая», у Васубандху в «Абхидхармакоше» — это раздел «Дхатунирдеша», в тхеравадинской Абхидхарме — это матики (матрики) «Дхаммасангани», как в махаянском так и в тхеравадинском изводе, посвящен устройству «заботы» (*duḥkha*)¹, которая по своему онтологическому объему совпадает с феноменальным миром (*сансара*). Таким образом, это разбор устройства феноменального мира, представленный так, что вопрос об организующем субъекте (*ātman*) выпадает из области рассмотрения за ненадобностью и, соответственно, возникает возможность обойти корреляционистское табу на познание «вещи-в-себе».

4. При этом подобное описание феноменальной действительности предполагает использование таких единиц описания, которые удовлетворяли бы требованию быть безразличными к корреляции, то есть, условно разделить изначальную недвойственность на прагматические единицы по такому

¹ Duḥkha обычно переводится как «страдание», хотя, было бы уместнее переводить этот термин как «забота», «озабоченность» или «недостаточность», «неполнота».

основанию, при котором существенным является не отношения бытия и мышления, а сама топология происходящего².

5. Такой прагматической единицей в буддизме является термин «дхарма». Но какие именно объекты означиваются этим термином? Термин «дхарма», который очень часто оставляют без перевода, в зависимости от контекста может принимать самые различные значения. Анализ этого термина в контексте различных таксономий позволяет сделать вывод, что в целом его использование носит рекурсивный характер. Структура всех возможных значений термина «дхарма» предполагает, что таксон любого уровня является одновременно и корневым (основным) таксоном. Другими словами, дхарма состоит из дхарм, или дхарма делится на дхармы, оставаясь дхармой (кроме специально оговоренных случаев) [4]. В русском языке достаточно сложно найти термин, использование которого обладало бы рекурсивными характеристиками такой же размерности.

5.1. Разброс значений (и, соответственно, переводов) слова «дхарма» от «элемент бытия», «индивидуальный фактор», «вещь» до «учение», «закон» и «то, что поддерживает [свой признак]» требует введения термина, который стал бы прагматической единицей языка или прагматической единицей означивания, то есть, единицей, которая определяет стратегию означивания в разных сферах и на разных уровнях знаковой деятельности.

5.2. В русском языке на роль такой единицы могла бы претендовать лексема *явление*. Вполне вероятно, что такой перевод термина «дхарма» вполне оправдан в работе с текстами мадхьямаки, однако поле значений слова «явление» в конечном счете предполагает наличие актанта, который в явлении не включен и которому является что-то, представляющее себя чему-то, становится явным для кого-то. Другими словами, в определенных контекстах слово «явление» лишается своей рекурсивности, появляется корневой таксон, то есть какое-то начало, что, кроме всего прочего, противоречит положению о безначальности сансары.

5.3. Слово «феномен», которым также достаточно часто переводят термин «дхарма», содержит намек на трансцендентального наблюдателя и больше подходит последователям веданты.

5.4. Возможно, в некоторых случаях имеет смысл переводить термин «дхарма» словом «факт» как то, что установлено существующим в процессе коммуникации. Таким установленным фактом, например, является тело, о котором бессмысленно задавать вопрос: почему это тело становится именно таким? Это просто факт. Недостаток такого перевода в том, что слово

² Ср. у Леви Р. Брайанта в «Демократии объектов»: «Я ищу онтологическую рамку, способную интегрировать две различные тенденции. <...> такая интеграция требует избегания редукционизма. В той же степени, в какой природные сущности не должны сводиться к культурным конструкциям, социальные, семиотические и культурные сущности не должны сводиться к природным сущностям. Последнее требует от нас перехода от мышления в терминах редукции, или обоснования одних сущностей другими, к мышлению в терминах переплетений» [3. С. 33].

«дхарма» изначально содержит семантику взаимодействия, тогда как слово факт указывает на что-то уже свершившееся (в этом смысле слово «факт», как это будет показано ниже, близко по своему значению термину «скандха»).

6. Объем значений лексемы, представляющей прагматическую единицу, референтное поле которой составляют объекты индифферентные к корреляции, должен включать: а) то, что непостоянно, б) повторяется в самоподобных сочетаниях; в) образует сложные конструкции (или то, из чего сложные конструкции состоят), г) то, что обладает гомогенной топологией, то есть, не претендует на центральную позицию в референтном поле³.

Такому объему значений в русском языке с некоторыми уточнениями соответствует слово «событие». Оно не идеально⁴, но обладает достаточно большим резервом топологической эквивалентности.

Событие — это то, что происходит. Событие состоит из событий и само является частью события. Мир как сочетание событий — это то, что происходит. Текст является событием, когда он происходит, т.е. когда его читают и понимают, в противном случае, это не текст. Вещь (предмет) при определенных условиях продолжает происходить в восприятии. Мысль — это событие, которое происходит в каком-то поле умозрения. Учение происходит при условии слушания (чтения), осознания, понимания и применения, а иначе никакого учения нет. О законе также можно говорить как о том, что происходит в определенных условиях. Жизнь состоит из событий и может быть представлена как пространство событий или *dharmadhatu* (*chos kyi dbyings*). Семантическое поле лексемы *событие* не предполагает наличия субъектно-объектной диспозиции («событие происходит»), субъектная составляющая не акцентирована («то, что происходит — это событие») и надобность вопрошать о субъекте (как, например, это происходит с лексемой *явление*) отпадает. Как замечает Клод Романо: «...событие не принадлежит трансцендентальному диспозитиву» [6. С. 36] и «ускользает от выкованной Аристотелем онтологической грамматики» [6. С. 39].

7. Таким образом, если *Четыре истины ария* как план, подробно развернутый в Абхидхарме, интерпретирует мир не на основе корреляции, то есть не на отношении какого-то «Я» к какому-то «миру», а непосредственно на том, что происходит; на самих фигурах происходящего, то есть, на событиях,

³ Кроме того, следует заметить, что перечисленные свойства объектов, которые выделены в такой онтологии, по сути дела соразмерны характеристикам *duḥkha*. И основными свойствами такой озабоченности согласно Абхидхармасамуччае являются: непостоянство (*anitya*), озабоченность (*duḥkha*), пустота (*śūnya*) и отсутствие «Я» (*anātma*). См.: *Abhidharmasamuccaya, Sems tsams, thog med, vol. ri – chos mngon pa kun las btus pa bzhugs so Toh. 4049: D 75a6–75b5*.

⁴ Как отмечает Руднев: слово «событие» означает в русском языке нечто аксиологически маркированное, ср. «это стало для меня событием» [5. С. 23]. Однако, понимание термина событие как того, каким образом «дрейфует» внимание в данном восприятии (того, что происходит), нейтрализует излишнюю «назойливость» аксиологической маркировки. Все является событием, но не все одинаково маркировано.

которые являются условными единицами непостоянства, то как такая интерпретация возможна?

8. Такая интерпретация предполагает исследование происходящего вне различия между восприятием и трансляцией⁵ (то есть осмыслением). Другими словами, типы восприятия и осмысления рассматриваются здесь не как функции организмов, а как события в ряду других событий, которые могут случаться, а могут и не случаться. Это принятие мира на таком уровне (под таким углом зрения), где действительность интерпретируется не на фоне отношений субъекта к миру, а в контексте аналитического рассмотрения того, во что каждое мгновение «сворачиваются» восприятие и трансляция. Это исследование структуры только того, что происходит, с условным делением на «внешнее» и «внутреннее», «видимое» и «невидимое», «номинальное» и «субстанциональное», и т.д. Другими словами, это исследование структуры события с целью установления методов, которые позволили бы работать с событиями (а значит, и выстраивать стратегию), а не с вещами и феноменами. Требуется, используя различные средства, найти особую «позицию», из которой «не видно» ни восприятия, ни трансляции, и соответственно, вопроса об атмане, субъекте, «я», не возникает.

Умение составлять впечатления в достаточно длинные непротиворечивые цепочки предполагает наличие универсальной риторики, которая определяла бы возможные стратегии такого умения.

9. «Что-то» происходит, когда длится, а для продолжения требуется постоянное возвращение (или обращение) к предыдущему моменту как к опоре, от которой каждый раз можно (нужно) отталкиваться, чтобы продолжаться. Каждый раз происходит «отскок» к предыдущему событию, которого уже нет в наличии, но он еще сохраняется в памяти как не успевший исчезнуть след со всей своей дискурсивной архитектоникой, или как «слепок» предыдущего события. Для того, чтобы что-то продолжалось (длилось), как «синяя чашка», требуется «орган» (*manas*), способный обращаться к предыдущему событию (к предыдущему контакту с «синей чашкой»), то есть, нужен постоянный доступ к области, где эти «слепки» (впечатления или значения) хранятся; к области (или миру), который чувственному восприятию всякий раз уже недоступен.

Таким образом, значение предыдущего события (то есть, дискурсивно оформленный слепок предыдущего события, ухваченный умом), присваивается текущему событию (или присваивается самим текущим событием) и, одновременно организует предел возможностей для последующего события.

⁵ Имеются в виду две крайние позиции, которыми оформлена коррелятивистская эпистемология: я воспринимаю сам мир или же до какой-то степени я воспринимаю действительность как проекцию собственного ума. Абхидхарма как развертывание *Четырех истин ария* различие между этими позициями игнорирует, хотя в йогачаринских школах это различие интерпретируется с позиций представлений о «трех природах реальности» (*trisvabhāva*) и никоим образом не скатывается к крайностям [4. С. 104–117].

Соответственно, если что-то хоть сколько-то продолжается, оно должно быть трёхфазным: длиться — значит оформлять текущее событие в соответствии со значением предшествующего и задавать пределы⁶ для следующего события. Размерность (масштаб) события в данном случае значения не имеет.

10.1. Эти три фазы представлены в «Абхидхармасамуччае» как три дхармы (*tridharma*), то есть как классификация на *скандху* (*skandha*), *дхату* (*dhātu*) и *аятаны* (*āyatana*). Скандхи (группы) — это прошлое, область более или менее отчетливо оформленных припоминаний, которые условно разделяются на пять диапазонов, в которые событие «упаковывается». Это, соответственно, форма (*rūpa*), ощущение (*vedanā*), различие (*samjñā*), композиции (*samskāra*) и осознание (*viññāna*). Скандхи — область семиозиса: каждая скандха, или группа, — это особая знаковая система, поскольку объекты органов чувственного восприятия должны быть отделены и названы, а *мановиджняна* (*manoviññāna*) выстраивает непротиворечивую и константную («безопасную») топологию событий (сюжет). Таким образом, череда событий (то есть происходящее) может быть представлена как повествование, и возможно даже как сообщение, но только наблюдатель (сознание) является частью речи, на которой ведется это повествование, а вовсе не его получателем. Скандхи — это та область, в которой собраны все предметы нашей заботы (*duḥkha*).

10.2. Возвращение к предыдущему моменту (событию) предполагает наличие точки, откуда возникает тяга к такому возвращению. Такой точкой напряжения служит *дхату* — наличное настоящее или «окрестности». Это момент, в котором первым шагом является непосредственный контакт пяти сознаний (*виджняна*) органов восприятия со своими объектами, а вторым — «отскок», осуществляемый *мановиджняной* (*manoviññāna*), к предыдущему моменту для обеспечения непрерывности и непротиворечивости происходящего с целью выстраивания происходящего в повествование-историю по какому-то сценарию (*μῦθος*). В результате происходит погружение в историю, что одновременно означает и погружение в озабоченность (*духкха*), главным органом которой является длящееся, живущее тело.

10.3. «Непостоянство — это условное обозначение исчезновения связности потока (санскр. *prabandhavināśa*, тиб. *rgyun zhiḡ pa*) непрерывных композиций»⁷. Непостоянство как одна из основных характеристик сансары предполагает отсутствие связности событий в потоке. В идеале можно было бы говорить о максимальном уровне дискретности, но здесь включаются «сценарии», связывающие события, то есть позволяющие событиям (вещам) длиться. Таким образом, происходит не только «отскок» (*manoviññāna*) к только что ушедшему событию, но и подготовка к присвоению/неприсвоению (*upādāna*) следующего события. Точка напряжения является

⁶ Кстати, нужно отметить, что пределы возможностей следующего события довольно чувствительны к нарушению «порядка вещей» или к «магическим» действиям

⁷ *Abhidharmasamuccaya*, Sems tsams, thog med, vol. ri – chos mngon pa kun las btus pa bzhugs so Toh. 4049: D 52b5 – 53a1.

одновременно и точкой ожидания, которая предуготовливает («предвкусывает») композицию следующего события (дхармы). Структуры этого ожидания должны обеспечивать константность мира в контингентном потоке событий, при этом за порогом или за «дверью»⁸ располагается область событий, которые оформляются ожиданием как вероятные и невероятные.

11. Универсальная риторика. Элементами онтологии, которую задает экспозиция *Четырех истин ария* в Абхидхарме, являются дхармы или события (так же состоящие из событий разных уровней), а не объекты, существующие отдельно от наблюдателя. Наблюдатель в данном случае — это точка (место), где отдельные события собираются в картину мира как окрестности этой точки. В терминах топологии событие (или дхарму) можно понимать как непрерывное обратимое, то есть гомеоморфное пространство опыта. Речь идет о том, чтобы связать события (по определению прошедшие) в такую цепочку или в такой сюжет, который предполагал бы завершенность или освобождение, или прорыв к реальности.

И если стратегия познания в парадигме отношения «я» к миру или «бытия» и «знания», отказываясь от доступа к реальности, в качестве компенсации порождает бесконечные сплетения дискурсивных композиций, то событийная структура мира предполагает стремление к завершенности (полноте). Выражением такого стремления являются *Четыре истины ария*, которые представляют собой свернутую программу или план. К ней прилагается лексикон (в «Абхидхармасамуччае» — это весь раздел *Viniśaya*), позволяющий строить различные сценарии, тем более что трехфазная структура события этому способствует.

Таким образом, стратегия познания в событийной структуре мира, как она представлена в Абхидхарме, направлена не на раскрытие сути вещей или поиски первоначал, а на выстраивания такого повествования (мифа), завершенность композиции которого предполагает прекращение безначальной озабоченности (*duḥkha*).

Список литературы

- [1] Писарев А., Морозов А. *Speculative realism: exit*. Введение к русскому переводу книги Грэма Хармана «Спекулятивный реализм: введение». РИПОЛ Классик, 2007. С. 7—34.
- [2] Мейясу К. *После конечности. Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург ; Москва: Кабинетный ученый, 2015.
- [3] *Брайант Л.Р. Демократия объектов*. Пермь : Hyle Press, 2019.

⁸ «Почему пределов именно двенадцать? Потому что это – «двери» (рамки, проём) присваивания для шести типов еще не наступившего (будущего) непосредственного опыта, [образованные] двумя – телом и способностью схватывать. По сути – это только «дверь» возникновения (рамки для происхождения, *skye ba'i sgo*)» (*Abhidharmasamuccaya vyākhyā-nāma, chos mngon pa kun las btus pa'i mam par bshad pa shes bya ba*. Toh. 4054: D 119a3-119b4).

- [4] Коробов В. О месте несоставных (необусловленных) (asaṃskṛta, 'dus ma byas) дхарм в событийной структуре мира // Материалы второй Всероссийской конференции переводчиков буддийских текстов «К русскоязычному буддийскому канону». Москва, 2021. С. 104—117.
- [5] Руднев В. Феноменология события // Логос. 1993. № 4. С. 226—238.
- [6] Романо К. Авантюра времени. Три эссе по феноменологии события. РИПОЛ Классик, 2017.

References

- [1] Pisarev A, Morozov A. *Speculative realism: exit. Introduction to the Russian translation of Graham Harman's book "Speculative realism: Introduction"*. Moscow: Ripol Classic publ.; 2007. P. 7—34. (In Russian).
- [2] Meillassoux Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Ekaterinburg-Moscow: Kabinetnyi uchenyi publ.; 2015. (In Russian).
- [3] Bryant LR. *The Democracy of Objects*. Hyle Press publ.; 2019. (In Russian).
- [4] Korobov V. On the place of non-compound (unconditioned) (asaṃskṛta, 'dus ma byas) dharmas in the event structure of the world. In: *Materials of the Second All-Russian Conference of Translators of Buddhist Texts "Towards the Russian Buddhist Canon"*. Moscow; 2021. P. 104—117. (In Russian).
- [5] Rudnev V. A phenomenology of event. *Logos*. 1993;(4):226—238. (In Russian).
- [6] Romano C. *L'aventure temporelle: Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*. Moscow: Ripol Classic publ.; 2017. (In Russian).

Сведения об авторе:

Коробов Владимир Борисович — PhD (философия), профессор, Институт восточных и транскультурных исследований, Философский факультет, Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва (e-mail: vladimir.korobov@fsf.vu.lt).

About the author:

Korobov Vladimir B. — PhD in Philosophy, Professor, Institute of Asian and Transcultural Studies, Faculty of Philosophy, Vilnius University, Vilnius, Lithuania (e-mail: vladimir.korobov@fsf.vu.lt).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-57-68>

EDN: BXLWNR

Научная статья / Research Article

Коммуникативный дискурс «Таттва-санграхи» Шантаракшиты

В.П. Иванов ✉

Институт восточных рукописей Российской академии наук,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18
✉vladimirivanov108@gmail.com

Аннотация. В исследовании рассматриваются структурные особенности знаменитого буддийского трактата VIII в. «Таттва-санграха» Шантаракшиты из перспективы «назначения» текста (*прайоджана*), раскрываемого в комментарии «Панджика» Камалашилы. Любой текст, помимо своей референтной (репрезентативной) функции — передачи адресату некоего содержания, или же экспрессивной, отражающей отношение автора к сообщаемому, осуществляет еще и свою третью — апеллятивную функцию, побуждающую реципиента сообщения к действию. Именно последняя, которую также можно было бы назвать праксиологической, чрезвычайно важна для индийской культуры текста. Эта функция имеет первостепенное значение в случае индийских религиозно-философских сочинений, основная цель которых — убедить и трансформировать сознание адресата текста. Наряду с линейными моделями передачи сообщения санскритские тексты при этом могут демонстрировать также нелинейные семантические структуры, передающие основное послание текста опосредованно. Именно так, согласно комментарию «Панджика» ученика Шантаракшиты Камалашилы, следует воспринимать основное послание «Таттва-санграхи». Он предлагает рассматривать «Таттва-санграху» не как тематически разнородное доксографическое сочинение, но как композиционно стройный текст, который своей структурой представляет развернутое изложение важнейшего буддийского принципа — зависимого происхождения (*праитьясамутпада*). Темы, обсуждаемые в главах «Таттвасаграхи», действительно, напрямую соотносятся с характеристиками *праитьясамутпады*, данными ей в «Шалистамба-сутре» — раннем махаянском тексте, трактующим этот универсальный закон бытия. Камалашила предлагает рассматривать «Таттва-санграху» как единое высказывание — *махавакья* с единым целью-смыслом (*абхидхея*), которым и является постижение *праитьясамутпады*. В этом понимании трактат функционирует как праксиологический инструмент для «инсталляции» в сознание адресата текста знания об «истинных принципах» (*таттвах*) *праитьясамутпады*. Такая трактовка основного послания текста также ставит вопрос и о корректной передаче названия трактата на другие языки, поскольку «Таттва-санграха» понимается Камалашилой именно как «собрание/комплекс принципов (*таттв*)», специфицирующих *праитьясамутпаду* (*praītyasamutpāda-viśeṣaṇāni tattvāni*).

Ключевые слова: буддизм, буддийская философия, Камалашила, пратитьясамутпада

© Иванов В.П., 2024



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 11.10.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: Иванов В.П. Коммуникативный дискурс «Таттва-санграхи» Шантаракшиты // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 57—68. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-57-68>

Communicative Discourse of Tattvasaṅgrāha by Śāntarakṣita

Vladimir P. Ivanov✉

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,
18 Dvortsovaya emb., 191186, Saint Petersburg, Russian Federation
✉vladimirivanov108@gmail.com

Abstract. The study provides an insight into the structural features of the famous VIII century Buddhist treatise *Tattvasaṅgrāha* by Śāntarakṣita with regard to the text's main purpose (*prayojana*) as it is treated in Kamalaśīla's commentary *Pañjikā*. Any text along with its referential (representational) function of conveying message — meaning to the addressee, or its expressive function, reflecting the author's attitude to what is communicated, also performs the 'appellative' function, encouraging the recipient of the message to act. This function which could also be called praxiological was always significant in Indian text culture, since from the times of Veda-s it was embedded in its very core. This function is of paramount importance in the case of Indian religious and philosophical texts, whose main aim is to convince and transform the consciousness of their percipients. Along with linear models of message transfer, Sanskrit texts could demonstrate non-linear semantic structures, transmitting the main idea of the text indirectly. It is exactly how one should perceive the message of Śāntarakṣita's *Tattvasaṅgrāha* according to the suggested by Śāntarakṣita's prominent student Kamalaśīla in his *Pañjikā*-commentary to the treatise. He proposes to consider *Tattvasaṅgrāha* not as a thematically heterogeneous encyclopaedic or doxographic work, whose main objective is to refute different non-Buddhist views (as it is often treated by scholars now), but as a text, which by its very design exposes one of the most important Buddhist principles — the law of the dependent origination (*pratītyasamutpāda*). The themes, discussed in a number of the chapters of *Tattvasaṅgrāha*, indeed, appear to have direct correlation with the characteristics of *pratītyasamutpāda* given to it in *Śālistamba-sūtra* — an early Mahāyāna text, which explains this universal law. Kamalaśīla suggests looking at *Tattvasaṅgrāha* as at one big unit-sentence — *mahāvākya*, with the exposition of *pratītyasamutpāda* as its unitary purpose-meaning (*abhidheya*). In this context, the treatise functions as a praxiological tool for the 'installing' into the consciousness of the text's addressee the knowledge of 'true principles' (*tattva*-s) of *pratītyasamutpāda*. This interpretation of the main message of the text raises also a question of the adequate translation of the name of the treatise into other languages, because, according to Kamalaśīla, '*Tattvasaṅgrāha*' means the 'Assembly of Principles-(*tattva*'-s)' which specify precisely *pratītyasamutpāda* (*pratītyasamutpāda*-viśeṣaṇāni *tattvāni*).

Keywords: Buddhism, Buddhist philosophy, Kamalaśīla, *pratītyasamutpāda*

Article history:

The article was submitted on 11.10.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Ivanov VP. Communicative Discourse of Tattvasaṅgrāha by Śāntarākṣita. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):57—68. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-57-68>

Любой текст, помимо своей репрезентативной функции — передачи адресату некоего содержания, или же экспрессивной, отражающей отношение автора к сообщаемому, осуществляет еще и свою третью — апеллятивную функцию побуждения адресата сообщения к действию. Именно последняя, которую также можно было бы назвать коммуникативно-праксиологической, осуществляет воздействие, направленное на трансформацию сознания адресата текста. Как хорошо известно всем занимающимся санскритской литературой, именно эта функция чрезвычайно важна для индийской культуры в целом. Это не удивительно, ибо заложено в самой её матрице. С древних времен тексты Вед рассматривались индийской традицией не только как «гнозис-знание» — *джняна-канда*, но и как неотделимое от последнего «действие» — *карма-канда*¹. При этом, наряду с линейными моделями трансляции содержания, в индийской текстовой традиции присутствуют различные формы нелинейных семантических структур, не прямой передачи смысла и побуждения к действию². В этой статье мы остановимся на нетривиальном случае трансляции через буддийский текст содержания, не лежащего на поверхности и не вытекающего непосредственно из изложения, но, как будет продемонстрировано, раскрываемого всем объемом санскритского текста, его архитектурикой, и этим осуществляющим действие, нацеленное на приведение изучающего текст практика Дхармы к непосредственному переживанию, раскрытию в его сознании одного из важнейших буддийских постижений. Выявление этого неявного содержания представляется также важным для правильного понимания назначения *прайоджаны* (прауојана) этого текста, а также ставит вопрос адекватного перевода его названия. Речь идет об известном сочинении VIII в. «Таттва-санграха» авторства Шанатаракшиты и о комментарии-*панджика* к этому тексту его прославленного ученика Камалашилы³.

¹ Весь герменевтический посыл такого индийского философского направления, трактующего тексты Вед, как *пурва-миманса*, направлен именно на вскрытие функции их текста как побуждения к ритуально-религиозной деятельности.

² Различные неявные, «свернутые» по принципу текстовой компрессии слои смысла *сутр* философских даршан, в частности, «разворачиваются» через комментарии. Базовый текст и различные типы санскритских комментариев к нему, таким образом, функционируют как единая коммуникативная среда, погружение в которую дает возможность адресату текста инсталлировать в себя многомерный, объемный опыт традиции. Особый тип нелинейной трансляции содержания через воздействие на адресата демонстрируют, например, такие известные формы индийской текстуальной культуры, как знаменитые *мантры* и *дхарани*.

³ См. издания текста: [1, 2]. Перевод текста на английский Г. Джха: *The Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita with the Commentary of Kamalasila*. Jha G., transl. Gaekwad's Oriental Series. № LXXX. Baroda : Oriental Institute, 1937.

«Таттва-санграха» знаменует поздний этап развития буддийской мысли на территории Индии. В главах трактата рассматриваются категории буддийской философии в их сопоставлении с положениями различных философских направлений Индии, таких как санхья, вайшешика, миманса, веданта, локаята, джайнизм и другие. Таким образом, для исследователя «Таттва-санграха», в силу числа обсуждаемых в ней тем, предстает, прежде всего, как энциклопедия индийской буддийской мысли в кульминации её развития, и выступает как ценнейший источник по истории индийской философии⁴. И в этом аспекте «Таттва-санграху» можно рассматривать как доксографическое сочинение, подобное, например, синхронной ей «Шаддаршана-самуччае» Харибхадры или же позднейшей «Сарвадаршана-санграхе» Мадхавачарьи.

Санскритская версия «Таттва-санграхи» состоит из 26 разделов-«рассмотрений» (*paṭīkṣā*). С точки зрения формального описания в каждом из них исследуется и критикуется с буддийской позиции то или иное воззрение на природу реальности, та или иная категория различных индийских философских школ — *даршан*. Так, в первом разделе «Таттва-санграхи» — *Prakṛti-paṭīkṣā* — представлена критика школы санхья, трактующая бытие как производное от первопричины/первоматерии — *пракрити*. Второй раздел — *Īśvara-paṭīkṣā* — это критика теистической концепции происхождения бытия (прежде всего, найяиков), концепции «перводвигателя»-Бога — Ишвары. Следующая глава — *Ubhaya-paṭīkṣā* — содержит критику воззрения, усматривающего причину вещей во взаимодействии «обоих» (*ubhaya*) — т.е. *пракрити* и *Ишвары*. Далее, по главам, в трактате раскрываются различные аспекты воззрений иных индийских *даршан* и озвучивается буддийская позиция.

Исследователи, сосредоточенные на этой полемической стороне памятника, воспринимают «Таттва-санграху», прежде всего, как инструмент всесторонней буддийской критики положений школ, ставящих в основание описания устройства мира некие вечные, независимо сущие реалии, что, безусловно, противоречит основному буддийскому тезису об *анитья* — непостоянстве бытия. Структура памятника при таком подходе предстаёт как составленное из смысловых блоков, охватывающих классические разделы философского знания. Так, композицию текста представляют в виде трех

⁴ Сочинение имеет также безусловную историко-философскую ценность. Шантаракшита и Камалашила (в своем комментарии), излагая и критикуя позиции различных индийских *даршан*, ссылаются на утерянные источники и полемизируют с авторами, имена которых частью забыты. Через «Таттва-санграху» и «Паньджикку» мы можем иметь представление о философских воззрениях локаятика Камбалашватары и др., именах и позициях ранних буддийских учителей Васумитры, Дхарматраты, Гхошаки, Буддхадевы и др. См: [1. P. LIII ff.]. Также трактат позволяет прояснить темные места различных известных философских трактатов, представляя их трактовки. Так, например, в «Таттва-санграхе» цитируются и достаточно подробно комментируются трудные для толкования *карики* второй главы знаменитого лингвофилософского трактата «Вахьяпада» Бхартрихари.

разделов: онтологический (главы 1—15), где рассматривают воззрения индийских *даршан* на природу происхождения и организации бытия; далее следует раздел эпистемологический (главы 16—20), и, наконец, сотериологический (21—26, из них 21—23 посвящены проблематике всех трех разделов) [3. С. 863].

Однако, при взгляде на «Таттва-санграху» как целое, при анализе архитектоники памятника и обращению к пояснениям Камалашилы, текст памятника предстает не столько как индийское энциклопедическое, доксографическое сочинение, сколько как структура, организованная по логике буддийской прапсиологии, и в своей коммуникативной функции проявляет себя именно как метод-путь инсталляции, пробуждения в сознании адепта постижения важнейшего буддийского принципа причинности, а именно — закона «зависимого происхождения» — *пратитьясамутпады* (*pratītyasamutpāda*). Через эту свою функцию — путем элиминации неведения через снятие различных ложных «представлений» (*дришти*) о природе причинности (т.е. через опровержение некорректных воззрений различных небуддийских философских систем) и раскрытия принципа зависимого происхождения феноменов — текст индуцирует в сознании практика переживание мадхямаковского многомерного опыта пустотной динамики явленного. Если следовать метафоре Будды, что мир на самом деле подобен возникающим на поверхности воды пузырям, то осознание принципа *пратитьясамутпады* — это постижение-переживание, так сказать, логики, причин и условий образования этих пузырей, при онтологическом отсутствии какого-либо подлинносущего субстрата (*niḥsvabhāvatā*) — опоры для генерации этих пузырей.

Сам Шантаракшита, уже в начальных *мангала-шлоках* к трактату, косвенно указывает на назначение «Таттва-санграхи» как способа постижения именно *пратитьясамутпады*, давая последней краткую характеристику как лишенную действия таких факторов, как *практрити*, *Ишвара* и пр., говорит: «Эта «Таттва-санграха» излагается после выражения почтения тому всеведущему, лучшему из говорящих, великому⁵, в котором на протяжении многих неисчислимых *кальп* [возрастало] сопереживание всему [этому миру], и кто, стремясь принести ему благо, ... изрек *пратитьясамутпаду*»⁶.

Именно из этой перспективы, из связи с основным содержанием трактата, очевидно, следует трактовать и термин «таттва» в самом названии сочинения «Таттва-санграха»⁷. Камалашила же в своем комментарии дает нам ключ к глубинному пониманию названия текста, говоря: «Непосредственно выражаемым-*абхидхейя* [смыслом] этой *шастры* (т.е. трактата «Таттва-санграха» —

⁵ Т.е. Будде.

⁶ *yaḥ pratītyasamutpādaṃ jagāda gadatāṃ varaḥ / taṃ sarvajñaṃ praṇamūyāṃ kriyate tattvasaṅgrahaḥ //* («Таттва-санграха» 6).

⁷ Название трактата иногда переводят как «Собрание сущностных [проблем]», также «Компендиум категорий», что недостаточно точно передает основное назначение трактата — раскрытие понимания *пратитьясамутпады*. Об этом см. также: [4].

В.И.) [выступают] *таттвы*, специфицирующие *пратитьясамутпаду*, которая характеризуется отсутствием действия [таких причин, как] *пракрити*, [Ишвара, атман] и других»⁸. Таким образом, оказывается, что название трактата «Таттва-санграха» следует понимать именно как «собрание принципов-*таттв*, объясняющих, специфицирующих функционирование буддийского закона «зависимого происхождения».

Однако, это утверждение Камалашилы контрастирует с фактом отсутствия отдельной главы в трактате, трактующей этот фундаментальный принцип буддизма. Чем это можно объяснить? Едва ли — одним лишь желанием Камалашилы, ученика Шантаракшиты, неким образом упорядочить сложно-организованный текст своего учителя путем искусственного привязывания различных пластов его содержания к теме *пратитьясамутпады*. Представляется, что дело тут в ином, и что линейным образом неизъяснимый принцип *пратитьясамутпады* в «Таттва-санграхе» изначально мыслилось автором раскрывать не прямым его изложением, но транслировать через весь смысловой объем текста, пробуждать в сознании адресата через саму структуру трактата, через его «синтаксис» и синхронизированные с ним мыслительные акты постижения изучающим текст. Это оказывается чем-то большим, чем просто предположением, когда мы, следуя указанием Камалашилы, анализируем структуру текста — поглавное содержание «Таттва-санграхи».

Собственно ключ к пониманию структуры трактата дает сам Камалашила, цитируя в начале своего комментария к *мангала-шлокам* Шантаракшиты текст, который идентифицируется как известная, трактующая *пратитьясамутпаду* махаянская «Шалистамба-сутра» («Сутра рисового ростка»⁹). Он демонстрирует, что темы, раскрывающиеся в главах «Таттва-санграхи», связаны с теми характеристиками *пратитьясамутпады*, которые дает в сутре Бхагаван. Поясняя как работает принцип зависимого происхождения, Будда приводит пример появления растения из ростка. Он говорит, что, когда при схождении (*samavāya*) «причины» (*hetu*) — т.е. рисового семени, и условий (*pratyāya*) — т.е. таких факторов, как пять первоэлементов (земля, вода, воздух и прочие, а также временного/сезонного фактора (*ṛtu*) в результате возникает росток, то этот феномен-росток не возник сам из себя (*na svayamkṛtaḥ*), не возник от другого (*na parakṛtaḥ*), не возник от их обоих (*nobhayaḥkṛtaḥ*), не возник от Ишвары (*neśvarakṛtaḥ*), не возник от модификации времени (*na kāla-pariṇāmitaḥ*), не возник из *пракрити* (*na prakṛti-sambhūtaḥ*), не подчинен какой-либо одной причине (*na sa eka-kāraṇādhīnaḥ*), но и не (возник)

⁸ *athā hyabhidheyam asya sāsತ್ರasya prakṛtyādi-vyāpāra-rahitatvādīni pratītyasamutpāda-viśeṣaṇāni tattvāni.*

⁹ Так обычно переводят название сутры, хотя, как представляется, возможно, уместнее было бы его переводить «Сутра рисового пучка», беря во внимание внешнюю форму растения, и кластерную организацию принципа взаимозависимости следствий – примером которого и выступает в сутре побег риса.

беспричинно (*nāryahetu-samutpannaḥ*)¹⁰. Если посмотреть на именование разделов «Таттва-санграхи», принимая во внимание их содержание, то становится заметным, что приводимые в сутре характеристики причинности *pratityāsamutpada* (и по содержанию, и даже лексически, по форме) с очевидностью соотносятся частью с названиями ряда глав «Таттва-санграхи». Так, характеристику сутры на *svayaṃ-kṛtaḥ* — «не возник сам из себя» — можно соотнести с разделом «Таттва-санграхи» *Svabhāvika-jagadvāda-parīkṣā* («Исследование учения о возникновении мира из самого себя»). Характеристика сутры на *prakṛti-sambhūtaḥ* — «возникает не из *prakṛti*» — соотносится с первой главой «Таттва-санграхи» под названием *Prakṛti-parīkṣā* (т.е. «Исследование [«первоматерии»]-*prakṛti* (как причины сущего)»). Характеристика сутры *neśvara-kṛtaḥ* — «возникает не от Ишвары» — соотносится с главой *Īśvaraparīkṣā*; характеристику «[возникает] не от обоих» — *nobhayakṛtaḥ* можно соотнести с главой *Ubhayaparīkṣā*¹¹.

Таким образом, по мысли Камалашилы, замысел Шантаракшиты состоял в том, что первые главы «Таттва-санграхи» должны трактовать вопросы причинности через исключения неверных о ней представлений, иллюстрациями которых выступают соответствующие воззрения различных небуддийских даршан. В дальнейшем Камалашила, в духе мадхьямаковской *prasāṅgi*, выстраивая цепь последовательных логических вопрошаний, в структуре которых, собственно уже скрыто присутствует базовая формула *pratityāsamutpada* — *asmiṃ sati, idaṃ bhavati* — т.е. «при наличествующем этом, бытует/наличествует и то», углубляет тему функционирования закона «зависимого происхождения», привязывая соответствующие главы «Таттва-санграхи» к эпистемологической проблематике, а далее к герменевтической (в том числе — проблеме словесной денотации) и, наконец, так сказать, к онтопсихической, говоря о реалиях зоны сознания как о событиях, лежащих в основании *pratityāsamutpada*. Таким образом, сама последовательность глав трактата подводит к раскрытию природы *pratityāsamutpada* в уме воспринимающего текст.

Так, Камалашила задается вопросом: если через снятие ложных представлений о существовании у бытия некой первопричины, выявляется основной закон «зависимого происхождения», то какова его природа? Динамична

¹⁰ *sa ca ānkuro na svayaṃkṛto na parakṛto nobhayakṛto neśvarakṛto na kāla-pariṇāmito na prakṛti-sambhūto nāryahetusamutpannaḥ / atha punaḥ pṛthivyap-tejo-vāyvakāśa-ṛtu-dhātu-samavāyād bhje nirudhyamāne ānkurasyābhinirvṛttir-bhavati*. См.: *The Śālistamba Sūtra. Tibetan original, Sanskrit Reconstruction, Critical Notes by N. Ross Reat. MLBD. Delhi, 1993. P. 38.*

¹¹ Комментарий-*панджика* Камалашилы дает возможность соотносить элементы перечня характеристик сутры и глав «Таттва-санграхи» и несколько иначе, однако это не влияет на сам принцип рассматривания «Таттва-санграхи» как композиционно целого сочинения, подчиненного логике трактовки *pratityāsamutpada* из «Шалистамба-сутры». («Панджика»: *tatredam uktaṃ bhagavatā – sa cāyam ānkuro na svayaṃkṛto (na parakṛto) nobhayakṛto neśvaranirmīto na prakṛtisambhūto naikakāraṇādhiṇo nāpy ahetuḥ samutpannaḥ iti / etena pradhāneśvarobhayāhetukaśabdabrahmātmaparīkṣāṇām upakṣepaḥ*).

или статична природа причинно-следственной связи в *пратитьясамутпаде* — есть ли она что-то непрерывное и вечное или же природа его — движение и непостоянство? Ответ на это, по мысли Камалашилы, дает восьмая глава «Таттва-санграхи» — *Sthirabhāva-parīkṣā* — «Исследование постоянства/статичности бытия».

Как — вопрошает Камалашила — функционирующее по закону *пратитьясамутпады* сущее, которое, согласно буддийским воззрениям, бытует только моменткшану, может быть результатом предшествующего феномена, также существовавшего только лишь миг? Как возможна связь двух не имеющих вечного общего субстрата моментарных феноменов? Как этот миг, в свою очередь, может произвести также результат — некое другое сущее, который есть следствие именно данного сущего как его причины? Иными словами, какова связь причины и следствия по буддийской *кшаникаваде* — когда и то и другое существуют лишь мгновение — кшану? — Эту тему раскрывает глава *Karma-phala-saṃbandha-parīkṣā* — «Исследование связи действия и результата действия».

Но — возражает виртуальный оппонент у Камалашилы — констатируется же, удостоверяемые различными даршанами, существование таких «реально сущих» (*vastubhūta*), как субстанция (*dravya*), качество-гуна (*guṇa*), присущность (*samavāya*) и пр. Как быть с этим? Учитываются ли они как-то, включены ли в *пратитьясамутпаду*? Ответ отрицательный, так как в реальности они не существуют, что демонстрируется в следующих шести главах «Таттва-санграхи»¹², а именно «Исследование категории субстанция», «Исследование категории качество» и других, где поглавно рассматриваются категории «действие», «всеобщее», «особенное», «присущее»¹³.

Но — задается вопросом Камалашила — если «отбросить» (*upakṣera*) эти представляющие собой по-сути лишь семантические категории и способ непрямого сказывания о чем-то, в действительности не сводимого к ним, то как *пратитьясамутпада* может вообще быть объектом вербального выражения? Как Бхагаван (как сказано об этом в начальных строках ТС Шантаракшитой) мог тогда вообще её выразить, «провозгласить» — *jaḡāda*? Ведь *пратитьясамутпада* предстает как последовательность осмыслений, представленных восприятию (*pratyaya*) именно в вербальной форме — в форме словесного выражения, которое по своей природе не может прямо манифестировать *пратитьясамутпаду*, но только через «наложение» имеющих иллюзорную «форму» слов (*āropita-ākāra*), позволяющих сделать *пратитьясамутпаду* объектом концептуализации. Мы оказываемся в своего рода порочном круге, который можно описать через известное изречение Дигнаги «слова

¹² Главы – *Dravya-padārtha-parīkṣā*, *Guṇa-padārtha-parīkṣā*, *Karma-padārtha-parīkṣā*, *Sāmānya-parīkṣā*, *Vīśeṣa-parīkṣā*, *Samavāya-padārtha-parīkṣā*.

¹³ Эти категории суть классический категориальный аппарат вайшешики (за исключением *надартхи абхава* «небытие»).

укоренены в викальпах, викальпы [же] укоренены в словах»¹⁴. Однако, хотя *пратитьясамутпада* как она есть и превосходит концептуализацию-викальпу¹⁵ и словесное выражение, Бхагаван — говорит Камалашила — как мудрый слон закрывает на это глаза¹⁶ и изъясняет ее словесно, ибо «другого средства (upāya) изъяснить не существует»^{17,18}. Как слова языка, будучи сами по себе пусты, все же способны транслировать содержания, указывать на смысл, раскрывается в разделе «Таттва-санграхи» под названием «Исследование смысла слов» — Śabdārthaparīkṣā, в которой излагается буддийская теория «отрицательной» денотации — *апохавада*.

Если слова не способны напрямую транслировать принцип *пратитьясамутпады*, то каким образом все же можно ее «уловить», в ней удостовериться? В трактате возникает тема инструментов, средств достоверного познания — *праман*, которые последовательно обсуждаются далее в трех главах «Таттва-санграхи». («Исследование определений непосредственного восприятия» (Pratyakṣalakṣaṇa-parīkṣā), «Исследование логического вывода» (Anumāṇa-parīkṣā) и «Исследование других [видов] *праман*» (Pramāṇāntara-parīkṣā).). Констатируется статус двух *праман* — *пратьякши* и *ануманы* — как двух единственно верных и способных принести знание о *пратитьясамутпаде*.

В следующих разделах ТС, по мысли Камалашилы, дискурс центрируется вокруг вопросов природы внутренней связности *пратитьясамутпады* и обсуждаются различные неверные с точки зрения Шантаракшиты воззрения на причинность — джайнская доктрина *сьядвады* (в главе Syādvādaparīkṣā), доктрина трех времен сарвастивадинов (в Traikālyaparīkṣā), собственно, отсутствие причинности как таковой у локаятиков (Lokāyataparīkṣā).

Разобрав ошибочные представления о природе сущего, по мысли Камалашилы, автор трактата, так сказать, «интериоризирует» проблематику *пратитьясамутпады*. Он демонстрирует, что она зиждется на феноменологии сознания, в свою очередь редуцируемого к пяти *скандхам*, двенадцати *аятанам*, восемнадцати *дхату*¹⁹. Автор задается вопросом — эта *пратитьясамутпада* отделена от субъекта и коренится во внешнем или ее субстрат —

¹⁴ vikalpa-yonayaḥ śabdāḥ, vikalpāḥ śabdāyonayaḥ.

¹⁵ na hi paramārthataḥ śabdānām asau gocarāḥ tatra sarvavikalpānām atītatvāt.

¹⁶ gajanimīlikayā.

¹⁷ upāyāntarābhāvāt.

¹⁸ Поясняя это буддийское положение о «неухватываемости» словом абсолютной реальности, Камалашила приводит цитату из «Ланкаватара-сутры»: «Каким бы именем/словом не обозначалась/ не «обговаривалась» та или иная дхарма, она в данном [словесном выражении] отсутствует – такова [неуловимая] дхармовая природа дхарм» (yena yena hi pāṃnā vai yo yo dharmo 'bhilapyate / nāsau samvidyate tatra dharmānām sā hi dharmatā).

¹⁹ Камалашила приводит цитату из «Ланкаватара-сутры», где Будда говорит: «О, бхикшу! Есть действие, есть результат (действия), но не существует помимо «согласованности дхарм» (dharma-samketa) [какого-либо иного] деятеля, [того] кто, оставляя [в одном моменте] одни *скандхи* [в другой момент] привязывается/обуславливается (upādatte) другими. Здесь [т.е. в актуальном акте бытия] наличествует только сочетание-согласованность дхарм». Поэтому,

это нечто субъектное, само сознание (*citta-mātra-śaṅgīra*)? И раздел «Таттва-санграхи» — *Bahirartha-parīkṣā* («Исследование внешнего объекта») — отвечает на этот вопрос с позиции йогачары. Далее встает вопрос о происхождении этого знания о *пратитьясамутпаде* — возникла ли эта доктрина из какого-то авторитетного внешнего источника или же Будда получил это знание как-то иначе? В связи с этим в заключительных главах «Таттва-санграхи» критикуется позиция мимансы относительно откровения Вед как основы подлинного знания и раскрывается характер знания пробужденного, буддического знания, в частности такой его важной характеристики, как всеведение — *сарваджнята*²⁰.

Таким образом, из этой перспективы, которую открывает нам в своем комментарии Камалашила, явствует, что основным содержанием «Таттва-санграхи» становится вовсе не изложение различных философских доктрин с целью их критики, но прежде всего развернутое объяснение функционирования фундаментального закона буддизма — *пратитьясамутпады*, через элиминирование всех ложных концепций относительно природы реальности. Через снятие неверных представлений о причинности, через разрушение привязанности к ложным концепциям на этот предмет, транслируемой небуддийскими *даршианами*, сознанию адресата трактата предъявляются, так сказать, «очищенные» истины-*таттвы*, описывающие динамику бытия через *пратитьясамутпаду* — основной принцип функционирования *дхарм*²¹. Через это знание из сознания, воспринимающего текст, должно устраняться неведение-*авидья* — базовая причина, запускающая поток двенадцати взаимообусловленных «определяющих факторов, увязывающих причин» — *нидан*, порождающих страдание-*дуккху*, через которые Будда описывал процесс *адхьятмика-пратитьясамутпады* — «внутренней», относящейся к сознанию, *пратитьясамутпады*.

Как говорит Камалашила, «Бхагаван побуждает к высшему благу (*abhyudaya*) [именно] через указание на *пратитьясамутпаду*»²². Из этого — продолжает он — возникает неискаженное восприятие действия, плода и их связи, постигается безубстратность (*naivātmya*) личности/пудгалы и *дхарм*, что есть первичная причина (*hetu*) высшего блага, реализуемого через буддийскую триаду подлинного постижения — а именно, через «слушание» (*śruta*), осмысление (*cintā*) и, наконец — важнейший компоненту буддийского

продолжает Камалашила, *пратитьясамутпаду* и следует рассматривать в терминах *скандх*, *дхату*, *аятан*: Как говорит сам Будда: “О брахманы! Всё значит всё – [т.е. вот полнота описания]: это пять *скандх*, двенадцать *аятан*, восемнадцать *дхату* (*sarvaṃ sarvaṃ iti brāhmaṇa, yāvadeva pañca skandhāḥ, dvādaśāyatanāni, aṣṭādaśaḥ dhātavaḥ iti*).

²⁰ Темы раскрываются в главах *Sruti-parīkṣā*, *Svataḥ-prāmānya-parīkṣā*, *Atīndriya-darśi-puruṣa-parīkṣā*.

²¹ Последние суть феномены, сводящиеся к функционированию *скандх*, *аятан*, *дхату*, которые в свою очередь имеют пустую от самобытия природу.

²² *pratītyasamutpāda-deśanayā cābhyudayaādi-samprāpako bhagavān*.

делания — культивирование-практику (bhāvanā)²³. Трактат «Таттва-санграха», таким образом, — это последовательность тем, главная функция которой снимать ложные представления и актуализировать через рефлексивно-аналитическое постижение в сознании адресата очищенные «тойности» — *таттвы*. В этом своем качестве он функционирует как единая композиция с единым посылом-содержанием (abhidheya) — указать на *пра-титьясамутпаду*. Единство смысла, согласно индийским лингво-семантическим представлениям, предполагает единство высказывания — *вакьи*. Примечательно, но Камалашила говорит о трактате как об одном большом высказывании/предложении — *махавакья* (mahāvākya), с единым смыслом-предметом (abhidheya)²⁴. При таком взгляде на «Таттва-санграху» — как на большое высказывание/предложение — главы трактата можно уподобить словам этого предложения, каждое из которых имеет свое значение — передает отсутствие подлинного бытия у таких понятий, как *практрити*, Ишвара, *атман* и пр., но все высказывание целиком имеет единый смысл — являет истину «зависимого происхождения» — *пра-титьясамутпады*, и создает условия для высшего буддийского постижения. Текст «Таттва-санграхи» в этом своем коммуникативном аспекте функционирует как палец Будды, указывающий на Луну (символ пробуждения) на известном буддийском изображении *бхава-чакры*.

Список литературы

- [1] *Tattvasaṅgraha of Śāntaraṅgita With the Commentary of Kamalaśīla* / E. Krishnamacharya, editor. In 2 vols. Gaekwad's Oriental Series. №. XXXI. Baroda : Oriental Institute, 1926.
- [2] *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntaraṅgita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla* / Swāmi Dvārikādas Śāstrī, editor. In 2 vols. Varanasi : Bauddha Bharati, 1968.
- [3] Андросов В.П. Шантаракшита // Индийская философия. Энциклопедия. М., 2009. С. 861—863.
- [4] Иванов В.П. Список «Таттва-санграхи» с панджикой Камалашилы из собрания рукописей ИВР РАН // Венок из даров дружбы: сборник научных статей в честь Маргариты Федоровны Альбедиль. СПб, 2021. С.143—152.

References

- [1] Krishnamacharya E, editor. *Tattvasaṅgraha of Śāntaraṅgita With the Commentary of Kamalaśīla*. In 2 vols. Gaekwad's Oriental Series. N XXXI. Baroda: Oriental Institute; 1926.
- [2] Swāmi Dvārikādas Śāstrī, editor. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntaraṅgita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*. In 2 vols. Varanasi: Bauddha Bharati; 1968.

²³ aviparīta-karma-phala-sambandhādi-sampratyaaya upajāyate pudgala-dharma-nairātmyāvabodhāś ca niḥśreyasa-hetuḥ śrūta-cintā-bhāvanā-krameṇotpadyate

²⁴ ...mahāvākyatvādbhidheyavad eva śāstram.

- [3] Androsov VP. *Shantarakshita*. In: *Indian philosophy. Encyclopedia*. Moscow; 2009. P. 861—863. (In Russian).
- [4] Ivanov VP. List of “Tattva sangrahi” with panjika Kamalashila from the collection of manuscripts of the Hebrew Academy of Sciences. Wreath of gifts of friendship: collection of scientific articles in honor of Margarita Fedorovna Albedil. Saint Petersburg; 2021. P. 143—152. (In Russian).

Сведения об авторе:

Иванов Владимир Павлович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, сектор Южной Азии, отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: vladimirivanov108@gmail.com).

About the author:

Ivanov Vladimir P. — PhD in Philology, Senior Researcher, Section of South Asian studies, Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia (e-mail: vladimirivanov108@gmail.com).




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-69-77>

EDN: BXZORX

Научная статья / Research Article

Китайский буддизм в системе миров махаянского буддизма

Л.Е. Янгутов  

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии,
Сибирское отделение Российской академии наук,
Российская Федерация, 670047, Улан-Удэ, ул. М. Сахьяновой, д. 6
 yanguta@mail.ru

Аннотация. В исследовании рассматриваются особенности мира махаяны китайского буддизма в системе миров махаянского буддизма. Дается определение понятия «миры махаянского буддизма» как дивергентных конструктов, сформированные в ареалах распространения буддизма, а также мира буддизма китайской махаяны. Показаны специфические особенности буддизма махаяны Китая, оформленные в результате его ассимиляции на традиционной религиозной и социокультурной почве. Указаны факторы, препятствовавшие вхождению буддизма в цивилизационное пространство Китая и обусловившее его становление в там в течение нескольких веков. Раскрыта роль текстов праджняпарамиты, «Лотосовой сутры», «Нирвана сутры» и «Аватамсака сутры» в формировании школ китайского буддизма. Особо подчеркивается роль «Махапаринирвана-сутры» в формировании в Китае идеи мгновенного пути спасения. Показана значимость идеи мгновенного пути спасения для формирования собственно китайских школ. Дается анализ формирования философско-сотериологического направления в Китае, которое пошло по иному руслу, чем в Индии, где развитие идей мадхьямаки привело к акцентированию на эпистемологических аспектах учения о пустоте, в то время как в Китае было заострено внимание на её онтологических аспектах. Обозначена значимость проблемы истинно сущего как одной из главных проблем философских изысканий школ китайского буддизма тяньтай, чань, хуаянь, а также идеи мгновенного достижения состояния Будды, ставшая главным сотериологическим ориентиром этих школ. Указано, что в Тибете развитие философско-сотериологических направлений получило развитие в русле индийского буддизма. Рассмотрены причины выбора тибетцами сотериологического пути постепенного движения к нирване, обусловившего развитие буддизма в их стране. Раскрыта роль Атиши в выборе постепенного пути к нирване. Показано различие миров буддизма махаяны, сформировавшихся в Китае и Тибете.

Ключевые слова: Махаяна, праджняпарамита, истинно сущее, Природа Будды, Татхагата-гарбха, таковость, истинная таковость, мгновенный путь спасения, постепенный путь спасения

© Янгутов Л.Е., 2024



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 в рамках гранта Российского научного фонда № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

История статьи:


Статья поступила 25.09.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм в системе миров махаянского буддизма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 69—77. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-69-77>

Chinese Buddhism in the System of Worlds of Mahayana Buddhism

Leonid E. Yangutov  

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences,
6 Sakh'yanovoi St., 670047, Ulan-Ude, Russian Federation
yanguta@mail.ru

Abstract. The research examines the features of the Mahayana world of Chinese Buddhism in the system of worlds of Mahayana Buddhism. A definition is given of the concept of “worlds of Mahayana Buddhism” as divergent constructs formed in the areas of distribution of Buddhism, as well as the world of Chinese Mahayana Buddhism. The specific features of Mahayana Buddhism in China, formed as a result of its assimilation on traditional religious and sociocultural grounds, are shown. The factors that prevented the entry of Buddhism into the civilizational space of China and determined its formation there over the course of several centuries are indicated. The role of the Prajnaparamita texts, the Lotus Sutra, the Nirvana Sutra and the Avatamsaka Sutra in the formation of schools of Chinese Buddhism is revealed. The role of the Mahaparinirvana Sutra in the formation of the idea of an instant path to salvation in China is especially emphasized. The importance of the idea of an instant way of salvation for the formation of Chinese schools itself is shown. An analysis is given of the formation of the philosophical and soteriological direction in China, which took a different direction than in India, where the development of Madhyamaka ideas led to an emphasis on the epistemological aspects of the doctrine of emptiness, while in China attention was focused on its ontological aspects. The significance of the problem of truly existing is indicated as one of the main problems of philosophical research of the Tiantai, Chan, Huayan schools of Chinese Buddhism, as well as the idea of instantly achieving Buddhahood, which became the main soteriological guideline of these schools. It is indicated that in Tibet the development of philosophical and soteriological directions was developed in line with Indian Buddhism. The reasons for the Tibetans' choice of the soteriological path of the gradual movement of nirvana, which determined the development of Buddhism in their country, are considered. The role of Atisha in choosing the gradual path to nirvana is revealed. The difference between the worlds of Mahayana Buddhism, formed in China and Tibet, is shown.

Keywords: Mahayana, prajnaparamita, truly existing, Buddha Nature, Tathagata-garbha, suchness, true suchness, instantaneous path of salvation, gradual path of salvation

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the framework of the Russian Science Foundation grant № 21-18-00074 “The worlds of Mahayana Buddhism in the context of world civilizational processes”.

Article history:

The article was submitted on 25.09.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Yangutov LE. Chinese Buddhism in the System of Worlds of Mahayana Buddhism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):69—77. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-69-77>

Введение

Цель исследования — показать специфические особенности формирования мира махаянского буддизма в Китае, в его сравнении с тибетским. Под «миром махаянского буддизма» мы понимаем такие конструкты махаяны, которые были сформированы в странах Восточной и Центральной Азии, в результате адаптации буддизма к местным традициям, в которых отразились особенности восприятия принципов и ценностей материнского (индийского) буддизма, встроенных в систему традиционных ценностей стран ареала его распространения.

Буддизм махаяны, распространившийся в странах Дальнего Востока и Внутренней Азии — а именно в Китае, Японии, Корее, а также в Тибете, Монголии, России (Бурятия, Калмыкия, Тыва), встретился с уже устоявшимися религиозными, социальными и политическими традициями и был вынужден приспособливаться к ним. При этом он проявил гибкость. В странах с высокоразвитой цивилизацией — в Китае, например, он подгонял свои принципы под ментальные стандарты местных традиций, в странах с менее развитой цивилизацией он адаптировал их верования и культы. В результате на местах были сформированы отличающиеся друг от друга разные варианты махаяны, с несенными коррективами в их философско-мировоззренческие установки. Но при этом были сохранены основные мировоззренческие принципы, которые были оформлены в материнском (индийском) буддизме.

Единство мировоззренческих принципов буддизма, несмотря на разнообразие в ареалах его распространения было заложено уже в первой проповеди Будды о страдании, причине страдания, возможности избавления от страданий и пути к избавлению от страданий. Эта проповедь составила основу основ его учения, определив его философско-мировоззренческую устойчивость и динамику. Распространяясь за пределами своей исторической родины — Индии, буддизм сохранил эти базовые мировоззренческие принципы, которые обеспечили единство буддийских учений, несмотря на их многообразия в ареалах его распространения. В странах Дальнего Востока и Внутренней Азии вследствие трансформации буддизма были сформированы два

основных мира махаянского буддизма — китайского и тибетского, которые явились результатом адаптации буддийских ценностей к местным религиозным и культурным традициям и ментальным особенностям китайцев и тибетцев. В свою очередь, эти миры послужили культурными донорами для формирования миров буддизма в соседних странах. Буддизм Китая для Японии и Кореи, буддизм Тибета для Монголии, которая, в свою очередь стала культурным донором для Бурятии, Тувы и Калмыкии.

Формирование мира буддизма китайской махаяны

Мир буддизма китайской махаяны — это конструкт буддизма, отличающий его от материнского (индийского) буддизма, а также от конструктов буддизма в других регионах. Его отличие состоит в специфических особенностях, которые он получил при распространении в Китае в его махаянском варианте. Его особенности были обусловлены трансформацией буддизма в Китае, обусловленной влиянием китайских традиционных философских и религиозных установок на пришедшее в эту страну махаянское учение. При этом, буддизм махаяны в Китае одновременно включал, как школы и направления махаяны пришедшие в Китай, с их индийской версией махаянского учения, так и также школы и включающие в себя учения, оформленные в результате трансформации, Сформированное в Китае, в результате трансформации учение не было принципиально новым учением, оно сохранило те фундаментальные принципы, которые были изначально заложены в ранних проповедях Будды, а также в основных положениях махаянских сутр. При этом в получившем трансформацию учении получило дальнейшее развитие имплицитно содержащиеся в текстах махаяны те положения, которые были близки китайскому менталитету.

Вхождение буддизма в Китай было нелегким, сопровождавшимся различными трудностями. В Китае буддизм впервые встретился с цивилизацией, такой же древней и высокоразвитой, равной той, откуда он начал свой путь по странам Азии. Здесь он столкнулся с устоявшимся менталитетом, воспитанном на богатой философской традиции, выступающей культурным донором для соседних стран. Этот менталитет опирался на твердом убеждении в своей исключительности и неприятии всего чуждого и иноземного. Поэтому вхождение буддизма в цивилизационное пространство Китая было долгим, растянувшимся на целые века.

В научной литературе довольно подробно изложены те трудности, с которыми столкнулся буддизм в Китае. Это и языковые трудности, и конфуцианские нормы и ценности, вступающие в противоречие с буддийскими, это и религиозны традиции, которых характерны исключительно прагматичный и рациональный подходы. В Китай изначально проникали и переводились тексты и хинаяны и махаяны. И, если к текстам хинаяны было сдержанное отношение, поскольку они гарантировали спасение узкому кругу монашесствующего населения, то с проникновением и переводами текстов

махаянского буддизма — праджняпарамиты, которые извещали о том, что нирвану могут достичь не только монахи, но и миряне, поверившие в учение Будды, то внимание китайцев сконцентрировалось на переводе этих текстов. Тексты праджняпарамиты стали наиболее доступными для китайцев, поскольку ряд положений описывающих праджня как интуитивное постижение Истины без «опор на мысли, слова и знаки», вне всякой рациональности, были весьма близки идее постижения Дао. Были близки китайскому менталитету переведенные на китайский язык позже тексты «Лотосовой-сутры», «Нирвана-сутры» и «Аватамсака-сутры».

Учение о пустоте, предложенное китайцам этими текстами нашла отражение в философии сюаньсюэ об отсутствии (无, у) и наличии (有, ю), оформившейся в результате комментаторской деятельности древнекитайских текстов даосизма и конфуцианства.

И философия сюаньсюэ, и философия праджняпарамиты выдвинули проблему истинно сущей реальности — истинно сущего, которая стала одним из главных проблем формирующихся в Китае буддийских школ.

Проблема истинно сущего в учениях, сформированных в Китае школ буддизма — тяньтай, чань, хуаянь, представляющих собой именно китайский буддизм, заняла центральное место. Истинно сущее, в зависимости от контекста, обозначалось понятиями «природа Будды» (кит. — Фо син, 佛性), «Единое сознание» (кит. — и синь, 一心), «Дхармакая» (кит. — Фа шэнь, 法身), «Бхутататхата» (кит. — Чжэнь жу, 真如) и др. Кроме того, в сочинения китайских буддистов вводились понятия традиционной китайской философии Дао (道), Ли (理), Ши (事) и др.

Особую значимость в формировании в Китае нового, отличного от материнского (индийского) направления в сотериологии и философии буддизма имела «Махапаринирвана-сутра», более известная как «Нирвана сутра». Сутра выдвинула положение о том, что природа Будды содержится в каждом. В ней было представлено в развернутом виде учение о Татхагата-гарбхе. Положение о природе Будды и учение о Татхагата-гарбхе, близкие онтологическим воззрениям философии сюаньсюэ, оформившейся на почве натурфилософских воззрений текстов даосизма, стало объектом пристального внимания адептов школы тяньтай.

«Саддхарма-пундарика-сутр», «Махапаринирвана-сутр», а также появившиеся вслед за ними «Аватамсака-сутра», приобрели большую популярность в Китае, определив дальнейшее направление развития философии и сотериологии буддизма в Китае. Такая популярность и значимость этих сутр в Китае объясняется прежде всего близостью их содержания философским установкам даосских текстов. Дело в том, что китайская религиозная традиция, ориентированная на достижение конкретных практических задач, не знала идеи спасения, которое предполагалось не в настоящей жизни, а в весьма неопределенном далеком будущем после прохождения долгого цикла перерождений в результате

постепенного улучшения своей кармы. Философия даосизма с её поисками эликсира бессмертия и идеала долголетия, привязывала китайцев к ценностям настоящей жизни. Кроме того, идея единства, тождества и гармонии неоднократно подчеркивалась в текстах даосизма.

Дао Шэн, изучивший внимательно содержание Нирвана-сутры, пришел к выводу о том, что состояния Будды можно достичь внезапно. Этот вывод привлек большое внимание китайцев. Он импонировал им, поскольку на основе этого вывода можно было прийти к заключению о возможности достижения спасения в настоящей жизни.

Вывод о том, что достичь спасения можно внезапно и мгновенно не был продуктом исключительно китайского происхождения. Дао Шэн пришёл к этому выводу на основе тщательного изучения содержания «Нирвана-сутры». Особое его внимание привлекли положения об истинном «Я» и Татхагата — гарбхе.

Истинное «Я», в отличие от ложного «Я», характеризующего омраченное сознание обозначает просветленное сознание. Оно тождественно истинно сущему [1. С. 17].

Содержащееся в тексте «Нирвана сутры» положение о том, что каждый в потенции содержит в себе природу Будды, было более понятно китайцам, чем положение о тождестве нирваны и сансары, поскольку оно имело онтологическую направленность, близкую их традиционной философии.

Открытый Дао Шэном сотериологический путь к нирване явился результатом взаимовлияния китайского мировосприятия с буддийскими сотериологическими установками буддизма, пришедшего из Индии.

Идея мгновенного достижения состояния Будды, соответствующая китайскому менталитету стала главным сотериологическим ориентиром для формирующихся собственно китайских школ буддизма. Теоретические изыскания этих школ строились в контексте обоснования нового сотериологического пути. В школах придавалось большое значение практическим разработкам достижения мгновенного спасения. Практические разработки тесно привязывались к теории. Привязанности китайцев к короткому пути спасения обусловили популярность сутр амидаизма, призывающих в рай Будды Амитабы или в чистую землю Будды Амитабы. Рождённая в текстах амидаизма идея короткого пути спасения через чистую землю Будды Амитабы нашла свое практическое воплощение именно в Китае, в оформившейся усилиями патриарха Хуй Юаня (334—416) школе цзин ту.

Вместе с тем выбор китайцев короткого пути к нирване не означал отказа от постепенного пути, предложенного материнским буддизмом. Идея постепенного пути к нирване, представленная школами индийского буддизма, которые были оформлены до возникновения собственных школ китайского буддизма, не отрицалась в Китае. Она продолжала сосуществовать наряду с идеей мгновенного пути. Однако мгновенный путь

к нирване занял доминирующее положение. Для китайцев такой путь к нирване был весьма значимым, поскольку их менталитет, как было отмечено, воспитанный на местных философских традициях, был ориентирован исключительно на ценностях настоящей жизни.

Философия школы хуаянь, оформленная на базе «Аватамсака-сутры», переведенной после «Махапаринирвана-сутры», завершила процесс формирования философской доктрины китайского буддизма. Главной идеей этой сутры стала идея единства, тождества и гармонии всего сущего. Эта идея получила выражение в утверждении о не-преграде (кит. — у ай, 无碍) между истинным (理) и феноменальным (事), а также не — преграде в самом феноменальном. В русле этой идеи в сутре нашла отражение и не-преграда идей мадхьямаки о пустоте и йогачары о сознании. Иначе говоря, в сутре, а затем в сочинениях адептов школы хуаянь был представлен синтез идей мадхьямаки и йогачары.

Все это было выражено в формуле «одно во всем, все в одном».

Формирование философско-сотериологического направления в Китае и Тибете

Развитие философско-сотериологического направления в Китае пошло по иному руслу, чем в Индии. В Индии развитие идей мадхьямаки привело к акцентированию на эпистемологических аспектах учения о пустоте, которое привело к тому, что произошло деление на мадхьямаку сватантрику Бхававивеки и мадхьямаку прасангику Чандракирти. Суть этих расхождений между прасангиками и сватантриками состояла в трактовке пустоты.

Их споры, развивавшиеся в эпистемологическом русле, не привлекали внимания китайцев, оно было направлено на онтологические характеристики понимания пустоты. Теория мадхьямаки в Китае строилась на базе двух шастр Нагарджуны «Мадхьямака-карика» (кит. — 中论, Чжун лунь), «Двадаша-мукха-карика» (кит. — 十二门论, Ши эр мэн лунь) и шастры Арьядевы «Шата-шастра» (кит. — 百论, Бай лунь). В школе китайского буддизма тяньтай, которая продолжила разработку мадхьямаки в онтологическом русле, тесно привязали теорию с практикой мгновенного пути.

Тяньтайское учение оформилось, в результате соединения учения мадхьямаки с практикой медитации [2. С. 325].

Концепция йогачары о сознании как единственной реальности получила трансформацию в учении школы хуаянь. Здесь сознание было рассмотрено во взаимодействии и взаимозависимости с феноменальным миром.

В Тибете философско — сотериологические установки получили развитие в русле индийского буддизма.

Идея мгновенного достижения состояния Будды стала проникать и в Тибет. Однако известный «диспут в Самье», состоявшийся между Хэшаном Махаяной и Камалашивой, обусловил выбор тибетцев в пользу индийской традиции «постепенного» пути и отказ от китайского «мгновенного» подхода. Решающую роль в выборе этого пути сыграл Атиша (982—1054), который прибыл в Тибет в XI в. В написанном им для тибетцев сочинении «Светильник Пути Просветления», было дано разъяснение сути постепенного пути. На базе этого сочинения Цонкапа написал: «Большой Ламрим», «Средний Ламрим» и «Малый Ламрим» (подробно об этом см.: [3. С. 115]).

Развитие философских установок в Тибете пошло в русле учения прасангики, которое заняло главенствующее положение в развитии философского дискурса в Центральной Азии.

Заключение

Мир буддизма китайской махаяны, в итоге, был сформирован в результате взаимодействия индийской и китайской цивилизаций, в то время как мир тибетского буддизма махаяны сформировался, стремясь передать учение индийского буддизма максимально точно.

Учение индийского буддизма в сочинениях тибетцев не претерпело существенных изменений. Мир тибетского буддизма стал базовым для распространения буддизма в Монголии, Бурятии, Туве и Калмыкии.

Тибетский буддизм, представленный школой Гелуг, оказал влияние на распространение буддизма в Монголии и формирование там мира махаяны монгольского буддизма, как тибето-монгольская махаяна.

Тибето-монгольская махаяна, в свою очередь, получила распространение в Бурятии, Калмыкии и Туве, став существенным и необходимым компонентом их духовной традиции.

Мир буддизма китайской махаяны, оказал влияние на формирование мира махаянского буддизма в Японии и Корее, обусловил формирование новых философско-сотериологических ориентиров буддизма на Дальнем Востоке.

Список литературы

- [1] Литвинцев О.С. Социальные аспекты «Махапаринирвана-сутры» // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии (Социально-философский аспект). Улан-Удэ : Издательство Бурятского государственного университета, 2012.
- [2] Люй Чэн. Чжунго фосоэ юаньлю лэ цзян. Пекин (О ранних источниках китайского буддизма), 1979.
- [3] Урбанаева И.С. Труд тибетского мастера дхармы Пабонгпа Ринпоче ‘Lamrim nam grol lag bcangs’ (‘Ламрим: освобождение в наших руках’) как источник сущностного учения Будды // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии — 3: сб. ст. Улан-Удэ : Издательство Бурятского государственного университета, 2013.

References

- [1] Litvintsev OS. *Social aspects of the Mahaparinirvana Sutra*. In: *Buddhist texts of China, Tibet, Mongolia and Buryatia*. Ulan-Ude: Buryat State University Publishing House; 2012. (In Russian).
- [2] Lu Cheng. *Zhongguo foxue yuanliu le jiang. Beijing (On the Early Sources of Chinese Buddhism)*; 1979.
- [3] Urbanaeva IS. *The work of the Tibetan dharma master Pabongka Rinpoche 'Lamrim rnam grol lag bcangs' ('Lamrim: liberation in our hands') as the source of the essential teachings of the Buddha*. In: *Buddhist texts of China, Tibet, Mongolia and Buryatia — 3: collection of articles*. Ulan-Ude: Buryat State University Publishing House; 2013. (In Russian).

Сведения об авторе:

Янгутов Леонид Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий отделом философии, религиоведения и культурологии, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии, Сибирское отделение Российской академии наук, Улан-Удэ, Россия (e-mail: yanguta@mail.ru). ORCID: 0000-0001-7368-0092

About the author:

Yangutov Leonid E. — DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Head of the Department of Philosophy, Religious Studies and Cultural Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia (e-mail: yanguta@mail.ru). ORCID: 0000-0001-7368-0092




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-78-90>

EDN: BKXMFJ

Научная статья / Research Article

Особенности интерпретаций основных положений Мадхьямаки и Йогачары у буддийских авторов в Тибете и других странах

С.Ю. Лепехов  

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии,
Сибирское отделение Российской академии наук,
Российская Федерация, 670047, Улан-Удэ, ул. М. Сахьяновой, д. 6
 lepekhov@yandex.ru

Аннотация. Проблема истолкования ключевых положений философии буддизма Махаяны в двух ее основных школах — Мадхьямаки и Йогачары являлась центральным пунктом полемики ведущих буддийских мыслителей, таких как Нагарджуна, Васубандху и их последователи. Различные особенности истолкования основных положений этих школ, причины их появления и последствия для развития буддизма Махаяны стали предметом обсуждения в данной работе. Обосновывается необходимость анализа максимально большого количества текстов обеих школ и комментариев к ним. Обращается внимание на существование различных представлений буддийских авторов о трактовке ряда основополагающих философских представлений этих школ. Обсуждается влияние особенностей перевода на другие языки для адекватной передачи мысли автора. Отмечается, что возможность различных интерпретаций была заложена уже в самой методологии передачи буддийского учения, сформировавшейся на самых ранних этапах становления буддизма. Анализируются точки зрения ряда тибетских авторов. Делаются выводы о том, что: существование разных подходов к интерпретациям некоторых центральных для буддизма Махаяны категорий обусловлен наличием различных философских методологий; ряд особенностей связан с толкованием соотношения логико-критического знания и йогических методов и их приоритетности в выборе путей для достижения выхода из цепи перерождений; наличие сходства в позициях таких авторов как Нагарджуна и Васубандху (традиционно относимых к различным школам) делает проблематичной однозначную трактовку их философских позиций; некоторые особенности обуславливались не только чисто теоретическими предпосылками, но также факторами политической борьбы за ведущее место в буддийской иерархии той или иной страны, а также стремлением влиять на власть.

Ключевые слова: буддизм Махаяны, шуньявада, Виджнянавада, две истины, шентонг, рангтонг, свабхава

© Лепехов С.Ю., 2024



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 в рамках государственного задания (проект № 1211031000263-3 «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии»).

История статьи:


Статья поступила 13.10.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: *Лепехов С.Ю.* Особенности интерпретаций основных положений Мадхьямаки и Йогачары у буддийских авторов в Тибете и других странах // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 78—90. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-78-90>

Particularities of Interpretations of the Main Provisions of Madhyamaka and Yogācāra by Buddhist Authors in Tibet and Other Countries

Sergei Yu. Lepekhov  

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences,
6 Sakh'yanovoi St., 670047, Ulan-Ude, Russian Federation
lepekhov@yandex.ru

Abstract. Various features of the interpretation of these schools main positions, the reasons for their appearance and the consequences for the development of Mahayana Buddhism have been the subject of discussion in this research. Attention is drawn to the existence of various ideas of Buddhist authors about the interpretation of fundamental philosophical ideas of these schools. The influence of the peculiarities of translation into other languages for the adequate transmission of the author's thought is discussed. It is noted that the possibility of different interpretations was already established in the very methodology of the transmission of Buddhist doctrines, formed at the earliest stages of Buddhism. The opinions of a number of Tibetan authors are analyzed. The study presents the derivation of the existence of different interpretations of some categories central to Mahayana Buddhism due to the presence of different philosophical methodologies. A number of features were associated with the interpretation of the correlation of logical-critical knowledge, yogic methods and their priority in choosing ways to achieve an exit from the chain of rebirth. The factor of similarities in the positions of such authors as Nāgārjuna and Vasubandhu (traditionally attributed to different schools) makes it problematic to unambiguously interpret their philosophical positions; Some features of these schools were determined not only by theoretical backgrounds, but also by political struggle for a leading place in the Buddhist hierarchy of a certain country, as well as the desire to affect authorities.

Keywords: Mahayana Buddhism, Sūnyavāda, Vijñānavāda, two truths, gzhan stong, rang stong, svabhāva

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the state assignment (project № 1211031000263-3 “Written traditions of the peoples of the Baikal region in the context of the historical and cultural heritage of Russia and Inner Asia”).

Article history:

The article was submitted on 13.10.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Lepikhov SYu. Particularities of Interpretations of the Main Provisions of Madhyamaka and Yogācāra by Buddhist Authors in Tibet and Other Countries. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):78—90. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-78-90>

Мадхьямака и Йогачара (Виджнянавада), представляя философское учение Махаяны, во многом опирались на общую терминологию, общие исходные методологические установки, но существенно расходились в конкретных методах, применяемых их адептами в продвижении по пути совершенствования, а также в использовании и интерпретации теоретических разработок других школ. Если виджнянавадины считали возможным использовать инструментарий Абхидхармы в своих целях, то мадхьямики рассматривали последнюю скорее в большей степени как объект критики. В определенной степени фигуры таких выдающихся буддийских мыслителей, как Нагарджуна и Васубандху, могут наиболее выпукло репрезентировать принципиальные позиции двух важнейших философских школ Махаяны. Нагарджуна как основатель Мадхьямаки не только логически обосновывал шуньяту (пустотность) как категорию, но и объяснял обусловленность восприятия нашим сознанием того, что считается «внешним миром», а, следовательно, также и наших поступков в так называемом «внешнем мире», и их связи между собой (т.е. карму). Как отмечает Э. Шульман: «в пустом мире все является манифестацией невежественного понимания, страсти, или сознания, обусловленного манипуляциями наших предшествующих, непросветленных действий» [1. Р. 198].

Нагарджуна, последовательно избегает использовать категорию «существование» в какой-либо позитивной форме, дающей лазейку реализму. Поэтому он настаивает и на неприменимости этой категории по отношению к самой пустоте. Васубандху в своей важной для философии Йогачары работе «Мадхьянтавибхага-бхашья» («Различия между срединным воззрением и крайностями») в первой главе «Лакшана» допускает позитивное понимание пустотности, что позволяет ему сохранить «больше концептуального пространства для нирваны и освобождения» и «сохранить пустое сознание как желательную цель» [1. Р. 207]. Шульман не видит в позициях Нагарджуны и Васубандху больших отличий в онтологии и метафизике, хотя и указывает, что взгляды на пустое сознание были у них различными. Он полагает, что различие, если и было, то, скорее, в сотериологии [1. Р. 207].

В.Г. Лысенко, анализируя эпистемологию йогического восприятия в школе Дигнаги-Дхармакирти, отмечает, что согласно воззрениям этой школы «только интеллектуальное и логико-критическое освоение буддийского учения способно создать установку сознания, которая приводит к йогическому инсайту и освобождению от перерождений» [2. С. 153; 3]. Дж. Вестерхофф подчеркивает, что Нагарджуна отмечает «важность медитативной реализации фундаментальных йогачаровских взглядов для достижения полного освобождения» [4. Р. 179]. Он предлагает такую модель взаимоотношений между Мадхьямакой и Йогачарой, в которой Мадхьямака понимается как особый вид рассуждений или аргументации, способствующий противостоянию привязанности к односторонним философским воззрениям и при этом допускающим любой взгляд, который достигается благодаря применению медитативных практик с учетом понимания того, что ни один из этих взглядов не содержит абсолютной истины. «Таким образом, — заключает он, — Мадхьямака не была сама по себе путем (что выражалось в отсутствии чисто мадхьямаковских медитативных техниках), но конфигурацией аргументов, которые приводили к результату на любых различных буддийских путях» [4. Р. 182].

Основные положения двух философских направлений буддизма Махаяны: Мадхьямаки и Йогачары формировались в течение достаточно длительного промежутка времени и во многих текстах, как сутрах, так и в трактатах и многочисленных комментариях к ним. Наверное, невозможно указать одного автора и один текст, представляющий «эталонный» вариант произведения, содержащего полное, исчерпывающее изложение доктринальных положений Мадхьямаки и Йогачары. Разумеется, в каждой философской школе, в каждой линии передачи Учения существовали коренные учителя и базовые тексты, на которые следовало опираться, поэтому и толкования тех или иных философских положений могли различаться. Констатацию подобных тривиальных исторических фактов можно было бы считать простым трюизмом, если не учитывать попытки классифицировать взгляды буддийских мыслителей, принадлежащих разным буддийским школам, монастырям в разных странах с точки зрения их принадлежности тому или другому направлению буддизма Махаяны, т.е. именно Мадхьямаке или Йогачаре, или Виджнянаваде. Причем, за эталон могут браться произведения позднейшего периода, что, вообще-то говоря, совершенно бессмысленно. Трудности могут возникнуть уже при характеристике взглядов даже признанных основателей направлений, например, Нагарджуны (как это ни парадоксально!), если оценивать их с точки зрения какой-нибудь позднейшей комментаторской традиции.

Более точная, хотя и более сложная картина действительных взглядов, может сложиться, если учитывать все варианты толкований основных положений, что, в общем-то, и происходило во время философских диспутов в буддийских монастырях; и что достигалось путем достаточно длительного изучения большого числа текстов, нередко с обращением к различным учителям различных школ. И это было нормальной практикой для буддийских

монахов. Сложность в понимании учений Мадхьямаки заключается в том, что понятия, употребленные в ранних текстах, например, в ранних текстах Праджняпарамиты, обычно не имели подробного объяснения и часто допускали различные истолкования в зависимости от контекста. Использование изолированной цитаты в каких-либо комментариях позволяло интерпретировать понятие в соответствии с позицией самого комментатора, позицией его учителя или той школы, к которой он принадлежал. Многие важные для Мадхьямаки понятия, такие центральные, как, например, пустота (шунья), «собственная природа» (свабхава) интерпретировались по-разному в разных школах. Да и в самих текстах использовались разные варианты истолкования этого древнего и многозначного термина/философемы/мифологемы. Так, например, когда в «Ратнагунасамчаягате» (1, 8) говорится о «пустых дхармах» (*śūnyaka sarva dharmāḥ*) и о возможном появлении, в связи с этим «страха несуществования» (*nāsti trāso*), то здесь «шунья» явно употребляется в значении «отсутствия бытия» (*nāsti*) [5. Р. 10]. Вместе с тем возможность появления подобных эмоций уже в «Ратнагунасамчаягате» относится только к недостаточно подготовленным, еще не познакомившимся с учением Праджняпарамиты. Другая интерпретация «пустоты» связана с редукционистским пониманием теории «анатмана», т.е. отсутствия «Я». Согласно этой теории, «Я» в действительности не существует, так как существует поток мгновенных психофизических состояний, называемых «дхармами», поэтому неверно и нет никакой необходимости говорить о каком-то «Я». Для этого положения часто приводят в качестве пояснения рассуждения Нагасены из «Милиндапаньха», уподоблявшего «Я» колеснице, и объяснявшего, что точно так же, как в колеснице можно выделить остов, дышло, упряжь, ступицы, обод и т.д. и все это условно назвать «колесницей», можно отмечать отдельные состояния, переживаемые нами, группируемые в так называемые скандхи, и потом называть их в совокупности «Я». В результате можно заключить, что то, что мы называем «Я», в действительности пусто.

Другой способ интерпретации понятия «пустота» связан с анализом понятия «свабхава» («собственная природа» или «собственная сущность»). В философии давно устоялось представление о том, что существование предмета требует наличие у него особой «сущности», отличающейся от «сущности» другого предмета. Но наличие такой особой сущности возможно только в мысленном эксперименте, в котором предмет занимает определенное место в пространстве, но никак не изменяется во времени, т.е. ни с чем не взаимодействует. Такой ни с чем не взаимодействующий предмет может существовать только в нашем воображении, поскольку в реальности он будет испытывать воздействие других предметов или, допустим, разрушаться со временем, что означает и изменение его собственной природы. В действительности все существующее взаимодействует, испытывает и оказывает какое-то воздействие, что делает вопрос о существовании собственной природы проблематичным. Если предмет испытывает воздействие, в результате которого

изменяется, то можно сказать, что кроме своей природы, он является носителем и другой природы, которая уже теперь становится «своей». Так буддисты доказывают, что объект не имеет собственной природы и поэтому «пуст». Это как раз тот подход, который лежит в основе всей философии Мадхьямаки.

Последовательно применяя этот метод по отношению к любому объекту или явлению, можно доказать, что они не имеют «собственной природы» и, следовательно, все «пусто». Примечательно, что этот метод используется и по отношению ко всем известным буддийским концепциям, чтобы доказать, что и они «пусты». Так, если в ряде канонических текстов говорилось, что «Я» не существует, а есть лишь пять скандх, то в праджняпарамитских текстах и в работах, опирающихся на них мадхьямиков, и скандхи объявляются пустыми. Пустыми называются и «Четыре Благородные Истины», собственно, и содержащих квинтэссенцию буддийского учения. Так что в непоследовательности мадхьямиков никак нельзя было упрекнуть.

В буддийских канонических текстах содержатся списки объектов, пустоту которых важно осмыслить для достижения основных сотериологических целей практики буддизма. Эти перечни могли содержать 16, 18, 20 различающихся «видов пустоты», которые были важны не только как объекты размышлений, но и как объекты медитативной практики. Практический аспект очень важен в буддизме и не может быть устранен при анализе представлений того или иного автора. Из этого следует, что представления адептов разных направлений буддизма, разных линий передач, разных школ неизбежно будут различаться хотя бы потому, что используют разные практики, а не потому, что кто-то думает более правильно, чем другие, а кто-то ошибается. Вместе с тем диспуты по логическим и концептуальным основаниям занимали очень важное место в буддизме и споры, которые велись между представителями разных школ, стимулировали развитие буддийской философской мысли.

Существует опасность произвольной и упрощенной интерпретации понятия «свабхава» («собственная природа» или «собственная сущность») как «собственное существование», в случае которой «пустота собственной природы» понимается как «пустота существования». Причем не «существования» как понятия, а просто как факта присутствия или в случае «пустоты» — отсутствия объекта. Говорить: «объект пуст по своей природе» и «объект отсутствует» — это, с точки зрения мадхьямика, совсем не одно и то же. В первом случае мадхьямик, прежде всего, указывает на то, что не существует невзаимодействующих между собой объектов. Во втором случае просто указывается, что объект не присутствует в определенное время или в определенном месте.

В школах тибетского буддизма возникли различные подходы относительно того, как следует правильно толковать «пустоту свабхавы» применительно к понятию «высшей истины» (парамартха). Ведь если считать парамартху пустой, то это уравнивает ее со всеми прочими «не высшими»

истинами. В буддизме, действительно говорится об «относительной истине», которая считается относящейся ко всему мирскому (сансаре). Получается, что, лишаясь своей свабхавы, парамартха перестает быть высшей истиной. Так рассуждал Долпопа Ширап Гьялцен (1292—1361) — видный учитель школы джонанг, а вслед за ним и Джамгон Конгтрул (1813—1899), представитель школ ньингма и кагью, а также один из основателей движения Риме.

Согласно этой точке зрения, пустота парамартхи это «пустота от другого» (gzhan stong — «шентонг») и она отлична от «пустоты от себя» (rang stong — «рангтонг»), которая присуща всему другому, кроме парамартхи. Парамартха же имеет свою природу (svabhāva), которая есть природа Будды. Как отмечает А.А. Терентьев, ошибка кроется в понимании «свабхавы». Неверно отождествлять свабхаву с самим явлением, она всего лишь гипостазированная обыденным сознанием сущность, «привязываемая» нашим сознанием к явлению [6. С. 168]. Собственно, пустота сущности, как мы ее понимаем, никоим образом не может отменить само явление.

В тибетском буддизме существовало, по крайней мере, шесть различных точек зрения, отличных от позиции школы Гелук на предмет разделения истин на «абсолютную» и «относительную», описанных Джамьяном Шепа Дорже (1648—1722). Они включали: «простую видимость», «сущности, начиная от материальной формы и заканчивая всеведением», «нематериальные объекты», «объекты не поддающиеся анализу», «истины», «неопределенное основание» [7. Р. 9].

Точку зрения школы Сакья на пустоту и две истины наиболее полно изложили Сонам Сенге (1429—1489), более известный как Горампа Сонам Сенге, или просто — Горампа, а кроме него Шакья Чокден (1428—1507). Сонам Сенге считает, что пустоту следует понимать просто как отрицание ложных воззрений, которые по самому своему смыслу не могут отражать истинную реальность. Следовательно, реальности соответствует только высшая истина, о которой можно сказать, что она существует реально. Таким образом, разделение на две истины: абсолютную и относительную или условную необходимо только для тех, кто еще не достиг уровня высшей истины или пустоты и нуждается еще в «подпорках» в виде относительной истины. Для Сонама Сенге природа реальности характеризуется, прежде всего, тем, что она никем и ничем не произведена; не зависит ни от каких условий и причин; неизменна [7. Р. 73].

Шакья Чокден также считает, что «...признание чего-либо наивысшим, но не имеющим независимого существования, противоречиво» [6. С. 169]. То есть он согласен с мнением Сонама Сенге, но в отличие от него и других тибетских авторов, придерживающихся точки зрения «шентонг», он считает равновероятными существование обеих позиций: и «шентонг», и «рангтонг», что имеет принципиальное значение, поскольку оно допускает приравнение двух истин. Например, для Сонама Сенге это совершенно неприемлемо, поскольку для него истиной в подлинном смысле этого слова является

только парамартха-сатья. Относительная истина (самврити-сатья) отражает обыденные представления, далекие от подлинной истины, и Сонам Сенге, в сущности, попросту приравнивает ее к ложному знанию. Таким образом, парамартха-сатья — истина, самврити-сатья — ложь, что логически значительно упрощает ситуацию, позволяя свести ее к обычной дилемме, хотя Сонам Сенге идет еще дальше. Уподобить две истины дилемме для него неприемлемо, поскольку в этом случае они оказываются онтологически уравнены, что для него равносильно тому, чтобы приравнять невежество к мудрости [7. Р. 21]. Каким же тогда должно быть отношение между двумя истинами? Сонам Сенге, следуя Сакья Пандите, рассматривает тетралемму: отношения между ними могут быть (1) существенно различными, (2) единством с различными концептуальными идентичностями, такими как обусловленность и непостоянность, (3) или ко-референтными, но разными по значению (*gnams grangs pa'i tha dad*), (4) или отличному в том смысле, который несовместим с единством, как сущность и без сущности. Из этих четырех вариантов Сонам Сенге склоняется к последнему [7. Р. 22]. Соответственно, различие между двумя истинами сводится им к субъективным особенностям ума, и относительная истина объясняется по аналогии с иллюзорным восприятием.

Для Шакья Чокдена две истины равноценны, но он стремится уравнивать также и сознание (*виджняна*, *gnam shes*), и мудрость (*джняна*, *ye shes*), хотя формально признает различие между ними, но проявляет непоследовательность, фактически стремясь обосновать позиции Читтаматры. Именно по этому пункту его критиковал Микьё Дорже (Восьмой Кармапа, 1507—1554), не признавая позиции последователей Читтаматры в целом, «склонных не только размывать различие между обычным сознанием и мудростью, но и, в некоторых случаях, возвышать первое до статуса второго» [8. Р. 314]. Взгляды самого Микьё Дорже постепенно трансформировались в сторону признания «единства реальности» и соответствовали той линии, которой придерживались Сараха, Шаварипа, Нагарджуна, Буддхапалита, Чандракирти, Майтрипа, Атиша [8. Р. 319].

Наиболее последовательно точка зрения неразделимости двух истин была обоснована Чже Цонкапой (1357—1419), основателем школы гелуг. Для него пустота — это, прежде всего, взаимообусловленность, от которой не может быть свободно ничто в мире, в том числе и абсолютная истина. Обе истины (абсолютная и относительная) также взаимообуславливают друг друга и независимо могут осмысляться только гипостазирующем мышлением, которое их тем самым невольно «овеществляет». Без относительной истины не могло бы быть абсолютной, без абсолютной — относительной. Поэтому правильно мыслить их слитыми нераздельно. Как отмечает А.А. Терентьев: «осознание тождества относительной и абсолютной реальности является монистическим подходом», соответственно, Цонкапу следует считать последовательным монистом [9. С. 437]. Цонкапа следует традиции

Нагарджуны и Чандракирти, бережно сохраняя дух текстов и настаивая на возможности их различной интерпретации там, где его оппоненты думают больше о том, чтобы сохранить соответствие духу своей школы, либо недостаточно внимательно вникают в текст. Многое зависит от возможности различного толкования многозначных понятий. Так, например, «бхава» (букв.: «существование», «бытие») допускает различные прочтения в разных контекстах. В буддийских текстах встречаются фрагменты, где этот термин означает один из периодов жизни — «расцвет», в отличие от «зарождения» и «упадка». Чандракирти указывает на возможность понимать этот термин как синоним термина «карма», причем сами индийские комментаторы отмечают предпочтительность такого понимания простому значению «существования» [10. С. 65]. Цонкапа, ссылаясь на «Мадхьямака-аватару» Чандракирти, первую строфу шлоки 6.28: «скрывает подлинную природу неведения, [поэтому] — самврити». Вторая строфа этой шлоки объясняет, что «неведение понимает обусловленное как независимо существующее». В третьей строфе объясняется: «По этой причине сказано Муни: «Самврити-сатья». В четвертой строфе подводится итог: «Все обусловленное — самврити» [7. Р. 194].

Сонам Сенге заключает, ссылаясь на это место из «Мадхьямака-аватары», что «самврити» и есть «неведение». Но Цонкапа указывает, что значение термина «самврити» в первой строфе, в третьей и четвертой следует понимать по-разному. В начале шлоки просто объясняется по какой причине возникает неведение. Здесь «самврити» относится только к омраченному сознанию, «а не к относительной истине в целом» [9. С. 432]. Именно так следует воспринимать относительную истину, по мнению Цонкапы, в четвертой строке. Сонам Сенге не понимает, что «лве истины» могут быть взаимосвязаны и могут восприниматься как одно целое, для него они совершенно различны, а относительная истина — это не более, чем то самое мирское восприятие мира, которое ложно и должно быть преодолено; это то, от чего следует освободиться, согласно представлениям буддизма.

Если обратиться к взглядам самого основателя Мадхьямаки — Нагарджуне, зафиксированных в его текстах, то легко обнаружить, что они как раз свидетельствуют о том, что две истины не следует резко различать. В «Бодхичиттаваране» (67) прямо указывается, что «если допустить, что истина в принципе выразима, то условность не может отвергаться, истина не является тем, что может быть отделено от условности» [11. С. 645]. Существенно, что в этом трактате у Нагарджуны отсутствует резкое разведение учения Виджнянавады и Мадхьямаки, что делают некоторые другие авторы. Излагая принципиальные положения своего понимания пустоты, основатель Мадхьямаки отмечает: «Когда йогачарины так излагают смысл шуньяты, их умы лишены противоречий, посвящают себя благу других» (73) [11. С. 646]. Все это дает основания для многих современных буддологов считать, что различия между школами не следует преувеличивать. В этой связи не следует трактовать

различные подходы (например, апофатический и катафатический) как противоположные доктрины. Аналогично можно подходить и к концепциям «rang stong» и «gzhan stong». Д.С. Руэгг допускает, что оба эти подхода могут быть «взаимодополняющими на философском и религиозном уровне (хотя и отличными, но необязательно несовместимыми), что соответствует основной теории Махаяны о том, что высшая реальность невыразима в словах и понятиях, а познается лишь прямо и непосредственно» [12. Р. 44]. Как отмечают Дж. Гарфилд и Дж. Вестерхофф: и Мадхьямака, и Йогачара ставят своей целью решить метафизические проблемы, характеризующие «пустотность» в Махаяне, но делают это по-разному, очень различными путями, опираясь на анализ различных мест из махаянских сутр, а также на очень различную терминологию. Причем, «с их собственной точки зрения это не влекло за собой никаких противоречий; они были способны отойти от своих различий, соглашаясь в целом [13. Р. 1]. К. Вернер считает, что тенденция онтологизации истины (сатья) и прочтение ее как «реальности», сложилась в основном, в Тибете, а у самого Нагарджуны «истина» не абсолютизировалась не в качестве абстрактного концепта, не в качестве «реальности, а понималась как подлинное (сотериологическое) послание Будды, выраженное в следующих его словах: «как великий океан имеет один вкус, вкус соли, так и это учение имеет один вкус — вкус освобождения» [14. Р. 73].

Различные интерпретации основных положений Мадхьямаки и Виджнянавады были, пожалуй, неизбежны, поскольку школы следовали принципу излагать учение Будды в соответствии с возможностями и способностями обучающихся. В разных условиях оказывались эффективными разные методы и подходы. Необходимость отстаивать свое своеобразие и даже свое преимущество диктовалась не только чисто интеллектуальными, но и политическими и экономическими причинами. Буддизм был не только религией и философией, но и важнейшим фактором, определявшим социально-экономическую и политическую жизнь во многих странах Азии, поэтому в этом пространстве различные школы больше соперничали, чем сотрудничали и искали, разумеется, в том числе и теоретические обоснования для такого соперничества, хотя, как показывает текстологический и историко-философский анализ, пунктов для концептуального сближения было, по-видимому, все-таки больше, чем для разделения.

В Китае учение Йогачары было основным в школе Фасян (яп. Хоссо). Особенностью интерпретации освобождения живых существ в этой школе стало представление о том, что оно распространяется не на всех, а только на часть совершенствующихся. Так, «шраваци» и «пратьекабудды» из этой категории исключались. Это положение в корне противоречило одному из фундаментальных принципов сотериологии Махаяны, гласящему, что состояние Будды достижимо для всех без исключения живых существ. По этому пункту

возникла полемика между школой Фасян и школой Тянтай (яп. Тэндай), отстаивающей положение о том, что спасутся все.

Школа Саньлунь (яп. Санрон) специализировалась на учении Мадхьямаки, включающем основные трактаты Нагарджуны. В учении этой школы «две истины» рассматривались как взаимозависимые и как одно целое, в котором невозможно выделить одну часть без ущерба для другой.

В школе Хуаянь (яп. Кэгон), создавшей наиболее полную и завершенную классификацию всех существовавших буддийских концепций, существовало два подхода на соотношение идей Мадхьямаки и Йогачары. Если основатель школы Фа Цзан объединял их в одно общее учение, то Цзун Ми считал их различными уровнями проповеди Будды, т.е. следовал градуалистическому подходу.

В целом соперничество между различными буддийскими школами в дальневосточной традиции, что в Китае, что в Японии, носило не только теоретический характер, но и выражено политический.

Подведем некоторые итоги.

Особенности различных интерпретаций Мадхьямаки и Йогачары определяются их изначальной неоднородностью и возможностью разных толкований, а также особенностями перевода индийских оригинальных произведений на другие языки и соответствующее различие в передаче терминологии.

Эти особенности проявляются на уровне сопоставления позиций Нагарджуны и Васубандху. Они требуют скрупулезного и тонкого анализа, поскольку на уровне метафизики оба автора обнаруживают много сходства в своих подходах, что затрудняет однозначные трактовки их философских позиций.

Ряд особенностей связан с толкованием соотношения логико-критического знания и йогических методов и их приоритетности в выборе путей для достижения выхода из цепи перерождений.

Следующий ряд особенностей обусловлен интерпретацией положений основных школ Махаяны уже за пределами Индии. Это главным образом особенности толкований в разных буддийских школах Тибета и Китая, а также дальнейшие реплики в монгольском, корейском и японском буддизме. Этот вид особенностей обуславливался не только чисто теоретическими предпосылками, но также факторами политической борьбы за ведущее место в буддийской иерархии страны, а также стремлением влиять на власть.

Список литературы / References

- [1] Shulman E. *Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-way between Realism and AntiRealism*. In: *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* Garfield JL, Westerhoff J, editors. Oxford-New York: Oxford University Press; 2015. P. 184—212.

- [2] *Лысенко В.Г.* Опыт йоги и медитации как предмет философии в Индии // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 161—176. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-3-161-176>
Lysenko, VG. The Experience of Yoga and Meditation as a Subject-Matter of Philosophy in India. *Voprosy Filosofii*. 2020;(3):161—176. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-3-161-176>
- [3] *Лысенко В.Г.* Эпистемология йогического восприятия: школа Дигнаги-Дхармакирти // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 153—165. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-10-153-165>
Lysenko VG. The Epistemology of Yogic Perception: Dignāga—Dharmakīrti’s School. *Voprosy Filosofii*. 2021;(10):153—165. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-10-153-165>
- [4] Westerhoff J. *Nāgārjuna’s Yogācāra*. In: *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* Garfield JL, Westerhoff J, editors. Oxford-New York: Oxford University Press; 2015. P. 165—183.
- [5] Obermiller E, editor. *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samcaya-gāthā. Sanskrit and Tibetan text. Photomechanic reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by E. Conze*. In: *The Hague: Indo-Iranian Reprints. V*. 1960.
- [6] *Терентьев А.А.* О книге Я. Комаровского «Видение единства. Новая интерпретация йогачары и мадхьямаки ‘золотым пандитом’ Шакья Чокденом» // История философии. 2015. Т. 20. № 2. С. 166—171.
Terentyev AA. Review of Yaroslav Komarovski’s “Visions of unity. The Golden Pandita Shakya Chokden’s New Interpretation of Yogācāra and Madhyamaka”. *History of Philosophy*. 2015;20(2):166—171. (In Russian).
- [7] Thakchoe S. *The Two Truths Debate. Tsonkhapa and Gorampa on the Middle Way*. Boston: Wisdom Publications; 2007.
- [8] Higgins D. How is Consciousness (rnam shes) Related to Wisdom (ye shes)? The Eighth Karma pa on Buddhist Differentiation and Unity Models of Reality (part II¹). *Studia Religiologica*. 2016;4(49):305—323.
- [9] *Терентьев А.А.* Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского // Oriental Studies. 2019. № 3. С. 423—440. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-43-3-423-440>
Terentyev AA. The Tibetan ‘Two Truths’ Debate and Everett-Mensky’s interpretation of Quantum Mechanics. *Oriental Studies*. 2019;(3):423—440. (In Russian). <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-43-3-423-440>
- [10] *Бурмистров С.Л.* Брахман и история. Историко-философские концепции неоведантизма. М. : Академический проект, 2023.
Burmistrov SL. *Brahman and History. Historical and Philosophical Concepts of Neo-Vedantism*. Moscow: Akademicheskii proekt; 2023. (In Russian).
- [11] *Лепехов С.Ю.* Соотношение концепций Мадхьямаки и Йогачары в комментарии Нагарджуны «Бодхичиттавиварана» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. № 4. С. 631—650. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.416>
Lepekhov SYu. The correlation of the concepts of Madhyamaka and Yogācāra in Nāgārjuna’s “Bodhicittavivarna”. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 2022;38(4):31—650. (In Russian). <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.416>
- [12] Ruegg DS. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1981.

- [13] Garfield J, Westerhoff J, editors. *Introduction: Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* In: *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* Oxford-New York: Oxford University Press; 2015. P. 1—10.
- [14] Werner K. Are There Two Levels of Truth and Reality? *International Journal of Buddhist Thought & Culture*. 2015;(24):65—74.

Сведения об авторе:

Лепехов Сергей Юрьевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Центр восточных рукописей и ксилографов, ФГБУН Институт монголоведения, буддологии и тибетологии, Сибирское отделение Российской академии наук, Улан-Удэ, Россия (e-mail: lepekhov@yandex.ru). ORCID: 0009-0002-8600-0783

About the author:

Lepekhov Sergei Yu. — DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, The Center of Eastern Manuscripts and Xylographs, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia (e-mail: lepekhov@endex.ru). ORCID: 0009-0002-8600-0783



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-91-108>


EDN: BMXRFW

Научная статья / Research Article

Историография философии йогачары в Индии XX в.

С.Л. Бурмистров  

Институт восточных рукописей Российской академии наук,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18

 SLBurmistrov@yandex.ru

Аннотация. Парадигмы историографии философии в Индии менялись с конца XIX в. до настоящего времени в зависимости от социального и общекультурного контекста, в котором функционировала история индийской философии как часть современной индийской культуры. Это проявлялось и в представлениях индийских историков об учении буддийской махаянской школы йогачары, возникшей в IV в. Историки колониальных времен, опиравшиеся на философию неоведантизма (С. Радхакришнан, С. Дасгупта), рассматривали буддизм как порождение поздневедийской культуры, а йогачару — как учение, отражавшее в существенном видоизмененной форме идеологию упанишад, которая, согласно неоведантистам, исходила из постулата о существовании единой мировой души — Брахмана и о тождестве ему истинного «Я» человека — атмана. Историки позднеколониального и раннего постколониального времени (П.Т. Раджу, Д.П. Чаттопадхья, А.К. Чаттерджи, отчасти С. Дасгупта) сближали йогачару с европейским идеализмом — главным образом с учениями Дж. Беркли, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Брэдди, Дж. Мак-Таггарта — с целью показать принципиальное единство фундаментальной проблематики в индийской и западной философии. В то же время они сближали йогачару с учением брахманистской религиозно-философской школы адвайта-веданта, которое рассматривалось ими как еще одна форма индийского идеализма. Наконец, с развитием современной индийской культуры и изменением ее социального и политического контекста йогачара стала анализироваться как одна из форм философии сознания (Д. Калупахана). Все это показывает зависимость стратегий историко-философского исследования в Индии от социального, политического, культурного контекста, в котором оно осуществляется: в учении йогачары (как и в любом другом) выделяются и привлекают основное внимание те аспекты, которые историк философии находит наиболее близкими к проблематике современной ему философии.

Ключевые слова: индийская философия XX в., историография буддизма, неоведантизм, С. Радхакришнан, С. Дасгупта, Д.П. Чаттопадхья, П.Т. Раджу, А.К. Чаттерджи, Д. Калупахана

© Бурмистров С.Л., 2024



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 28.08.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: Бурмистров С.Л. Историография философии йогачары в Индии XX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 91—108. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-91-108>

Historiography of Yogācāra Philosophy in 20th Century India

Sergei L. Burmistrov  

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,
18 Dvortsovaya emb., 191186, Saint Petersburg, Russian Federation
 SLBurmistrov@yandex.ru

Abstract. Paradigms of historiography of philosophy in India have being changed since late 19th c. till present, depending on the social and cultural context of the history of Indian philosophy as a part of contemporary Indian culture. This change manifests itself in the conceptions of Indian historians concerning the teaching of Buddhist Mahāyāna school of Yogācāra (4th c. and later). Historians of colonial times, basing themselves on the philosophy of Neovedantism (S. Radhakrishnan, S. Dasgupta), regarded Buddhism as a derivate of late Vedic culture and Yogācāra as a teaching that reflected — though in an essentially transmuted form — the ideology of Upaniṣads. The latter, according to Neovedantists, was based on the postulate of the existence of the single cosmic soul — Brahman, the true human Self (Ātman) being identical to it. Historians of the late colonial and early postcolonial times (P.T. Raju, D.P. Chattopadhyaya, A.K. Chatterjee, partly also S. Dasgupta) brought Yogācāra closer to the teachings of European idealism, mainly to conceptions of G. Berkeley, G.W.F. Hegel, F. Bradley, J.E. McTaggart, trying to demonstrate a principal identity of fundamental problems in Indian and Western philosophy. At the same time, they brought Yogācāra together with the teaching of Brāhmanic school, Advaita Vedānta, regarded as another form of Indian idealism. In later times, following the evolution of contemporary Indian culture and changings in its social and political context, historians like D.J. Kalupahana became to analyze Yogācāra as a kind of philosophy of mind. All these facts show the dependence of strategies of historico-philosophical studies in India on its social, political and cultural context: in the Yogācāra teaching mainly those aspects call attention that a historian sees as the closest to the problematic field of contemporary philosophy.

Keywords: 20th century Indian philosophy, historiography of Buddhism, Neovedāntism, S. Radhakrishnan, S. Dasgupta, D.P. Chattopadhyaya, P.T. Raju, A.K. Chatterji, D. Kalupahana

Article history:

The article was submitted on 28.08.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Burmistrov SL. Historiography of Yogācāra Philosophy in 20th Century India. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):91—108. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-91-108>

Неоведантистская историография йогачары: буддизм как результат эволюции брахманизма

История философии как особая философская дисциплина представляет собой один из множества способов самоописания данной культуры. Через посредство истории индийской философии культура Индии формулирует собственные мировоззренческие постулаты и дает возможность рационально обсуждать их, а тем самым — и переформулировать и изменять свои ценности. Этот процесс сознательной трансформации базовых ценностей культуры силами ее самой в ходе ее исторического развития хорошо виден по изменению представлений индийских историков философии о буддизме — религии, возникшей и развивавшейся на Индийском субконтиненте, но впоследствии вытесненной оттуда индуизмом. Не пытаясь объять необъятное, мы рассмотрим здесь воззрения индийских историков только на одну школу буддизма — махаянскую школу йогачара, идеология которой оказала влияние на формирование философии адвайта-веданты — ортодоксальной религиозно-философской системы, которую сами индийские мыслители XIX—XX вв. считали квинтэссенцией индийской духовной культуры вообще [1].

Внимание индийских историков философии в XIX в. привлекала в основном веданта, что объясняется причинами социально-политического характера: колониальный статус Индии вызывал вполне определенную реакцию в кругах индийских интеллектуалов того времени, и в качестве знамени идеологической борьбы была выбрана веданта, которая к тому моменту была ведущей религиозно-философской системой Индии. В буддизме при этом индийские авторы того времени видели прежде всего *моральное* учение, относительно свободное от догматизма, поразившего, по их мнению, ведийскую религиозность к моменту появления буддизма на исторической арене. Так, Вивекананда (1863—1902) писал о буддизме: «Ученики Великого Учителя восстали против философских догматов, как панцирь сдавивших Истину Вед, но они не смогли сокрушить их; с другой стороны, они отняли у нации вечного Бога, за которого каждый мужчина, каждая женщина в Индии держатся так доверчиво. И результатом явилось то, что буддизм в Индии умер своей смертью». Но в то же время буддизм даровал индийской культуре идею всеохватного милосердия, и разделение буддизма и индуизма и уход буддизма из Индии было несчастьем для индийской цивилизации [2]. Чисто философские аспекты буддизма, как ни парадоксально, не находились в центре внимания представителей философии неоведантизма, причиной чему было, видимо, то, что сами неоведантисты являлись, по сути, идеологами национально-освободительного движения Индии и чистая теоретическая философия представлялась им не столь важной, как практические аспекты

философии. Это видно, например, и из того, что философия понималась ими прежде всего как определенная *практика*, учение, направляющее человека к определенному стилю жизни.

Тем не менее в XX в. ситуация несколько меняется, и буддизм начинает изучаться индийскими авторами более пристально и с менее «идеологических» позиций (хотя нельзя сказать, что идеологический аспект в их исследованиях исчез окончательно). Естественно, объектом внимания становится и философия махаяны и, в частности, йогачара. Сравнительно подробно говорит о ней Сарвепалли Радхакришнан (1888—1975). Как известно, еще при жизни основателя буддизма среди его последователей начали намечаться расхождения, и этот факт не проходит мимо внимания индийского историка [3. С. 513]. Он полагает, однако, что одна из принципиальных черт, отличавших махаяну от тхеравады, состоит в обожествлении Будды: «Буддизм, подражая брахманизму, делает из Будды бога. Начинают воздвигаться статуи Будды, развивается поклонение Будде как личному божеству, и Нагарджуна, современник Канишки, придает четкую форму этому типу буддизма, называемого махаяной, хотя он возник раньше этого времени» [3. С. 515]. Причины возникновения махаяны он усматривает только в социальной сфере: слишком сухой и строгий идеал хинаяны, полагает он, не мог удовлетворить религиозные запросы широких масс, не искушенных в тонкостях метафизики Абхидхармы, и ответом на этот запрос и была махаяна [3. С. 521]. Правда, непонятно тогда, как можно объяснить формирование в самой же махаяне концепций, значительно более сложных, чем та, что изложена в текстах раннего буддизма — ведь и мадхьямака с ее отрицанием логической состоятельности всех философских учений, и йогачара с ее еще более сложным мировоззрением тем более были исключительно сложны для большинства людей. Конечно, некое зерно истины во взглядах Радхакришнана присутствует: скорее всего, определенный запрос на более простую и более понятную мирянину религию, предполагающую не только аскезу и погружение в психотехнические практики, и в самом деле имел место. Но вряд ли имеет смысл считать его единственной или даже основной причиной возникновения махаяны.

Как и многие европейские авторы того времени, Радхакришнан, излагая взгляды индийских философских школ, сравнивает их с философскими системами Запада. Это касается и йогачары, которую он сопоставляет с учением Джорджа Беркли, полагая, что эта система имеет целью «показать необоснованный и внутренне противоречивый характер непознанной абсолютной материи саутрантиков и убедить нас отказаться от всех идей о таком внешнем существовании» [3. С. 553]. Очень примечательно его изложение эпистемологии йогачары. Познание, согласно философии йогачары в интерпретации Радхакришнана, не нуждается в объектах, так как все, с чем имеет дело сознание, — это идеи, то есть собственные содержания сознания [3. С. 554]. Эту позицию Радхакришнан сравнивает даже с современными ему

физическими концепциями, а именно с «теорией относительности» Эйнштейна (он не уточняет, какую их них — общую или специальную — имеет в виду) [3. С. 554]. Йогачара в интерпретации Радхакришнана предстает как совершенный субъективный идеализм: существует только сознание, поэтому оно не зависит от внешних объектов, и отличие йогачары от адвайта-веданты состоит только в том, что Атман у адвайтистов неизменен, а сознание-сокровищница йогачаринов представляет собой «постоянно изменяющийся поток сознания» [3. С. 556].

Естественно, как философ, считающий себя последователем веданты, Радхакришнан уделяет определенное внимание анализу критики учения йогачары, осуществленной Шанкарой. Очень многое в йогачаре, полагает Радхакришнан, сближает ее с ортодоксальными системами и с мировоззрением упанишад [3. С. 561], и это справедливо также и по отношению к буддизму в целом, который проповедует, в интерпретации Радхакришнана, в принципе, те же самые взгляды, что и упанишады и Бхагавадгита [4. Р. 29].

Включил йогачару в свою историко-философскую концепцию, разумеется, и Сурендранатх Дасгупта (1886—1952) — один из классиков мировой историко-философской мысли. Дасгупта как ведантист помещал в центр индийской философской мысли адвайта-веданту, которая воспринималась им (как и многими другими индийскими авторами того времени) как система, наиболее точно соответствующая духу индийской культуры, и это видно по тому, как он располагает материал в первом томе своей классической «Истории индийской философии»: сначала идет изложение предфилософских учений Вед и ранних упанишад, а затем, после краткого общего обзора индийских философских систем, Дасгупта приступает к рассмотрению буддийской философии, веданта же анализируется в последней главе тома.

Причину возникновения буддизма он, как и Радхакришнан, видит в особенностях интеллектуальной атмосферы тогдашней Индии, где господствовали три основных направления мысли: чистая ритуалистика, опиравшаяся на идею достижения мирских благ посредством исполнения обрядов; учение упанишад, согласно которому существует единый высший Брахман, неизменный и составляющий сущность всего сущего; и всеразрушающий нигилизм, отрицавший и существование бессмертной души, и какое бы то ни было загробное воздаяние, и доктрину кармы [5. Р. 80]. С этой точки зрения учение Будды было попыткой найти какой-то компромисс между этими крайностями. При этом он, как и Вивекананда, выделяет в буддизме прежде всего этический момент, полагая, что до буддизма никакого универсального этического кодекса в Индии не существовало и махаяна в этом отношении выше хинаяны, так как в ней делается акцент именно на нравственное совершенствование [6. Р. 257—258, 266].

Йогачара была плодом длительного развития буддизма, испытывавшего постоянное влияние брахманистской мысли и вынужденного идеологически противостоять ей. Опираясь на «Ланкаватара-сутру» и «Махаяна-сутраламкару» Асанги, Дасгупта излагает учение этой философской системы так.

Согласно ей, не существует ничего такого, что можно было бы назвать «внешним», ибо все сущее есть порождение самого же сознания (*svacitta*), принимающего созданные им же самим образы за объективную и не зависящую от него реальность. При этом важнейшее для йогачары понятие сознания-сокровищницы он понимает как всего лишь некую гипотезу: оно постулируется только для того, чтобы объяснить различные состояния эмпирического сознания и именно поэтому описывается в буддийских текстах как безначальное и не имеющее конца [5. Р. 146]. Ни о каком эмпирическом предмете поэтому нельзя говорить ни как о существующем, ни как о несуществующем: если считать его существующим, это будет противоречить базовому постулату йогачары — «все три мира суть только сознание», а если считать его несуществующим, тогда непонятно, как он может восприниматься, мыслиться и влиять на наше поведение [5. Р. 149]. Невозможно не заметить в таком изложении сходства с концепцией майи в адвайта-веданте. Майя тоже не может быть названа ни реальной, ни нереальной, ибо, будь она реальна, ее невозможно было бы преодолеть и достичь освобождения (*mokṣa*), а если бы она была нереальной, она не могла бы быть препятствием для познания Брахмана, поэтому в адвайте о ней говорят как о «невыразимой» или «непостижимой» (*anirvacanīya*). Существует, однако, согласно «Ланкаватара-сутре», некая истинная реальность (*tathatā*, о которой в той же сутре говорится и как о *śūnyatā*, «пустоте»), на уровне которой нет уже ни бытия, ни небытия — она выше их и представляет собой абсолютную полноту [5. Р. 147].

Истоки йогачары Дасгупта видит не только в «Ланкаватара-сутре», но и в трудах мыслителя II в. Ашвагхоши, учение которого индийский историк понимает как антитезу учению Нагарджуны. Более ранние буддийские мыслители не решались, по мнению Дасгупты, довести положения буддизма до их логического завершения — нигилизма, и это сделал только Нагарджуна [7. Р. 76]. Именно с Ашвагхоши, говорит Дасгупта, начинается история буддийского идеализма: он разрабатывает понятие истинной реальности, неопишуемой, представляющейся нашему ограниченному сознанию как пустота, хотя в действительности, пишет Дасгупта, это «чистая душа, которая проявляет себя как вечная, непреходящая, бессмертная и которая заключает в себе все сущее» (*it is the pure soul that manifests itself as eternal, permanent, immortal, which completely holds all things within it*) [7. Р. 81]. Сансара в буддизме, в интерпретации Дасгупты, это результат непросветленности сознания, отсутствия знания истинной реальности, нирвана же с этой точки зрения не может определяться только негативно и представляет собой некую позитивную реальность [7. Р. 86—87]. В этом отношении учение Ашвагхоши, полагает Дасгупта, сближается с учением упанишад о Брахмане [7. Р. 88]. Очевидно, здесь индийский историк не просто сближает мировоззрение махаяны с упанишадами, но и интерпретирует его во вполне адвайтистском духе, так как в ранних упанишадах можно найти очень разные представления о мире, далеко не всегда соответствующие учению о Брахмане как единственной истинной реальности.

Еще более сближается философия буддизма махаяны с идеологией упанишад в ходе дальнейшего развития буддизма. В йогачаре, в соответствии с ее истолкованием Дасгуптой, существует только одно сознание, пребывающее выше всякого эмпирического опыта, вечное, неизменное и полное блаженства, что, естественно, делает его практически тождественным с Брахманом упанишад [7. Р. 119—120]. Учение о некоей единственной реальности, имеющей к тому же нематериальный характер (в данном случае — представляющей собой чистое сознание), по Дасгупте, составляет суть философии идеализма, что позволяет индийскому историку причислить йогачару к идеалистическим направлениям философии — наряду, например, с идеализмом Френсиса Брэдли [7. Р. 107].

В «Индийском идеализме» учение йогачары Дасгупта излагает, не анализируя подробно какие-то конкретные труды Асанги, Васубандху, Стхирамати или других авторов, не исследуя различия между ними и не пытаясь проследить эволюцию идеологии йогачары. Эта философская система для него едина, суть ее не менялась принципиально, и он не ссылается ни на какие *конкретные* тексты, говоря о йогачаре только в общем. Несколько иначе, с более пристальным вниманием к конкретным текстам, анализирует он ее в одной из своих статей, специально посвященной «Вимшатике» и «Тримшике» Васубандху, где он говорит, в частности, о «поразительном сходстве» учения, изложенного в этих текстах, с философией веданты [8. Р. 198].

Йогачара как идеалистическое учение

Из анализа трудов Дасгупты, Радхакришнана и других индийских авторов видно, что в этот период йогачара, как правило, не исследовалась индийскими историками философии детально — ее, как и другие системы индийской философии, они, образно говоря, обзревали с высоты птичьего полета, что, конечно, было бы невозможно без принятия ими определенной собственной философской позиции и, разумеется, приводило их к искаженным или, по меньшей мере, очень неточным выводам относительно истории развития этой школы и сути ее философии. В полной мере это относится и к воззрениям ученика Дасгупты — Дебипрасада Чаттопадхьяи (1918—1993), который, в отличие от своего учителя, был сторонником не веданты и неогегельянства, а марксизма и особенности той или иной философской системы выводил грубо и напрямую из социальной позиции ее создателей и сторонников. Естественно, и представление об истории философии как борьбе материализма и идеализма, и тезис о прямой связи философской и социальной позиции мыслителя — существенные упрощения реальной картины историко-философского процесса, характерные, впрочем, не только для Чаттопадхьяи, но и для других индийских историков-марксистов. Чаттопадхьяи, в частности, существенно преувеличивает роль атеизма в индийской философской мысли [9. С. 339]. Это видно и в его интерпретации идеологии махаяны: «Основной предпосылкой существования общества, разделенного

на привилегированное меньшинство и трудящееся большинство, лишенное привилегий, служит тупая вера, а для защиты веры необходимо проклинать разум. Это философы махаяны и делают, причем гораздо более умело, чем Шанкара» [10. С. 173]. Естественно, невозможно всерьез воспринимать такие объяснения происхождения индийских (впрочем, как и любых других) философских систем, равно как невозможно всерьез говорить о сравнении философии йогачары со взглядами епископа Беркли [10. С. 35], не анализируя то и другое в деталях и игнорируя тот факт, что Беркли и основатели йогачары жили в совершенно разные эпохи и принадлежали к разным культурам и сравнение их требует исследования тех условий, которые и привели к возникновению соответствующих философских систем; если провести такое исследование, окажется, что эти системы, при всем их поверхностном сходстве, в действительности не имеют между собой ничего общего.

Идеалистической школой называет йогачару и Пулла Тирупати Раджу (1904—1992), который тоже, как и Радхакришнан, сравнивает ее с субъективным идеализмом Беркли, хотя и проявляет большую осторожность, указывая, что само понятие идеализма может быть расширено: если считать, что, как и в философии Беркли, «внешняя» реальность есть только проекции сознания, то идеалистической может быть названа только виджнянавада, но если считать идеализмом всякую философию, стремящуюся объяснить мир исходя из понятия некой идеальной реальности, то идеалистической оказывается и мадхьямака [11. Р. 223]. В отличие от большинства других индийских авторов — своих предшественников, Раджу говорит уже не о махаяне в целом или йогачаре в целом, но отмечает концептуальные расхождения между разными йогачаринскими текстами. Так, ссылаясь на работы Д.Т. Судзуки, он указывает, что, например, сознание-сокровищница понимается несколько по-разному в собственно йогачаринских текстах с одной стороны и в «Ланкаватара-сутре» и «Махаяна-шраддхотпада-шастре» Ашвагхоши — с другой: в первом случае оно понимается как совершенная чистота без всяких признаков загрязнений, во втором же — как причина и загрязнений, и чистоты [12. Р. 257].

Особенный интерес представляет мнение Раджу об Асанге (IV в.), одном из основоположников этой буддийской школы. О нем индийский историк говорит прямо, что философия Асанги, как она изложена в «Махаяна-сутралам-каре», едва ли отличима от адвайты [12. Р. 266]. Асанга, полагает Раджу, отождествляет и субъект, и объект с сознанием (*citta* или *vijñāpti*), и, когда всякая иллюзия устранена, чистое сознание являет себя как нечто свободное от формы и тождественное понятию пустоты [12. Р. 266—267]. Такое представление философии Асанги как, по существу, варианта веданты для Раджу — последователя веданты — естественно, хотя и существенно искажает реальную картину философии йогачары вообще и взглядов Асанги в частности. Сходно трактует он и воззрения Васубандху: так, понятие *vijñānamātra* (букв. «только сознание») понимается им как обозначение

чистого сверхмирского сознания, тождественного Дхармовому телу Будды (dharmakāya) [12. P. 269]. Следует заметить, впрочем, что не только веданта, но и европейский идеализм, через призму которого Раджу смотрел и на индийскую философию, привели его к таким взглядам. Известно значение гегелевской философии и неогегельянства Ф. Брэдли и Дж. Мак-Таггарта для становления Раджу как философа. Одна из наиболее фундаментальных его работ «Мышление и реальность» имеет характерный подзаголовок: «Гегельянство и адвайта» [13], показывающий то значение, которое придавал Раджу гегелевской философии, и степень ее влияния на его взгляды. Следует заметить, что не он один среди индийских философов испытал влияние неогегельянства — оно прослеживается и у Радхакришнана, и у Дасгупты, и у ряда других индийских историков философии колониального периода. Таким образом, йогачара, как и другие школы индийской философии, рассматривались ими не просто через веданту, поднятую ими, как сказано выше, на знамена в качестве основы общеиндийской национальной идеологии, но и через европейское и отчасти американское (Дж. Ройс, отсылка к главной работе которого «Мир и индивид» есть в одной из статей Раджу [14]) неогегельянство.

В значительной мере такое понимание йогачары в индийской историографии философии сохраняется (видимо, в силу своего рода интеллектуальной инерции) и после обретения независимости. В одной из работ сознание-сокровищница интерпретируется как постоянно изменяющийся поток сознания (stream of consciousness, в чем нельзя не увидеть определенного влияния и западной психологии конца XIX — начала XX в., а именно — концепции Уильяма Джеймса, который и ввел в психологию это понятие) [15. P. 110]. Реальность, согласно Васубандху в изложении Ч. Шармы, есть чистое Сознание, которое модифицирует себя благодаря присущим ему силам (śakti) [15. P. 117]. Естественно, в этих взглядах проявляется влияние веданты, как она понималась индийскими мыслителями XIX—XX вв. Важно, однако, что Шарма отходит уже от исследования только этических и онтологических аспектов учения йогачары и обращается к разработанной в этой школе логике — к учениям Дигнаги и Дхармакирти [15. P. 126ff.], на которые ранее индийские авторы не обращали должного внимания.

Одна из немногих индийских работ, специально посвященная йогачаре, — это книга Ашока Кумара Чаттерджи «Идеализм йогачары» («The Yogācāra Idealism», 1962), и автор, как видно уже по названию работы, придерживается, подобно многим другим индийским историкам буддийской философии, мнения, что эта система была именно идеалистической, что сам термин «идеализм» применим не только к ряду западных философских систем Нового времени, но и к древнеиндийской философии. В его интерпретации «идеализм, как эпистемологическая доктрина, означает, что познание конструктивно. Оно не обнаруживает свой объект, оно его создает. Но даже и это положение не свободно от неопределенности. Любая метафизика, проводящая различие между проявлением и реальностью, так или иначе,

принимает креативность субъективного. В этом смысле Кант, саутрантики и адвайта-ведантисты оказываются идеалистами. Идеализм, в строгом смысле этого слова, предполагает три важные вещи: (а) познание креативно; (б) в познании нет никакой данности; (в) само по себе креативное познание реально» [16. С. 9]. Иными словами, Чаттерджи сосредоточивает внимание здесь прежде всего на том, что идеалистические философские системы отличаются от всех остальных прежде всего по вопросу о характере познания. Существует ли предмет, познаваемый нами, сам по себе, и познается (если нет помех познанию) таким, каков он на самом деле, или же он не столько познается, сколько конструируется, и познаваемым объектом служит только элемент содержания нашего сознания? Идеализм, с точки зрения Чаттерджи, это такая система, которая из этих двух вариантов выбирает второй. Более того, по мнению автора, «в индийской философии только йогачара представляет идеализм в его строгом смысле» [16. С. 9].

Хорошо ощущается влияние и западной философской терминологии, и западных концепций в интерпретации йогачары у Чаттерджи. Так, суть этой философской системы, по его представлениям, заключается в том, что «объект не таков, каким он кажется, и, следовательно, не может быть опорой для познания. Поэтому он нереален. Только сознание является реальным. Объект — это лишь аспект сознания. Его проявление, воспринимаемое как объективное и внешнее, является трансцендентальной иллюзией, в силу которой сознание разделяется на субъектно-объектную двойственность. Сознание характеризуется созидательной активностью, управляемой иллюзорной идеей объекта. Реальность рассматривается как *Воля или Идея*» [16. С. 35] (курсив мой — С.Б.). Мы не случайно выделили эти слова: Воля, как известно, выступает центральным понятием в философии Артура Шопенгауэра, а термин «идея» используется в философии со времен Платона, и видно, что Чаттерджи пытается передать суть виджнянавады через более привычные западному читателю философские термины (в другом месте он еще раз повторяет эту мысль: «Реальное — это Воля» [16. С. 145]).

Но, несмотря на это, Чаттерджи тщательно анализирует особенности йогачары именно как философской системы, сосредоточиваясь, как сказано, на эпистемологии. Воспроизводя аргументацию Шантаракшиты из «Таттва-санграхи» (Tattvasaṃgraha) и Камалашилы из «Таттва-санграха-паньджики» (Tattvasaṃgraharañjika), направленную против тезиса о способности сознания познавать не зависящий от него внешний предмет, Чаттерджи пишет, что этот тезис, согласно йогачаре, противоречив: чтобы выявить тождество предмета самого по себе и того образа предмета, который складывается в нашем сознании благодаря познавательному акту, мы должны иметь возможность сравнить их — то есть знать, каким является предмет до и помимо всякого познания, что логически невозможно [16. С. 50]. Иначе говоря, мы всегда замкнуты внутри собственного сознания и познать мир таким, каков он есть до всякого познания, естественно, не можем. Из этого, согласно Чаттерджи, и делается

в йогачаре вывод, что «сознание креативно (созидательно)» [16. С. 51] — мысль, которую неоднократно повторяет автор в своей работе.

Активность сознания как принципиальное его свойство ответственна и за формирование иллюзорной реальности. «Неведение — это объективация сознания. Абсолютное сознание недвойственно, но когда оно инфицируется иллюзорной идеей “другого”, происходит разделение на субъект и объект. Функцией неведения является создание этой фундаментальной двойственности» [16. С. 144]. Без собственной активности сознания не были бы возможны ни эмпирический мир, ни сансара. «Для йогачары только субъективное является реальностью, тогда как независимость объекта — это отрицание субъективного» [16. С. 144—145].

Достоинством этой работы является также то, что Чаттерджи сравнивает йогачару с другими формами идеализма — как индийскими (мадхьямака и адвайта-веданта), так и европейскими, отмечая при этом, насколько необходима осторожность в сопоставлении философских систем, возникших в разных культурах. Часто, как было показано выше, сравнивают йогачару и философию Беркли, но, говорит Чаттерджи, «нет ничего более несправедливого для йогачары, чем интерпретировать ее как индийскую версию философии Беркли» [16. С. 209]. Он очень подробно сравнивает эти системы, показывая, что, при всем их поверхностном сходстве, различия между ними слишком глубоки, чтобы считать йогачару и берклианство относящимися к одной и той же форме идеализма. Таким образом, Чаттерджи несомненно отходит от того наивного компаративизма, который был свойствен порой более ранним индийским исследователям этой системы, и обращает внимание уже не только на сходные черты, но и на существенные различия. Такое внимание к деталям философских систем Индии вообще характерно для индийской истории философии эпохи независимости: ранее исследователи искали сходств между индийской и западной философией, возможно, чтобы показать, что индийская цивилизация выработала философию, не менее богатую и сложную, чем Запад, после же обретения независимости они поставили себе другую задачу — размежеваться с Западом, проследить уже не сходства, а различия, что и побудило их более внимательно исследовать то, чем западная и индийская философия отличаются.

Йогачара как философия сознания

Можно ли считать индийским автором Дэвида Джинадасу Калупахану (1936—2014) — вопрос неоднозначный. Дэвид Калупахана родился на Шри-Ланке и там же, в университете Перадении, в 1959 г. получил степень магистра. Докторскую диссертацию он защитил в Лондонском университете и по ее материалам в 1975 г. выпустил книгу «Causality: The Central Philosophy of Buddhism». В сферу его интересов входили различные течения буддизма — йогачара, мадхьямака, хинаянские течения, ранний буддизм. Одним из элементов его научной позиции в отношении буддизма было представление

о ранней буддийской философии как об эмпиризме с определенными прагматическими тенденциями [17]. До 1972 г. он преподавал на Шри-Ланке, в университете Перадени, а затем получил приглашение занять пост профессора на факультете философии Гавайского университета (известного своей мощной школой философской компаративистики) и до самой своей кончины работал именно там [18]. Глобализация давно сделала границы государств прозрачными, а границы цивилизаций — относительными, и, если говорить о науке — даже о гуманитарной, в значительно большей мере, чем естествознание, привязанной к языку и культурной среде, — далеко не всегда можно ясно сказать, является ли тот или иной ученый (тем более в такой, казалось бы, чувствительной к культурной аффилиации среде, как философия и история философии) представителем индийской культуры или западной. Но если учесть, что Дэвид Калупахана родился и сформировался как личность в буддийской стране и буддизм, как свидетельствуют его биографы, имел для него значение не только сугубо научное, но и экзистенциальное, то можно сказать, что он был наследником цивилизации индийского субконтинента, к которому — не в политическом отношении, но в культурном — принадлежит и Шри-Ланка. Его перу принадлежат не только исследовательские работы, но и ряд переводов памятников буддийской религиозно-философской мысли с санскрита, пали и других языков.

Буддизм, с его точки зрения, базируется на принципиальном отказе от признания каких бы то ни было «абсолютов» и в этом отношении существенно отличается от ортодоксальной индийской философии, причем это отличие прослеживается уже в самых ранних буддийских текстах [19. Р. 94]. Как и многие другие индийские историки, Калупахана понимает йогачару как идеализм, причем место ее в истории буддизма объясняется им в контексте предшествующего развития махаянской мысли: подобно тому, как кантовская критическая философия проложила путь гегелевскому идеализму, критическая философия Нагарджуны была одним из факторов, сделавших возможными появление идеализма йогачары [20. Р. 142]. Так, например, в «Ланкаватара-сутре» очень ясно, с его точки зрения, прослеживается связь с идеями, высказанными в «Алмазной сутре» (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*) [21. Р. 416]. Естественно, идеализм не был вовсе неизвестен индийской культуре, но йогачара была, с точки зрения Калупаханы, высшей его формой, предшественниками же этой системы было учение саутрантиков [20. Р. 142]. Ключевыми фигурами идеализма йогачары были Асанга и Васубандху, но их воззрения основывались на идеях, высказанных в «Сандхинирмочана-сутре» и «Ланкаватара-сутре». Васубандху в противовес реализму сформулировал учение о только-осознавании (*viññaptimātra*, что Калупахана переводит здесь как «mere ideation») [20. Р. 143], и важно, что сам термин *viññaptimātra* Калупахана понимает здесь как термин, обозначающий высшую недвойственную реальность (*the ultimate undifferentiated reality*), тождественную *Дхарме* Будды [20. Р. 149].

Существенным моментом в философии буддизма он считает вопрос о языке. В брахманизме Веды понимались как вечно звучащая Священная Речь, благодаря которой только и существует Вселенная, для буддизма же — и это видно уже в самых ранних текстах — язык не есть проявление какой-то высшей Речи и знаки языка имеют чисто конвенциональную природу [22. Р. 60—61]. В контексте индийской философской мысли это означает отрицание существования всякого абсолютного начала вроде адвайтистского Брахмана, который мог бы проявляться в нашем мире в виде речи и языка, и Калупахана акцентирует на этом внимание, указывая на принципиально антибрахманистскую направленность буддийской философской мысли. Учение йогачары, как полагает Калупахана, было построено (по крайней мере, отчасти) на идее отрицания субстанциального характера языка, на том, что все наши понятия суть только ментальные конструкции, а слова, обозначающие их, представляют собой всего лишь результат соглашения и не отражают сущности именуемого, и освобождение из сансары — это далеко не в последнюю очередь освобождение от оков той ментальной установки, которая заставляет нас видеть за каждым словом некую реальность.

Сознание, как оно понимается в йогачаре, Калупахана анализирует в контексте буддийского учения о причинности; в этом состоит важное достоинство его научного наследия: до него связь сознания и понятия причинности в буддийской философии никем специально не рассматривалась, в то время как она исключительно важна для понимания сути такого фундаментального понятия буддийской философии, как взаимозависимое возникновение (*pratītya-samutpāda*). Уже в своей докторской диссертации о понятии причинности в буддийской философии он отмечает, что сознание-сокровищница как хранилище всех семян (*bīja*), из которых вырастают аффекты, и кармически обусловленных поведенческих диспозиций (*vāsanā*) представляет собой причину всех семи форм эмпирического сознания [23. Р. 164]. При этом сами йогачарины даже в этом вопросе не едины: большинство авторов полагает, что в сознании-сокровищнице хранятся и благие, и неблагие тенденции, тогда как Асанга в трактате «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) говорит, что оно содержит только благие тенденции [23. Р. 164—165]. Иначе говоря, сама йогачара как философская школа прошла определенную эволюцию, так что нельзя говорить о ней как о некоей единой школе и необходимо учитывать расхождения по ключевым вопросам между ее представителями, и это касается также и темы сознания, принципиальной для всей этой школы. Здесь Калупахана, однако, еще полагает, что йогачарины отрицали существование внешних объектов [23. Р. 165]. Позднее он отказывается от этой точки зрения как искажающей реальную картину буддийской философии.

Анализ структуры сознания и форм его функционирования в буддизме остается важным для него и далее. Среди прочего, важно уяснить различие между такими, на первый взгляд, близкими понятиями, как *manas* и *vijñāna*, которые на английский язык обычно переводятся соответственно как *mind* и

consciousness. Это тонкое различие, существенное не только для буддийской, но и вообще для индийской религиозно-философской мысли. Можно допустить, что буддисты одними из первых поставили вопрос о структуре сознания и формах работы различных его компонентов, но, во всяком случае, этот вопрос уже очень ясно формулируется и решается, например, в таких значительных ортодоксальных школах, как санкхья и адвайта-веданта. Калупахана разъясняет различие двух вышеназванных фундаментальных структур сознания (*manas* и *viññāna*), ясно осознававшееся, видимо, уже в раннем буддизме. Сознание в узком смысле слова (*санскр.* *viññāna*, *пали* *viññāṇa*) — это компонент психики, отвечающий за познание (в первую очередь за эмпирическое познание), *манас* же (*санскр.* *manas*, *пали* *mano*) отвечает за мышление, представляя собой поэтому тот инструмент психики, который и формирует понятия [24. Р. 23].

Вопрос о структуре сознания ставится и в «Ланкаватара-сутре», являющейся одним из источников не только йогачаринской, но и вообще махаянской философии, и еще полнее раскрывается уже в собственно йогачаринских текстах и прежде всего — в трудах Васубандху. У него теория сознания становится еще более комплексной, так как в его текстах появляется еще один важный для философии йогачары термин — *citta*, который переводится им как *thought* («мысль»), хотя в действительности спектр значений термина не ограничивается только мышлением в узком смысле слова, но включает в себя целый ряд психических процессов — мышление, желание, воображение [25. Р. 395]. Калупахана отмечает здесь одну фразу, встречающуюся еще в палийских текстах, — *cittena piyati loko* «мир ведется мыслью» [21. Р. 457]. В его понимании *citta* — это мышление в самом широком понимании этого термина. Другой термин, обозначающий некую структуру психики, — это *manas*, представляющий собой способность личности воспринимать и осознавать окружающий мир и стоящий в ряду других аналогичных способностей эмпирического познания — зрения, слуха и проч. Наконец, все эти компоненты психики (именно психики, а не только сознания, ибо некоторые компоненты психики не могут быть осознаны человеком — по крайней мере до тех пор, пока он не обрел просветление) не могут существовать без памяти (*санскр.* *smṛti*, *пали* *sati*) и формирующих факторов (*санскр.* *saṃskāra*, *пали* *saṃkhāra*) [21. Р. 457].

Анализ этой проблематики выводит нас и на вопросы эпистемологии и семиотики. Во-первых, одним из серьезных достижений Васубандху как йогачарина было опровержение взгляда на понятие и его объект как на совершенно соответствующие друг другу. Во-вторых, даже сами границы между понятиями оказываются при ближайшем рассмотрении подвижными, чтобы не сказать — относительными. Наконец, существуют и совершенно пустые понятия, не имеющие никакого эмпирического содержания. Однако, в отличие от более ранних интерпретаторов «Вимшатики» Васубандху, Калупахана отмечает, что *viññapti-mātra* говорит не о том, что все сущее есть только

сознание, а значит, не существует никакого эмпирического мира, но, скорее, о том, что во всяком понятии существует некий эмпирический компонент и всякое понятие может иметь свои следствия, но при этом является относительно самостоятельной по отношению к эмпирическому миру реалией [21. Р. 460—461]. Это видно из анализа самого слова *vijñapti*, которое часто переводят как «сознание». В действительности слову «сознание» в санскрите соответствует скорее *vijñāna*, которое грамматически связано с глаголом *vijānāti* «он знает», тогда как *vijñapti* — это существительное, произведенное от *каузативного* глагола — *vijñāpeti* «дает возможность узнать, объясняет». Иными словами, *vijñapti* — это не сознание (*consciousness*, как его ранее переводили на английский язык), а понятие (*concept*) [21. Р. 471]; нельзя не отметить, что и сам Калупахана в ранних своих работах переводил этот термин как *ideation*, здесь же отказывается от такого его понимания. Речь в йогачаре идет, с этой точки зрения, не о *несуществовании* вещей, а лишь об их *несубстанциальности*.

Эпистемологическая проблематика играет в этой системе исключительную роль. В частности, важно различение восприятия объекта и осознания этого восприятия, и, согласно Васубандху, это *разные* психические акты, происходящие в разное время, так что, когда имеет место восприятие, еще нет осознания, что объект воспринят и какой именно это объект; когда же восприятие осознано как таковое, объект уже не воспринимается [21. Р. 483]. В «Тримшике» Васубандху рассматривает эти вопросы под несколько иным углом зрения, уделяя внимание самой природе сознания, которое, согласно интерпретации Калупаханы, не является какой-то сущностью («*Vijñāna is not an entity*») [21. Р. 496]. Сама структура сознания оказывается связанной здесь с процессом познания, и естественно поэтому, что Калупахана уделяет внимание и еще одному мыслителю, которого традиционно причисляют к последователям йогачары, — Дигнаге (V в.), во взглядах которого акцентирует внимание на проблеме источников знания (*pramāṇa*). Среди прочего, Калупахана отмечает последовательное различение Дигнагой трех терминов — *artha*, *ālambana* и *viśaya*: первый означает некий самостоятельный предмет, второй — объект познания, третий же, строго говоря, обозначает не какой-то отдельный предмет, а, скорее, горизонт возможного опыта («*the term viśaya implies a sphere or place involving a whole range of objective elements*» — так пишет о нем Калупахана) [21. Р. 559]. Таким образом, теория познания и учение о сознании оказываются теснейшим образом связаны в йогачаре: сознание и познание, можно сказать, немислимы одно без другого, и неслучайно Дигнага придерживался позиции, в соответствии с которой познание всегда существует только в форме отношения субъекта и объекта [26. С. 336].

В общем и целом, представления о йогачаре как о чистом идеализме, характерные для более ранних индийских (и не только индийских) работ на эту тему, согласно Калупахане, должны быть оставлены — и не столько потому, что эта система не укладывается в жесткие рамки философской

терминологии, выросшей на совершенно другом — европейском материале, сколько потому, что само понимание йогачары как «идеализма» есть результат неверного, не находящего себе оснований ни в одном из известных нам текстов понимания сути этого учения.

Историография йогачары в контексте новейшей истории Индии

Как видим, представления индийских историков философии о йогачаре менялись с ходом собственного развития индийской культуры в колониальный и постколониальный период. Для идеологов неоведантизма важна была связь буддизма с индийской культурой в целом, а так как «ядром» ее они считали адвайта-веданту, то и буддизм — и в особенности буддизм махаяны — рассматривался ими как один из вариантов учения о Брахмане — мировой душе и первоначале Вселенной, — которое было представлено в упанишадах. При этом, естественно, и сами упанишады истолковывались так, чтобы поставить учение о Брахмане и его тождестве с атманом — истинным «Я» человека — в центр концепции.

Для историков начала и середины XX в. был характерен уже иной взгляд, в котором йогачара представала как форма идеализма, что позволяло сблизить ее с европейской идеалистической философией. Игнорировались при этом существеннейшие различия между буддийским учением и европейскими философскими системами. Прежде всего, буддизм — это религия, и цель его — обретение освобождения из сансары и достижение просветления и нирваны, так что гораздо более логичным было бы сравнение его с христианством, а не с философскими системами Запада, выросшими на христианской общекультурной почве, но все же не зависящими в своих основных положениях от религиозной идеологии. Буддизм рассматривался этими авторами как философия по преимуществу, что и позволяло им сопоставлять его с европейским идеализмом. Кроме того, идеализм Гегеля, Брэдли, Мак-Таггарта вырос в совершенно других культурных условиях, радикально отличавшихся от культурной среды Индии Кушано-Гуптского периода (I—VI вв.), в которой формировалась и развивалась йогачара. Истоки такого сближения очевидны: индийским мыслителям позднеколониальных времен важно было показать (прежде всего — самим индийцам), что индийская философия не уступала европейской и задавалась теми же вопросами, что и последняя, и могла прийти к тем же или очень сходным выводам.

Освобождение Индии и общий крах колониальной системы привели к тому, что эта задача стала менее актуальной. Работы, в которых йогачара рассматривалась как форма идеализма, еще создавались и в постколониальные времена в силу некоторой интеллектуальной инерции, но внимание начали привлекать другие аспекты этого учения. Дэвид Калупахана более внимательно рассматривал в своих трудах йогачаринские представления о структуре и функционировании сознания. Это сближает его с полем проблематики

современной философии, где проблема сознания, его природы и происхождения, его структуры — одна из центральных. При этом Калупахана не пытался рассматривать йогачару через призму философских теорий сознания конца XX в., а выявлял собственные особенности йогачаринского учения о сознании. Это гораздо более продуктивно в историко-философском отношении, ибо позволяет показать эволюцию религиозного сознания в древней и ранне-средневековой Индии, что открывает широкие возможности для сравнительного изучения религиозного сознания в разных культурах и на разных этапах их становления.

Список литературы / References

- [1] Kaplan S. The Yogācāra Roots of Advaita Idealism? Noting a Similarity between Vasubandhu and Gauḍapāda. *Journal of Indian Philosophy*. 1992;(20):191—218.
- [2] *Свами Вивекананда*. Миссия Будды. Режим доступа: http://royallib.com/get/doc/vivekananda_svami/missiya_buddi.zip (дата обращения: 18.12.2021). Swami Vivekananda. *Buddha's Mission*. Available from: http://royallib.com/get/doc/vivekananda_svami/missiya_buddi.zip (accessed: 18.12.2021). (In Russian).
- [3] *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. СПб. : Стикс, 1994. Radhakrishnan S. *Indian Philosophy*. Vol. 1. Saint Petersburg: Stix publ.; 1994. (In Russian).
- [4] Radhakrishnan S. *East and West in Religion*. L.: George Allen & Unwin; 1933.
- [5] Dasgupta SN. *A History of Indian Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press; 1951.
- [6] Dasgupta SN. *Message of Buddhism*. In: *Philosophical Essays*. Calcutta: Calcutta University Press; 1941. P. 255—275.
- [7] Dasgupta SN. *Indian Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press; 1962.
- [8] Dasgupta SN. *Philosophy of Vasubandhu in Viṃśatikā and Trīṃśikā*. In: *Philosophical Essays*. Calcutta: Calcutta University Press; 1941. P. 198—207.
- [9] *Литман А.Д.* Современная индийская философия. М. : Мысль, 1985. Litman AD. *Contemporary Indian Philosophy*. Moscow: Mysl' publ.; 1985. (In Russian).
- [10] *Чаттопадхья Д.П.* Живое и мертвое в индийской философии. М. : Прогресс, 1981. Chattopadhyaya DP. *What is Living and What is Dead in Indian Philosophy*. Moscow: Progress publ.; 1981. (In Russian).
- [11] Raju PT. Idealisms: Eastern and Western. *Philosophy East and West*. 1955;5(3):211—234.
- [12] Raju PT. *Idealistic Thought of India*. L.: George Allen & Unwin; 1953.
- [13] Raju PT. *Thought and Reality: Hegelianism and Advaita*. L.: George Allen & Unwin; 1937.
- [14] Raju PT. Indian Epistemology and the World and the Individual. *Philosophy East and West*. 1964;14(3/4):311—332.
- [15] Sharma Ch. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. L.: Rider & Co.; 1960.
- [16] *Чаттерджи А.К.* Идеализм йогачары / пер. с англ. Д. Устьянцева. М. : Шечен, 2004. Chatterjee AK. *Yogācāra Idealism*. Moscow: Shechen publ.; 2004. (In Russian).
- [17] Tilakaratne A. Professor David Jinadasa Kalupahana (1936—2014). *Philosophy East and West*. 2014;64(3):520—522.
- [18] Dissanayake W. David Kalupahana and the Field of Early Buddhism. *Department of Philosophy, University of Hawai'i at Mānoa*. Available from: <http://hawaii.edu/phil/in-memoriam-kalupahana/> (accessed: 03.05.2015).

- [19] Payne RK. Early Buddhism: a Conversation with David J. Kalupahana. *The Pacific World, New Series*. 1991;(7):94—95.
- [20] Kalupahana DJ. *Buddhist Philosophy: a Historical Analysis*. Honolulu: The University Press of Hawaii; 1976.
- [21] Kalupahana DJ. *A Sourcebook on Later Buddhist Philosophy*. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre; 2008.
- [22] Kalupahana DJ. *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Honolulu: The University Press of Hawaii; 1992.
- [23] Kalupahana DJ. *Causality: the Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: The University Press of Hawaii; 1975.
- [24] Kalupahana DJ. *Pratītyasamutpāda and the Renunciation of Mystery*. In: *Buddhist Thought and Ritual*. Kalupahana DJ, editor. Delhi: Motilal Banarsidass; 2001. P. 19—33.
- [25] Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1899.
- [26] Лысенко В.Г. Йогачара // Философия буддизма: Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература, 2011. С. 334—342.
Lysenko VG. *Yogācāra*. In: *Philosophy of Buddhism: Encyclopedia*. Stepaniants MT, editor. Moscow: Vostochnaia literature publ.; 2011. P. 334—342.

Сведения об авторе:

Бурмистров Сергей Леонидович — доктор философских наук, сектор Южной Азии, отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788

About the author:

Burmistrov Sergei L. — DSc in Philosophy, Section of South Asian studies, Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia (e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-109-119>


EDN: APQIBK

Научная статья / Research Article

Проблематика свободы воли и моральной ответственности в этике буддизма

В.А. Волкова  

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Российская Федерация, 119991, Москва, Ломоносовский пр., д. 27, к. 4

 aleksa-vlada@yandex.ru

Аннотация. В конце XX в. в англоязычных странах происходит формирование дисциплины буддийских этических исследований (Buddhist ethics), в рамках которой сообщество тесно взаимодействующих друг с другом исследователей занимается осмыслением и систематизацией этических положений буддизма, зачастую прибегая к использованию инструментария аналитической философии. Одно из направлений дисциплины Buddhist ethics представляет собой попытку встроить этическое содержание буддизма в современный западноевропейский философский контекст и поставить перед ним вопросы, характерные для западной философии, например, вопрос о моральной ответственности, свободе воли и детерминизме. В то время, как одни исследователи считают, что буддийские тексты отражают компатибилистскую позицию, другие видят в буддийских этических положениях указание на инкомпатибилизм. Первая проблема, с которой сталкиваются исследователи буддизма, заинтересованные в этой теме, состоит в том, что в буддизме нет представления о «свободе воли» в том виде, в каком оно существует в западной философии. Тем не менее, современные теоретики считают, что классический буддизм содержит достаточно материала, позволяющего вести разговор о каузальности и ответственности. Цель данного исследования — обосновать возможность обсуждения свободы воли в этике буддизма. Для этого в работе рассматриваются ключевые положения буддийского учения, релевантные в контексте свободы воли: зависимое возникновение, отсутствие самости и карма. Отмечается, что одним из оснований различия выводов исследователей буддийской этики в отношении вопроса о свободе воли и моральной ответственности в буддизме являются различия между тхеравадой и махаяной и то, к текстам какой традиции тот или иной теоретик преимущественно обращается.

Ключевые слова: детерминизм, компатибилизм, инкомпатибилизм, карма, зависимое возникновение, анатман

История статьи:

Статья поступила 30.10.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

© Волкова В.А., 2024




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

Для цитирования: Волкова В.А. Проблематика свободы воли и моральной ответственности в этике буддизма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 109—119. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-109-119>

The Problems of Free Will and Moral Responsibility in Buddhist Ethics

Vlada A. Volkova  

Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovskiy av., 119991, Moscow, Russian Federation
aleksa-vlada@yandex.ru

Abstract. At the end of the 20th century, a discipline of Buddhist ethics was formed in English-speaking countries, within the framework of which a community of closely interacting researchers is engaged in the comprehension and systematization of ethical positions within Buddhism, often resorting to the use of analytical philosophy tools. One of the directions within the discipline of Buddhist ethics is an attempt to embed the ethical content of Buddhism in a contemporary Western European philosophical context and to put before it questions characteristic of Western philosophy, for example, the questions of moral responsibility, free will and determinism. While some researchers believe that Buddhist texts reflect a compatibilist position, others see Buddhist ethical position as resembling incompatibilism. The first problem faced by Buddhist researchers interested in this topic is that Buddhism does not have a concept of “free will” similar to the one that exists in Western philosophy. Nevertheless, contemporary theorists believe that classical Buddhism contains enough material to allow for a conversation about causality and responsibility. The purpose of this research is to substantiate the possibility of discussing free will in the context of the ethics of Buddhism. In order to do this the research examines the key provisions of Buddhist teaching relevant in the context of free will: dependent arising, absence of self and karma. It is noted that one of the reasons for the difference in the conclusions of researchers of Buddhist ethics regarding the issue of free will and moral responsibility in Buddhism are the peculiarities of Theravada and Mahayana and their particular texts different theorists mainly refer to.

Keywords: determinism, compatibilism, incompatibilism, karma, dependent origination, anatman

Article history:

The article was submitted on 30.10.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Volkova VA. The Problems of Free Will and Moral Responsibility in Buddhist Ethics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):109—119. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-109-119>

Свобода воли — одна из основных тем, привлекающих внимание современных аналитических философов. Вопрос о свободе воли обычно обсуждается в связи с моральной ответственностью индивида, заслуженностью

одобрения или порицания и мерой воздаяния за плохие поступки¹. Неудивительно, что современные англоязычные исследователи этической стороны буддизма², знакомые с ключевыми дискуссиями по данной теме, ставят перед собой вопрос: обсуждается ли вопрос о свободе воли в буддизме, и, если да, то как там решается проблема соотношения свободы и моральной ответственности?

Поиск ответов на эти вопросы затрудняется многообразием буддийских школ и представлений, порой противоречащих друг другу. Большинство исследователей работают с буддийским каноном — Трипитакой, а также с ключевыми сочинениями наиболее влиятельных учителей и комментаторов, живших в последующие столетия. Философы, которые сосредотачивают свое внимание в первую очередь на палийском каноне, исследуют буддизм тхеравады. Многие важнейшие буддийские учителя первых веков нашей эры в свою очередь принадлежат традиции махаяны, и часть современных теоретиков либо выбирает объектом своего исследования философию конкретного мыслителя или мыслителей традиции махаяны, либо анализирует обе традиции, обращая внимание на схожести и расхождения между ними.

Отчасти именно особенности тхеравады и махаяны обуславливают различие выводов, к которым приходят исследователи в отношении буддийской этики и метафизики; отчасти — тот факт, что многие вопросы, волнующие современных философов, в принципе не получили в буддизме теоретической разработки, открывает поле для разнообразных интерпретаций и дискуссий.

Многие исследователи буддизма считают, что вопрос о свободе воли чужд буддийской философии: Будда обходил «благородным молчанием» различные метафизические вопросы, считая, что подобные рассуждения не затрагивают практической цели учения — избавить человека от страдания³. Четыре благородные истины, направляющие человека на путь избавления от страданий, — вот, что занимает в буддийском учении центральное положение. Спекулятивное знание, в том числе размышления о свободе воли, не имеют отношения к цели освобождения.

Одно из объяснений, почему проблематика свободы воли отсутствует в буддийских источниках, предлагают Джей Гарфилд [4] и Оуэн Фланаган [5]. Оба они отмечают, что буддизм не является теистической религией. Отсутствие необходимости согласовывать представление о всеблагом существе с наличием страдания в мире привело к отсутствию необходимости развивать концепцию свободы воли. С точки зрения Фланагана, в буддизме есть представление о благих (*kusala*) и неблагих (*akusala*) действиях, и то, как проходит

¹ Детальный обзор проблемы моральной ответственности был сделан в [1; 2].

² О современных англоязычных исследованиях буддийской этики в целом см. статью [3].

³ См. «Чуламалункья сутру» в Мадджхима-никае, в которой содержится знаменитый пример с отравленной стрелой, смысл которого заключается в том, что для спасения человека необходимо как можно скорее вытащить эту стрелу, а не выяснить, кто и зачем ее выпустил (см.: Мадджжхима-Никая, 63. Режим доступа: <https://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/majjhima.htm> (дата обращения: 23.10.2023)).

жизнь, зависит от того, как они соотносятся друг с другом. «Ему [буддизму] не нужна свобода воли отчасти потому, что ему не нужны агенты, которые соответствовали бы тому, какими они должны быть для Бога(ов) Авраама — с неизменяемыми душами и магическими агентными способностями» [5. Р. 68]. Фланаган считает, что свобода воли — это специфическая проблема авраамических религий, которая не встречается ни в буддизме, ни в конфуцианстве, ни в даосизме: размышления о свободе воли стали частью философского дискурса на Западе, только начиная с Августина.

Однако ряд исследователей ставят вопрос: разве существование кармического закона и способность агента изменять свою карму и достигать просветления, или непосредственная связь моральной оценки действия и намерения человека при его совершении, не являются прямым указанием на наличие в буддизме проблематики свободы воли⁴? Классические тексты раннего буддизма нигде не отражают проблематики свободы воли в том виде, в каком мы ее знаем на Западе: в буддизме нет явного противопоставления «внешне» детерминированного и «внутренне» свободного агента — нигде мы не находим единой аргументированной *теории* свободы воли. Более того, сама «свобода» в буддизме, о чем еще будет сказано ниже, понимается иначе, чем в западноевропейской философии. Тем не менее, буддийское учение действительно содержит много положений, из которых можно предположить, что буддизм *мог бы* сказать в отношении данной темы, и сделать вывод как о признании буддизмом свободы воли агента, так и найти достаточное количество положений, из которых можно заключить об отрицании в буддизме свободы воли.

Один из главных исследователей этой темы, Рик Репетти, написал четыре обзорные статьи, задающие контекстуальную рамку эволюции позиций западных исследователей буддийской этики в связи с темой свободы воли [7—10]. Репетти выделил три периода развития взглядов исследователей на свободу воли в буддизме. К ранним теоретикам он относит Фрэнсиса Стори [11], шри-ланкийского монаха Валполу Рахулу Тиро [12], Луиса Гомеза [13] и Дэвида Калупахану [14]: все они отстаивают позицию компатибилизма, то есть взгляда, что детерминизм не угрожает существованию свободы воли агента. Работы этих авторов были опубликованы в середине 1970-х, и одно из возможных объяснений согласованности их выводов состоит в том, что эти авторы опирались преимущественно на доступные им в англоязычном переводе тексты буддизма тхеравады. Внимание к различиям в учениях тхеравады и махаяны станет важной тенденцией позднейших исследований.

Буддизм тхеравады имеет некоторые отличия от буддизма махаяны в интерпретации принципа зависимого возникновения. В тхеравадинском представлении принцип зависимого возникновения связан с двенадцатью ниданами⁵, образующими круговорот страдания, и дополняет учение четырех благородных истин о том, что желание ведет к страданию. Это определенное

⁴ См., например, [6. С. 361].

⁵ Ниданы понимаются как звенья причинно-следственной зависимости в цепи перерождений.

видение того, как одни события способствуют возникновению других: как возникает страдание и желание, как возникает прекращение страдания и желания. Тхеравадины отстаивают более линейную по сравнению с махаянистами версию зависимого возникновения, больше напоминающую детерминизм, «поэтому, если бы перед ними была поставлена проблема свободы воли, они скорее склонны были бы занять позицию компатибилизма» [7. Р. 286].

По Репетти, ранние исследователи этой проблематики в буддизме старались обойти напряжение между детерминизмом и свободой воли, признавая их совместимость. Авторы среднего периода глубже погружаются в этот вопрос и находят новые решения. Традиция махаяны, к концепциям которой исследователи буддизма начинают все больше обращаться, расширяет учение о зависимом возникновении до общего космологического принципа. Как пишет Репетти, представители махаяны придерживаются «более целостной версии этого учения, которую иногда называют *взаимозависимым* возникновением (*interdependent origination*), которое может быть совместимо с индетерминизмом» [7. Р. 286]. Среди авторов среднего периода исследований Репетти выделяет Марка Сидеритса [15] и Чарльза Гудмана [16] и некоторых других философов, для которых характерно видеть в буддийском учении скорее жесткий инкомпатибилизм, то есть позицию, согласно которой свобода воли несовместима как с детерминизмом, так и с индетерминизмом.

Среди авторов позднего периода, опирающихся и на новые переводы, и на предшествующие разработки темы свободы воли и детерминизма в буддизме, Репетти отмечает Николаса Гиера и Пола Чельберга [17], Асафа Федермана [18], и Питера Харви [19] — эти исследователи не демонстрируют согласованности взглядов и занимают одну из двух позиций, т.е. компатибилистскую или жестко инкомпатибилистскую [7. Р. 279—280]. При этом практически никто не занимает позиции либертарианства⁶.

Какие рассуждения в буддийских текстах позволяют исследователям делать выводы о том, какой могла бы быть концепция свободы воли в буддизме?

Большое внимание в буддизме уделяется размышлениям о карме, намерении, зависимом возникновении, отсутствии самости, усилении, способности контролировать свое сознание и культивировать правильные, то есть направленные на освобождение мысли, вербальные и физические действия, привычки, и многое другое, что, при внимательном анализе, может дать ответ на интересующий нас вопрос: признается ли в буддизме свобода воли, и как она связана с моральной ответственностью?

Обратимся к конкретным фрагментам из первоисточников. «Саманьяпхала сутта» дает нам представление о философском контексте, в котором формировались важнейшие учения Будды о карме, причинности и зависимом возникновении [21. С. 129—159]. Важная мысль, содержащаяся в этом тексте, — это опровержение (среди прочих позиций) позиции лидера адживиков

⁶ Либертарианцы отрицают детерминизм и утверждают наличие свободы воли. Тезис, что буддийские тексты дают основания говорить о том, что буддизм мог бы принять позицию либертарианства, отстаивает Пол Берниер [20].

Маккхали Госалы, который считал, что моральная чистота или порочность живых существ беспричинна, и очищение живых существ невозможно, а, следовательно, этическая жизнь бессмысленна: человек обречен переживать страдания и удовольствия, которые не являются объектами его контроля. Никто не действует по собственной воле⁷. Отрицая эту позицию, Будда подчеркивает не только реальность кармического закона, но и действенность усилий (*virīya*) человека: у омрачений и страданий есть источник, и есть практики, ведущие к их устранению⁸.

В Ангуттара-никае, осуществляя критику других популярных учений своего времени, Будда отрицает полную обусловленность человеческого опыта прошлыми поступками человека или творческой активностью Бога. Согласно Будде, у тех, кто придерживается таких взглядов, «отсутствует желание [делать] то, что следует, и [избегать делать] то, что не следует делать; они также не предпринимают никаких усилий в этом отношении»⁹. Ранние буддийские источники отрицают иневитабилитизм, то есть неизбежную каузацию человека материей, кармой, богами, случаем, судьбой¹⁰.

Следует отметить, что именно учение о зависимом возникновении (*pratītyasamutpāda*) является фундаментом для большинства предположений о возможной позиции в отношении свободы воли в буддизме. Оно звучит следующим образом: «Если есть то, значит, есть и это»; «Если нет этого, значит, нет и того»; «Когда есть это, то есть и то, если возникает это, то возникает и то, если это исчезает, то исчезает и то»¹¹. Согласно этому учению, все физические и психические состояния зависят от других ранее существовавших состояний и возникают из них. Концепция зависимого возникновения предполагает, что основой существования является причинность, а не Бог-творец или брахманистское представление о «всеобщем Я» (Брахмане).

Буддизм признает наличие каузальности для мира сансары и непросветленного ментального состояния человека, но нирвана (понимаемая не как кульминация цикла жизней, а как определенное состояние сознания) не подвержена каузальности. В нирване отсутствует полагание самости и наличия постоянной сущности у чего-либо в мире. Когда человек избавляется от ограничений самостности, связанных с желаниями, он становится духовно свободным. В терминах буддизма махаяны, Будда свободен, поскольку он достиг реализации бодхичитты — высшей степени пробуждения сознания. Бодхисаттва действует свободно, поскольку руководствуется состраданием и

⁷ Букв. «исходя из способности действовать самому» — *attakāra*. «Нет своего действия» — в русском переводе. См. [21. С. 134].

⁸ См. например, Маджджхима-Никая, 70. Режим доступа: <https://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/majjhima.htm> (дата обращения: 23.10.2023).

⁹ См. Ангуттара-никая, 3.61. Режим доступа: <https://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/anguttara.htm> (дата обращения: 23.10.2023).

¹⁰ Перечисление фрагментов и текстов, где это встречается, можно найти в статье Репетти [22. Р. 194].

¹¹ Саньютта-никая, 12.21. Режим доступа: <https://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/samyutta.htm> (дата обращения: 23.10.2023).

желанием помочь живым существам (это и есть бодхичитта), которые он решил в себе культивировать [23. Р. 110]. Отсутствие же духовной свободы в таком случае понимается в буддизме как следование лишь своим эгоистичным желаниям.

Немаловажным для философов, занимающихся буддизмом, помимо понятия зависимого возникновения, является понятие *cetanā*, которое чаще всего переводят как «намерение» или «воление». Четана входит в состав четвертой из пяти скандх — совокупностей (*pañcaskandhī*) — сансары¹². Другие скандхи — форма (*рупа*), ощущение (*ведана*), восприятие (*санджня*) и шесть сознаний или распознаваний (*виджняна*), которые вместе конституируют опыт человека. Сансары связаны с нашими предыдущими поступками и мотивациями, влияющими на формирование новых намерений и осуществление новых ментальных, вербальных и физических действий. Согласно следующему известному фрагменту буддийских сутр, четана является тем, что определяет действие, и именно к намерению чаще всего сводится ответственность человека: «Монахи, намерение я называю каммой. Породив намерение, человек действует телом, речью или умом»¹³.

Важным источником для рассуждений о том, какой могла бы быть концепция свободы воли в буддизме, является «Анатталаккхана-сутта» (*Anattalakkhaṇa*) — вторая проповедь Будды, обращенная к его первым пяти ученикам в Оленьем парке в Сарнатхе. В ней разъясняется, что ни одна из пяти совокупностей не может быть отождествлена с «я», поскольку не подлежит контролю. Начиная с тела или формы (*гūра*), Будда последовательно разбирает каждую из совокупностей и объявляет каждую из них безличностной: «Если бы, монахи, форма была бы «я», то эта форма не приводила бы к недугу, и была бы возможность повелевать формой: “Пусть моя форма будет такой. Пусть моя форма не будет такой”»¹⁴.

Но повелевать формой невозможно, человек обречен на болезни и старость. Здесь, по мнению исследователя буддизма Мартина Адама, мы видим концептуальную связь между понятием «я» и понятием контроля. «Если бы существовало “я”, то это был бы такой аспект личности, над которым человек имел бы контроль» [24. Р. 246]. Аналогичным образом, как в случае с формой, Будда рассуждает о совокупности умственных склонностей: так как формирующие факторы непостоянны и ведут к страданию, и так как мы не можем приказывать формирующим факторам быть такими или иными, следовательно, они не являются тем, что можно было бы назвать «я».

Также стоит сказать несколько слов о *карме*, наличие представления о которой в учении буддизма можно трактовать как аргумент в пользу тезиса

¹² Скандха называется сансара (*saṃskāra*) — умственные склонности, «формирующие факторы» нового рождения.

¹³ См. Ангуттара-никая, 23. 6.63. Режим доступа: <https://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/anguttara.htm> (дата обращения: 23.10.2023).

¹⁴ Саньютта-никая, 22.59. Режим доступа: <https://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/samyutta.htm> (дата обращения: 23.10.2023).

о признании буддизмом детерминизма. Карма в буддизме понимается как безличный закон, основанный на принципе зависимого возникновения, связывающий намеренно совершенные *действия* человека с его текущей и будущей жизнью или жизнями¹⁵. С помощью кармической теории объясняются различные состояния и условия жизни живых существ: почему один родился здоровым и в достатке, почему другой родился не насекомым, почему третий обладает уникальными талантами и т.д.

Многие современные исследователи¹⁶ сходятся в том, что кармический закон не включает в себя моральное суждение и оценку, так что если человеку кармические следствия видятся как «награда» или «наказание», то это лишь форма человеческого восприятия, поскольку карма — это причинно-следственный закон, действующий механически, как приведенный в движение бильярдный шар, получивший импульс от другого ударившегося об него шара [4. Р. 51]. Это можно назвать натуралистической интерпретацией кармы, когда за ней сохраняются моральные и психологические черты, но не признается реинкарнация и воздаяния в следующей жизни. Для ряда современных философов карма — это механизм развития характера человека. Современные исследователи, подобно Дамьену Кеону, интерпретирующему этику буддизма как теорию, созвучную этике добродетели Аристотеля¹⁷, подчеркивают, что механизм функционирования кармы следует понимать как то, что действия влияют на характер человека, закрепляя за ним определенные диспозиции [29. Р. 11].

Понятия намерения и кармы, зависимого возникновения и отсутствия самости позволяют выстраивать разговор об агентности и воле. Рассмотрим теперь аналоги понятия «свобода» в буддийских текстах. Важным термином для буддийского учения является мокша (*mokṣa*) — освобождение, просветление. Это слово этимологически связано с корнем, означающим «отпускать», «освободить». В буддийских текстах можно найти термины «*nirodha*» — прекращение страданий; «*nekkhamma*» — первая практика правильного намерения, понимаемая как отречение от желания. «*Vimutti*» — еще один палийский термин, означающий отречение от страдания. Нейтан Кац отмечает, что буддийское учение и терминология, которую можно найти в ранних текстах, подчеркивают, что человек может быть *свободен от* страданий, от искаженных представлений о своем «я» и природе вещей, от желаний. Но речь не идет о *свободе чего-то*, например, *свободе воли*. В западной философии существует разделение на «свободу от» (*freedom from*) и «свободу для» (*freedom of*). Буддисты говорят только о первом типе свободы, о свободе от неведения, которое ведет к свободе от страданий, к состоянию нирваны [30].

¹⁵ Например, Ангуттара-никая, 3.34. Режим доступа: <https://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/anguttara.htm> (дата обращения: 23.10.2023).

¹⁶ Например, [25–27].

¹⁷ Подробнее о том, как этика буддизма может быть совместима с этикой Аристотеля, см. [28].

Кац также замечает наличие в буддизме концепта «свободы в выполнении чего-то» (*freedom for*): свободы направлять живых существ к нирване, свободы практиковать великое сострадание. «Человек должен поступать в соответствии с принципом великого сострадания, и в этом заложена свобода» [30. Р. 25]. Мы свободны в обладании правильным знанием.

Итак, подводя итоги, можно сказать, что современная разработка проблематики свободы воли, ведущаяся прежде всего англоязычными авторами, исследующими этическую сторону буддизма, характеризуется довольно четким разделением в отношении источников, на которые они ориентируются. Если ранние теоретики старались выразить скорее общепобуддийскую позицию по этой теме, то сегодня исследователи сконцентрированы преимущественно на отдельных традициях, а иногда даже на отдельных авторах или работах. Заметна тенденция, выражающаяся в том, что философы, ориентирующиеся на Палийский канон, в том числе ранние исследователи, интерпретируют буддийскую этику с точки зрения компатибилизма, в то время как те, кто занимается источниками буддизма махаяны, склонны рассматривать вопрос свободы воли и моральной ответственности в буддизме с точки зрения жесткого инкомпатибилизма.

На данный момент обсуждение буддийского взгляда на свободу воли является неотъемлемой частью практически каждого англоязычного сборника по буддийской этике. Этой теме был полностью посвящен сборник издательства Routledge «*Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*» под редакцией Репетти, посвященный дискуссии, в которой приняли участие не только ключевые исследователи этики буддизма, но и крупные теоретики свободы воли и моральной ответственности, принадлежащие аналитической традиции [31]. Регулярно появляются новые статьи, в которых поднимается вопрос о свободе воли в контексте буддизма, а аналитическим философам становится всё более интересно вступать в диалог с исследователями буддизма.

Однако, стоит заметить, что все подобные дискуссии стоит вести с пониманием того, что выводы будут носить лишь предположительный характер. Например, та часть дискуссии, которая базируется на значимой внутри аналитической философии связи моральной ответственности и свободы воли, попадает под критику, строящуюся на том, что для буддизма релевантна в первую очередь не связь свободы воли с моральной ответственностью, а связь свободы воли со спасением, с путем к совершенствованию себя и устранению страданий. В таком случае, как замечает Репетти, все выводы о свободе воли в буддизме, в основе которых прежде всего лежат рассуждения о моральной ответственности, могут оказаться бьющими мимо цели и не имеющими отношения к буддизму [9. Р. 156].

Список литературы / References

- [1] *Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т.* Прологомены к моральной ответственности // *Финиковый Компот*. 2020. № 15. С. 3—100. <https://doi.org/10.2441a/a587-g308-2020-i5-3-i00>

- Loginov EV, Gavrilov MV, Mertsalov AV, Iunusov AT. Prolegomena to moral responsibility. *Date Palm Compote*. 2020;(15):3—100. (In Russian). <https://doi.org/10.2441a/a587-g308-2020-i5-3-i00>
- [2] Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Этика и метафизика моральной ответственности // *Этическая мысль*. 2021. Т. 21. № 2. С. 5—17. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2021-21-2-5-17>
- Loginov EV, Gavrilov MV, Mertsalov AV, Iunusov AT. Ethics and Metaphysics of Moral Responsibility. *Ethical Thought*. 2021;21(2):5—17. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2021-21-2-5-17>
- [3] Волкова В.А. Расцвет буддийских этических исследований в англоязычных странах // *Этическая мысль*. 2023. Т. 23. № 1. С. 82—94. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2023-23-1-82-94>
- Volkova V. The Rise of Buddhist Ethical Studies in English-speaking Countries. *Ethical Thought*. 2023;23(1):82—94. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2023-23-1-82-94>
- [4] Garfield J. *Just another word for 'nothing left to lose': Freedom, Agency, and Ethics for Mādhyamikas*. In: *Buddhist perspectives on free will: agentless agency?* Repetti R, editor. N.Y.: Routledge; 2017. P. 45—58.
- [5] Flanagan O. *Negative dialectics in comparative philosophy: The case of Buddhist free will quietism*. In: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?* Repetti R, editor. N.Y.: Routledge; 2017. P. 59—71.
- [6] Лысенко В.Г. Карма // *Философия буддизма: энциклопедия / под ред. М.Т. Степанянц*. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2011. С. 360—369.
- Lysenko VG. *Karma*. In: *Buddhist Philosophy: Encyclopedia*. Stepanyants MT, editor. Moscow: Eastern Literature Publishing Company of Russian Academy of Sciences; 2011. P. 360—369. (In Russian).
- [7] Repetti R. Earlier buddhist theories of free will: compatibilism. *Journal of Buddhist Ethics*. 2010;(17):279—311.
- [8] Repetti R. Buddhist Reductionism and Free Will: Paleo-compatibilism. *Journal of Buddhist Ethics*. 2012;(19):33—95.
- [9] Repetti R. Buddhist hard determinism: no self, no free will, no responsibility. *Journal of Buddhist Ethics*. 2012;(19):130—166.
- [10] Repetti R. Recent Buddhist theories of free will: compatibilism, incompatibilism, and beyond. *Journal of Buddhist Ethics*. 2014;(21):316—353.
- [11] Story F. *Dimensions of Buddhist Thought: Essays and Dialogues*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society; 1976.
- [12] Rāhula W. *What the Buddha taught*. New York: Grove Press; 1974.
- [13] Gómez LO. Some aspects of the free-will question in the Nikāyas. *Philosophy East and West*. 1975;25(1):81—90.
- [14] Kalupahana DJ. *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press; 1976.
- [15] Siderits M. Beyond compatibilism: a Buddhist approach to freedom and determinism. *American Philosophical Quarterly*. 1987;24(2):149—159.
- [16] Goodman C. Resentment and reality: Buddhism on moral responsibility. *American Philosophical Quarterly*. 2002;39(4):359—372.
- [17] Gier NF, et al. *Buddhism and the Freedom of the Will: Pali and Mahayanist Responses*. In: *Freedom and determinism: Topics in Contemporary Philosophy*. Campbell JK, Shier D, O'Rourke M, editors. MIT Press; 2004. P. 277—304.
- [18] Federman A. What kind of free will did the Buddha teach? *Philosophy East and West*. 2010;60(1):1—19.

- [19] Harvey P. “Freedom of the Will” in the light of Theravada Buddhist teachings. *Journal of Buddhist Ethics*. 2007;(14):35—100.
- [20] Bernier P. Causation and Free Will in Early Buddhist Philosophy. *Buddhist Studies Review*. 2020;36(2):191—220.
- [21] Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А.Я. Сыркина; отв. ред. В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. М. : Наука, Вост. лит., 2020.
Androsov V, editor. *Dīgha Nikāya (Collection of Long Discourses)*. Syrkin A, transl. Moscow: Nauka — Vostochnaya Literatura publ.; 2020. (In Russian).
- [22] Repetti R. *Agentless Agency: The Soft Compatibilist Argument from Buddhist Meditation, Mind-mastery, Evitabilism and Mental Freedom*. In: *Buddhist perspectives on free will: agentless agency?* Repetti R, editor. N.Y.: Routledge; 2017. P. 193—206.
- [23] *Friquignon M. Free Will, Liberation, and Buddhist Philosophy*. In: *Buddhist perspectives on free will: agentless agency?* Repetti R, editor. N.Y.: Routledge; 2017. P. 106—112.
- [24] Adam MT. No self, no free will, no problem: Implications of the Anattalakkhaṇa Sutta for a perennial philosophical issue. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2010-2011;33(1—2):239—265.
- [25] Keown D. *The Nature of Buddhist Ethics*. N.Y.: Palgrave; 2001.
- [26] Goodman C. *Consequences of compassion: an interpretation and defense of Buddhist ethics*. N.Y.: Oxford University Press; 2009.
- [27] Garfield J. What Is It Like To Be a Bodhisattva? Moral Phenomenology in Śāntideva’s Bodhicāryāvātāra. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2010;33(1—2):327—351.
- [28] Волкова В. Этика буддизма в свете западных нормативных этических теорий: этика добродетели // *Философия и общество*. 2023. № 3. С. 102—117. <https://doi.org/10.30884/jfio/2023.03.06>
Volkova V. Buddhist ethics in the context of western normative ethical theories: virtue ethics. *Philosophy and Society*. 2023;(3):102—117. (In Russian). <https://doi.org/10.30884/jfio/2023.03.06>
- [29] Finnigan B. *Karma, moral responsibility, and Buddhist ethics*. In: *The Oxford Handbook of Moral Psychology*. Oxford: OUP. 2022. P. 7—23.
- [30] Katz N. *Note: Dependent Origination, Free Will, and Moral Responsibility*. Namgyal Institute of Tibetology, Gangtok, Sikkim; 1974. P. 24—26.
- [31] Repetti R, editor. *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?* New York: Routledge; 2016.

Сведения об авторе:

Волкова Влада Алексеевна — аспирантка, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия (e-mail: aleksa-vlada@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-7840-6842

About the author:

Volkova Vlada A. — Postgraduate Student, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia (e-mail: aleksa-vlada@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-7840-6842




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-120-125>

EDN: ZZXNZT

Научная статья / Research Article

Б. Барадин о буддизме: история тезисов к несостоявшейся лекции

С.П. Нестеркин  

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии,
Сибирское отделение Российской академии наук,
Российская Федерация, 670047, Улан-Удэ, ул. М. Сахьяновой, д. 6
 sn3716@yandex.ru

Аннотация. Работа служит введением к публикации тезисов Б. Барадина (1878—1937) к лекции А. Доржиева (1853—1938), которая должна была быть прочитана на международной буддийской выставке, планировавшейся в Ленинграде в 1927 г. Автор подробно останавливается на биографиях бурятского академического ученого Б. Барадина, а также его буддийского наставника геше А. Доржиева, по просьбе которого он составил тезисы. Обращаясь к истории первой буддийской выставки, которая прошла в период гражданской войны в 1919 г., автор отмечает вклад в нее академических ученых С.Ф. Ольденбурга, Б.Я. Владимирцова, Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга. Особо подчеркнута роль Щербатского, который стремился представить буддизм как совершенно уникальную религию, созвучную современной науке и не основанную на слепой вере. Это должно было выставить буддизм в выгодном свете перед большевиками и советской властью и предотвратить гонения на него. Отмечен вклад Щербатского в идеологию буддистского обновленческого движения, деятели которого стремились к сотрудничеству с атеистической властью. Обсуждаются исторические обстоятельства, в которых готовилась вторая, уже международная, выставка и причины, в силу которых она не могла состояться. Останавливаясь на содержании тезисов Барадина, автор подчеркивает, что в них главным была близость буддизма идеологии Запада и современной науке. В заключении автор отмечает, что тема сближения буддизма и науки предвосхитила современные западные научные исследования буддийских медитативных практик, а также дискуссии западных ученых и Далай ламы о пользе буддийских психопрактик для современного мира.

Ключевые слова: буддизм в России, Барадин, Доржиев, Щербатский

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено в рамках гранта Российского научного фонда № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

© Нестеркин С.П., 2024



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 10.09.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023


Для цитирования: *Нестеркин С.П.* Б. Барадин о буддизме: история тезисов к несостоявшейся лекции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 120—125. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-120-125>

B. Baradin on Buddhism: the History of Theses for a Failed Lecture

Sergei P. Nesterkin  

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences,

6 Sakh'yantovoi St., 670047, Ulan-Ude, Russian Federation

 sn3716@yandex.ru

Abstract. The study serves as an introduction to the publication of B. Baradin's (1878—1937) theses for the lecture by A. Dorzhiev (1853—1938), which was to be read at the international Buddhist exhibition planned in Leningrad in 1927. The author dwells in detail on the biographies of the Buryat academic scientist B. Baradin, as well as his Buddhist mentor Geshe A. Dorzhiev, at whose request he compiled theses. Turning to the history of the first Buddhist exhibition, which took place during the Civil War in 1919, the author notes the contribution of academic scientists S.F. Oldenburg, B.Ya. Vladimirtsov, F.I. Shcherbatsky and O.O. Rosenberg. The role of Shcherbatsky, who sought to present Buddhism as a completely unique religion, consonant with modern science and not based on blind faith, is particularly emphasized. This was supposed to put Buddhism in a favorable light before the Bolsheviks and the Soviet government and prevent persecution against it. Shcherbatsky's contribution to the ideology of the Buddhist renewal movement, whose leaders sought to cooperate with the atheistic authorities, was noted. The historical circumstances in which the second, already international, exhibition was being prepared and the reasons why it could not take place are discussed. Focusing on the content of Baradin's theses, the author emphasizes that the main thing in them was the proximity of Buddhism to the ideology of the West and modern science. In conclusion, the author notes that the theme of the convergence of Buddhism and science has anticipated modern Western scientific research on Buddhist meditation practices, as well as discussions between Western scientists and the Dalai Lama about the benefits of Buddhist psychopractices for the modern world.

Keywords: Buddhism in Russia, Baradin, Dorzhiev, Shcherbatskoy

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the framework of the Russian Science Foundation grant № 21-18-00074 “The worlds of Mahayana Buddhism in the context of world civilizational processes”.

Article history:

The article was submitted on 10.09.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Nesterkin SP. B. Baradin on Buddhism: the History of Theses for a Failed Lecture. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):120—125. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-120-125>

Предлагаемые вниманию читателей (публикуемые впервые) тезисы к лекции, которая должна была быть прочитана на международной буддийской выставке, планировавшейся в Ленинграде в 1927 г., написаны в 1926 г. известным бурятским буддологом и общественным деятелем Базаром Барадиным (1878—1937) по просьбе его друга и соратника, буддийского наставника Агвана Доржиева (1853—1938).

Предполагаемый лектор, А. Доржиев, был учеником известного буддийского йогина Намнаней-ламы. Мальчиком он отправился учиться в Монголию и Тибет, где по завершении философского образования выдержал экзамен на звание *геше* (высшая философская учёная степень в традиции Гелук тибетского буддизма), и был оставлен при дворе Далай Ламы XIII в качестве его наставника. По поручению последнего выполнял дипломатические функции, устанавливая связь между дворами Далай Ламы и Николая II, с целью заручиться поддержкой России в противостоянии Тибета с Британией [1]. После февральской революции вернулся в Россию и стал посредничать в отношениях буддийской общины и правительства, представляя и защищая интересы буддистов, но в то же время стремясь проводить изменения в организации буддийской сангхи, которые, как он полагал, соответствовали бы духу времени, и при этом были бы одобрены властями и уберегли бы общину от реформ извне.

Б. Барадин являлся и академическим ученым и общественным деятелем. Он был выпускником Санкт-Петербургского университета, много путешествовал по Тибету и Монголии как востоковед-этнограф, оставил интересные дневниковые записи, не потерявшие научной ценности и поныне [2]. Уже на раннем этапе научной карьеры он осуществил несколько первоклассных исследований, посвященных истории и доктрине тибетского буддизма [3]. После революции он стал трудиться в Бурятии на различных постах, занимаясь устройством ее научной и культурной жизни. В 1923 г., с образованием Бурят-Монгольской Автономной Республики Б. Барадин стал ее первым наркомом просвещения, а в 1925—1929 гг. — первым председателем Бурят-Монгольского ученого комитета (Буручкома, из которого вырос современный Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН) и заместителем директора Бурятского института культуры. В 1923—1935 гг. он также был заведующим кафедрой бурят-монгольского языка и литературы Бурят-Монгольского педагогического института

Надо сказать, что первая буддийская выставка состоялась в тогда еще Петрограде в 1919 г., она была организована группой ведущих востоковедов во главе с акад. С.Ф. Ольденбургом, тогда непременным секретарем (т.е. президентом) Российской академии наук и академиком Ф.И. Щербатским.

На общем внеочередном собрании Академии наук, состоявшемся в феврале 1918 г., было принято решение не участвовать в акциях революционного

саботажа и сотрудничать с советской властью. После встречи группы ведущих ученых с председателем правительства В.И. Лениным С.Ф. Ольденбург, как руководитель Академии, получил необходимые полномочия по устройству научной жизни. 1919 г. был, в определенном смысле, благоприятным временем для подобной общественной акции: буддизм не ассоциировался с авраамистическими религиями и их институциями, которые рассматривались новой властью как идеологические и политические конкуренты, и это отличие буддизма как раз и подчеркивалось в материалах выставки.

Ее экспонатами стали, в основном, буддийские артефакты из собрания князя Э.Э. Ухтомского. Кроме того, ведущими буддологами (С.Ф. Ольденбургом, Б.Я. Владимирцовым, Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом) были прочитаны лекции для публики, которые знакомили с историей и основными доктринами буддизма [4].

Важным идеологическим посылом выставки стал сформулированный Ф.И. Щербатским тезис об особом месте буддизма среди других религий. Он писал: «“Три главные идеи являются достоянием всякой религии: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности”. Таково учение Канта и с ним европейской науки, равно как таково и убеждение широких слоев образованных людей. И вот, однако, существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, которая облагородила и вместе внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, — и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли» [5]. При всей спорности этого тезиса (особенно в свете исследований буддийской философии конца XX — нач. XXI вв.) он был взят на вооружение многими представителями буддийского обновленческого движения (и, в частности, Б. Барадиным, что нашло отражение в предлагаемых «Тезисах») — в значительной мере, как представляется, потому, что такое видение буддизма в наибольшей степени отвечало задаче сохранения его культурного наследия в новых общественных реалиях [6].

В последующие годы движение буддийских обновленцев, видными деятелями которого были как А. Бардин, так и А. Доржиев, приложило немало усилий для продвижения идеи, что буддизм близок науке и диалектическому материализму, а его социальные и нравственные позиции не противоречат идеалам коммунизма.

А. Доржиев активно наводил контакты с советским руководством в Москве (В.И. Лениным, А.В. Луначарским) и у себя на родине, в Бурятии (за что местное партийное руководство стало называть его «наш красный лама») а А. Бардин, будучи членом регионального правительства, обращался к руководству Бурятии с предложением устроить диспут по вопросам идеологии между представителями буддийской и коммунистической идеологий, рассчитывая в результате развеять предубеждение против буддийского учения в среде советских работников.

Однако отношение к буддизму (несмотря на интерес к нему некоторых представителей партийной верхушки [7]) стал изменяться в неблагоприятную для буддизма сторону. Можно предположить, что одной из задач планируемой (уже в международном формате) буддийской выставки как раз и было изменить эту тенденцию. К сожалению, нам не удалось найти информации о ее планируемой экспозиции, лекционной программе, составе выступающих и т.п. О ее идейном направлении мы можем судить только по предполагаемому докладу А. Доржиева, который стал бы, несомненно, одним из центральных, учитывая его большой авторитет и влияние среди российских буддистов. Однако выставке не суждено было состояться. 1927-й г. в Ленинграде был не самым удачным временем для подобных инициатив: Ленинград сотрясала борьба с троцкистской оппозицией, проходили многотысячные манифестации, и было, в общем, не до буддизма.

Основной идеей тезисов было то, что современный мир состоит из двух равноправных частей — Востока и Запада, объединение которых не только возможно, но и необходимо для дальнейшего развития человечества. Стержневым, системообразующим учением Мира Востока, по мнению Б. Барадина, является буддизм, который, в его идеологической ипостаси и был заявлен как предмет лекции.

Доклад построен, однако, как изложение не системы принципов буддизма самих по себе, но тех его пунктов, которые сближают, как считал Б. Барадин, буддизм с идеологией Запада.

Таких пунктов Б. Барадин выделил четыре. Во-первых, буддизм сопоставим с теорией Дарвина в том, что оба учения не противопоставляют человека царству животных, но включают его в континуум многообразных форм жизни, рассматривая человека в эволюционном ключе. Во-вторых, буддизм, так же, как и наука, принимает принцип детерминизма. В-третьих, концепция *шуньи*, центральная концепция махаяны, интерпретируемая Б. Барадиным в релятивистском ключе, как и у его наставника в области исследования буддизма акад. Ф.И. Щербатского, соотносится Б. Барадиным с теорией относительности А. Эйнштейна. Наконец, последним пунктом Б. Барадин отмечал важное значение, которое могло бы иметь для западной культуры изучение и использование развитой системы психотехник буддизма, отмечая, что «буддийская психо-физиологическая теория чрезвычайно напоминает, по крайней мере, по своей идее, современную теорию рефлексологии».

Примечательно, что проблематика всех отмеченных Б. Барадиным пунктов сближения западной и буддийской культур стала в дальнейшем (в особенности в конце XX и XXI вв.) предметом исследования западной философии и науки, как, например, изучение психофизиологии медитативных состояний, начатое более 30 лет назад по инициативе Далай Ламы XIV. Представленные тезисы являются, по-видимому, первым систематическим изложением взглядов российских необуддистов на точки сближения буддийской и западной культур.

Список литературы

- [1] Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб. : Изд-во СПбГУ; Изд-во А. Терентьева «Нартанг», 2006.
- [2] Барадин Б. Жизнь в Тангутском монастыре Лавран: дневник буддийского паломника (1906—1907 гг.). Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.
- [3] Найдаков В.Ц. О творчестве Б. Барадина // Банзаровские чтения, посвященные 170-летию со дня рождения Д. Банзарова: тез. докл. науч. конф. Рос. акад. наук. Сиб. отд-ние. Бурят. ин-т обществ. наук. Улан-Удэ, 1992. С. 92—106.
- [4] Ольденбург С.Ф., Владимирцов Б.Я., Щербатской Ф.И., Розенберг О.О. Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: Пять лекций по буддизму. Самара : Агни, 1998.
- [5] Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма. Лекция, прочитанная на 1-й буддийской выставке в Санкт-Петербурге. СПб, 1919.
- [6] Nesterkin S. The Main Trends in the Renewal Movement of Russian Buddhism in early 20th century // SENTENTIA. European Journal of Humanities and Social Sciences. 2019. № 1. С. 16—23. <https://doi.org/10.25136/1339-3057.2019.1.28385>
- [7] Нестеркин С.П. Российский буддист в поисках традиции: письма А.В. Барченко Г. Цыбикову // Буддологические исследования. Религиоведческий альманах. Вып. 1. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. С. 125—149.

References

- [1] Andreev AI. *Tibet in the Politics of Tsarist, Soviet and Post-Soviet Russia*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Publishing House; Publishing house of A. Terentyev “Nartang”; 2006. (In Russian).
- [2] Baradin B. *Life in the Tangut Monastery of Labrang: Diary of a Buddhist Pilgrim (1906—1907)*. Ulan-Ude: BNC SB RAS publ.; 2002. (In Russian).
- [3] [3] aydakov VTs. *About the Work of B. Baradin*. Banzarov readings dedicated to the 170th anniversary of the birth of D. Banzarov: Abstract. report scientific conf. Ulan-Ude: BNC SB RAS publ.; 1992. P. 92—106. (In Russian).
- [4] Oldenburg SF, Vladimirtsov BYa, Shcherbatskoy FI, Rosenberg OO. *The Life of Buddha, Indian Teacher of Life: Five Lectures on Buddhism*. Samara: Agni publ.; 1998. (In Russian).
- [5] Shcherbatskoy FI. *The Philosophical Teaching of Buddhism. Lecture given at the 1st Buddhist Exhibition in St. Petersburg*. Saint Petersburg; 1919. (In Russian).
- [6] Nesterkin S. The main trends in the renewal movement of Russian Buddhism in early 20th century. *SENTENTIA. European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2019;(1):16—23. <https://doi.org/10.25136/1339-3057.2019.1.28385>
- [7] Nesterkin SP. *A Russian Buddhist in Search of Tradition: Letters from A.V. Barchenko to G. Tsybikov*. In: *Buddhist Studies. Religious Almanac*. Vol. 1. Ulan-Ude: BSC SB RAS publ.; 2018. P. 125—149. (In Russian).

Сведения об авторе:

Нестеркин Сергей Петрович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, отдел философии, культурологии и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии, Сибирское отделение Российской академии наук, Улан-Удэ, Россия (e-mail: sn3716@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-3055-5026

About the author:

Nesterkin Sergei P. — DSc in Philosophy, Leading Researcher, Department of Philosophy, Religious Studies and Cultural Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia (e-mail: sn3716@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-3055-5026



Рукописи и переводы

Publications and translations

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-126-135>


EDN: AAJOCY

Рукопись / Manuscript

Тезисы к докладу Агвана Доржиева на первой международной буддийской выставке, предполагаемой в 1927 г. в г. Ленинграде

Б. Барадин

Под редакцией С.П. Нестеркина¹  

¹Институт монголоведения, буддологии и тибетологии,
Сибирское отделение Российской академии наук,
Российская Федерация, 670047, Улан-Удэ, ул. М. Сахьяновой, д. 6
sn3716@yandex.ru

Аннотация. В публикации впервые представлены тезисы Б. Барадина (1878—1937) к лекции А. Доржиева (1853—1938), которая должна была быть прочитана на международной буддийской выставке, планировавшейся в Ленинграде в 1927 г.¹ А. Доржиев — известный бурятский лама, по завершении философского образования в монастырях Монголии и Тибета получил ученое звание *геше* (высшая философская учёная степень в традиции Гелук тибетского буддизма), после 1918-го г. занимался организационными вопросами буддийской Сангхи в России. Б. Барадин — академический ученый и общественный деятель, профессор Санкт-Петербургского университета, автор исследований по истории и учению тибетского буддизма, после революции 1917 г. он стал работать в Бурятии на различных административных постах, занимаясь устройством научной и культурной жизни Республики. Основная идея тезисов состоит в том, что современный мир состоит из двух равноправных частей — Востока и Запада, объединение которых возможно и необходимо для дальнейшего развития человечества, причем системообразующим учением Востока является буддизм. Предметом тезисов стали некоторые положения философии буддизма в сравнении со сходными, с точки зрения Б. Барадина, учениями Запада. Выделено четыре пункта: 1) буддизм сопоставим с теорией Дарвина в том, что рассматривает человека в контексте всего живого в эволюционном ключе; 2) буддизм, как и наука, принимает принцип детерминизма; 3) концепция *шуньи* сходна

¹ ГАРБ (Государственный архив Республики Бурятия), Ф 1-п, О 1, Д № 202, С № 8, Л. 8-13.

© Барадин Б., 2024

© Нестеркин С.П., ред., 2024



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

с релятивистскими принципами физики; 4) системы психотехник буддизма сходна с теорией рефлексологии. Б. Барадин делает вывод о том, что индо-буддийская и европейская культуры взаимодополняющие и их сближение приведет нас к подлинно общечеловеческой культуре. Представленные тезисы являются, по-видимому, первым систематическим изложением взглядов российских необуддистов обновленцев на конкретные аспекты, позволяющие сблизить буддийскую и западную культуры.

Ключевые слова: буддизм в России, обновленчество, компаративизм, буддийская выставка, тибетский буддизм, детерминизм, релятивизм, психотехники буддизма

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено в рамках гранта Российского научного фонда № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

История статьи:



Статья поступила 10.09.2023


Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: *Барадин Б.* Тезисы к докладу Агвана Доржиева на первой международной буддийской выставке, предполагаемой в 1927 г. в г. Ленинграде / под ред. С.П. Нестеркина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 126—135. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-126-135>

Theses to Agvan Dorzhiev's Report at the First International Buddhist Exhibition Expected in 1927 in Leningrad

Bazar Baradin

*Edited by Sergei P. Nesterkin*¹  

¹Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences,
6 Sakh'yanovoi St., 670047, Ulan-Ude, Russian Federation
sn3716@yandex.ru

Abstract. The publication presents for the first time the B. Baradin's theses to A. Dorzhiev's lecture that was supposed to be delivered at the international Buddhist exhibition in Leningrad in 1927. A. Dorzhiev was a famous Buryat lama who received the academic title of Geshe (the highest philosophical academic degree in the Gelug tradition of Tibetan Buddhism) upon completion of his philosophical education in the monasteries of Mongolia and Tibet. After 1918, he was involved in organizational issues of the Buddhist Sangha in Russia. B. Baradin was an academic scientist and public figure, a professor at St. Petersburg University, and the author of studies on the history and teachings of Tibetan Buddhism. After the revolution of 1917, he began working in Buryatia in various administrative positions, focusing on the organization of the scientific and cultural life of the Republic. Their main idea is that the modern world consists of the two equal parts — East and West, unification of which is possible and even necessary for the further development of humanity. The system-forming teaching of the East is Buddhism; and the lecture hold on those aspects of Buddhist philosophy that could be

compared with the teachings of the West. Four points are highlighted: 1) Buddhism is comparable to Darwin's theory in that both consider humans in the context of all living beings in an evolutionary manner; 2) Buddhism, like science, accepts the determinism principle; 3) the Buddhist concept of *shunya* is similar to the relativistic principles of physics; and 4) the system of Buddhist psychotechniques is similar to the theory of reflexology. B. Baradin concludes that Indo-Buddhist culture and European culture are complementary and their rapprochement will bring us closer to a truly universal culture. The theses mentioned here are, apparently, the first systematic exposition of the views of neo-Buddhists-renewalists on the points of convergence between Buddhist and Western cultures.

Keywords: buddhism in Russia, renewalism, comparativism, buddhist exhibition, tibetan buddhism, determinism, relativism, buddhist psychotechniques

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the framework of the Russian Science Foundation grant № 21-18-00074 “The worlds of Mahayana Buddhism in the context of world civilizational processes”.

Article history:

The article was submitted on 10.09.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Baradin B. Theses to Agvan Dorzhiev's Report at the First International Buddhist Exhibition Expected in 1927 in Leningrad. Nesterkin S.P., editor. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):126—135. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-126-135>

1. Современное передовое человечество представляет собой два мира великих культур Востока и Запада.

2. Культурный мир Востока охватывает азиатский материк, на котором живёт почти половина всего человечества. Из этой части человечества несколько сот миллионов людей, представители самых различных рас и народов. объединились вокруг индо-буддийского культурно-идеологического мира.

3. В настоящее время индо-буддийский культурный мир представляют: часть Индии, Цейлон, Бирма, Сиам и другие части Индокитая, большая часть Китая, Корея, Япония, Непал, Тибет, Монголия и, наконец, частицы великого Советского Союза народов — Бурятия и Калмыкия².

4. Народы этих стран, начиная с VI в. до начала европейского летоисчисления и до наших дней, чтят великого индийского учителя Будду Шакьямуни, жившего по историческим данным между 557 и 477 гг. до европейской эры. Вокруг почитания этого учителя и его учения народы Востока создали своеобразную, глубоко интересную культуру, заслуживающую самого глубокого внимания и изучения.

5. Буддизм возник из недр индийской национальной культуры в период наибольшего ее развития и является блестящим выразителем гения

² Республика Тыва, в которой традиционной религией также является буддизм, в 1926 г. еще не входила в состав СССР.

индийского народа в области не только религиозных исканий, но в ещё большей степени в области философии, психологии, теории познания, общей методологии, языковедения других наук и искусств. С тех пор и до настоящего времени индийская национальная культура больше не смогла дать ничего существенного и оригинального в культурно-исторической истории человечества.

6. Буддизм как культурное явление можно рассматривать с двух точек зрения: исторической и идеологической. С исторической точки зрения буддизм носит в себе элементы религии, то есть те бытовые культурно-исторические наслоения, которые, прежде всего, отразились в художественном творчестве различных народов Востока, вошедших в орбиту индо-буддийской культуры. Эта историческая сторона распространения буддизма представляет глубокий научный интерес и в этом отношении европейские ученые-востоковеды создали обширную научную дисциплину, историю буддийского искусства.

7. Кроме религиозно-бытовой культуры буддизм дал кое-что существенное и оригинальное и в другом отношении, в области идеологической мысли человечества. В этом отношении буддизм дал неподражаемые по глубине, широте и самобытности образцы общечеловеческих идей, философских, гносеологических, методологических и прочих систем и отдельных теорий, которые даже для современного века могут иметь не только историческое, но иногда и теоретическое значение. Подобный отзыв о буддизме, пожалуй, многим покажется сомнительным, но для всех тех, кому близко знаком идеологический мир буддизма, <он> вполне соответствует действительности. Для примера можно привести здесь некоторые основные моменты учения Будды:

1) Будда Шакьямуни впервые в истории человечества провозгласил идею о кровном единстве жизни не только одного рода человеческого, но и всех живых существ, какие только могут быть на Земле и во всех обитаемых мирах бесконечного пространства. Правдивость этой идеи в масштабе нашей Земли удалось научно доказать в Европе великому английскому натуралисту Дарвину. Будда Шакьямуни учил ещё о том, что все живые существа одинаковы в своём стремлении жить и достичь блага жизни и что служение стремлениям живых существ есть высший долг каждого. Он учил также, что в ряду живых существ люди есть лишь наиболее организованные, наиболее способные существа, и только.

2) Вторая Великая идея Будды Шакьямуни — это его учение о всеобщем мировом законе причинности и следствия, <о том,> что все существующее подчиняется этому железному закону бытия.

Он учил, что ничто не возникает из ничего и ничто существующее не уничтожается без следа, всё, что возникает, и всё, то изменяется, происходит по закону непрерывной и бесконечной цепи причин и следствий. Согласно этому учению: во всём происходит непрерывное изменение, то, что существовало в данный момент, уже перестает быть таким же в следующий

момент. Он учил, что мир безначален и бесконечен во времени и пространстве, что нет момента, когда кто-нибудь мог бы сотворить мир, и что нет и не может быть бога — такого творца. Он учил при этом, что вера в существование бога-творца есть один из мрачных видов невежества и злейший враг истинного знания и счастья, против которого должен бороться всеми мерами всякий ищущий правильного знания. Он учил, что закон бытия, закон причинности и следствия, не содержит в себе ничего предопределенного, предопределенной цели, целесообразности, и что всеобщий мировой закон причинности не допускает никакого исключения, никакого нарушения, вмешательства извне вроде свободной воли, вечной души, бога-спасителя и т.п. сил, могущих облегчить участь живых существ: всё живое подчинено неумолимому закону причины и следствия, закону, по которому живые существа рождаются, живут и умирают, закону, по которому сознание (субъект) определяется бытием (объектом)³. Обо всём этом стало возможным говорить открыто в Европе только сравнительно недавно, вследствие достижений точных наук, возникших в результате длительной борьбы с теистической идеологией европейских народов, находящихся до сих пор в огромной своей массе под влиянием библейского христианского теизма, по существу, мало чем отличающегося от наивных верований первобытных народов.

Учение Будды Шахьямуни о всеобщем мировом законе причинности и следствия, по которому субъект (сознание) определяется объектом (бытием), естественно должно вызывать у каждого законный вопрос: в чём же смысл жизни, в чём наше счастье, неужели мы рождаемся для того, чтобы умереть, неужели смысл нашей жизни заключается только в этом, чтобы быть сытым и довольным, и всё же в конце концов умереть? Эти вопросы также мучили и Будду Шахьямуни, больше, чем кого бы то ни было, и он дал на них свои ответы с той же последовательностью, <что и > учении о всеобщем законе причинности и следствия.

Он учил, что этот же неумолимый закон бытия и разрешает смысл нашей жизни. Жизнь всех существ мира, их деятельность, мысли и чувства,

³ Здесь Б. Барадин, говоря о законе зависимого возникновения (санскр. *pratītyasamutpada*, тиб. *rten cing 'brel bar 'byung ba*), дает упрощенную его интерпретацию. В тибетском буддизме традиции Гелук выделяют три вида зависимости: 1) зависимое от своих причин и условий возникновение, 2) зависимое от своих частей существование составного и 3) зависимое от своей противоположности признание). Б. Барадин говорит лишь о первом виде зависимого, а именно зависимом от своих причин и условий возникновения, проводя мысль, что возникновение чего-либо жестко обусловлено и не может быть вызвано ни произвольным вмешательством Бога, ни спонтанным, ничем не обусловленным свободным волеизъявлением личности. Очень сложный вопрос о том, за счет какой силы человек может повернуть этот процесс вспять, он оставляет (ниже) без обсуждения, просто констатируя эту возможность. Под «объектами» (*yu*) в данном контексте обычно понимаются все «предметы познания» (*shes bya*), а «субъектом» (дословно — «держателем объекта», *yu* *can*) называется условная «личность» (*gang zag*). Сопряжение дихотомии *субъекта* и *объекта* в буддийском контексте с дихотомией *сознания* и *бытия* представляется существенной натяжкой, вызванной, по-видимому, актуальностью этой терминологии в идеологическом дискурсе того времени и желанием ввести изложение в более-менее знакомое слушателям понятийное поле.

поступки и поведение имеют также свои причины и следствия и подчинены тому же всеобщему закону причинности и следствия: правильные деяния порождают добро, правду <и наоборот>. По закону того, что ничто не возникает из ничего и ничего не исчезает без следа, всякое живое существо имело, имеет и будет иметь свою жизнь в прошлом, настоящем и будущем в виде непрерывной и бесконечной трансформации во времени и пространстве в отношении как физической, так и психической организации. Рождение, жизнь и смерть суть лишь отдельные моменты этой трансформации. При этом интересно отметить, что буддизм рассматривает растительный мир как промежуточный мир между живой и мертвой природой, причём в буддизме имеются отдельные теории, которые относят растения прямо к категории живых существ.

Будда Шакьямуни, распространяя действие всеобщего закона причинности и следствия на бытие живых существ, считал этот пункт своего учения особо трудным вопросом с точки зрения понимания и усвоения его. Поэтому он выделил этот вопрос в особый предмет усвоения в виде закона «кармы», как частного случая общего закона причинности и следствия. По закону кармы каждое живое существо своими деяниями, помыслами и поведением трансформируют свою физическую и психическую организацию в сторону понижения или повышения: человек сознательно или бессознательно может развить дурные животные или, наоборот, благородные человеческие стороны своей природы. При этом человек может испытывать на себе весь этот опыт и при жизни, а после смерти снова трансформироваться, воплощаться в соответствующий своей карме организм.

Этот закон трансформации живых существ подобен заколдованному кругу, по которому блуждают живые существа. В этой жизни также нет никакой целесообразности, смысла: подобная слепая, животная, безотчетная жизнь бессмысленна, бесцельна, полна страданий. Эту жизнь Будда назвал сансарой. Но может случиться так, что человек, являясь среди мира живых существ существом наиболее высокоорганизованным, может своей культурой внести в эту бессмысленную, слепую, идущую по течению жизнь сознательное свое вмешательство, и придать ей направление до степени регулирования жизни и подчинения слепого течения жизни своей воле. Это удастся человеку в том лишь случае, когда он усваивает общий закон причинности и следствия, и частный его случай, закон кармы, и руководствуется этими законами, направляя свою жизнь по желательному руслу. В этом деле человечеству приходит на помощь его культура, высшая ее форма, когда время от времени <такие> личности <как> Будды и бодхисаттвы, так сказать, сливки культуры, указывают путь жизни, путь разумного использования законов причинности и следствия и кармы. Этот разумный путь использования мирового закона жизни может привести нас к тому, что слепое течение жизни, по которому сознание (субъект) определяется бытием (объектом), мы можем направить в свою пользу, в обратную сторону, <так> что не бытие

будет определять наше сознание, а, наоборот, сознание будет определять бытие. Согласно учению Будды Шакьямуни, культурный прогресс человечества имеет ту великую ценность, тот конечный смысл нашей жизни, что культура в высшем своём развитии стремится преодолеть всё, изменить естественный слепой закон природы в сторону победы человека над природой, в сторону победы субъекта над объектом, сознания над бытием. В этом явлении культура завоевывает себе величайшие достижения в общечеловеческом масштабе. Если говорить о достижениях культуры в масштабе отдельных личностей, то по учению Будды Шакьямуни, культура в руках отдельных, наиболее высокоорганизованных личностей, может приобретать значение могущественного орудия эмоционально-интеллектуального развития личности. В этом отношении каждый из нас может при желании применить законы культуры к себе, то есть избрать сознательный путь жизни, путь разумного использования мирового закона причинности и следствия и кармы и достичь того состояния нашего существа, что не бытие будет определять нас, а сознание будет определять бытие, что мы в состоянии будем реально чувствовать полную победу субъекта над объектом. В этом своём достижении эмоционально-интеллектуальной культуры человек может чувствовать полную победу, независимость от железных законов природы.

Будда Шакьямуни назвал это достижение человечества нирваной, которую обычно принято понимать в Европе как небытие, уничтожение и т.д., в совершенно ином, чем у самих буддистов, смысле. Учение Будды Шакьямуни о нирване есть буддийская формулировка общеиндийского идеала духовного освобождения от мира страданий, сансары. Итак, закон причинности и следствия в целом, включая сюда и закон кармы, имеет двойное действие: прямое и обратное. Прямое действие закона причинности и следствия господствует в мире природы и жизни, в котором бытие (объект) определяет сознание (субъект), а обратное действие этого закона — это тот же закон причины и следствия, но действующий в обратную сторону, в сторону сознательного стремления человека к победе сознания над бытием. Иначе говоря, обратный закон причины и следствия есть сознательное искусственное вмешательство человека и его культуры в мире прямого закона причинности и следствия. Если я, путём сознательной работы над самим собою, сумею подавить и уничтожить дурные свои помыслы и стремления и вместо этого сумею развивать благородные свои стремления, то это будет обратное действие закона кармы.

Результат прямого закона есть мир Сансары, естественный, слепой, бесцельный мир природы и жизни, а результат обратного закона — мир Нирваны, сознательный, разумный мир высшего достижения человеческой культуры, ощущаемый отдельными личностями в результате наивысшего развития общей человеческой культуры. Истинный буддист видит величайшую заслугу Будды Шакьямуни в том, что он нашел выход из тупика безнадежного пессимизма.

Напрасно европейцы обвиняют буддизм в пессимизме. Наоборот, буддизм есть самое оптимистическое, если хотите, сверхоптимистическое учение, провозгласившее самым определённым и самым искренним образом конечное торжество человеческой культуры, полную победу субъекта (сознания) над объектом (бытием). По учению Будды настоящий пессимизм есть, наоборот, именно то учение, которое создает правила жизни из одного только прямого закона причинности и следствия, закона господства бытия над сознанием и ставит на этом точку, не зная, или не желая знать выхода из этого положения, так или иначе игнорируя диалектику обратного действия закона причинности следствия, закона освобождения субъекта от объекта, сознания от бытия. Поистине пессимистично несчастна жизнь тех, которые живут по слепому течению жизни, то есть по прямому закону причинности следствия, не зная обратного закона причинности и следствия, то есть закона освобождения субъекта от объекта. Но нет пошлее той жизни, когда человек, зная об этом обратном законе, сознательно живет только по прямому закону причинности следствия, сознательно делая из этого закона правило жизни, что живи, мол, пока живется, что всё равно бытие (объект) определяет сознание (субъект). Истинный смысл жизни в том, чтобы знать о прямом и обратном законе причинности и следствия и руководствоваться этим законом.

3) Третья великая идея, провозглашенная Шакьямуни Буддой, это учение о <шунье>, о принципе относительности всего бытия⁴, <о том,> что не существует ничего абсолютного, независимого, безусловного, никакой абсолютной величины во времени и пространстве. Всё относительно и условно: на песчинке или на атоме человеческое воображение может ощущать <...> бесчисленные формы и системы миров, макрокосмов и микрокосмов. Одних <только> открытий микроскопии и телескопии вполне достаточно, чтобы говорить об ограниченности наших ощущений и о правдивости буддийской теории относительности пространственных величин. Ничто не представляет исключения из принципа относительности: ни Нирвана, ни сам Будда не представляют исключения. Будда Шакьямуни учил, что принцип относительности есть единственно возможная правда о сущности бытия, что в незнании этого великого всеобъемлющего закона бытия и заключается наше горе, наше несчастье, а в достижении этой правды заключается весь смысл нашей жизни и нашего счастья.

Принцип относительности, по мнению Будды Шакьямуни, является наивысшим идеологическим достижением человека, в котором только и может он найти конечный духовное свое удовлетворение, смысл всей своей жизни и всей культуры человечества. В этом отношении провозглашенный впервые в мире Буддой Шакьямуни принцип относительности, пожалуй, является совершенно новым, оригинальным и самым замечательным во всей

⁴ Шунья (санскр. śūnya, тиб. stong pa) — отсутствие самосущего бытия у чего бы то ни было. Здесь Б. Барадин придерживается релятивистской трактовки этого термина, обоснование которой развивал его учитель Ф.И. Щербатской. Она акцентирует третий вид *зависимого* — зависимое от своей противоположности признание (см. прим. выше).

истории умственной культуры Индии идеологическим достижением великого индийского учителя.

Учение Будды об относительности всего бытия находят свое подтверждение в наши дни в теории германского физика Альберта Эйнштейна. Теория германского физика имеет поразительное сходство с учением Будды о «шунье». Разница только в том, что Будда Шакьямуни установил эту теорию чисто созерцательно-умозрительным, интуитивным путем, и закрепил ее в себе как основу постоянного повседневного своего мирозерцания, благодаря чему он чувствовал в себе полную свободу (Нирвану), полную независимость своего существа от законов природы. Для него не стало существовать ни горя, ни радости, ни биологической жизни, ни смерти, тогда как германский ученый дошёл до этого идеологического достижения, как обыкновенный учёный нашего времени, путем научных опытов.

4) Наконец, четвертая великая идея буддизма, это идея поиска научных методологических приемов мыслительной работы человека. История умственной культуры Индии чрезвычайно богата примерами всевозможных методологических исканий. В этом отношении буддизм играл выдающуюся роль: буддизм внёс много нового и оригинального в общеиндийскую теорию внимания или созерцания, самодисциплинирования нашей мысли, необходимого для всякой умственной работы человека. В этом отношении буддизм развил и методологически уточнил общеиндийскую теорию внимания, созерцания. В освещении буддийских ученых-психологов человеческая психика есть аппарат, двигающаяся машина, механизм, который отличается от обыкновенной машины лишь чрезвычайной сложностью в виде изумительных сплетений узлов тончайших нервных волокон, функциональных органов всей нашей психики. Если человек сумеет изучить и распознавать те или иные органы психики в желательном направлении, <то сможет> довести это дело до того, что он свободно сможет управлять всем умственным нашим аппаратом, как обыкновенной какой-нибудь машиной. Так можно развивать способность внимания, памяти и так далее до изумительных пределов, управлять ими по своему усмотрению и применять их ко всякого рода умственной нашей работе. Буддийская психофизиологическая теория чрезвычайно напоминает, по крайней мере, по своей идее, современную теорию рефлексологии.

Кроме всего этого буддизм вносит чрезвычайно много ценного и нового в общеиндийскую теорию познания. В этом отношении надо иметь в виду глубочайшие гносеологические теории, разработанные великими буддийскими философами Индии. В этих теориях мы находим гениально простые и глубоко правильные построения познавательной способности человека. Как практические выводы из этих теорий предлагаются разные методологические приемы рассуждения, классические образцы формул диалектического рассуждения и такие же образцы силлогизмов. Все эти оригинальные индо-буддийские теории гносеологии и методологии безусловно имеют, как всякая научная истина, общечеловеческое значение, поскольку они построены

строго научно, на основе единства человеческой логики. Но эти теории, как и многие основные учения Будды, чрезвычайно важные с точки зрения общечеловеческой культуры, пока остаются недоступными для цивилизованной Европы и несомненно всё это должно со временем <стать> достоянием мировой науки.

8. Перечисленные выше идеи, выдвинутые в истории культуры человечества индо-буддийской культурой, наложили в течение веков печать на жизнь и на образ мысли сотен миллионов <носителей> этой культуры. Эта печать глубины, широты и гибкости мысли народов индо-буддийской культуры является лучшим залогом плодотворного сближения двух великих культур — Востока и Запада. И это взаимно дополняющее сближение должно иметь величайшее значение <для> общекультурного прогресса человечества.

9. Первая международная буддийская выставка, организованная правительством первого в мире Советского государства, союза народностей самых различных языков и культур, должна явиться началом действительно равноправного культурно-идеологического сближения между народами индо-буддийской культуры и культуры европейской, культуры точных наук и техники. Это сближение двух великих взаимно дополняющих культур приблизит нас к подлинно общечеловеческой культуре.

*По просьбе Доржиева проект тезисов набросал Б. Барадин.
1/VI-26 года гор. В<ерхне>-Удинск⁵.*

Сведения об авторе:

Барадин Базар (1878—1937) — академический ученый и общественный деятель, профессор Санкт-Петербургского университета, автор исследований по истории и учению тибетского буддизма.

Сведения о редакторе:

Нестеркин Сергей Петрович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, отдел философии, культурологии и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии, Сибирское отделение Российской академии наук, Улан-Удэ, Россия (e-mail: sn3716@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-3055-5026

About the author:

Baradin Bazar (1878—1937) — academic scientist and public figure, professor at Saint Petersburg University, author of research on the history and teachings of Tibetan Buddhism.

About the editor:

Nesterkin Sergei P. — DSc in Philosophy, Leading Researcher, Department of Philosophy, Religious Studies and Cultural Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia (e-mail: sn3716@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-3055-5026

⁵ Современный Улан-Удэ.



Философия и наука

Philosophy and Science


<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-136-147>

EDN: ADGFFB

Research Article / Научная статья

Are the Ideals of Rationality Rational? On the Experimenter's Regress, the Theoretician's Regress, and the Epistemologist's Progress

Olga E. Stoliarova  

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences,
bd. 1, 12 Goncharnaya St., 109240, Moscow, Russian Federation
 olgastoliarova@mail.ru

Abstract. The research is devoted to the problem of philosophically justifying rationality, which inevitably takes the form of a circular argument: to define what rationality is, we must refrain from referring to its criteria, which must be rationally defined beforehand. This epistemic circle is compared to the so-called “experimenter’s regress”. The experimenter’s regress involves reasoning in which judging the correctness of obtained scientific results can only be based on the correctness of the procedure of obtaining them and judging the correctness of the procedure of obtaining them can only be done by relying on the obtained results. From the perspective of social researchers of science, the experimenter’s (and the theoretician’s) regress casts a shadow on traditional theories of rationality that take science as a model of rational knowledge. The research analyzes the experimenter’s regress in the context of virtuous and vicious circles. It is shown that the experimenter’s regress is overcome by turning to external factors. These factors are proposed to be interpreted in terms of extended rationality. By analyzing the experimenter’s regress, social epistemologists consciously or unconsciously rationalize these “external” factors and enrich the concept of rationality. This allows qualifying the circle described by rationality in defining itself as virtuous and the work of the epistemologist as a progressive activity, during which both epistemology and its subject undergo qualitative changes.

Keywords: standards of rationality, epistemology, science, circular reasoning, closure of disputes in science, vicious circle, virtuous circle

Article history:

The article was submitted on 15.09.2023

The article was accepted on 01.11.2023

© Stoliarova O.E., 2024




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

For citation: Stoliarova OE. Are the Ideals of Rationality Rational? On the Experimenter's Regress, the Theoretician's Regress, and the Epistemologist's Progress. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):136—147. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-136-147>

Рациональны ли идеалы рациональности? О регрессе экспериментатора, теоретика и прогрессе эпистемолога

О.Е. Столярова  

Институт философии Российской академии наук,
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
olgastoliarova@mail.ru

Аннотация. Исследование посвящено проблеме философского обоснования рациональности, которое неизбежно принимает форму кругового доказательства: чтобы определить, что такое рациональность, мы не можем не сослаться на ее критерии, которые должны быть заранее рационально определены. Данный эпистемический круг сопоставляется с так называемым «регрессом экспериментатора». Регресс экспериментатора представляет собой рассуждение, при котором судить о правильности получаемых научных результатов можно только на основании правильности процедуры их получения, а судить о правильности процедуры их получения можно, только опираясь на полученные результаты. С точки зрения социальных исследователей науки, регресс экспериментатора (и теоретика) бросает тень на традиционные теории рациональности, которые принимают науку за образец рационального познания. В исследовании регресс экспериментатора анализируется в контексте концепций добродетельного и порочного круга. Показано, что регресс экспериментатора преодолевается за счет обращения к внешним факторам. Эти факторы предлагается трактовать в терминах расширенной рациональности. Анализируя регресс экспериментатора, социальные эпистемологи вольно или невольно рационализируют «внешние» факторы и обогащают понятие рациональности. Это позволяет квалифицировать круг, описываемый рациональностью при определении самой себя, как добродетельный, а работу эпистемолога — как прогрессивную деятельность, в ходе которой качественно изменяются и эпистемология, и ее предмет.

Ключевые слова: стандарты рациональности, эпистемология, наука, доказательство по кругу, закрытие споров в науке, порочный круг, добродетельный круг

История статьи:

Статья поступила 15.09.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: *Stoliarova O.E.* Are the Ideals of Rationality Rational? On the Experimenter's Regress, the Theoretician's Regress, and the Epistemologist's Progress // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 136—147. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-136-147>

Introduction

Let us try to justify the legitimacy of the question in the title. At first glance, it is a tautology. We recognize rationality as a value (perhaps the highest value [1]) of our (Eurocentric) culture. It is, then, also an ideal. Value and ideal are extremely

close concepts, often almost synonymous (an ideal is what we aspire to and aim at as a model; a value is what we recognize as desirable or useful and strive for). If this is the case, the question can be reformulated as follows — is rationality itself rational? Thus formulated, the question becomes meaningless. However, the word *ideal* is used in the plural, and the question of rationality is asked in relation to ideals, which apparently cannot be identified with rationality. Ideals of rationality are our images of rationality and, at the same time, normative properties, descriptive characteristics that we attribute to it — these are external forms of its existence, expressing its essence. When we discuss rationality, we must refer to its stable manifestations. It is impossible to understand what rationality is by abstracting from its traits¹. Alternatively, understanding would be akin to an intuitive *grasping* in which the essence of rationality coincides with its existence. Unfortunately, such an understanding will remain the individual property of the hermetic subject. To achieve an intersubjective understanding of rationality, we need to explicate its characteristics to give the fullest possible definition of what it means to *be rational*.

Epistemic Circularity: Instrument and Outcome

This clarification still needs to make our title question valid. Suppose we appeal to images and ideas of rationality (reasonableness) to work out its definition. However, in doing so, can we ask about the rationality of these images? If we have yet to define rationality and understand it, we need to appeal to its ideals or normative characteristics. It is pointless to ask about the rationality of these ideals. Yet the point is that it is impossible to ask about rationality without falling into a logical circle. On the one hand, rationality is the subject of study in several disciplines. First, it interests philosophers, especially representatives of epistemology and logic. It also comes to the attention of historians of thought and culture, social and cultural theorists, and anthropologists. On the other hand, rationality can only be studied by being armed with a methodological tool, which is rationality itself. In this case, those ideals and criteria we use in the study of rationality must have rational descriptive characteristics, i.e., they must be consciously (rationally) selected by us in advance [4. P. 132; 5. P. 201]. Therefore, although there is a problem of a logical circle in asking this kind of question, we can get away from it only by not asking about rationality at all, i.e., by taking it on faith.

This is often the case. We appeal implicitly or explicitly to rationality without questioning it, as if it were our natural and only possible mode of being (“man is a rational animal”). The situation looks unproblematic once we face the problem of

¹ In the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, there is no article on *Rationality*, although there are articles that discuss certain forms of rationality – *Historicist Theories of Scientific Rationality*, *Instrumental Rationality*, and *Bounded Rationality* [2]. In the Russian New Philosophical Encyclopedia (2001), we find the article *Rationality*; its author, V.N. Porus, in the very first lines, indicates that this term is a problem, “the solution of which is determined by the general content of a particular philosophical and methodological concept” [3. P. 425].

choice. This may be a choice in practical action or the face of theoretical alternatives. The necessity to make the right choice, convincing for us and our target audience, forces us to extract from the depths of implicit knowledge the principles of correct — approved by reason — behavior and thinking, to analyze the criteria of reasonableness, to search for undoubted grounds and justifications for our choice. However, even in this case, the matter does not always come to rationality as such. It is often limited to appealing to some criteria of correct (reasonable) behavior and thinking accepted in a given community. It may be enough to remove the alternative and close the dispute. However, the more general question remains as to why we consider some criteria correct and reasonable and others incorrect and unreasonable, and what, after all, is this correctness or rationality that ensures our correct choice. This is where philosophy comes in, which has long been concerned with questions of ultimate generality relating to the foundations of our thinking, being, and acting.

Thus, we find ourselves together with philosophers in a logical circle. It is different from the trap of circular reasoning, which awaits us when we try to find the meaning of general concepts, such as goodness, justice, and beauty, by pointing to their external manifestations and qualifying them based on general definitions. These traps cause concern among philosophers and provoke debates about the possibility of a priori knowledge, the cognitive status of induction, the nature of universals. In the case of rationality, the situation is even more complicated because when we reason about rationality and its properties, we carry out this reasoning by employing rationality itself. To evaluate the correct result with this tool's help, we must ensure the tool is fine-tuned and functions correctly. We can judge this tool's capabilities and its application's correctness only based on the evaluation of the results obtained with its help.

The situation is analogous to the so-called *experimenter's regress*. This phenomenon was investigated and described by the sociologist of science Harry Collins [6], although in the more general form of skeptical evidence, it was known much earlier; it is traced back to ancient skepticism and is found in the philosophical heritage of Michel de Montaigne [7]². If we omit the details, the experimenter's regress argument is as follows. Facts to be trusted can only be obtained with a reliable instrument, but a reliable instrument can only be recognized as one that produces trustworthy facts. Collins' focus is on scientific theory and its experimental verification. In science, knowledge is extracted through observation of nature under predominantly artificial conditions. The reproducibility of artificial conditions is necessary to produce a stable result and verify the original experience. Let us assume that a stable result is obtained and does not contradict the theoretical assumptions and expectations according to which the artificial conditions were constructed. Even in this non-conflicting case, there remains uncertainty as to what

² Although H. Collins represents sociology (more precisely, the sociology of knowledge), the target audience of the experimenter's regress argument is philosophers, primarily philosophers of science and epistemologists. It is from their side that the most remarkable reaction is expected.

and by what means we confirm — theoretical expectations utilizing the obtained result or the obtained result employing prior theory and adequately conducted research³. The situation is more complicated in the case of an unexpected or questionable result. It is also complicated in those typical cases where the experimenter expects the result obtained but new to scientific community members. Claims from critics may be made about the instrument (Collins considers a gravitational wave detector) or about improperly executed replications (the question of whether perfect replications of artificial conditions are feasible further confuses the matter [9]). In turn, it is only possible to ensure that the instrumental and theoretical components of the scientific problem are securely protected from criticism by considering the data obtained. Suppose the theory allows any variant of the development of events (presence/absence of phenomenon x in the experiment). In that case, the experiment cannot be considered decisive since there is no situation of choice.

Collins focuses on the scientific problem. He describes the mutual determination of theoretical and experiential (experimental) knowledge. The argument presented by Collins is broader than science and scientific practice. He problematizes rational cognition as such in its general sense. Researchers who have taken an interest in the experimenter's regress with Collins' light-handedness rightly draw parallels with Sextus Empiricus' long-known skeptical argument, namely, his discourse on the criterion of truth — to judge a criterion, we need to have an already recognized criterion by which we can discuss it; to have a recognized criterion, we must first resolve the dispute about the criterion [7. P. 139]⁴. We find an extended understanding of the experimenter's regress in the reasoning about the theorist's regress. David Gooding writes: “The use of mathematics and logic involves judgment too. It is easy to envisage a theoretician's regress in which skilled processes of modeling, inference-making, and so on, are criticized *ad infinitum*.” [11. P. 212]. Daniel Kennefick, involving materials of sociological case studies in the field of theoretical physics, shows that the mathematical result obtained by the theorist is challenged by pointing to incorrect mathematical models and computational algorithms. At the same time, the best or the only means of their verification is the results obtained [12]. If we follow the logic of this reasoning, we will have to admit that the cognitive procedure and its result are doomed to a vicious circle of mutual justification. However, in the actual practice of scientific research, the problem, as a rule, gets a solution. The scientific community's choice in favor of or against this or that result is made due to the

³ Alexandre Koyré, drawing attention to the flawlessness of the results obtained by Galileo in his experiments with the inclined plane, concludes that Galileo's experiment is an embodied theory [8]. The circular confirmation of theory and experiment should be recognized as natural if we remember that *the book of Nature is written in the language of mathematics*. The mathematical mind modeling Nature and the realized model are consistent. In the proper application of reason, we always obtain the proper result; in obtaining the proper result, we are assured of the proper application of reason.

⁴ The close problem of *epistemic regress* is also addressed in modern analytic theories of justification [10].

appeal (implicit or explicit) to “external” factors. These are circumstances such as the reputation and status of scientists, metaphysical beliefs and preferences, peculiarities of collectively learned research techniques, and style of thinking. A scientific result becomes credible when defeated by an alternative that looks less convincing or improbable considering the extrinsic conditions.

The goal of the scientific community’s activity is the cognitive exploration of the surrounding world and the production of new objective knowledge that will be collectively recognized as such. When the dispute is closed, the goal is achieved, and science moves on, formulating and solving new research problems. However, what is the situation with philosophical theories of rationality, which apparently must experience problems similar to the regress described above? Do they break the vicious circle, and if so, by what means? Do they appeal to “external” factors, and what factors concerning theories of rationality could be recognized as “external”?

Rationality Bears Witness to Science, Science Bears Witness to Rationality

For philosophical theories of rationality and philosophy in general, unlike science, the state of disagreement is not something out of the ordinary. On the contrary, the more fundamental the issue at hand is recognized, the more disagreement philosophers demonstrate with each other [13]. If scientists argue to close a dispute, philosophers argue to start it. Reaching consensus is optional for developing the philosophical enterprise. Consequently, circular reasoning that fails to achieve reasonable agreement should not appear as flawed as it does in science.

On the contrary, unlike object-oriented science, philosophy, especially epistemology, is introspective and subjects the very procedure of reasoning to reflection. Therefore, epistemologists are much more sensitive to these logical traps than scientists. It is no accident that sociologists of knowledge and social epistemologists have problematized the phenomenon of experimenters’ (and theorists’) regress. In their search for consistent theories of rationality, they directed their criticism at science and, indirectly, at their argumentation.

The need to elaborate objective (intersubjective) criteria of rationality and to identify stable forms of rational behavior leads rationality theorists to science [14; 4; 15]. Researchers of rationality have reasons to prefer science to other collective practices and types of cognitive activity. A distinctive feature of science is that science prioritizes verification because of its results. However, this verification does not coincide with the reflection of the speculative (philosophical) mind turned on itself. The scientific mind maintains a connection with nature through experience. Therefore, it occupies a specific position: it dominates nature by subordinating it to the internal mechanisms responsible for the observed order of things. Hence, collective skepticism serves as a tool for ridding cognition of “idols” and a means of achieving collective agreement in the face of the obviousness of the correct result. The correct result is recognized as such, which refers to the regularity of

natural processes and can be reproduced many times *ceteris paribus*. Nature is conquered only by submission to it, and what in contemplation appears to be the cause, in action, is the rule. Following this attitude formulated by Francis Bacon, the scientific mind proves successful. Knowledge of causes and anticipation of effects determine expedient, reason-approved (adaptive) behavior that seeks to achieve what is desirable (good) and to avoid what is undesirable (evil).

Science appears for epistemologists as a normative image and a valid example of theoretical and practical rationality. The uncertainty about the rational grounds behind this choice is difficult to resolve. Can we say that science maximally conforms to the criteria and ideals of rationality? Or do the ideals and criteria adapt to a scientific methodology that has proven successful? Or do we again find ourselves in a vicious circle of reasoning that does not allow us to resolve the dilemma in favor of one of the above alternatives?⁵ In what follows, I will show that problematizing the experimenter's (and the theorist's) regress 1) balances the first and second alternatives and 2) although it does not allow us to break the logical circle definitively, it does allow us to interpret it as a virtuous one that ensures the development of rationality.

As Collins and his followers demonstrate, it is impossible, while remaining within accepted standards of scientific rationality, to resolve disputes about factual obviousness that arise among members of the scientific community. The fact that such disputes arise in science demonstrates that "obviousness" does not provide a reliable intersubjective foundation for further inferences. The illusion of obviousness (if I may put it this way), which sociologists of knowledge and social epistemologists denounce, has much in common with the *myth of the given* (Wilfrid Sellars), according to which the beginning of the cognitive process is direct (inferable) knowledge that conveys the nonverbal content of sensory perception. Nevertheless, any minimal (initial, inferable) knowledge already contains knowledge, i.e., the content of the experience event, which, in the words of Wilfrid Sellars, is placed "in the logical space of reasons" [17. P. 76]. This means that any obviousness translated into the intersubjective mode can be criticized. Thus, 1) we may assume that the communication about some givenness includes a coherent set of hidden inferences from which it (the givenness) is a conclusion, and 2) we can interrogate these hidden inferences. In everyday communication, we are far from

⁵ A.Yu. Antonovski poses a similar problem in terms of evolutionary epistemology: "Does the observer adapt to the observed, developing his means of cognition, which are " 'sanctioned' by the environment, selected by it as adequately fixing it or, on the contrary, rejected by appropriate filters? Alternatively, on the contrary, does the observed external environment offer its observer such 'eminent' or 'useful' properties to be noticed, 'mastered' and selected by the corresponding observer?" [16. P. 105]. A reasonable answer to this question is hardly possible, and it would not solve the problem of the experimenter's regress. Even if we chose one of the proposed alternatives, it would not help us to get out of the circle of mutual dependence on the evaluation of 1) the telescope as a scientific instrument and 2) the results obtained with its help in the case of Galileo noted by Antonovski. Antonovski rightly suggests that the paradox of regress is resolved beyond the subject level of the system – as he writes, in the temporal or social dimension of scientific communication.

resorting to this kind of criticism. However, in science, where clearing the mind of *idols* is a prerequisite for access to *nature*, any *obviousness* comes under suspicion when it first makes itself known. As Collins shows for empirical knowledge and Kennefick concerning theoretical knowledge (Kennefick is referring to mathematical models that make it possible to predict the behavior of an object), there is no method of verifying obviousness that would be independent of this obviousness itself. Defenders of the latter believe that the correct procedure for obtaining it is the one that produces it; opponents believe that the correct procedure is the one that *does not* produce it.

As Collins and his followers suggest, the vicious circle⁶ (rather than testing an obviousness for its benignity, such testing is itself an integral part of scientific inquiry) does not fit within the standards of rationality that we think are inherent in science. If, between two alternatives, a scientist cannot make a choice sanctioned by reason, then we were wrong when we claimed that science necessarily realizes the ideal of rationality, i.e., that it makes a reasoned choice in favor of the correct result. Then, we have mistakenly endowed the scientific method with the properties (rationality characteristics) it does not possess. We noted above that rationality is parasitic in its manifestations; it is impossible to talk about rationality without referring to rational behavior. In that case, what conclusion should we reach if we do not find signs of rationality where we had hoped to find them? Should we not recognize that rationality is a contentless concept? Moreover, if we agree with this, should we not also recognize that the only sound advice to which we should resort when discussing rationality was given to us by the ancient skeptics when they enunciated the principle of abstaining from judgment? Since it is impossible to make a reasoned choice, the right thing to do is not to choose at all.

However, theories of rationality show us something different. The principle of abstention from judgment must be implemented in these theories and, as a rule, does not even find support. Of course, epistemologists are human beings like everyone else. They need to earn a salary, and who would pay money to abstain from judgment? Of course, it is not just that. Epistemologists always get out of an epistemic impasse because epistemic discontinuities never remain an insurmountable obstacle in the cognitive activity that is the subject of their study. Epistemologists seek justification for what they observe — the empirical fact of resolving “intractable” contradictions and reaching agreement among scientific community members. On the face of it, Collins and his supporters leave no stone unturned from rationality. They argue that resolving disputes and reaching

⁶ Sellars (as, indeed, any critic of foundationalism) faces a similar problem of circular justification (and infinite regress) in his critique of the myth of the given. Suppose no such minimal knowledge is epistemically independent and acts as a fulcrum for subsequent knowledge. In that case, any epistemic “fulcrum” needs a fulcrum, and so on ad infinitum – or in a circle. Sellars tries to avoid the problem by epistemic holism and epistemic multidimensionality (some knowledge, which serves as a justification for other knowledge, is itself supported by other knowledge, yet not linearly and temporally, but structurally and conceptually, and in different relations, i.e., knowledge is supported from different sides at the same time) [17. P. 76–77; 18. P. 88–95].

agreement among scientists is irrational. Collins insists that reason in science does not eliminate but, on the contrary, generates disagreements and disputes: in science, education disputes with education, qualification with qualification, and intelligence with intelligence [19. P. 502]. Consensus is reached when other factors come on the scene. Let us try to look at the “other” factors more carefully. Collins refers to a social solution that ends the dispute based on trust. What is *trust*? In this case, it is nothing more than a substitute for *objectivity*. Scientists express trust in colleagues who propose a language of description and theoretical and practical results that will be accepted by most or all. Epistemologists, albeit social epistemologists, who study the phenomenon of dispute closure may appeal to various “non-scientific factors” for explanation, such as theoretical premises, metaphysical assumptions, thinking styles, reputation and status of the scientist, technical skills, cultural traditions. No matter what we are talking about, all these factors in the hands of the epistemologist turn into reasonable grounds for choice [20]. Even such a seemingly irreconcilable opponent of rationality as tacit knowledge, which Collins considers the key factor that ultimately determines the choice of scientists, turns into an argument in the epistemological *laboratory*. Only in an argument can epistemology explicate it, and then it appears as the accepted rules of behavior, language games, skills, experience⁷.

It should be recognized that epistemologists always stay upright. By making epistemic traps and difficulties the subject of study and then revealing the conditions for overcoming them, epistemologists expand argumentation and add to the baggage of grounds for reasonable agreement. As V.N. Porus shrewdly noted, rational criticism, like King Midas, who turned everything he touches into gold, turns any of its objects and fragments of reality into rational constructs [4. P. 83]. If Midas soon begged to be rid of the gift, which turned out to be unbearable, rationality would not think of giving up the development of new territories. Its adaptive possibilities are limitless. We see that social epistemologists and sociologists of knowledge learn from the material they extract from scientific practice. They supplement old and construct new images and ideals of rationality to which science conforms. However, it should be considered that the argument of experimenter's regress and the corresponding discussions arise and get a residence

⁷ The concept of *tacit knowledge* was proposed by Michael Polanyi [21] to describe nonverbal knowledge, which is initially *embedded* in the human organism and provides the individual with a gestalt perception of the surrounding world. This perception acts as a condition for the possibility of verbal intersubjective knowledge. Philosophers of the phenomenological tradition, particularly Hubert Dreyfus [22], resort to tacit knowledge to emphasize the non-algorithmic character of human bodily presence in the world that precedes rational knowledge and action. Harry Collins adjusts the concept of tacit knowledge [23]. As a sociologist and social epistemologist, the individualism of tacit knowledge is unacceptable for Collins. Collins believes that it is in language as a social practice that the key to rational knowledge and science should be sought. Tacit knowledge, for Collins, is knowledge of the meanings of word uses, and it arises in the practical interaction of people, i.e., when a human community arises. It is the collective condition for the possibility of rational (articulated, intersubjective) knowledge.

in the sociology of scientific knowledge after the anti-fundamentalist theories of scientific rationality of Karl Popper, Paul Feyerabend, Stephen Toulmin, Thomas Kuhn, etc. are formalized, i.e., against the background of new images and ideals of rationality that epistemologists have provided sociologists of scientific knowledge with.

The Vicious Circle and the Virtuous Circle

The circle in rationality's definition of itself, which we diagnosed at the beginning of this article, has once again closed. Rationality extracts from its images and ideals what it puts into them. It adjusts the criteria of rationality to the scientific method, which is chosen in advance as an ideal that expresses the essential characteristics of the rational understanding of the world. Should this circle be considered vicious? Logicians have continuously negatively assessed circular reasoning, referring it to logical fallacies and emphasizing its ineffectiveness. However, not all philosophers agreed with this assessment. Let us recall Friedrich Schleiermacher and the subsequent hermeneutic tradition, which contributed to the conceptualization of rationality. Although the similarity of the interpretive circle to the vicious circle of the logicians is striking, Schleiermacher speaks of the productivity of circular reasoning. The recursive movement of the interpreter of a text never leads to the preceding position in its original form but rather enriches the understanding at each subsequent turn [24. P. 334]. Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Paul Ricœur, and many others shared the idea of deepening and enriching meaning when moving along the hermeneutic circle. In the paradigm of system theories dealing with irreversible processes, the paradoxical idea of circular development (*spiral*) turns out to be highly demanded. Here, the vicious circle is contrasted with the virtuous one in the following way.

Both in the case of the vicious and in the case of the virtuous circle, we are talking about temporal irreversibility. Accordingly, both circles possess resultativity. The difference is that the vicious circle reinforces adverse feedback effects, while the virtuous circle, on the contrary, reinforces positive ones. Based on this distinction, we should recognize the experimenter's regress as an example of a vicious circle if it leads to *pathological science*⁸, and as an example of a virtuous circle if the result is an optimization of knowledge. Resting within the discourse of the experimenter's (and the theorist's) regress, we cannot recognize this circle as vicious or virtuous. The point of the dispute between dissenting scientific

⁸ The term “pathological science” was first used by the 1932 Nobel Prize winner, the American chemist Irving Langmuir, to describe a state where the scientist is a prisoner of his or her illusions. This state leads to confirmation bias, i.e., not fully realized selectivity of the means and results of research — the scientist seeks and searches for ways to confirm what he is sure of in advance. If the experimenter regresses, circular reasoning, which acts as a feedback system, can lead to pathological science. The experimenter's theoretical expectations push him to accept those results that fulfill the expectations and confirm the (false) theory. The confirmed theory, in turn, reinforces the obtained (false) results.

community members is precisely how to evaluate the result obtained — as false (if we persist in it, we get pathological science), or as true (then persistence proves helpful). Collins and his followers rely on external influences — *other* factors that intervene and break the circle, leading to an agreement between the parties. Let us turn to the theories of rationality that superstructure the experimenter's discourse of regress (though to some extent serving as its basis). We may qualify the circle that rationality describes as virtuous. When epistemologists do their work and identify the *external* or social factors in the closure of *intractable* disputes, they replenish the grounds of rational agreement, expand the ideal and material space of science, and ultimately enrich the notion of rationality. This allows us to interpret the activities of epistemologists as progressive. However, we are not talking here about linear progress but systemic development, characterized by qualitative changes in both the discipline (epistemology) and its subject matter.

References / Список литературы

- [1] Shvyrev VS. *Rationality as a Cultural Value. Tradition and Modernity*. Moscow: Progress-Traditsija publ.; 2003. (In Russian).
Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. М. : Прогресс-традиция, 2003.
- [2] Zalta EN, editor. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Available from: <https://plato.stanford.edu/> (accessed: 10.08.2023)
- [3] Porus VN. *Rationality*. In: *New Philosophical Encyclopedia*. In 4 vols. Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 2001. P. 425—427. (In Russian).
Порус В.Н. Рациональность // Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 3. М. : Мысль, 2001. С. 425—427.
- [4] Porus VN. *Rationality. Science. Culture*. Moscow: URAO publ.; 2002. (In Russian).
Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М. : Университет Российской академии образования, 2002.
- [5] Audi R. *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*. Oxford University Press; 2001.
- [6] Collins HM. *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*. London, Beverley Hills, and New Dehli: Sage; 1985.
- [7] Godin B, Gingras Y. The Experimenters' Regress: From Skepticism to Argumentation. *Studies in History and Philosophy of Science*. 2002;33(1):133—148.
- [8] Koyré A. An Experiment in Measurement. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1953;97(2):222—237.
- [9] Guttinger S. The Limits of Replicability. *European Journal for Philosophy of Science*. 2020;10(2):10. Available from: <https://link.springer.com/article/10.1007/s13194-019-0269-1> (accessed: 27.08.2023).
- [10] Cling AD. The Epistemic Regress Problem. *Philosophical Studies*. 2008;140:401—421.
- [11] Gooding D. *Experiment and the Making of Meaning*. Dordrecht: Kluwer; 1990.
- [12] Kennefick D. Star Crushing: Theoretical Practice and the Theoreticians' Regress. *Social Studies of Science*. 2000;30(1):5—40.
- [13] Chalmers DJ. Why Isn't There More Progress in Philosophy? *Philosophy*. 2015;90(1):3—31.
- [14] Kasavin IT, Sokuler ZA. *Rationality in Knowledge and Practice. Critical Essay*. Moscow: Nauka publ.; 1989. (In Russian).

- Касавин И.Т., Сокулер З.А.* Рациональность в познании и практике: критический очерк. М. : Наука, 1989.
- [15] Pruzhinin BI. *Rationality and Historical Unity of Scientific Knowledge (Gnoseological Aspect)*. Moscow: Nauka publ.; 1986. (In Russian).
Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания (гносеологический аспект). М. : Наука, 1986.
- [16] Antonovski AYu. Incommensurability and Communication: To the Communicative Turn in Philosophy of Science. *Epistemology and Philosophy of Science*. 2022;59(4):92—110. (In Russian). <https://doi.org/10.5840/eps202259460>
Антоновский А.Ю. Несоизмеримость и коммуникация: к эволюционно-коммуникативному повороту в философии науки // Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59. № 4. С. 92—110. <https://doi.org/10.5840/eps202259460>
- [17] Sellars W. *Empiricism and Philosophy of Mind*. Harvard University Press; 1997.
- [18] deVrie WA, Triplett T. *Reading Wilfrid Sellars's 'Empiricism and the Philosophy of Mind' (Including the Complete Text of Sellars' Essay)*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc; 2000.
- [19] Collins HM. A Strong Confirmation of the Experimenters Regress. *Studies in History and Philosophy of Science*. 1994;25(3):493—503.
- [20] Franklin A. How to Avoid the Experimenter's Regress. *Studies in History and Philosophy of Scienc*. 1994;25:463—491.
- [21] Polanyi M. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. University of Chicago Press; 1974.
- [22] Dreyfus HL. *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Harper & Row; 1972.
- [23] Collins HM. *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press; 2010.
- [24] Forster MN. *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford University Press; 2010.

About the author:

Stoliarova Olga E. — DSc in Philosophy, Leading Researcher, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: olgastoliarova@mail.ru). ORCID: 0000-0002-0033-5906

Сведения об авторе:

Столярова Ольга Евгеньевна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия (e-mail: olgastoliarova@mail.ru). ORCID: 0000-0002-0033-5906







<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-148-167>

EDN: AGFZJL

Научная статья / Research Article

Креационизм — псевдонаука или псевдорелигия

С.А. Лохов  , Д.В. Мамченков 

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

Аннотация. Работа посвящена исследованию явления духовной культуры Новейшего времени — креационизму. Авторы проводят анализ причин возникновения креационистских учений, а также разрабатывают классификацию форм креационизма. В таком качестве выделяются и анализируются: библейский креационизм, научный креационизм, теологический эволюционизм, телеологический креационизм, альтеризм, миссионерский креационизм. Библейский креационизм — дословное понимание текстов Библии, относящихся к творению Земли и человека. Научный креационизм — попытка отдельных ученых совместить научные знания с религиозными верованиями. Здесь собираются научные свидетельства в пользу библейского повествования, и, одновременно, рациональные аргументы против научной теории эволюции. Напротив, теологический эволюционизм, особенно в форме конкордизма, пытается примирить научный и религиозный взгляд на эволюцию. Достигается это за счет интерпретации Библейских символов через современные научные понятия, либо созданием новой псевдорелигии (например, тейярдизм). Телеологический креационизм, в современной форме теории разумного замысла (Intelligent Design), популярной в западном протестантизме, привлекая данные естественных наук, подвергает критике основания теории биологической эволюции, демонстрируя таким образом разрыв естественной причинности, с тем чтобы обосновать сверхъестественную целесообразность Вселенной. Альтеризм утверждает, что сама природа мира до первородного греха была иной, поэтому нынешнее познание природы и не может соответствовать изначальному замыслу Бога, отраженному в Библии. Впервые выделенный и исследованный в данной работе миссионерский креационизм стремится интерпретировать Библию с точки зрения понятий и концепций современной науки с целью приблизить человека к уже сформированной научной картине мира к вере. Показано, что большая часть из приведенных форм проявляет псевдонаучную или псевдорелигиозную сущность. Авторы делают предположение об истоках возникновения креационистских учений, коренящихся в привнесении элементов неоплатонической философии в христианское учение. Кажущееся же противоречие науки и религии в постижении эволюции природы находит свое объяснение через раскрытие претензии креационизма на понимание мира как «вещи в себе».

Ключевые слова: неоплатонизм, альтеризм, конкордизм, теологический эволюционизм, миссионерский креационизм, наука, религия, разумный замысел

© Лохов С.А., Мамченков Д.В., 2024



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 в рамках инициативной НИР № 100414-0-000 «Культура, наука и технологии: вызовы современности».

История статьи:


Статья поступила 19.10.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: Лохов С.А., Мамченков Д.В. Креационизм — псевдонаука или псевдорелигия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 148—167. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-148-167>

Creationism — a Pseudoscience or Pseudoreligion

Sergei A. Lokhov  , Dmitrii V. Mamchenkov 

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

Abstract. The research is devoted to the study of the phenomenon of spiritual culture of Modern times — creationism. Authors analyze the causes of creationist teachings, as well as develop a classification of forms of creationism. As such, the following are distinguished and analyzed: biblical creationism, scientific creationism, theological evolutionism, teleological creationism, alterism, missionary creationism. Biblical creationism is a literal understanding of the texts of the Bible relating to the creation of the Earth and man. Scientific creationism is an attempt by individual scientists to combine scientific knowledge with religious beliefs. It gathers scientific evidence in favor of the biblical narrative, and, at the same time, rational arguments against the scientific theory of evolution. On the contrary, theological evolutionism, especially in the form of concordism, tries to reconcile the scientific and religious view of evolution. This is achieved through the interpretation of Biblical symbols through modern scientific concepts, or by the creation of a new pseudo-religion (for example, Teilhardism). Teleological creationism, in the modern form of Intelligent Design theory, popular in Western Protestantism, using the data of natural sciences, criticizes the foundations of the theory of biological evolution, thus demonstrating the gap of natural causality in order to justify the supernatural purposefulness of the Universe. Alterism asserts that the very nature of the world before original sin was different, therefore, the current knowledge of nature cannot correspond to the original plan of God reflected in the Bible. For the first time, highlighted and explored in this work, missionary creationism seeks to interpret the Bible from the point of view of concepts of modern science in order to bring a person with an already formed scientific picture of the world to faith. It is shown that most of the above forms demonstrate a pseudoscientific or pseudo-religious essence. The authors make an assumption about the origins of creationist teachings rooted in the introduction of elements of Neoplatonic philosophy into Christian teaching. The seeming contradiction between science and religion in understanding the evolution of nature finds its explanation through the disclosure of creationism's claim to understand the world as a "thing in itself".

Keywords: neoplatonism, alterism, concordism, theological evolutionism, missionary creationism, science, religion, intelligent design

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the framework of the initiative research project № 100414-0-000 "Culture, science and technology: challenges of our time".

Article history:

The article was submitted on 19.10.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Lokhov SA, Mamchenkov DV. Creationism — a Pseudoscience or Pseudoreligion. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):148—167. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-148-167>

Введение

Наука и религия являются важнейшими для человеческой цивилизации формами освоения мира. Дистанция между ними возникает и углубляется начиная с эпохи Просвещения. Различие науки и религии было наиболее просто и ясно сформулировано еще Гегелем — они различаются как по предмету, так и по методу. Поэтому сам факт вопрошания о научной религии или религиозной науке вызывает сомнение.

Однако с конца XIX в., по мере активного вторжения науки в области, традиционно остававшимися за религиозным мировоззрением — понимание взаимосвязанности живых организмов, а также природы человека — возникает ответная реакция религиозного мировоззрения в форме креационизма. Возобновление интереса к креационизму в начале XXI в. вызвано, по-видимому, двумя причинами. Во-первых, это возрождение общественного интереса к внерациональным формам культуры, в том числе, религии, а в России — на фоне запроса на традиционные ценности. С другой — утверждение парадигмы глобального эволюционизма в науке. В конце XIX в., когда возникли первые формы «научного» креационизма, по сути, только две науки начали всерьез исследовать историческую изменчивость своего предмета — биология и геология; и их теории могли казаться лишь умозрительными построениями, не имеющими отношения к практике. Сегодня, благодаря утверждению в научном сознании теории Большого Взрыва, все фундаментальные науки перешли к изучению не только законов своих предметных областей, но и становления этих законов и форм движения материи. Отвергая эволюционизм сегодня, мы в принципе отвергаем всю современную науку.

Нашей **целью исследования** является продемонстрировать, что креационизм в равной степени далек как от научного, так и подлинно религиозного отношения к миру. Распространение таких учений является искусственной вставкой в христианскую веру, опирающуюся на идеи эллинистической философии, и характерной, прежде всего, для Западного пути рационализации религии.

Понятийный аппарат

Креационизм (от лат. *creatio* — творение, сотворение мира) — учение о происхождении мира и человека, которое опирается на Библию, прежде

всего Книгу Бытия, или другие священные тексты. Понятие «творение» является одним из центральных элементов авраамических религий: иудаизма, христианства, ислама. Основное положение креационизма можно выразить тезисом: Бог-Творец сотворил мир из ничего и населил сотворенный им мир живыми существами, в том числе и человеком. Религиозное мировоззрение представляет собой последовательное развитие тезиса о сотворении мира Богом-Творцом. Мир, человек, человеческий разум созданы Творцом. Согласно книге Бытия, каждая тварь создана Творцом «по роду своему», и не «изменена в другую». Мир, и человек как часть мира, есть *творение*. Бог по отношению к сотворенному им миру является вечным настоящим. Таким образом, религиозное мировоззрение достаточно последовательно воспроизводит представление, в котором сосуществуют два онтологических уровня: уровень Творца — идеальный и совершенный, и уровень творения — неидеальный и несовершенный. Между Творцом и творением всегда сохраняется связь, и всегда сохраняется дистанция.

Как мы покажем ниже, креационизм проявляет себя как псевдонаука или как псевдорелигия. Псевдонаука — учения, которые претендуют на статус научного, но не удовлетворяют критериям научности. Важнейшими из таких критериев представляется верифицируемость (возможность опытного подтверждения) и фальсифицируемость (возможность опытного опровержения)¹.

Псевдорелигия — по аналогии с псевдонаукой — учение или доктрина, выдающая себя за религию, но не соответствующая ее понятию, либо имитирующая конкретную религию. Понятие религии может быть определено как система верований, обрядов, культовых действий, институтов, основанных на вере в сверхъестественное. Креационизм — это попытка прояснить некие религиозные тезисы, основываясь на данных естественных наук. Поэтому учение, основывающееся на фактах, производимых наукой, фактах естественного мира, и использующее их для интерпретации неких сверхъестественных фактов или учений — псевдорелигия.

Виды креационизма

Для детального анализа мы выделим несколько определяющих видов креационизма, с которыми можно столкнуться сегодня:

- *Библейский креационизм*
- *Научный креационизм*
- *Геологический эволюционизм*
- *Телеологический креационизм*
- *Альтеризм*
- *Миссионерский креационизм*

¹ Наука и квазинаука / под ред. В.М. Найдыша. М. : Альфа-М, 2008. С. 113–119.

Библейский креационизм

Библейский креационизм сформировался в патристический период развития средневековой философии. Размышления на тему шести дней творения породили целое литературное направление — «шестоднев». Наиболее авторитетными являются шестоднев Василия Великого и Григория Нисского [1]. Наиболее ярким и последовательным представителем Библейского креационизма во второй половине XX в. был Серафим Роуз (1934—1982) [2], среди современных последователей этого направления можно, пожалуй, выделить прот. Константина Буфеева [3], прот. Даниила Сысоева [4], прот. Тимофея Алферова [5]. Библейский креационизм, и его современные варианты — *неокреационизм*, выстраивает учение о происхождении и мира и человека, полностью опираясь на Библию и Принцип «согласия отцов» (*Consensus patrum*) [6. С. 21—23]. Для библейского креационизма характерным является установка на то, что Библия, или точнее первая глава книги Бытия — «шестоднев», не является учебным пособием по природоведению; шестоднев — это богословие и, одновременно, космология и антропология.

Согласно библейскому креационизму, мир был создан за шесть суток и все ныне живущие народы являются потомками Ноя. Святоотеческое учение ясно говорит, что Бог создает мир стадиями с возрастанием совершенства. Каждая стадия соответствует библейскому дню творения [7. С. 473]. Св. Ефрем Сирий и Иоанн Златоуст в своих комментариях на Книгу Бытия рассматривают Божие творение как работу шести обычных дней (продолжительностью 24 часа), каждый из которых Бог создает «немедленно» и «мгновенно». Также считает Григорий Богослов и Василий Великий, когда говорят, о едином дне. Св. Отцы понимали текст Священного писания, «как написано», и они не позволяют толковать его «свободно» или аллегорически.

Одним из значимых аспектов креационизма является учение о творении человека. Поэтический текст Библии, несмотря на свою лаконичность, породил огромное количество толкований. Святоотеческая антропология учит, что природа человеческая едина, — та, которую сотворил Бог. *У человека нет «животной» природы и никогда не было.* Важно отметить, что концепция библейского человека как образа Божия радикально отличается от концепции человека как микрокосмоса, характерного для античной философии (Анаксимен, Пифагор, Гераклит, Эмпедокл, Сократ, Платон и др.) [8]. Образ Божий относится ко всей природе человек, единой и цельной, и не является чем-то добавленным извне. Человек не вполне утратил образ Бога, а лишь повредил его.

Итак, библейский креационизм — форма религиозного сознания, которое само по себе является необходимой и гармоничной частью религиозной картины мира. Однако будучи сопоставлен и противопоставлен научной картине мира, он неизбежно вступает с ней в противоречие, и также неизбежно становится псевдонаукой. Любое утверждение о фактах науки (будь это утверждение или отрицание), не основанное на научном методе, — есть псевдонаука.

Научный креационизм

Научный креационизм опирается на положение, суть которого в том, что все ответы на вопросы относительно происхождения мира и человека выходят за рамки познавательных способностей человека. Ответы необходимо искать в богооткровенных текстах, а не в научных наблюдениях, экспериментах и обобщениях. Научный креационизм ищет научные свидетельства в пользу библейского повествования, и одновременно, собирает факты, показывающие то, что научный эволюционизм, биологическая теория естественного отбора Ч. Дарвина — это либо ложные учения, либо учения, обоснованные не убедительно. В самом радикальном варианте научного креационизма предпринимаются попытки свести эволюционизм к разновидности мифологического мышления².

Научно-креационистское учение возникло сравнительно недавно. Его развивают, как правило, ученые, которые пытаются совместить свои религиозные убеждения с научными знаниями. Характерной чертой научного креационизма является стремление его членов к созданию специальных социальных институтов. В 1932 г. в Великобритании было основано «Движение протеста против эволюции», к 1970 г. количество его членов достигло 850 человек. Так в 1963 г. в США было основано Креационистское научно-исследовательское общество, в 1970 г. — Креационистский научно-исследовательский институт, в 1972 г. в Великобритании — Научное объединение имени Ньютона.

*Основные аргументы научных креационистов*³:

- Факт «рождения» вселенной во времени. Инфляционная теория расширения вселенной, принятая в настоящее время всем научным сообществом, утверждает, что мир начал свое существование из абсолютной пустоты (ложного квантового вакуума). Фундаментальная физика утверждает, что основные категории окружающего нас мира (пространство, время, и материя) появились одновременно и практически мгновенно, взаимообусловлены и не могут существовать независимо. Как возник изначальный вакуум физика не объясняет.

- Согласованность фундаментальных физических законов. *Антропный принцип* — законы мира таковы, чтобы дать возможность возникновения биологическим существам. До «рождения» вселенной как бы существовал план ее строения, в котором заранее было предусмотрено появление жизни⁴.

- Применение методов теории вероятности позволило подсчитать, что уже самопроизвольное появление бактерий является невероятным событием.

² Наука и квазинаука / под ред. В.М. Найдыша. М. : Альфа-М, 2008. С. 45–47; 65–79.

³ Полный перечень аргументов можно найти в книге Александра Соколова «Мифы об эволюции человека» [9], а также в статье В.С. Ольховского «Как соотносятся постулаты веры эволюционизма и креационизма между собой и современными научными данными» [10].

⁴ Более подробно Антропный принцип и его влияние на богословие см.: А.Н. Павленко. Антропный принцип: истоки и следствия в европейской научной рациональности [11].

- Несовершенство «радиоуглеродного метода» и других систем датировки, доказывающих длительность естественной эволюции.
- Противоречивость эволюционной гипотезы. Происхождение, например, генетической информации, которая помогает выжить биологическим организмам в современном быстроменяющемся мире остается загадкой.
- Археологических подтверждений относительно существования «недостающего звена» между человеком и обезьяной нет. Все ископаемые люди отличаются от современного человека не более, чем современные люди различаются между собой, т.е. это вариации в пределах одного вида.

Научный креационизм является наиболее явной и рельефной формой псевдонауки. Его представители выбирают из множества научных теорий только те, которые соответствуют их мировоззрению и вольно их интерпретируют [12]. Конечно, такой подход не пройдет проверку критерием фальсифицируемости. Если в тех теориях, на которые опираются научные креационисты, появятся элементы (факты, законы, гипотезы), не устраивающие креационистов, они легко избавятся от этих теорий и будут искать новые.

Теологический эволюционизм

Основная полемика по вопросу о происхождении мира и человека ведется между эволюционистами и креационистами. И если эволюционисты чаще всего уклоняются от дискуссии, так как свидетельства креационистов не соответствуют научным критериям, например, проверяемости, то креационисты непременно указывают на слабые, недостаточно проработанные места эволюционистов. И эволюционистам, и креационистам следует сознавать, что и творение, и эволюция не могут быть предметом непосредственного наблюдения; исходные посыпки как эволюционизма, так и креационизма относятся к области так называемых «философских оснований» [13. С. 244—247]. При всей разности исходных посылок и мировоззренческих выводов современный эволюционизм и креационизм имеют ряд общих положений [10], на основании которых уже с XIX в. предпринимаются попытки разработать гибридное учение в духе *конкордизма* (от лат. *concordia* — согласие), определяющим подходом которого является «*творение через эволюцию*». *Теологическая теория эволюции* признаёт Бога Творцом исходного состояния космоса и также считает, что Он допустил (или даже сотворил) эволюцию как метод, которым реализовался весь нынешний мир из предположенного исходного состояния [14. С. 37—56]. Основным смыслом теологического эволюционизма можно свести к следующим положениям:

- Бог представляет собой активную силу⁵, действующую как естественным, так и сверхъестественным образом. Бог — единственный творец

⁵ Активность Бога в делах творения подчеркивается представителями *теистического* варианта теологического эволюционизма. *Деистический* эволюционизм указывает на активность Бога только в момент творения мира, и Его пассивность во времени после творения.

мира, при этом Он мог действовать посредством мутаций или естественного отбора — так как ему было на то угодно.

• В Библии сказано, что люди созданы особым образом — «по образу Божьему». Образ Божий по-разному понимается религиозными мыслителями, так как прямого указания, что есть Образ Божий в Библии нет. Однако религиозное сознание включает в себя конкретную установку, что именно духовное начало — душа («по образу Божьему») отличает человека от других живых существ и связывает с Богом.

• Люди, созданные «по образу Божьему», могут утратить это особое состояние. Это положение снимает одно из противоречий между христианством и эволюционной теорией: предположение о том, что люди могут видоизменяться.

Огромное значение в теологическом эволюционизме имеет вопрос так называемого «грехопадения»⁶ и связанный с ним вопрос смерти. Для религиозного мировоззрения чрезвычайно важно понимание того, какое отношение имеет Бог к происхождению смерти. Грехопадение — это событие историческое, внеисторическое или символическое? В зависимости от интерпретации грехопадения формируются различные теологические модели эволюционизма: прогрессивный креационизм, эволюционный креационизм, эволюционный теизм, теистический эволюционизм, рассмотренные подробно Дж. Шлоссом [15].

Стремление адаптировать религиозные убеждения под современный уровень научного знания вынуждает клерикалов вводить излишне натуралистические толкования библейских символов. В теологическом эволюционизме, по выражению современного исследователя Александра Храмова, «Адам превращается в питекантропа» [14. С. 71]. При этом вероучение отрывается от догматических основ. Исследователи отмечают, что эта линия берет начало уже в богословии Августина Блаженного (354—430) [16], и в явном виде наблюдается у представителей католицизма и протестантизма [14. С. 70].

Наиболее показательным среди всех вариантов теологического эволюционизма является *тейярдизм*, — учение, возникшее под влиянием идей Пьера Тейяра де Шардена (1881—1955). Для Тейяра де Шардена «эволюция — это в первую очередь психическая трансформация» [17. С. 173]. Он полагал, что христианство и эволюция не являются непримиримыми способами восприятия мира, это две перспективы, дополняющие друг друга. Эволюционной процесс как синтез Христа и вселенной приходит к тому, что Тело Христово обретает форму «Сверх-Христос». Высший синтез, вершина эволюционно-духовного процесса, является точкой Омега.

В целом, философско-мистическое учение Тейяра де Шардена, опираясь на целый ряд позитивистских утверждений и гипотез, сформулированных на

⁶ Понятие, общее для всех авраамических религий, связано с событиями, описанными в 3-й главе книги Бытия. Согласно описанию, вследствие этих событий природа человека (образ Божий) и природа мира сильно изменились.

высоком профессиональном уровне, без сомнения, искажает христианство как религию личного спасения, превращает его в *псевдорелигию мировой эволюции человечества* по законам природных процессов в направлении мистической точки Омега. Ее псевдохарактер обусловлен опорой на некие данные науки, которые получают мистическую трактовку. Таким образом, теологический эволюционизм проявляется и псевдонаука, и псевдорелигия.

Телеологический креационизм

В конце XX в. среди представителей научного сообщества выделилась группа ученых, которые под влиянием своих религиозных убеждений спровоцировали волну публикаций, подрывающих доверие к теории биологической эволюции. Научные открытия и эмпирические данные естественных наук указывают на чрезвычайную сложность природы вообще и биологических организмов в частности. По мнению этих исследователей такая сложность не могла сформироваться естественным отбором. Живая Вселенная существует и развивается в соответствии с единым планом творения — *Разумным Замыслом*, раскрытие которого и является конечной целью научного знания. *Теория Разумного Замысла* (Intelligent Design или ID) [18—20], получила широкую поддержку у христиан-евангелистов и у высшего руководства США, она представляет собой нечто среднее между научным креационизмом и теологическим эволюционизмом.

На фоне многочисленных креационистских учений сторонников *телеологического креационизма* отличает, во-первых, относительное равнодушие к библейскому буквализму. Во-вторых, энергичные попытки ввести в научную терминологию ряд принципов: «Разумный замысел» (Intelligent Design или ID), принцип несводимой сложности (irreducible complexity), принцип сложной конкретизированной информации (complex specified information), и ряд других. В-третьих, отрицание естественного отбора как основного фактора эволюционного развития, и утверждение факта существования изначального Разумного замысла как *активной цели развития* мира и человека, и, наконец, социальная активность, направленная на формирование общественного сознания, учитывающего представление о Разумном замысле.

Между тем, Разумный замысел оказался неспособен создать программу научных исследований, что неизбежно увеличивает разрыв между ним и устойчивыми научными нормами. Сторонники Разумного замысла ограничились громкими заявлениями идеологического характера и юридическими процессами, оспаривающими безальтернативное доминирование эволюции в школьных учебных программах. С философской точки зрения концепция разумного замысла ничего не добавляет к Феноменологии Духа Г. Гегеля. С научной точки зрения критика естественного отбора сторонниками Разумного Замысла является вторичной после фундаментальных работ таких выдающихся биологов как Н.Я. Данилевский (1822—1885) [21] и В.И. Назаров (1933—2009) [22].

Телеологический креационизм превращает библейского Бога-Творца из трансцендентного сверхъестественного начала в некий каузальный принцип, осуществляющий физическую связь природных явлений. В силу натурализации основных религиозных понятий креационистская концепция Разумный замысел представляет собой угрозу больше для религии, чем для науки, — к такому выводу приходит священник Русской православной церкви Сергей Кривовичев [23. С. 364—367].

Альтеризм

«*Природа первоизданного мира была иной*», — это ключевой тезис философско-богословского направления, которое сформировалось в XX в., и получило название *Альтеризм* (от лат. *Alter* — иной, переименовавшийся) или «Учение о двух этапах» [23. С. 359—360]. Положение о том, что «созданный Богом мир был другим» важно прежде всего потому, что снимает ответственность с Бога за события, которые мы сейчас наблюдаем в мире. Тот мир, в котором живем мы, это уже сильно деформированный от своего изначального состояния мир. Сотворенный Богом мир по природе своей отличен от того, в котором мы живем сейчас. Св. Отцы настаивают на важности понимания того, что происходило в эти Шесть Дней, какова была природа этого первоизданного мира. Согласно св. Отцам, нам возможно знать кое-что о том первоизданном мире, но это знание недоступно естественным наукам. *Недоступно уже в силу их естественности*, опоры на натуральное ведение, знание. Описание райского состояния мира можно найти у таких мистиков как Григорий Синаит⁷ или в беседах Серафима Саровского с Мотовиловым⁸.

Законы природы первоизданного мира были иными. Инаковость первоизданного мира и человека можно выразить тремя тезисами:

✓ Природа животных и человека была нетленна, потому что не было смерти.

✓ Не было борьбы за существования. Животные не пожирали друг друга. Все питались зеленью (Быт. 1, 29—30).

✓ Человеку дана была полная власть над животными. Человек не ведал страха. Человек понимал язык зверей. (Быт. 2, 19).

Собственно «эволюция» как процесс становления и развития, предполагающий формирование качеств, которые некогда были утеряны, как духовное возрастание и совершенствование человека разворачивается *после* грехопадения, на «втором этапе».

Альтеризм получил развитие не только среди православных богословов XX в. [24—26], к нему можно отнести влиятельного протестантского

⁷ Цит. по: Добротолюбие: в русском переводе: [в 5 т.]. Изд. 4-е. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. Т. 5. Гл. 12 (10).

⁸ Беседа преподобного Серафима с Н. А. Мотовиловым о цели христианской жизни. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/beseda-prepodobnogo-serafima-s-n-a-motovilovym/#0_1 (дата обращения: 21.09.2023).

богослова Карла Барта [27], и представителей русской религиозной философии Евгения Трубецкого [28], Николая Бердяева [29]. Для сторонников альтеризма характерно негативное, либо скептическое отношение к прогрессу, и эсхатологическое мировосприятие.

Альтеризм снимает напряжение между фактами, изучаемыми современной наукой, и описанием Библией шести дней творения мира. Однако если мы прочитаем Писание чуть дальше, чем первая книга Бытия, то снова столкнемся с многими явлениями, которые не соответствуют научной картине мира (потоп и последующее расселение животных и людей, хронология развития цивилизаций и др.), и явно произошли в уже «искаженном грехом» мире. Здесь аргумент альтеризма не работает; такая версия креационизма представляется принципиально неполной.

Миссионерский креационизм

Совершенно очевидно, что ни креационизм, ни теологический эволюционизм не мог удовлетворить запрос на сближение науки и религии. Креационизм в силу своей радикальной консервативности, теологический эволюционизм в силу своей псевдорелигиозности. Возможна ли гибридная форма мировоззрения, в которой в равной мере будут соединяться научные знания и религиозные убеждения? Может ли ученый сохранить свои религиозные убеждения? Как христианину принимать современные научные знания? «Может ли православный быть эволюционистом?» [30]. Эти и другие, похожие на них вопросы, дали толчок к развитию оригинальной формы креационизма. В силу того, что представители данного направления ставят перед собой задачи миссионерского характера, несут библейскую весть людям со сформированным научным мировоззрением, мы предлагаем называть его *миссионерский креационизм* [30—35]. Для этого типа креационизма характерна открытая позиция по отношению к науке вообще, которую можно выразить в нескольких тезисах:

1. Плюрализм является характерной чертой христианского богословия: «Православная традиция настолько богата и жива, что в ней допустимо несогласие даже святых между собою» [30. С. 24];

2. «В православии нет ни текстуального, ни доктринального основания для отторжения эволюционизма» [30. С. 14];

3. «Спокойное отношение к эволюционизму — это традиция православного академического богословия» [30. С. 16];

4. Библейский текст содержит в свернутом виде несколько идей, которые активно эксплуатируются современными эволюционистами;

5. Ограниченное использование эволюционного толкования Библии необходимо в миссионерских целях: «Если концепция эволюции помогает нам решать многочисленные миссионерские проблемы, то это является достаточным поводом для ее использования» [30. С. 5].

Напряжение между наукой и религией в вопросе о происхождении мира и человека снимается через четкое понимание того, что «научная картина

мира и Библия — «это разные ответы на разные вопросы» [30. С. 7]. Центральным вопросом религии является вопрос *отношения человека и Бога*. «Как долго и каким путем земля порождала жизнь — Библия не говорит. Она настаивает на одном: вся жизнь — из рук Единого Творца, и по Его повелению... Но именно ими и занимается наука, тем самым как раз, не входя в противоречие с Библией, но *поясняя ее*» [30. С. 8].

Известный миссионер XX века Антоний митрополит Сурожский (1914—2003) [31] несколько иначе снимает напряжение между креационизмом и эволюционизмом. Опираясь на богословскую традицию библейской символики «Дерево жизни», «Дерево познания добра и зла», берущей начало от Иридея Лионского (130—202), митрополит Антоний указывает на существование двух путей исполнения человеком своего предназначения — к тому, чтобы человек вырос в полную меру. Один путь «Дерево жизни», состоит в том, чтобы непосредственно приобщиться к Богу, и обрести то, что апостол Павел называет *ум Христов* (1 Кор. 2:16). Другой путь, символом которого является «Дерево познания добра и зла» — это путь познания Бога через Его творение. Этот путь представляется проблематичным, потому что познаваемый человеком мир поврежден, равно как и повреждена природа человека; он требует труда, борений и страданий. Познание материального мира — это мир знаний, мир науки — может привести нас к Богу, говорит Антоний Сурожский [31. С. 93—96].

Таким образом, «Ученый может быть верующим..., но он находится в отчаянном поиске, и все это позволяет надеяться на то, что мир открывается не только подвижникам и святым и что все дороги могут привести ко встрече с Богом» [31. С. 96—97], — делает окончательный вывод митрополит Антоний.

Миссионерский креационизм опирается на убеждение, что сам *текст Библии задает вектор познания*, следуя которому формируются научные методологии и концепции. Андрей Кураев⁹ выделяет целый комплекс таких методов, идей и принципов: метод сепарации (разделения) и идею сегрегационизма, принцип избыточности, самоорганизации и развития, принцип диалогичности Творца и творения, принцип постепенности творения, идею свободы человека и творчества [30. С. 4].

Ключевыми понятиями миссионерского креационизма являются «*кеносис*»¹⁰ и «*агапэ*»¹¹. Иначе выражаясь, религия удовлетворяет потребность в возрастании человека к высшим идеалам и представляет собой ценностный сегмент культуры. Наука удовлетворяет когнитивные потребности человека, и представляет собой когнитивный сегмент культуры.

⁹ На основании решения Минюста РФ от 22.12.2023 г. признан иностранным агентом.

¹⁰ Кéнозис (греч. κένωσις — опустошение, истощение) — христианский богословский термин, означающий Божественное самоуничтожение Христа через вочеловечение вплоть до вольного принятия Им крестного страдания и смерти. Термин взят из Фил.2:7.

¹¹ Христианская концепция любви, более подробно об агапэ, и различии агапэ и гуманизма см. С.А. Лохов Христианская этика любви (взгляд сквозь призму философской антропологии) [40].

Целью миссионерского креационизма является интерпретация Библии с точки зрения понятий и концепций современной науки. Это должно приблизить человека со сформированной научной картиной мира к вере. Здесь происходит герменевтика Библии из предпосылок научной картины мира. Таким образом, миссионерский креационизм — форма псевдорелигии, так как он исходит из посылок не сверхъестественного, а естественного.

Мы можем заключить, что все рассмотренные формы креационизма очевидно проявляют свой «псевдо», т.е. характер некоторой подделки, имитации. За креационистскими построениями кроется желание человека добавить что-то от себя (человеческое) к существующему священному откровению Бога. Поэтому креационизм не соединяет человека с Богом, а разъединяет. Но столько широкое и укоренившееся в культуре распространение подобных учений заставляет поставить следующий вопрос: в чем же глубинная причина их возникновения?

Корни креационизма

Представление о том, что Библия формулирует некие истины относительно устройства природного мира, тем более попытки развить это учение, возможны только в свете неоплатонистической трактовки Писания.

Идея о том, что Бог творит мир по неким принципам, воплощаясь (эманируя) через эти принципы, а человек может и должен их познавать, чтобы подойти к познанию Бога и его воли; и что Бог присутствует в мире через эти принципы, — безусловно восходит к неоплатонизму.

Бог открывает себя человеку двояко: с одной стороны — в Откровении, с другой — в Творении природы и человека. Если человек, следуя идеям неоплатонизма, не желает ждать Откровения Бога о самом себе, и желает сам обрести знание Бога, то за не имением перед собой объекта своего познания, он познает Творение Бога. Так получается классическая наука (П.П. Гайденко). Если же человек, следуя идеям неоплатонизма, находит через знание о мире (Творении) откровение бога, то получается креационизм, то есть и не наука и не религия.

Влияние неоплатонизма на становление христианской мысли, прежде всего, в отношении философии природы, подробно проанализировано в работе А. Камю «Христианская метафизика и неоплатонизм» [37]. Камю ставит целью провести различие между мыслью раннего христианства и более поздней греческой философии (главным образом неоплатонизма) как двумя способами мыслить свою конечность, свою встроенность в природу и свои отношения с Богом. Рациональное знание греков и религиозная вера христиан были двумя конкурирующими способами познания мира. Неоплатонизм стремился примирить прежде всего противоположность между этими идеями философской логики и веры, стал «постоянной попыткой примирить противоречивые идеи с помощью принципа соучастия» [37. Р. 139].

Камю выделяет четыре этапа эволюции мысли раннего христианства: Евангелие, гностицизм, неоплатонизм и августиновская мысль. Гностические учения рассматривают природу как абсолютное зло, от которого должен убеждать человек. Августин же, преобразуя неоплатонизм в христианство, адаптирует платоновскую мысль как учение об эманации Слова в мире. Таким образом, природа оказалась (наряду с заповедями Моисея и Христа) одним из способов явления Бога и его Слова. Для самого же Камю знаковым оказалось осмысление разрыва этих способов воплощения, понимание значимости, но и абсурдности, чувственного телесного опыта, которые окажутся знаковыми для его последующего творчества. Высказывается даже мнение, что Камю «пытается создать дехристианизированную версию теорий Воплощения и Искушения» [38. Р. 60].

Снятие проблемы креационизма

Как показано в постпозитивизме, наука не может претендовать на истину как таковую. Наука может лишь предлагать модели, которые объясняют определенные существующие факты и могут предсказать новые. Признано, что многие объекты современной науки, несмотря на их практическое освоение, являются моделями, теоретическими объектами (классический пример — электрон). Принятие фундаментальных концептуальных моделей происходит, в основном, внерациональным путем в научном сообществе.

С другой стороны, целью религии не является производство истин о природе. Религия имеет практический характер, формирует прежде всего ценностное сознание, направленность жизни человека. Картина природного мира имеет в ней вторичное значение. Столкновение между ними происходит на почве мировоззрения, т.е. борьбы за целостное влияние на сознание человека и на его деятельность.

Наши знания есть часть культуры. Знания выражены в словах, в которых заключены культурные коды. Абсолютного знания, существующего вне культуры, для человека не существует.

Говоря религиозным языком, изучая природу, мы изучаем законы творения. Как именно в творении выражена воля Творца, мы не знаем, так как не имеем прямого доступа к знанию о Творце. Противоречие может возникнуть, только в случае практического отношения, требования конкретных практических действий, противоречащих религии или науке. Это может относиться к проведению бесчеловечных экспериментов, технологий, воздействующих на человечность и пр.

Разрешение проблемы креационизма в трансценденталистском ключе

Мир как такой и его генезис не доступен нашему знанию непосредственно: будь то научная теория или богословский трактат. Мир как мир феноменов, как картина мира активно и самостоятельно продуцируется субъектом с помощью форм его активности, регулируемых его познавательными целями.

Наука порождает теории, которые нацелены на их практическое подтверждение в сегодняшнем мире, иное не является научной теорией (принцип фальсификационизма). Богословие должно рассматривать любой вопрос с точки зрения влияния на спасение души. Две эти картины могут различаться, могут совпадать; но ни то, ни другое не может свидетельствовать подтверждению какой-бы то ни было картины мира.

Каждая из этих картин мира как попытка говорить о мире самом по себе внутренне противоречива, т.к. они впадают в антиномию чистого разума, в разные ее проявления. Научная картина — из-за утверждения космологической идеи о совершении всех событий по законам природы (антитезис 3-го противоречия трансцендентальных идей) [39. С. 254]. Богословская — из-за утверждения существования необходимой сущности как причины мира, т.е. отрицания принципиальной случайности всех событий (тезис 4-го противоречия трансцендентальных идей) [39. С. 258].

Антиномичны эти идеи в их конститутивном значении, как попытка навязать миру самому по себе то или иное объяснение. Так они противоречивы внутренне и, конечно, противоречат друг другу. Регулятивное же использование научного принципа причинности, а также богословского принципа «человекоразмерности», нацеленности на спасение души, вполне применимо и не приводит к противоречию, будучи даже применённым к одну и тому же ряду событий.

Заключение

Несмотря на определяющие значение научных достижений для современного общества, религия продолжает быть востребованной формой современной культуры. Большая часть населения современной России идентифицирует себя с той или иной конфессией¹², религиозные основы государственного единства закреплены в Конституции РФ¹³ и определяют государственную политику по сохранению и укреплению традиционных ценностей¹⁴. Как сообщает Стивен Пинкер, большая часть американского общества (более 76 %) верят в библейский акт творения, и только 15% доверяет научной версии происхождения человека, связанной с теорией естественного отбора Ч. Дарвина [40. С. 16]. Учитывая огромное значение религиозного фактора в современной культуре¹⁵, даже скептически настроенные по отношению

¹² Религия в России. Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Религия_в_России (дата обращения: 18.09.2023).

¹³ Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020) ст. 67.1, п. 2

¹⁴ Основы государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей (утверждены Указом Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. N 809), ч. I, п. 6.

¹⁵ «Традиционные научные методы редукции и анализа могут объяснить религию, но не могут уменьшить ее значимость» [42. С. 249].

к религии ученые склонны полагать, что «религия — это больше, чем просто поклонение сверхъестественному» [41. С. 274].

Поэтому вопросы о соотношении науки и религии как форм культуры не теряют свою актуальность. Однако попытки прямого их сопоставления и сращивания, предпринимаемые в учениях креационизма, могут привести лишь к неверным интерпретациям, затуманиванию проблемы, и, в конечном счете, подчинения одной из выше названных форм культуры другой. Единственным полем, где возможно плодотворное взаимодействие элементов научного и религиозного познания, является философия как интегратор форм духовной культуры.

Список литературы

- [1] *Василий Великий*. Беседы на шестоднев. Творения. Ч. 1. Репринтное издание, 1845.
- [2] *Серафим (Роуз) иеромонах*. Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. Христианское православное введение. М. : Издательский Дом «Русский паломник», 2009.
- [3] *Буфеев К., протоиерей*. Православное учение о Сотворении и теория эволюции. М. : Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014.
- [4] *Сысоев Д., свящ.* Летопись начала. Библейская история и современная наука. М. : Издательство Сретенского монастыря, 1999.
- [5] *Тимофей (Алферов), свящ.* Две космогонии. М. : Паломник, 1998.
- [6] *Люлька А.В.* Правы ли «православные» эволюционисты? // Альманах «Православие», Вып. II. М. : Благотворительный фонд Миссионерское движение святых первоверховных апостолов Петра и Павла, 2013.
- [7] *Отец Серафим (Роуз)*. Православный взгляд на эволюцию // Сб. тр. о. Серафима Платинского. 4. изд. М. : Братство Преподоб. Германа Аляскинского Платина, Калифорния: Русский Паломникъ: Рос. отд-ние Валаам. Об-ва Америки, 2003.
- [8] *Зенько Ю.М.* Человек микрокосмос или образ Божий? Критическо-сравнительный анализ идей. СПб. : ЦХПА, ООО «Контраст», 2020.
- [9] *Соколов А.* Мифы об эволюции человека. М. : Альпина нон-фикшн, 2019.
- [10] *Ольховский В.С.* Как соотносятся постулаты веры эволюционизма и креационизма между собой и современными научными данными. Режим доступа: http://www.origins.org.ua/page.php?id_story=265 (дата обращения: 09.09.2023).
- [11] *Павленко А.Н.* Антропный принцип: истоки и следствия в европейской научной рациональности // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997. Режим доступа: <https://iphras.ru/page49927401.htm> (дата обращения: 09.09.2023).
- [12] *Лаломов А.В.* Проблемные вопросы научного креационизма // Православное осмысление творения мира и современная наука. Вып. 4. М. : НП МПЦ «Шестоднев», 2008. С. 178—191.
- [13] *Степин В.С.* История и философия науки: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. 2-е изд. М. : Академический проект; Триста, 2012.
- [14] *Храмов А.В.* Обезьяна и Адам. Может ли христианин быть эволюционистом? М.: Никая, 2019.
- [15] *Schloss J.P.* Evolutional Theory and Religious Belief // Oxford Handbook of Science and Religion. OUP, 2006. P.187—206.
- [16] *Августин блж.* О Книге Бытия буквально. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-knige-bytija/ (дата обращения: 17.09.2023).

- [17] *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. Вселенская месса. М. : Айрис-пресс, 2002.
- [18] *Bradley W., Olsen R., Thaxton C.* The Mystery of life's Origin; Reassessing Universe. San Francisco : Ignatius Press, 1984.
- [19] *Denton M.* Evolution: A Theory in Crisis. Bethesda : Adler & Adler, 1985.
- [20] *Behe M.* Darwin's Black Box: the Biochemical Challenge to Evolution. N.Y., 1996.
- [21] *Данилевский Н.Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. М. : ФИВ, 2015.
- [22] *Назаров В.И.* Эволюция не по Дарвину: Смена эволюционной модели: учебное пособие. М. : КомКнига, 2005.
- [23] *Иерей Сергей Кривовичев.* Православие и естественные науки: учебник бакалавра теологии. М. : Общецерковная аспирантура и докторантура им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2022.
- [24] *Епископ Василий (Родзянко).* Теория распада вселенной и вера отцов. М. : Паломник, 2003.
- [25] *Никонов Н.И.* Тайна шестого дня: дни Творения или миллионы лет? СПб. : Ладан, Троицкая школа, 2008.
- [26] *Серебряков Н.С.* Проблема соотношения библейского повествования о творении мира и человека с научным естествознанием // Вся премудростью сотворил еси... Труды семинара ПСТПУ «Наука и вера». М. : Изд-во ПСТГУ, 2001. Вып. 1. С. 88—111.
- [27] *Барт К.* Послание к Римлянам. М. : ББИ, 2016.
- [28] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни // Смысл жизни в русской философии. Конец XIX — начало XX века. СПб. : Наука, 1995.
- [29] *Бердяев Н.* Самопознание. М. : Книга, 1991.
- [30] *Кураев А.В.*¹⁶ Может ли православный быть эволюционистом. М. : Фонд «Христианская жизнь», 2006.
- [31] *Антоний, митрополит Сурожский.* Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001—2002). М. : Духовное наследие митрополита Антоний: Никея, 2012.
- [32] *Харт Д.Б.* Бог. Новые ответы у границ разума: [современная наука, философия, религия, психология о божественном]. М. : Эксмо, 2019.
- [33] *Пархоменко К. протоиерей.* Сотворение мира и человека. М. : ДАРЪ, 2010.
- [34] *Нейфах Георгий, протоиерей.* Гармония Божественного творения. Взаимоотношения науки и религии. М. : Правило веры, 2013.
- [35] *Кирьянов Д., священник.* Некоторые подходы к решению вопроса о соотношении эволюционного учения и христианского богословия. Режим доступа: <https://bogoslov.ru/article/391612> (дата обращения: 21.09.2023).
- [36] *Лохов С.А.* Христианская этика любви (взгляд сквозь призму философской антропологии) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2013. № 3. С. 103—111.
- [37] *Camus A.* Christian Metaphysics and Neoplatonism / R. Srigley, transl. Columbia and London : University of Missouri Press, 2007.
- [38] *Larson J.* Albert Camus on Christian Metaphysics and Neoplatonism // Prajna Vihara. 2011. Vol. 12. N 2. P. 55—75.
- [39] *Кант И.* Критика чистого разума. Симферополь : Реноме, 2003.
- [40] *Пинкер С.* Чистый лист: Природа человека. Кто и почему отказывается признавать ее сегодня. М. : Альпина нон-фикшен, 2019.

¹⁶ На основании решения Минюста РФ от 22.12.2023 г. признан иностранным агентом.

- [41] Сапольски Р. Биология добра и зла. Как наука объясняет наши поступки. М. : Альпина нон-фикшн, 2020.
- [42] Уилсон Э. О природе человека. М. : Кучково поле, 2015.

References

- [1] Vasily the Great. *Conversations on the sixth day. Creations. Pt. I*. Reprint edition; 1845. (In Russian).
- [2] Seraphim (Rose) hieromonk. *Genesis: the creation of the world and the first Old Testament people. Christian Orthodox introduction*. Moscow: Izdatel'skij Dom "Russkij palomik" publ.; 2009. (In Russian).
- [3] Bufeef K, Archpriest. *The Orthodox Doctrine of Creation and the theory of Evolution*. Moscow: Russkij izdatel'skij centr imeni svyatogo Vasiliya Velikogo publ.; 2014. (In Russian).
- [4] Sysoev D, the priest. *The chronicle began. Biblical history and modern science*. Moscow: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya publ.; 1999. (In Russian).
- [5] Timothy (Alfyorov), the priest. *Two cosmogonies*. Moscow: Pilgrim publ.; 1998. (In Russian).
- [6] Lyulka AV. *Are the "Orthodox" evolutionists right?* In: *Almanac "Orthodoxy"*. Issue II. Moscow: Blagotvoritel'nyj fond Missionerskoe dvizhenie svyatyh pervoverhovnyh apostolov Petra i Pavla publ.; 2013. (In Russian).
- [7] Father Seraphim (Rose). *The Orthodox view of evolution*. Collection of tr. fr. Serafim Platinsky. 4th ed. Moscow: Bratstvo Prepodob. Germana Alyaskinskogo Platina publ., Kaliforniya: Russkij Palomnik: Ros. otd-nie Valaam. Ob-va Ameriki publ.; 2003. (In Russian).
- [8] Zenko YuM. *Is man a microcosm or an image of God? Critical and comparative analysis of ideas*. Saint Petersburg: TSHPA, LLC "Contrast" publ.; 2020. (In Russian).
- [9] Sokolov A. *Myths about human evolution*. Moscow: Alpina non-fiction publ.; 2019. (In Russian).
- [10] Olkhovsky VS. *How do the postulates of faith of evolutionism and creationism relate to each other and modern scientific data*. Available from: http://www.origins.org.ua/page.php?id_story=265 (accessed: 09.09.2023). (In Russian).
- [11] Pavlenko AN. *The anthropic principle: origins and consequences in European scientific rationality*. *Filosofsko-religioznye istoki nauki*. Moscow; 1997. Available from: <https://iphras.ru/page49927401.htm> (accessed: 09.09.2023). (In Russian).
- [12] Lalomov AV. *Problematic issues of scientific creationism*. In: *Orthodox understanding of the creation of the world and modern science*. Issue 4. Moscow: NP MPC "Shestodnev" publ.; 2008. P. 178—191. (In Russian).
- [13] Stepin VS. *History and philosophy of science: A textbook for graduate students and applicants for the degree of Candidate of Sciences*. 2nd ed. Moscow: Akademicheskij proekt publ.; Trista publ.; 2012. (In Russian).
- [14] Hramov AV. *Monkey and Adam. Can a Christian be an evolutionist?* Moscow: Nikeya publ.; 2019. (In Russian).
- [15] Schloss JP. *Evolutionary Theory and Religious Belief*. *Oxford Handbook of Science and Religion*. OUP. 2006. P. 187—206.
- [16] Augustine the Blessed. *About the Book of Genesis literally*. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-knige-bytija (accessed: 17.09.2023). (In Russian).

- [17] Teilhard de Chardin P. *Le Phénomène humain*. Moscow: Iris Press; 2002. (In Russian).
- [18] Bradley W, Olsen R, Thaxton C. *The Mystery of life's Origin; Reassessing Universe*. San Francisco: Ignatius Press; 1984.
- [19] Denton M. *Evolution: A Theory in Crisis*. Bethesda: Adler & Adler; 1985.
- [20] Behe M. *Darwin's Black Box: the Biochemical Challenge to Evolution*. N.Y.; 1996.
- [21] Danilevsky NY. *Darwinism. Critical research*. Moscow: FIV publ.; 2015. (In Russian).
- [22] Nazarov VI. *Evolution not according to Darwin: Changing the evolutionary model: Textbook*. Moscow: KomKniga publ.; 2005. (In Russian).
- [23] Priest Sergey Krivovichev. *Orthodoxy and Natural Sciences: textbook of Bachelor of theology*. Moscow: Obshchecerkovnaya aspirantura i doktorantura im. Svyatykh ravnoapostol'nykh Kirilla i Mefodiya, Izdatel'skij dom «Poznanie» publ.; 2022. (In Russian).
- [24] Bishop Vasily (Rodzianko). *The theory of the disintegration of the universe and the faith of the fathers*. Moscow: Pilgrim publ.; 2003. (In Russian).
- [25] Nikonov NI. *The mystery of the sixth day: days of Creation or millions of years?* Saint Petersburg: Ladan — Troickaya shkola publ.; 2008. (In Russian).
- [26] Serebryakov NS. *The problem of the correlation of the biblical narrative about the creation of the world and man with scientific natural science*. In: All wisdom was created by you ... The works of the PSTPU seminar "Science and Faith". Issue 1. Moscow: Publishing House of PSTSU; 2001. P. 88—111. (In Russian).
- [27] Barth K. *Der Römerbrief*. Moscow: BBI publ.; 2016. (In Russian).
- [28] Trubetskoy EN. *The meaning of life*. In: The meaning of life in Russian philosophy. The end of the XIX — the beginning of the XX century. Saint Petersburg: Nauka publ.; 1995. (In Russian).
- [29] Berdyaev N. *Self-knowledge*. Moscow: Kniga publ.; 1991. (In Russian).
- [30] Kuraev AV¹⁷. *Can an Orthodox be an evolutionist*. Moscow: Fond "Hristianskaya zhizn" publ.; 2006. (In Russian).
- [31] Anthony, Metropolitan of Surozh. *Confidence in invisible things. Recent conversations (2001—2002)*. Moscow: Duhovnoe nasledie mitropolita Antonij: Nikeya publ.; 2012. (In Russian).
- [32] Hart DB. *God. New answers at the borders of reason*. Moscow: Eksmo publ.; 2019. (In Russian).
- [33] Parkhomenko K, archpriest. *Creation of the world and man*. Moscow: DAR publ.; 2010. (In Russian).
- [34] Neifakh George, archpriest. *The harmony of Divine creation. The relationship between science and religion*. Moscow: Pravilo very publ.; 2013. (In Russian).
- [35] Kiryanov D, priest. *Some approaches to solving the problem of the relationship between evolutionary teaching and Christian theology*. Available from: <https://bogoslov.ru/article/391612> (accessed: 21.09.2023). (In Russian).
- [36] Lohov SA. The Christian ethics of love (a look through the prism of philosophical anthropology). *RUDN Journal of Philosophy*. 2013;(3):103—111. (In Russian).
- [37] Camus A. *Christian Metaphysics and Neoplatonism*. Srigley R, transl. Columbia and London: University of Missouri Press; 2007.
- [38] Larson J. Albert Camus on Christian Metaphysics and Neoplatonism. *Prajna Vihara*. 2011;12(2):55—75.

¹⁷ Based on the decision of the Ministry of Justice of the Russian Federation dated 22.12.2023, he was recognized as a foreign agent.

- [39] Kant I. *Critique of Pure Reason*. Simferopol: Renome publ.; 2003. (In Russian).
- [40] Pinker S. *Blank slate: Human Nature. Who and why refuses to recognize it today*. Moscow: Alpina non-fiction publ.; 2019. (In Russian).
- [41] Sapolsky R. *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. Moscow: Alpina non-fiction publ.; 2020. (In Russian).
- [42] Wilson E. *On human nature*. Moscow: Kuchkovo pole publ.; 2015. (In Russian).

Сведения об авторах:

Лохов Сергей Александрович — кандидат философских наук, доцент, кафедра онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: lokhov-sa@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-9046-601X

Мамченков Дмитрий Валерьевич — кандидат философских наук, доцент, кафедра онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: mamchenkov-dv@rudn.ru). ORCID: 0000-0003-0484-2232

About the authors:

Lokhov Sergei A. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: lokhov-sa@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-9046-601X

Mamchenkov Dmitrii V. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: mamchenkov-dv@rudn.ru). ORCID: 0000-0003-0484-2232




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-168-180>

EDN: AJKFFM

Научная статья / Research Article

Цифровая трансформация социотехнологической реальности: проблемы и риски

Е.Н. Гнатик  

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

Аннотация. Работа посвящена обсуждению социогуманитарных проблем, обусловленных тектоническими переменами в человеческой жизни на фоне тотальной цифровизации. В фокусе авторского внимания — уникальность современной ситуации: никогда ранее инновационные технологии не обладали способностью столь стремительного и глубокого проникновения в фундамент современного социума, не становились настолько распространенными и общедоступными практически для всех народов и культур. При этом неоспоримое общественное благо и серьезнейшие угрозы обществу, которые несут с собой технологии цифровой реальности, находятся в весьма тесной взаимосвязи. Особенно это касается систем искусственного интеллекта. Инновации трансформируют все мироустройство, привнося радикальные изменения не только в материальную сферу жизни, но и в духовно-нравственное состояние человека. В исследовании отмечается, что внедрение информационно-коммуникационных технологий в жизнь современного социума происходит без надежной опоры на результаты предварительных опытно-экспериментальных исследований, без учета глубокой профессиональной и ответственной оценки социальных и психологических последствий их воздействия на отдельную личность и на общество в целом. В итоге на данном этапе общество перманентно сталкивается с множеством негативных моментов воздействия высокотехнологичных средств. В работе рассматриваются некоторые из них: снижение когнитивных и аналитических способностей, обесценивание человеческого труда, криминализация киберпространства, распространение технологии Deepfake. Особое внимание уделено проблеме, связанной с возможностью использования информационных технологий в качестве инструмента психологического воздействия. Информационно-психологическое противоборство реализуется на базе социальных сетей и технологий искусственного интеллекта, что предоставляет противнику возможность достичь превосходства без использования военной силы. Год от года информационно-гуманитарные действия в киберпространстве, реализуемые странами Запада в целях дестабилизации нашего общества, разрушения его ценностных основ, переформатирования сознания, мировоззрения и духовно-нравственных качеств граждан, становятся все более масштабными и агрессивными. В этой связи все большую значимость обретает сфера высоких гуманитарных технологий, базирующихся на изучении закономерностей поведения личности

© Гнатик Е.Н., 2024



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

и социальных групп. В работе отмечено, что цифровизация набирает обороты, все глубже погружая социум в новые обстоятельства и требуя решительных действий, ориентированных на преодоление множества угроз, специфичных для современной высокотехнологичной эпохи.

Ключевые слова: цифровизация, искусственный интеллект, большие данные, информационно-психологическое противоборство, проблемы личности, безопасность

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено в рамках инициативной НИР № 100414-0-000 «Культура, наука и технологии: вызовы современности».

История статьи:


Статья поступила 18.10.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: Гнатик Е.Н. Цифровая трансформация социотехнологической реальности: проблемы и риски // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 168—180. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-168-180>

Digital Transformation of Socio-Technological Reality: Problems and Risks

Ekaterina N. Gnatik  

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

Abstract. The research is devoted to a discussion of social and humanitarian problems associated with tectonic changes in human life against the backdrop of total digitalization. The author's attention is focused on the uniqueness of the modern situation: never before have innovative technologies had the ability to penetrate so rapidly and deeply into the foundation of modern society, have they become so widespread and accessible to almost all peoples and cultures. At the same time, the undeniable public good and the most serious threats to society that digital reality technologies bring with them are in a very close relationship. This is especially true for artificial intelligence systems. Innovations transform the entire world order, bringing radical changes not only to the material sphere of life, but also to the spiritual and moral state of a person. The research notes that the introduction of information and communication technologies into the life of modern society occurs without reliable support on the results of preliminary experimental research, without taking into account a deep professional and responsible assessment of the social and psychological consequences of their impact on the individual and on society as a whole. As a result, at this stage, society is constantly faced with many negative aspects of the impact of high-tech means. The work examines some of them: a decrease in cognitive and analytical abilities, the devaluation of human labor, the criminalization of cyberspace, the spread of Deepfake technology. Particular attention is paid to the problem associated with the possibility of using information technology as a tool of

psychological influence. Information and psychological warfare is implemented on the basis of social networks and artificial intelligence technologies, which provides the enemy with the opportunity to achieve superiority without the use of military force. Information and humanitarian actions in cyberspace, carried out by Western countries in order to destabilize our society, destroy its value foundations, reformat the consciousness, worldview and spiritual and moral qualities of citizens, are becoming increasingly large-scale and aggressive. The work notes that digitalization is gaining momentum, plunging society deeper into new circumstances and requiring decisive action aimed at overcoming the many threats specific to the modern high-tech era.

Keywords: digitalization, artificial intelligence, big data, information-psychological warfare, personality problems, security

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the framework of the initiative research project № 100414-0-000 "Culture, science and technology: challenges of our time".

Article history:

The article was submitted on 18.10.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Gnatik EN. Digital Transformation of Socio-Technological Reality: Problems and Risks. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):168—180. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-168-180>

Введение

Традиционная картина мира, существовавшая и в науке, и в обыденных представлениях людей, меняется глубоко, стремительно и в беспрецедентных масштабах прямо на наших глазах. Истекшее десятилетие внесло множество значимых перемен в привычный уклад жизни, «органически» включив в него новые формы технизации — цифровизацию и информатизацию. В настоящее время практически во всех сферах социальной жизни можно обнаружить широкий спектр различных практик, подверженных цифровым изменениям. Качественные трансформации затронули буквально все: и технологии, и производство, и политику, и культуру, и образование, и иные сферы. Разработка, управление и использование информации, вычислительных ресурсов, а также возникновение новых способов коммуникации стали жизненно важными вопросами для современной цивилизации. Сегодня многие процессы (технологические, информационные, социальные) существенно модифицированы, и их уже довольно сложно представить в отрыве от цифровой реальности.

Многоаспектность цифровизации — сигнал о том, что мир оказался в беспрецедентной ситуации. Особенно наглядно это проявляется в сфере развития технологий искусственного интеллекта. Прежде всего, стоит отметить, что в течение последнего десятилетия наблюдался взрывной рост объема вычислений, используемых для обучения различных моделей: увеличение на порядок (в десять раз!) каждый год. В этой связи уже более тридцати стран

мира, включая Российскую Федерацию, США и Китай, приняли национальные стратегии и программы развития этой сферы. Кроме того, искусственный интеллект представляет собой уникальную технологию, в том числе, в том смысле, что ее создатели в процессе разработки сталкиваются с серьезными сложностями, однако в плане ее широкого массового использования особых затруднений не возникает. Стоит подчеркнуть, что на протяжении исторического пути человечества ничего подобного не было: ни одна из технических систем и технологий еще не обладала способностью столь стремительного и глубокого проникновения в фундамент современного социума, не становилась настолько распространенной и общедоступной практически во всех уголках земного шара. Спектр использования этих технологий чрезвычайно широк и охватывает практически все сферы человеческой деятельности — от производственно-технологической до государственного управления. Бесспорно, успешен и уникален опыт применения систем искусственного интеллекта в исследованиях космоса, в медицине, здравоохранении, энергетике, бизнес-процессах, банковском деле, страховании, оборонной области, на транспорте и пр. Предполагается, что четвертая промышленная революция в значительной степени будет опираться на новые достижения в этой сфере. Речь идет об использовании более скоростных квантовых вычислений, постоянно усложняющихся независимых роботизированных систем, беспилотников, безэкипажных аппаратов, систем с самосовершенствующимися возможностями и т.п. Отметим также, что информационно-коммуникационные технологии обрели статус средств научного познания, способствующих кардинальному преобразованию научно-исследовательской деятельности. Активное применение вычислительной техники позволяет автоматизировать многие эксперименты в сфере естественных и технических наук, значительно сокращая время обработки статистических данных и упрощая исследовательские процедуры.

Гуманитарно-социальные проблемы цифровизации

Мы все, ныне живущие, являемся свидетелями и участниками высокоскоростного движения человечества по технологическим рельсам. Это движение демонстрирует, что на данном этапе цифровизация перестала представлять собой преимущественно технологическую проблему, связанную с разработкой непрерывно усложняющихся технических норм, алгоритмов, генеративных моделей и пр. На сегодняшний день практически каждая возможность, предоставляемая цифровыми технологиями, несмотря на их востребованность и подтвержденный позитивный эффект в определенных сферах деятельности, сопровождается целым спектром вполне реальных рисков и опасностей. Неоспоримое общественное благо и серьезнейшие угрозы обществу, которые несут с собой технологии цифровой реальности, находятся в весьма тесной взаимосвязи. И, к сожалению, баланса здесь не просматривается. Современная техногенная реальность кардинально и, судя по

всему, необратимо трансформирует все мироустройство, привнося радикальные изменения не только в материальную сферу жизни, но и в духовно-нравственное состояние человека. Мы все оказались погруженными в новое мироздание, где небывалыми темпами технизируется быт, трудовая деятельность, сознание, мышление и организм человека, его взаимоотношения с другими людьми.

С сожалением необходимо признать, что фундаментальное встраивание информационно-коммуникационных систем в жизнь современного социума происходит без надежной опоры на результаты предварительных опытно-экспериментальных исследований, без учета глубокой профессиональной и ответственной оценки социальных и психологических последствий их воздействия на отдельную личность и на общество в целом. Да и теоретическое осмысление изменений, которые происходят под влиянием совершенствования технологий, существенным образом отстает от темпов прогресса самих технологий и темпов их внедрения. В итоге на основе цифровых платформ осуществляется множество действий, далеко не всегда созидательных и гуманных. А характерное для масс неистребимое стремление к комфорту, удобству и упрощению всего и вся оборачивается множеством проблем с долгосрочными, порой необратимыми и нежелательными последствиями.

В результате погружения в цифровые миры сетевых коммуникаций, в лоно виртуальных, дополненных и смешанных реальностей наблюдается хаотизация мировоззрения человека, его подчинение техническим нормам и алгоритмам (вольное или невольное). Происходит формирование «цифрового» поколения с качественной трансформацией устной речи, атрофией навыков самостоятельного мышления, анализа информации, способности к принятию решений [1. С. 120]. Стремительная переориентация способа получения и обработки информации с понятийной (большие тексты) на образную (визуально воспринимаемые изображения) способствовала порождению негативного явления, известного как «клиповое сознание». Все это свидетельствует о серьезном ударе по когнитивным и аналитическим способностям молодежи и подрастающего поколения [2. С. 273—276]. Вместе со снижением уровня образованности происходит «обмельчание» разносторонней сути человека, которая, наряду с рациональным началом, включает в себя и иррациональное. Человек вынужден вступать в контакт с потоками информации, которая подчас несет чуждые ему ценностно-смысловые ориентиры. Сегодня медиа-средства, реклама нередко являются источником дестабилизирующей, дезориентирующей информации. Просматривается тенденция искажения категорий добра и зла. Пропагандируются, культивируются чуждые российскому обществу ценностные установки: гедонизм, релятивизм, меркантилизм и пр., что свидетельствует о движении в сторону принудительной деградации — превращения молодежи в манипулируемые элементы потребительского общества.

Обесценивается человеческий труд, в том числе и интеллектуальный, — заменяется цифровыми программами. Все острее высвечиваются последствия воздействия технизации на занятость населения. В итоге происходит «отчуждение человека от процесса труда, продукта труда, от своей родовой сущности и от другого человека. Это приводит к тому, что жизнь начинает подменяться имитацией жизни» [3. С. 129]. Труд постепенно становится привилегией. С целью снижения финансовых затрат осуществляется активное внедрение робототехники, автоматизация производственных циклов, ширится применение технологий методом 3D-принтеров, что позволяет заместить ряд традиционных методов производства. Наряду с сокращением рабочих мест масштабируется проблема, связанная с процедурой поиска работы. Радикальные изменения рынка труда способствуют, в том числе, внедрению цифровых платформ-«помощников» в деятельность отделов кадров и рекрутинговых кампаний. В результате существенно увеличилась вероятность возникновения неблагоприятных ситуаций при попытке устройства на работу людей среднего и старшего поколения. Алгоритм программы искусственного интеллекта в подавляющем большинстве случаев автоматически отбрасывает резюме и анкеты претендентов, чей возраст превысил определенную отметку (нередко — 45 лет), тем самым не только лишая трудоспособных и не достигших пенсионного возраста людей средств к существованию, но и погружая их в тяжелейшее, крайне подавленное психологическое состояние из-за вынужденной оторванности от мира. «Возраст как приговор» — так может быть обозначен этот сегрегационный вызов, брошенный высокотехнологичной эпохой современной личности.

Стремление к широкому внедрению цифровых технологий инициировало активную деятельность профильного министерства в плане найма правительственных чиновников при помощи искусственного интеллекта. Минцифры считает, что это «позволит автоматизировать процессы отбора, профессионального развития, мотивации, оценки чиновников, формирования профессиональной культуры и пр. Целью эксперимента является апробация методов осуществления кадровой работы с использованием информационно-коммуникационных технологий»¹. Под это из федерального бюджета выделяются большие средства. На наш взгляд, подбор сотрудников на основе заложенных в программу формальных критериев, без личного общения, неизбежно приведет к несправедливому отсечению немалого числа достойных кандидатов. Вполне очевидно, что такая ситуация будет распространяться, реализовываясь при подборе кадров и в другие организации, как государственные, так и частные.

¹ Устинова А. Наем сотрудников в правительство поручат искусственному интеллекту. Минцифры создает рекрутинговую платформу с технологией ИИ. Режим доступа: <https://www.vedomosti.ru/technology/articles/2023/08/23/991427-naem-sotrudnikov-v-pravitelstvo-poruchat-iskusstvennomu-intellektu> (дата обращения: 23.08.2023).

Цифровые технологии и проблемы безопасности

Существует еще немалый перечень негативных явлений, связанных с ползучей тотальной цифровизацией. События 2020-го високосного и пандемийного года не оставили сомнений в том, что сильные мира сего выбрали безопасность в ущерб свободе, чтобы получить законное право контролировать поведение людей [4. С. 775—778]. В итоге цифровое общество, пройдя эту точку бифуркации, очутилось на пути к установлению тотального контроля над всем происходящим.

Наряду с этим наблюдается перманентный процесс криминализации киберпространства. Как известно, эпоха цифровых технологий явилась залогом процветания онлайн-бизнеса. Соответственно, лавинообразно увеличивается количество и качество сведений о покупателях в глобальной сети. Как справедливо констатируют специалисты, «сбор и использование больших объемов данных для создания подробных личных профилей пользователей имеют очевидные последствия» [5. С. 243], а именно — нарушение конфиденциальности из-за угрозы утечки персональных данных или потери контроля над ними. В этой связи со спринтерской скоростью эволюционируют различные формы кибермошенничества: махинации с платежными реквизитами, с учетными записями пользователей, распространение вредоносного программного обеспечения, заражение «вирусом-вымогателем» и др., наносящие финансовый и иной ущерб, как гражданам, так и организациям. Несмотря на то, что данная ситуация наличествует уже не первый год, «пользователи по-прежнему в значительной степени не замечают механику рынка онлайн-информации, включая процессы сбора данных, предполагаемое использование данных, а также количество вовлеченных в него действующих лиц» [5. С. 243].

Комплекс серьезных проблем связан с активным использованием систем искусственного интеллекта, способствующим быстрому совершенствованию процессов синтеза изображения и создания звуковых дорожек с определенными заданными параметрами. Эта технология, в 2017 г. получившая название Deepfake, демонстрирует впечатляющие результаты обучения нейронных сетей на сотнях и тысячах «примерах» лиц и голосов. Сгенерированные лица и синтезированные голоса, становясь все более и более реалистичными, могут быть использованы для составления фальшивок, а значит, будут представлять собой вредоносные данные. Все движется к тому, что со временем отличить подделку от изображения реального персонажа станет крайне сложно, что может привести к непредсказуемым последствиям: как минимум, к распространению искаженных данных и подрыву доверия к средствам массовой информации. Не менее серьезную опасность несут в себе постоянно совершенствующиеся технологии синтетической генерации аудиоконтента. Компьютерный голос, созданный искусственным интеллектом (включая характерные интонации, паузы, покашливание и пр.), окажется практически неотличимым от голоса реального человека. Специалисты утверждают, что голос — результат работы современных нейросетей — уже сегодня способен «обойти» биометрические системы идентификации

с различными защитными функциями распознавания оригинала и идентификации подделки, которые обычно устанавливаются в Интернете вещей (IoT-устройствах с функцией управления голосом), в различных корпоративных системах и т.п. Считается, что на данном этапе биометрические системы видеораспознавания лиц гораздо более надежны по сравнению с голосовыми системами идентификации. Однако возможность «провести» их с помощью сгенерированного нейронной сетью цифрового лица все же существует. И это крайне опасно, поскольку аппаратура с функцией аутентификации внешности (например, технология FaceID) широко используется как частными, так и государственными службами безопасности. Для противостояния подобным угрозам ведется активная работа по созданию новых, более сложных методов биометрической аутентификации, использующих так называемые «закрытые данные», в частности, — форму мочек ушей человека, рисунок внутриглазных сосудов, сердечный пульс и т.п. [6. С. 174].

Представляется важным коснуться еще одного аспекта проблемы цифровизации, связанного с возможностью использования информационных технологий в качестве инструмента реализации информационно-психологического воздействия. Сегодня в сценарии развития информационного противоборства рассматриваются не только угрозы информационно-технического плана (киберугрозы, кибершпионаж), но и информационно-гуманитарные, проявляющиеся в целенаправленном токсичном воздействии на общественное сознание стран-мишеней [7. С. 82]. В контексте социальной инженерии информация превращается в мощную политическую силу, предоставляя все более широкие возможности для специфического субъективного отражения действительности и для разжигания информационных войн. Психологические войны, предполагающие применение различных и, как правило, хорошо завуалированных методов воздействия на когнитивную и эмоциональную сферу человека, имеют многовековую историю. Уже в VI в. до н.э. выдающийся китайский военачальник и мыслитель Сунь Цзы рассматривал специфику психологических мер, ориентированных на противника, и давал вполне конкретные рекомендации по их реализации, в том числе, такие:

«— Разлагайте все хорошее, что имеется в стране вашего противника.

— Подрывайте престиж руководства противника и выставляйте его в нужный момент на позор общественности.

— Используйте в этих целях сотрудничество с самыми подлыми и гнусными людьми.

— Разжигайте ссоры и столкновения среди граждан враждебной вам страны.

— Подстрекайте молодежь против стариков.

— Делайте все возможное, чтобы обесценить традиции ваших врагов и подорвать их веру в своих богов.

— Будьте щедры на предложения и подарки для покупки информации и сообщников. Вообще не экономьте ни на деньгах, ни на обещаниях, так как они приносят прекрасные результаты» [8. С. 4—5].

Современное информационно-психологическое противоборство реализуется на базе постоянно расширяющегося использования социальных сетей и технологий искусственного интеллекта, что предоставляет возможность без использования военной силы или непосредственного принуждения достичь неоспоримого превосходства и привлечь на свою сторону определенные слои общества противника [9. С. 25]. Подобная дестабилизирующая деятельность, в частности, подразумевает:

«— проведение информационных акций, направленных на разделение населения по уровню жизни и дискредитацию органов власти;

— оказание всесторонней поддержки оппозиционным и националистическим организациям;

— ограничение доступа товаров и услуг;

— подготовку деструктивных сил посредством выделения крупных финансовых средств на проведение различных организационных мероприятий (учебные курсы оппозиционного актива, учредительные сессии «демократических» сил страны и т. п.);

— массовые антиправительственные митинги и «акции протеста» оппозиции с использованием незащищенных слоев населения: молодежи, пожилых людей, детей и инвалидов;

— организацию массовых беспорядков с оказанием вооруженного сопротивления правоохранительным органам, блокированием административных зданий и другими противоправными действиями;

— фальсификацию фото- и видеоматериалов о «незаконных действиях» силовых структур и «чрезмерно жестоком» подавлении «мирных акций протеста» [10. С. 35].

Этот (конечно, далеко неполный) перечень действий иллюстрирует, что использование информационных технологий для реализации социально-деструктивных сценариев представляет собой серьезную угрозу национальной безопасности государства. Военные эксперты свидетельствуют, что на современном этапе «прослеживается тенденция замещения периода нарастания агрессии фазой «управляемого хаоса», используемого для изменения главного геополитического потенциала государства — национального менталитета, культуры, морального состояния людей» [11. С. 21]. Основной мишенью агрессивной злонамеренной деятельности по навязыванию чуждой системы ценностей, фальсификации истории и т.п., безусловно, является молодежь (безотказно работает древнее правило: «хочешь победить врага — воспитай его детей»).

Феномен поведенческих войн

Год от года информационно-гуманитарные действия в киберпространстве, реализуемые странами Запада в целях дестабилизации нашего общества, разрушения его ценностных основ, переформатирования сознания, мировоззрения и духовно-нравственных качеств граждан, становятся все более масштабными, агрессивными и изощренными. В этой связи все большую

значимость обретает сфера высоких гуманитарных технологий, базирующихся на изучении закономерностей поведения личности и социальных групп [12. С. 111]. Речь идет о методиках программирования и внешнего управления человеческим поведением (поведенческо-когнитивных технологиях, осуществлении «поведенческо-когнитивного противоборства с использованием Больших Данных» [13. С. 101]). Например, концепция «Надж» (от англ. *nudge* — «подталкивание»), суть которой состоит в провоцировании человека или группы людей к принятию запрограммированных разработчиками решений и реализации на их основе определенных действий. Подобные методики были довольно успешно апробированы в некоторых азиатских и африканских государствах [14. С. 197].

Поведенческие войны — еще более сложный и многоаспектный феномен, чем войны «просто» информационные. Разработки методик деструктивного воздействия проводятся с опорой преимущественно на достижения в сфере NBICS-технологий. Это результаты когнитивных наук, супербольшие данные о реальном поведении людей в различных ситуациях (черпаемые в интернете и хранящиеся в мощных суперкомпьютерах, в основном на территории Соединенных Штатов, в том числе, в специальном, гигантском по информационной емкости центре Агентства Национальной Безопасности (АНБ) США в штате Юта), и на фундаментальную базу психологической науки о закономерностях и особенностях человеческого поведения [15. С. 142]. Создание наукоемких аналитических и прогностических технологий, использующих супербольшие данные, ведется на основе новейших теоретических и практических достижений в области искусственного интеллекта. Наряду с этим активно используются последние достижения математической науки (в частности — теория категорий и функторов), которые, по оценке профессионалов, «на порядки превосходят в плане возможности выявления нетривиальных зависимостей и связей, мощности и точности прогнозирования те методы стандартной математической статистики, которые описываются как основной инструмент во всей специализированной литературе по „большим данным“» [15. С. 139].

Заключение

Таким образом, прогресс информационно-коммуникационных технологий, и особенно технологий искусственного интеллекта, набирает обороты, все глубже погружая социум в новые обстоятельства и требуя решительных действий, ориентированных на преодоление угроз, специфичных для нынешней высокотехнологичной эпохи. Это свидетельствует о потребности в значительном увеличении надежности защиты информационных сетей (как военных, так и гражданских) с целью овладения конкурентным преимуществом в виртуальной сфере, в недопущении ментальной колонизации (специальных мероприятий по системному вредоносному воздействию на психику и поведение населения со стороны противника), а значит — укреплению внутренней стабильности общества. Способность и готовность успешно

противостоять постоянно нарастающим угрозам разрушительного воздействия высокотехнологичных методик, обеспечение информационной безопасности является задачей государственной важности, от решения которой зависит не только нормальное функционирование, но и в прямом смысле сохранение нашей страны как суверенной державы.

В этой связи вселяет определенный оптимизм информация о поисках плодотворного научного решения этих проблем путем создания новейших методик противодействия токсичным социальным технологиям. Так, в отчете (2022 г.) Федерального исследовательского центра «Информатика и управление РАН» содержатся сведения о том, что «с помощью технологий искусственного интеллекта разработан метод получения достоверной информации о психологических особенностях человека, способный предсказывать социально опасные явления и деструктивные процессы в обществе на основе анализа сообщений в социальных сетях и мессенджерах. Разработаны методы и программные инструменты нейросетевого прогнозирования, реализующие новые алгоритмы анализа данных в сложных системах, обеспечивающие существенно более высокую точность по отношению к мировым аналогам» [16. С. 55]. Представляется жизненно важным более значительное вложение сил и средств в сферу аналитики и защиты виртуального пространства, соцсетей и различных отечественных платформ от масштабного пласта вредоносной информации. Все это, безусловно, делает весьма актуальной задачу дальнейшего философского осмысления проблем личности в эпоху информатизации и цифровизации, создания стратегии обеспечения духовной безопасности, а также разработку мер противодействия деструктивным проявлениям информационно-психологических факторов, угрожающим личностной, общественной и государственной безопасности. Необходимо осознание того, что развитие высоких технологий может служить во благо только при адекватном понимании приоритетов, когда на первом месте стоят подлинные интересы страны и населяющего ее народа. На наш взгляд, сегодня, в условиях ценностного кризиса технократического пути развития мировой цивилизации, требуется серьезное переосмысление романтизации технологического прогресса. Необходимо научиться, наконец, своевременно и профессионально предвидеть и преодолевать риски, дабы поставить мощный заслон и избежать такого развития сценария, когда цифровые технологии в какой-то момент превратятся в абсолютно непреодолимую силу.

Список литературы

- [1] Гнатик Е.Н. Геймификация как нарастающий тренд в сфере высшего образования: перспективы и проблемы // Вопросы философии. 2023. № 6. С. 116—123. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-6-116-123>
- [2] Гнатик Е.Н. Гуманитарные проблемы информационных технологий // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 2. С. 270—279. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2017-21-2-270-279>
- [3] Кавецкий С.Т. Отчуждение: традиции и современность // Философия разума и духовности: к 75-летию со дня рождения С.Д. Шаша: сборник статей. Брест : БрГУ, 2012. С. 129—136.

- [4] Гнатик Е.Н. «Новая нормальность» эпохи covid-19: возможности, ограничения, риски // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2021. Т. 21. № 4. С. 769—782. <https://doi.org/10.22363/2313-2272-2021-21-4-769-782>
- [5] Плотников А.В. Конфиденциальность персональных данных о поведении онлайн-пользователей // Образование и право. 2019. № 1. С. 238—244.
- [6] Изюмов Д.Б., Кондратьев Е.Л. Научно-технические проблемы развития технологий кибербезопасности за рубежом // Инноватика и экспертиза: научные труды. 2020. Т. 1. № 29. С. 169—177. <https://doi.org/10.35264/1996-2274-2020-1-169-177>
- [7] Карасев П.А. Эволюция национальных подходов к ведению кибервойны // Международная аналитика. 2022. Т. 13. № 2. С. 79—94. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2022-13-2-79-94>
- [8] Крысько В.Г. Секреты психологической войны (цели, задачи, методы, формы, опыт). Минск : Харвест, 1999.
- [9] Бартош А.А. Технологический суверенитет России как важный фактор победы в мировой гибридной войне // Военная мысль. 2023. № 8. С. 16—32.
- [10] Зеленов А.В., Вдовин А.В. Города как ключевые объекты противоборства в современных военных конфликтах // Военная мысль. 2023. № 8. С. 33—42.
- [11] Сержантов А.В., Смоловый А.В., Терентьев И.А. Трансформация содержания войны: контуры военных конфликтов будущего // Военная мысль. 2022. № 6. С. 19—30.
- [12] Бирюков А.В. К вопросу о влиянии научно-технического прогресса на международные отношения в цифровую эпоху // Международная аналитика. 2015. № 3. С. 103—115. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2015-0-3-103-115>
- [13] Крутских А.В. Предисловие специального представителя президента России по вопросам международного сотрудничества в области информационной безопасности, посла по особым поручениям, доктора исторических наук А.В. Крутских // Международная аналитика. 2015. № 3. С. 99—102. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2015-0-3-99-102>
- [14] Калдор М. Новые и старые войны: организованное насилие в глобальную эпоху. М. : Изд-во Института Гайдара, 2015.
- [15] Ларина Е.С., Овчинский В.С. Новая военная стратегия США и поведенческие войны // Международная аналитика. 2015. № 3. С. 136—143. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2015-0-3-136-143>
- [16] Юркевичус С.П., Гриценко А.Е. Результаты реализации крупных научных проектов по приоритетным направлениям научно-технологического развития в области информационно-телекоммуникационных систем // Инноватика и экспертиза: научные труды. 2023. Т. 2. № 36. С. 52—66.

References

- [1] Gnatik EN. Gamification as a Growing Trend in Higher Education: Prospects and Problems. *Voprosy filosofii*. 2023;(6):116—123. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-6-116-123>
- [2] Gnatik EN. Humanitarian problems of information technology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;21(2):270—279. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2017-21-2-270-279>
- [3] Kavetsky ST. *Alienation traditions and modernity*. In: *Philosophy of mind and spirituality: on the 75th anniversary of the birth of S.D. Shash*. Digest of articles. Brest: BrGU; 2012. (In Russian).
- [4] Gnatik EN. ‘New normality’ of the covid-19 era: opportunities, limitations, risks. *RUDN Journal of Sociology*. 2021;21(4):769—782. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2272-2021-21-4-769-782>

- [5] Plotnikov AV. Privacy and personal data protection of online users behavior. *Education and law*. 2019;(1):238—244. (In Russian).
- [6] Izyumov DB, Kondratyuk EL. Scientific and technological problems of the development of cybersecurity technologies abroad. *Innovation and expertise: scientific works*. 2020;1(29):169—177. (In Russian). <https://doi.org/10.35264/1996-2274-2020-1-169-177>
- [7] Karasev PA. Evolution of National Approaches to Cyber Warfare. *Journal of International Analytics*. 2022;13(2):79—94. (In Russian). <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2022-13-2-79-94>
- [8] Krysko VG. *Secrets of psychological warfare (goals, objectives, methods, forms, experience)*. Minsk: Harvest; 1999. (In Russian).
- [9] Bartosh AA. Russia's Technological Sovereignty as a Key Victory Factor in Global Hybrid Warfare. *Military thought*. 2023;(8):16—32. (In Russian).
- [10] Zelenov AV, Vdovin AV. Cities as Key Objects of Confrontation in Modern Military Conflicts. *Military thought*. 2023;(8):33—42. (In Russian).
- [11] Serzhantov AV, Smolov AV, Terentyev IA. Transformation of the war content: the outline of future military conflicts. *Military thought*. 2022;(6):19—30. (In Russian).
- [12] Biryukov AV. Remarks on the impact of science and technology progress on international relations in digital era. *Journal of International Analytics*. 2015;(3):103—115. (In Russian). <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2015-0-3-103-115>
- [13] Krutskih A. Foreword by Andrey Krutskih, special representative of the President of Russia for international cooperation in the field of information security, Ambassador-at-Large, PhD in history. *Journal of International Analytics*. 2015;(3):99—102. (In Russian). <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2015-0-3-99-102>
- [14] Kaldor M. *New and old wars: organised violence in a global era*. Moscow: Publishing House of the Gaidar Institute; 2015. (In Russian).
- [15] Larina ES, Ovchinsky VS. The new US military strategy and behavioral wars. *Journal of International Analytics*. 2015;(3):136—143. (In Russian). <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2015-0-3-136-143>
- [16] Yurkevichys SP, Gritsenko AE. Results of the implementation of major scientific projects in priority areas of scientific and technological development in the field of information and telecommunication systems. *Innovation and expertise: scientific works*. 2023;2(36):52—66. (In Russian).

Сведения об авторе:

Гнатик Екатерина Николаевна — доктор философских наук, профессор, профессор, кафедра онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: gnatik-en@rudn.ru). ORCID: 0000-0003-0745-5019

About the author:

Gnatik Ekaterina N. — DSc in Philosophy, Professor, Professor, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: gnatik-en@rudn.ru). ORCID: 0000-0003-0745-5019



История философии

History of Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-181-198>


EDN: AZQSUS

Research Article / Научная статья

Rudi Dutschke and György Lukács on the Problems of the Bolshevik Type Socialism

Sviatoslav V. Shachin¹, László G. Szücs²

¹Independent researcher,
Murmansk, Russian Federation

²Budapest City Archives,
1139 Bp., Teve u. 3–5, Budapest, Hungarian
s_shachin@mail.ru

Abstract. The study examines the original work *An Attempt to Get Lenin Back on His Feet* (Berlin, 1974) by Rudi Dutschke, the well-known German political philosopher and leader of the youth movement in 1968, as well as the influence of the famous Hungarian philosopher György Lukács on the ideas of Dutschke. Dutschke revealed the reasons for the impossibility of socialist ideals being feasible in the 20th century, despite the heroic attempts of the Bolsheviks and Western radical socialists to realize them. The revolution occurred in a country of semi-Asian stagnating capitalism and was not supported by the European anti-capitalist revolution. As a result, after the victory of the Bolsheviks in Russia, the social system was revived with the dominance of the state bureaucracy (the fused party-state apparatus) over society. There were no universal forms of social movement (Verkehr), which led to the fact that socialism became local, up to the danger of its abolition. At the same time, according to Dutschke, it is precisely an equal alliance between the progressive intelligentsia and the working masses that can open up new ways for the transition from a society of necessity to a society of freedom, provided that the intelligentsia renounces leaderism (which was the mistake the Bolsheviks fell into). Therefore, the figure of György Lukács is most important for Dutschke since studying his creative path makes it possible to realize the basic principles of such an equal union. The study shows that the creative path of Lukács before he entered the Comintern as one of the leaders of the section of the Hungarian Communists is characterized by the desire to find a way to solve the fundamental dilemma of the revolutionary, as he believed: either, like the Bolsheviks, strive for an uncompromising victory and the implementation of their program at the cost of violence; or to make compromises with the social democratic and even bourgeois parties, at the same time being in danger of defeat and the impossibility of implementing their

© Shachin S.V., Szücs L.G., 2024



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

ideas, primarily because the socialist intellectuals fail to establish strong ties with the working masses, and the latter may not be thoroughly imbued with anti-capitalist consciousness. Thus, Lukács can survey a spokesperson for the views of the intelligentsia, and through the criticism of these views, it will be possible to comprehend how educated people can better understand the actual needs and interests of the working people in order to pursue policies that would be more in line with them and learn how to lead the masses indeed.

Keywords: semi-Asian capitalism, stagnation, Leninism, theory of revolution, Comintern, dialectics, Western Marxism

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out with the financial support of Russian Foundation for Basic Research and Foundation “For Russian language and culture” in Hungary within the framework of the scientific project № 20-511-23002 “The migration of ideas and formation of national philosophical traditions: dialogues across borders”.

Article history:

The article was submitted on 11.09.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Shachin SV, Szücs LG. Rudi Dutschke and György Lukács on the Problems of the Bolshevik Type Socialism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):181—198. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-181-198>


Руди Дучке и Дьердь Лукач о проблемах социализма большевистского типа

С.В. Шачин¹  , Л.С. Сюч² 

¹Независимый исследователь,

Мурманск, Российская Федерация

²Будапештский государственный архив,
Венгрия, Будапешт, 1139 Вр., Теке и. 3—5

s_shachin@mail.ru

Аннотация. В предлагаемом исследовании анализируется оригинальный труд известного немецкого политического философа и лидера молодёжного движения 1968 г. Руди Дучке «Попытка поставить Ленина на ноги» (Берлин, 1974) и влияние знаменитого венгерского философа Дьердя Лукача на идеи самого Дучке. Дучке раскрыл причины невозможности социалистических идеалов быть осуществимыми в XX в., несмотря на героические попытки большевиков и западных радикальных социалистов их реализовать. Революция произошла в стране полуазиатского стагнирующего капитализма и не была поддержана европейской антикапиталистической революцией. В результате после победы большевиков в России возродился общественный строй с господством государственной бюрократии в лице сросшегося партийно-государственного аппарата над обществом. Не возникло универсальных форм общественного движения (*Verkehr*), что привело к тому, что социализм стал локальным, что создавало опасность его упразднения. При этом, согласно Дучке, именно *равноправный* союз между прогрессивной интеллигенцией и трудящимися массами может открыть новые пути перехода от общества необходимости к обществу свободы, при условии отказа интеллигенции от вождизма (в эту ошибку вождизма и впали большевики). Поэтому именно фигура Дьердя

Лукача является наиболее важной для Дучке, поскольку исследование его творческого пути позволит осознать основные принципы такого равноправного союза. В исследовании показано, что весь творческий путь Лукача до его вступления в Коминтерн в качестве одного из руководителей секции венгерских коммунистов характеризуется стремлением найти путь для решения основополагающей дилеммы революционера, как он сам считает: либо, подобно большевикам, стремиться к бескомпромиссной победе и осуществлению своей программы ценой насилия; либо заключать компромиссы с социал-демократическими и даже буржуазными партиями, при этом оказываясь в опасности поражения и невозможности осуществления своих идей, прежде всего — потому, что социалистическим интеллигентам не удастся установить прочные связи с трудящимися массами, а последние не до конца могут проникнуться антикапиталистическим сознанием. Следовательно, Лукач может быть выразителем взглядов интеллигенции, и через критику этих взглядов можно будет понять, каким образом образованные люди смогут лучше понять подлинные потребности и интересы трудящихся, чтобы проводить ту политику, которая более соответствовала бы им, и научиться по-настоящему руководить массами.

Ключевые слова: полуазиатский капитализм, ленинизм, теория революции, Коминтерн, диалектика, западный марксизм

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке РФФИ и РЯИК в рамках научного проекта № 20-511-23002 «Миграция идей и формирование национальных философских традиций: диалоги поверх границ».

История статьи:

Статья поступила 11.09.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: *Shachin S.V., Szücs L.G. Rudi Dutschke and György Lukács on the Problems of the Bolshevik Type Socialism // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 181—198. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-181-198>*

In the following analysis, we outline Rudi Dutschke's views of social development in Russia and the Bolshevik type of revolution and reconstruct the theoretical perspective from which he created a sharp criticism against the illusions of his contemporaries about them. We assume that the study of the young György Lukács' works mainly played an essential role in forming his critical perspective: the analysis of problems in Lukács's historical diagnosis led Dutschke to develop his critical views.

Dutschke, one of the prominent figures of the German student movement, had realistic experience of Eastern European socialism: he was born in 1940 and was raised in East Germany as the son of a Lutheran pastor. He was thoroughly impressed by the Hungarian revolution and freedom fight in 1956. This is why he began to deal with the theoretical and practical problems of “democratic socialism.” As a young adult, he was not willing to enroll in the East German Army, so he could not apply for university either. So, he escaped to West Berlin in 1961, right before the Berlin Wall was erected. He enrolled in the Berlin-based *Freie Universität*,

where he studied Sociology, Philosophy, History and Ethnography. Freie Universität was a university with a freer spirit than the other German universities, with a rather high proportion of students from East Berlin a few years before. By the time Dutschke began his university studies, the rate of these students had decreased to a few percent, so the earlier anti-communist atmosphere was not typical by that time. However, besides Dutschke, several other students from East Berlin had also been disillusioned with the Western world and missed the norms of equality and radical democracy from the institutions. Several of these students got to the forefront of student movements.

Dutschke joined the radical German student organization SDS in 1965, becoming an important figure in the then-emerging student organization. As a member of the organization, he organized several demonstrations against the Vietnam War. Parallel to this, he worked on his doctoral research on Karl Korsch, Antonio Gramsci, and György Lukács. In the spring of 1966, he traveled to Hungary to meet Lukács. He also got in touch with the relatively short-lived “illegal Hungarian communist cells,” with young Hungarian intellectuals who criticized the existing system from the left in a Maoist spirit [1]. He shortly committed himself to a standpoint in which neither the Western nor the Eastern European societies were regarded as examples to be followed. He was thinking in terms of a robust emancipatory process in which the transformation of Western democracies, the democratization of Eastern European societies, and the liberation of the Third World went on simultaneously.

Then there was a dramatic assassination attempt on April 11, 1968. Rudi Dutschke was shot point-blank in the head by a young unemployed, Josef Bachmann (two years later, in prison, he first became interested in Dutschke’s ideas, and then committed suicide under strange circumstances). Dutschke survived and underwent complex surgery; his powerful organism overcame the consequences of the brain wound, and he had to learn to speak and write again (which he did at the same time as his son). However, without its leader, the student socialist union (SDS) collapsed after a few months.

But Rudi Dutschke managed to find other ways to fight for changes in the society of his day. At Denmark's invitation, he became an assistant at a small university in Aarhus, wherein the local library began to write his main book, *An Attempt to Get Lenin Back on His Feet. On the Semi-Asian and Western European Paths to Socialism. Lenin, Lukács and the Third International*. The book was first published in Berlin in 1974 [2] and republished ten years later — our article is devoted to the analysis of this book. This work has not yet been studied in Russia, although it occupies a prominent place in the history of socialist thought in Germany.

Later, Dutschke turned out to be one of the founders of the Green Party — it was the realization of his ideas about a political force alternative to the inveterate traditional parties. However, on December 24, 1979, Dutschke died suddenly; he drowned in his bathtub as a result of an epileptic seizure caused by a consequence

of head wound. He was 39 years old. Thus, Germany and the entire world left movement had lost a bright intellectual and, possibly, a new politician who could have made the Green Party the spokesman for the interests of the majority of German society (for the biography of R. Dutschke, see: [3; 4])

In the following, we will offer not just an overview of the book's main ideas by Rudi Dutschke but also their understanding from the standpoint of hermeneutic-dialectical methodology. This means that Dutschke himself will be seen as a hermeneutical mediator, i.e., as one that seeks to express the experience of the European community of left-wing intellectuals in a language understandable to the Russian community, and vice versa. As Dutschke proves, the consistent development patterns of Russian and European societies are not identical. Although they are subject to the general laws of the development of capitalism, that is the dialectical contradiction. Russian capitalism is different from European capitalism, and to comprehend it, a different categorical system is needed, consistent with the basic concepts of Marxist social philosophy but requiring a creative continuation of the latter. Therefore, this section of the article aims to analyze the main results of Dutschke's understanding of Russian capitalism and the revolutionary movement in Russia in its specifics, not identical to European, but having the same goal — the search for a post-capitalist social form.

This goal is to be fulfilled by solving the main tasks that predetermine the article's structure. Section 1 tells about the goals and objectives of Rudi Dutschke's book and the logic of semi-Asian stagnant capitalism in Russia; section 2 is about the essence of the Bolshevik Party and its fundamental flaws; section 3 is about the nature of Soviet power and the causes of its defeat, 4 is about on the structural and theoretical problems of the Comintern from Dutschke's perspective. In the two last sections, we will analyze Dutschke's criticism of Lukács' theory about the "Bolshevik turn" and the Lenin-type party organization and examine what lessons Dutschke drew from Lukács's theoretical problems for his critical conception.

1. On the Logic of Semi-Asian Stagnant Capitalism

The book aimed to identify the paths of transition to the realm of freedom to make the utopia concrete [2. P. 12—14]. Dutschke believes that the revolutionary struggle cannot be waged for the benefit of distant generations in the future. The main question is how the immediate and distant goals of socialism — overcoming oppression and realizing freedom — penetrate each other. According to Dutschke, Lenin and the Bolsheviks failed to make the present and future dialectical interaction. Therefore, they had to fall into the Russian dilemma, which became the dilemma of international socialists and communists: either try to achieve good for future generations at the expense of sacrifices (including self-sacrifice) in a specific historical epoch or to fight for specific interests in a given epoch without an adequate understanding of the ultimate perspective, assuming that the ultimate goal will be achieved in a natural way and by itself. In what way is it possible to solve this dilemma? — the book of Rudi Dutschke is devoted to this problem.

One of the central moments of Dutschke's work is an analysis of the history of Russian society and the Bolshevik Revolution. He examines the evolution of Russian society prior to capitalism [2. P. 40—50] based on the ideas of Marx and Engels on the Asiatic mode of production and using their works on Russia [5]. This work is not present in the collected works of Marx and Engels. Ryazanov, in his next article published in German, cited extensive excerpts from Marx, which were then used by other researchers [6]. In Russian, it was published in a small edition only during the Perestroika period [1. P. 19; 7; 8].

As a result, it turns out that many features of the Asiatic mode of production are characteristic of Russia: the desire of the monarch for unlimited power, the absence of serious opposition by civil society (consisting of progressively oriented bourgeoisie and intelligentsia), the exploitation of the peasant economy within the framework of the peasant community on the principle of mutual responsibility. These features led to stagnation in economic life and the social order. At the same time, the inclusion of Russia in the world market, which occurred after Peter the Great, allowed the formation of a national bourgeoisie consisting of the nobility, representatives of the state bureaucracy, and merchants. Although the national bourgeoisie played a subordinate role, thanks to these processes, Russia did not become a colony of Western countries. It, therefore, offered its version of semi-Asian capitalism, not identical to purely Asian capitalism, as in India.

Dutschke begins his analysis of Russian capitalism by relying on the works of Lenin and critically rethinking them [9]. On the whole, Lenin, while sharing Marx's position on the unlimited growth of productive forces that capitalism must accomplish, adopts it one-sidedly, emphasizing technical innovations and not understanding that behind them is a change in the very individual and society, their culture, and worldview, so that society can apply technics aright [2. P. 70—75]. Lenin unwittingly shares his approach with the state bureaucracy as the ruling class of Russia, which strove (and is still striving, we would add) to borrow Western techniques and managerial technologies without understanding that their effective development requires a very specific social environment that cannot be exported or artificially created. The complex approach of Marx, which connected the development of capitalism with the evolution of civil society, turned out to be incomprehensible for Lenin [2. P. 77]. Dutschke regards it not as his fault but as a misfortune since there was no civil society (in the Western European sense) in Russian reality at the time when Lenin wrote his works. It is here that Dutschke sees the root of Lenin's mistake, which is the inability to develop, after coming to power, a broad discussion between the Bolshevik Party and the working masses, while the lack of institutions for this discussion led to the fact that the dictatorship of the proletariat began to degenerate into the dictatorship of the communist bureaucracy (that will be discussed later) [2. P. 75—77].

According to Dutschke, errors in theory do not preclude productive political action, which expresses Lenin's policy's extraordinary flexibility. Overall, in Dutschke's work, Lenin appears as a brilliant tactician capable of creative

understanding of the practical realities of the political struggle, as well as an analyst capable of using social processes in Russian society to achieve revolutionary goals [10; 11]. However, Lenin applied Marxism to Russia too directly, without analyzing the specifics of “semi-Asian” Russian capitalism. Dutschke seeks to correct this flaw, which is the meaning of the title of his book — *An Attempt to Get Lenin Back on His Feet* [2. P. 85—92].

2. On the Essence of the Bolshevik Party and its Fundamental Flaws

Let's examine how Dutschke interpreted the problem of the organization of the revolutionary Bolshevik Party. According to Lenin, the organizational principle of the Party is democratic centralism, which can be explained in terms of the oppression of society by the tsarist bureaucracy, the lack of opportunities for legal activities to protect the rights of workers, which determines the primacy of illegal activities [12; 13. P. 28—30; 14. P. 229—235, 384—386]. In fact, according to Dutschke, it is the organizational expression of the Russian socio-economic structure.

In creating the Party, Lenin gave the main role to the socialist-oriented intelligentsia as the bearer of socialist consciousness instead of making its social position the starting point of critical materialist analysis, as well as studying its relationship with the working class to find out certain forms of solidarity between them [2. P. 107]. Herein, Dutschke sees the origins of the problem of isolation of the party apparatus from the ordinary party members and the proletarian class as a whole. This problem rose to its full height after the Bolsheviks had seized power [2. P. 107—110]. Yet, if we thoroughly implement Marx's political-economic approach, we will have to analyze the dialectics of mental and physical labor and managerial and executive activities. Neither Lenin nor his associates posed the question in this way when they reflected on the organizational principles of the Bolshevik Party [2. P. 120—127].

Lenin should have rethought the theory of the proletarian revolution to make the agricultural proletariat the backbone of revolutionary activity in the countryside. Also, the Bolsheviks should have comprehended the folk communal socio-cultural tradition to develop forms of alliance between workers and peasants that would allow the working masses to control the party and state apparatus and convey their true aspirations to it [2. P. 17— 178]. Those are the problems in Lenin's theory of revolution that Dutschke comes across when he analyzes democratic centralism as the organizational principle of the Party.

3. On the Question of the Nature of Soviet Power

We need to consider the results of Dutschke's analysis of Soviet society in order to understand why, as he believed, the development of genuine socialist democracy did not take place. Dutschke's starting point is that many books have been written about the seizure of power by the Bolsheviks, but there are still not

enough books about the defeat of the Soviets. His thesis was that the defeat of the Soviets was closely connected with the rise of a new state apparatus (intertwined with the party apparatus) [2. P. 164].

Dutschke believes that due to the revolution, there was a transition from semi-Asian state capitalism to semi-Asian state socialism, in which the state machine restricts and exploits workers and peasants. This is the essence of Stalinism. The task of realizing the decisive concrete-utopian moment of socialism remained unresolved: the dialectical sublation (*Aufhebung* — not to be confused with the pure abolition) of the state apparatus, compounded with despotic tradition in Russia [2. P. 178—181].

Dutschke identifies the following principal reasons for the defeat of Soviet power despite the victory of the Bolsheviks. First of all, there were no institutions for the control of the working masses over the party leaders. These institutions of control could grow based on the Soviets, but for this, it was necessary to expand their social basis to include peasants and agricultural proletarians. Although we know that the alliance between workers and peasants did arise during the Civil War, this alliance was one of the reasons for the victory of the Bolsheviks. Nevertheless, there were significant flaws in their theoretical doctrine that did not allow the Bolsheviks to maintain ties with the working masses of Russia after the final approval of the power of the Bolsheviks in the early 1920s. Lenin failed to substantiate the democratic side of centralism since he unequivocally considered the peasantry to be a class led by the proletariat instead of recognizing a specific socialist tradition in the communal peasant culture and, therefore, recognizing the peasantry as capable of organizing special socialist institutions (for example, see: “Objective conditions prove that the peasantry must be led; it will follow the proletariat” [15]; see also: [16. P. 26]; see about it: [2. P. 160]).

As for the institution of the Soviets, it failed to develop into the organ mediating this apparatus and the working classes (workers and peasants). The Soviets could become a channel of communication between them, help the working people realize their true interests and needs and convey them to the apparatus, and also make them take them into account when setting managerial goals [2. P. 174—175]. Instead, the power of the Soviets remained more of a declarative rather than a real principle of the structure of the USSR, which does not allow Dutschke to consider the society of “real socialism” of the 1970s genuinely socialist. He believed its radical reform would be required to unleash the emancipatory potential of the emerging social order designed to overcome capitalism [2. P. 6, 178—179].

4. On the Problem of the Doctrine and Organizational Structure of the Comintern

Finally, let's try to reconstruct Dutschke's position and theoretical criticism of the organizational structure of the Comintern and the “organizational problems” of the Bolshevik type of communist parties. The abstract goal of the Comintern,

founded in March 1919, was the world revolution. To make it come true, it was necessary to use the opportunities that arose due to the world war, which could turn into a liberation civil war of the oppressed classes [2. P. 206—207].

Although Rosa Luxemburg was still skeptical about the creation of the Comintern (because, despite the commonality of goals, there were too different interests of the Bolshevik Party and the German Communists, which could lead to conflict and a struggle for dominance), even so, the Bolsheviks insisted on the founding of the Comintern in 1919¹. But why? — Dutschke asks. It expresses the old Social Democratic position, characteristic of both the Bolsheviks and the Mensheviks: they believed that without the support of the Russian Revolution from Western Europe (especially Germany), the inevitable consequence would be the defeat of the revolution and the restoration of the hated “Asiaticism” (by expression of G. Plekhanov, who warned V. Lenin about the danger of fulfilling a socialist revolution before the emergence of the necessary prerequisites in the society) [2. P. 207].

The assassination of the leadership of the German Communists (K. Liebknecht and R. Luxemburg) was not only an important reason for the defeat of the German Revolution of 1918 but also highly complicated the discussion between representatives of the successful October Revolution in Russia and the impending revolution in Central Europe [2. P. 208]. For example, back in the first half of 1918, while in prison, Rosa Luxemburg wrote a criticism of the Bolshevik policy (albeit from a position of solidarity). However, then she refused to publish it for tactical reasons [17. P. 44ff]. It was a mistake, according to Dutschke.

Bolshevism is indeed a new quality of revolutionary organization. Since the Party operated in the big cities, the position of the Russian working class seemed identical to that of the proletariat in Western Europe. However, semi-Asian stagnant capitalism, as Lenin himself called it, is not identical to the dynamic capitalism of Western Europe. Therefore, the revolutionary organizations of the latter were to find their original way of planning and leading the anti-capitalist movement, which also presupposed a special organizational form based on the autonomy of the various communist parties. Lenin’s revolutionary legacy should have been dialectically adopted and sublated in the conditions of European social relations [2. P. 209].

This is precisely what was not done in the Comintern initially. The theoretical basis of the Communist International was Lenin’s idea of two tactics for countries of highly developed capitalism (Western Europe and America) and underdeveloped societies (colonial and semi-colonial zones). In the first case, the main thing is the involvement of the majority of the working class, and in the second, the alliance of the proletariat and the peasantry [18; 19. P. 23, 32]. However, since the socio-economic situations of Russia and Europe are fundamentally different, a universal tactic (even in its dual version) could arise only at a high level of abstraction and

¹ Protocols of the 8th Congress of the All-Russian Communist Party (Bolsheviks) in March 1919. Moscow: Politizdat publ.; 1959. P. 13—136.

could not become practically effective. However, Marx suggested that the proletariat only gradually comes to a common theoretical program. At the same time, the real struggle for workers' rights should take place in various organizational forms, determined by the specifics of the development of each country [20. P. 14]. Since Marx's dialectical approach was not implemented, as a result, the Comintern began to perform functions similar to those of the ruling class in pre-revolutionary post-Petrine Russia: the Comintern became an organ of influence of the party-state bureaucracy that dominated Soviet Russia on Europe and the United States, and not an organization that fought for the liberation of working people all over the world [2. P. 210—211].

5. Theoretical Analysis and Misunderstanding of “Bolshevik Turn”: Young György Lukács

Beyond the novel Marxist analysis of the Bolshevik revolution and of the problems of the Leninist-type organization, Dutschke's book's key question is what the contemporary radical leftists could do with the heritage of Leninism and Bolshevism. He is interested in the question through which intellectual mediation the misinterpretations of the Bolshevik revolution also became important points of reference in Western Europe and how these misinterpretations became the basis of wrong strategies of the struggle against capitalism in the Western world.

This is how the works of the young György Lukács also became the focus of his research, the evolution of whose thinking between 1918 and 1923 was of interest to him. Dutschke thought that the main problem was that, in the case of Lukács, a revolution was a matter of decision and determination. If so, a decision on and determination for a revolution may be subjected to moral standards, just like everyday actions. However, this standpoint has consequences that firmly set Lukács against Marx's original intentions. Unlike Marx, Lukács radically separates the perspectives of “revolutionary practice” and “clear ethics”: relinquishing the Bolshevik-type revolution, the new world order, and “the will for a revolution” are both judged ethically. Lukács is often accused of turning his back on his ethical conviction or choosing “historical inevitability” over ethics. However, Dutschke's problem is, as opposed to the original Marxist concept, that Lukács renders the “sphere of clear ethics” the primary source of legitimation for practice, regardless of those norms that evolve during the historical fights [2. P. 183].

It is related to this problem that Lukács sharply distinguishes between the “sociological” and “utopistic” understandings of the Marxist theory instead of the authentic Marxist authors. Concerning the sociological aspect, Lukács accepts the standpoint of Marx, according to which history is a series of class struggles. During this time, the oppressed social classes defeat the ruling class and create a society in their image. However, Lukács unwittingly remains in the context of the neo-Kantian tradition when he examines the political aspect of the Marxist theory. He tacitly accepts that “Sollen” never derives from “Sein”; thus, even if the regularities and findings of the Marxist social theory are true, the postulate of the

Marxist utopia (a new world order without class oppression) can logically not be derived from them. Dutschke thinks there is no such schism in the Marxist theory [2. P. 184]. This means that Lukács — as a Marxist — by keeping the more complex concept of “work” or “fight” in mind, should have identified the very forms of social practice in which the following of the short-term “historically concrete” goal and the achievement of the “long-term” utopistic goal are joined again and again for the social actor in question. However, Lukács radically distinguished the utopistic perspective from the perspective of the social groups that perform everyday actions or get involved in class struggles: the new world order is something that we may passionately want or may even refuse.

Lukács thinks that during its struggles, the working class may state that it is the guarantee for a classless society. At the same time, he also thinks that the proletariat has no clear view of this new world order during these struggles. Since he sharply distinguishes between the utopistic perspective and social analysis, he subordinates the political understanding of the Marxist theory to its “sociological” understanding in the description of the potential outcome of class conflict. He reckons that the transformation of class structure results from the proletariat’s victory. In the course of this, the oppressor and the oppressed classes are “replaced” by each other; those who had been oppressed earlier become oppressors, and the familiar tactics of oppression will manifest themselves in ever newer forms in the future. In this Lukácsian interpretation, the dictatorship of the proletariat, in essence, is not different from the dictatorships that have become familiar during history. He assumes the proletariat is the last oppressed class in history; its victory is a necessary but insufficient condition for creating the new world order. He reckons that by the proletariat’s victory, we say no to the old-world order but have not yet said yes to freedom.

How is it possible to say yes? Lukács would have liked to create a Marxist theory. However, the final message of his line of thought referred back to Fichte: you have to have a will for the new world order. Dutschke reckons that the coming into the focus of the concept of will, the “wanting of the unknown world order,” appears in a mythological and religious context in Lukács’s work. This context was unknown to Marx. On the one hand, the myth of Kairos conjures up in Lukács’ thoughts—in human history, such critical situations may occur that remove humans from the ordinary course of history. In such moments, humans are compelled to make such a weighty existential choice that determines the fate of humankind. It is even more critical that Lukács analyses the choice ahead of us in the context of a redemption story. In the case of Marx, there were no “messianic classes.” The proletariat was only “named” so by Lukács. The proletariat becomes a “messianic class” when they say yes to the new world order, going beyond their specific interests [2. P. 184].

After examining the theoretical presuppositions from Dutschke’s perspective, we should discuss how Lukács’s 1918 dilemma can be outlined. Lukács feels the “drift of Bolshevism,” but he thinks that the new world order can only be built by

terror by introducing class rule and the dictatorship of the proletariat. By choosing this path, it is hoped that by, so to say, “expelling the Satan by Beelzebub,” the opportunity for eliminating class conflicts through a last, merciless, open, but transitional class rule can be created. The other option is a belief that it is possible to build the new world order in the long run, with new tools, “with the means of a true democracy.” We must wait patiently if we choose this path and do not want to act contrary to the majority’s will. We will also need a long education process from the side of the “conscious” in order to ensure that the vision of a classless society also opens up in front of the majority and that they also begin to want it. In his article on Bolshevism, Lukács draws attention to the metaphysical contradiction in Bolshevism, i.e., the mistake that good can be achieved by using bad means as well, i.e., that (by using the words of Dostoyevsky), “we can tell ourselves continuous lies until we reach the truth” [21]. In *Tactics and Ethics*, Lukács grows his personal existential dilemma into his “tragic historical antinomy” (Lukács’s dilemma is analyzed most perceptively in the following volume, considering the Hungarian context: [22. P. 144]): whichever way we go, it will involve tragic consequences. Commitment to Bolshevism also has a high price. However, it can be ethically justified: by rejecting the terrible consequences of Bolshevism, we will also become responsible for the victims of capitalist oppression and future imperialist wars [23].

What is the significance of Lukács’s dilemma from Dutschke’s perspective? Dutschke thinks that one of the problems underlying Lukács’s dilemma is that he paid no attention to the above-analyzed problems arising from the different evolutions of Russian and Western societies and communist movements. So, he failed to study the peculiar socio-cultural environment in which Bolshevism as the special form of revolutionary dictatorship had been formed. Thus, he also missed examining whether the “revolutionary path” of Bolshevism was, in fact, an adequate response to the emancipatory challenge of the Russian people. In Lukács’s concept, which was determined by the “pathos of wanting the new world order,” Bolshevism could finally mistakenly appear as the single path without compromises, with its mercilessness. However, the path of Bolshevism is not morally clear, as it is aggressive and dictatorial. Thus, Lukács finally arrived at a false and fatal dilemma, in which one has to choose between a democratic development of an uncertain outcome and a redemption that can be obtained through sin.

We assume that by analyzing Lukács’ false dilemma, Dutschke sharply highlighted the false dilemmas of his contemporaries as well: partly those of the radical young people involved in the student movements and partly those of the intellectuals who were seeking the possibility of emancipation in the atmosphere of the Cold War. From this aspect, it seems as if Dutschke, as a socialist young intellectual, would like to find his way out of having to choose between the Soviet path as the only allegedly possible path of socialism on the one hand, and the possibility of getting incorporated into bourgeois democracy on the other hand. He wanted to remove himself from a false dilemma where the brutality of leftist

terrorist cells as the only option without compromises stands against a world of unprincipled compromises. It seems that Dutschke would like to focus on the tremendous social crises, i.e., those social problems that are not only fraught with danger but also carry the possibility of new solutions, thus potentially, the chance for “learning” for the large groups of society. Dutschke would like to focus on these large social groups' different visions and possible solutions. In this way, the different paths of emancipation would present themselves to him, and he would avoid the mistaken alternatives. This means that in his eyes, Lukács was not only an ideal but (paradoxically) also a philosopher of false dilemmas.

6. Lukács and a Possible Critique of the Leninist Party Organization

Nevertheless, Dutschke believes that Lukács laid the foundations of authentic Marxism after his involvement in the Hungarian Council Republic and at the beginning of his emigration period in Austria. However, paradoxically, he became the founder of a Marxist theory, the spirit of which was often contradicted by his political commitment to the Comintern (in whose political work he participated until 1921) and the Hungarian Communist Party. In a crucial passage of his book [2. P. 240—246], Dutschke turns again to Lukács to find the theoretical foundations of the normative criticism of the Bolshevik-type party organization. He argues that the foundations of a possible criticism can be found in Lukács' political journalism before writing his main work, *History and Class Consciousness*, especially in his writing *Opportunism and Putschism* [24]. Lukács completed this work in 1920. His article was motivated by the — from his communist point of view — bitter experiences of the fall of the Hungarian Council Republic and the failure of the German Communist Revolution. He was looking for the answer to the question of what the cause of the internal crisis of the contemporary communist parties was.

In 1920, Lukács established sharp criticism against the so-called putschists who called themselves “conscious vanguards” but did not maintain a living relationship with the existing working class and endangered revolutionary achievements with reckless and violent actions. He also considers it dangerous that parties that are snowballing with the development of Comintern organizations are forced increasingly to incorporate the leadership members of the former “traditional party elite” and the “trade union elite,” including those who would subordinate the goal of revolution to particular group interests. Lukács calls them *opportunists*.

At first sight, the root of the problem seems to be the overestimation of the concept of organization in the communist movement by both opportunists and putschists. Bureaucratic problems of the organization are at the center of the opportunists' attention. They act under the illusion that the question of the seizure of power has secondary importance compared to the problems of a well-functioning and well-integrated official organization. The putschists, on the other hand, focus on the issues of power within and without the organization: their main question is

how to seize power within the organization and how the organization can realize its hegemony within a given society.

According to Dutschke, however, Lukács wants to avoid the apparent “anarchist consequences” of his critique and argue for the need for a centralized organization able to act in a revolutionary situation. For this purpose, he radicalizes the views expressed by Marx in his *Critique of the Gotha Programme*. According to the view presented here, “right can never be higher than the economic structure of society and its cultural development conditioned thereby” [25. P. 531]. Lukács interprets this to mean not only the bourgeois institutional and party system but also the counter-reactions to it: the construction of adequate forms and organizations of resistance and struggle is not merely a “technical issue” or “organizational question”: their realization always depends on the state of the class conflict [24. P. 1111].

Lukács generalizes this position from the “total viewpoint” that he adopts. He believes that a “properly understood Marxism” interprets the process of capitalist development: the unfolding of antagonisms of capitalist production and the development of forces of the proletariat as a single unified process. From this point of view, he places the emergence of a revolutionary working class in the Marxian sense in a more distant future, in which the material and intellectual conditions for collective action in class struggles are already given. According to his line of thought (which follows Rosa Luxemburg), in the current situation of capitalism and class conflict, we can only find the “solid foundations” and the “normative bases” behind the constantly changing tactics if we think of the self-conscious working class and the organization of its collective, conscious actions, not as a *precondition for*, but as one of the *aims of the revolution*. Lukács defines the criteria of revolutionary action from this perspective. In the present situation, any action that aims to reduce the enormous gap between the socio-economic situation of the working class and its future “conscious” status can be considered “revolutionary.” If this unity is established — which we are very far from — there will no longer be any need for theoretical historical-social analysis or particular tactical considerations; the emerging proletariat will see clearly the contradictions of the society and the way out to a world that seems utopian today [2. P. 241].

Dutschke highlights two vital features of the critical perspective created here from his point of view. On the one hand, he believes that we can only speak on the future revolutionary organization if the experience of the workers, who are united in trade unions and workers’ councils, and the decisions of the communist organization, which are still very far from each other, will be in harmony with each other. Lukács is usually skeptical of the position of syndicalism [2. P. 149—153]. However, he must say here that strategic decisions prepared by a “revolutionary vanguard,” contrary to the experiences of real workers’ organizations, and their realization permanently hinder the unfolding of the revolution. On the other hand, Lukács thinks that the most important prerequisites for raising the question of the condition of the existence of an organization are the analysis of the relations of

production in a given society and the search for adequate forms of protest and opposition that are appropriate to the level of development within these relations. From this point of view, it could have been pointed out that, looking only at the Marxist standards of Western development, the development of the productive forces in Russia is at such a low level (even Lenin himself admitted this) that at this point it is impossible to create a revolutionary party that unifies the generalized experience of the working class and revolutionary strategy. Lukács's theory thus originally contained a strong criticism of the Leninist party organization and its "export," that is, of the Comintern organizations. According to Dutschke, Lukács is concerned with the question of how it is possible to demand that the representatives of the revolution insist on a perspective that sees the decline of capitalism and the development of proletarian counter-forces as one, even when everyday experience points not to development but to stagnation or regression of these forces. According to Dutschke, one problem is that Lukács increasingly discusses that question in the context of the tactics of the revolutionary party and defines the adoption of a "total perspective" as a precondition for the justification of the respective tactics. More importantly, Lukács increasingly argues that it is precisely the pressure of the choices of the moment that forces the representatives of the "revolutionary avant-garde" to accept the "total view" from time to time [2. P. 242].

This turn in Lukács' line of thought has serious consequences, according to Dutschke. Lukács abandons his "original" critical position. He defines the perspective of totality less and less as the result of an intellectual effort that rests on keeping in mind the complexity of the process of production and more as a spontaneously generated or given perspective of the revolutionary agent. He thus tends to the view that a tactical decision that proves to be the right one proves, in retrospect, that the revolutionary actor could grasp the historical process in its entirety.

At this point, Dutschke turns his attention to the *Märzaktion* of 1921, when the Comintern representatives, misjudging the situation of the workers in central Germany, took the disastrous decision to launch armed resistance, sacrificing the lives of many workers and, in the long run preventing the German revolution from unfolding. This, Dutschke argued, would have been the crucial situation at which Lukács could have most sharply articulated his critical position against his ideological opponents, based on an understanding of the real experience of workers' organizations and the idea of "organic development" of revolution. However, Lukács identified the cause of the crisis as the problems of coordination of the workers' organizations and the lack of a strong (Soviet-style) party. According to Lukács, only such a party would have been able to raise the divergent struggles of workers on the level of "historical consciousness." It is clear, therefore, that Lukács became an advocate of a "revolutionary realpolitik" in the wrong sense, and he gradually subordinated his theory on the necessity of a "total point of view" to the goals of justification of the Leninist party organization [2. P. 242].

Summary

In summary, Rudi Dutschke created an original work in which he proposed an analysis of the reasons for the impossibility of socialist ideals being feasible in the 20th century, despite the vast efforts of the Bolsheviks and Western revolutionaries to realize them. According to Dutschke's analysis, the revolution occurred in a country of semi-Asian stagnating capitalism and was not supported by the European anti-capitalist revolution. As a result, after the victory of the Bolsheviks, the social system was revived with the dominance of the state bureaucracy (through fused party-and-state apparatus) over society. The absence of universal forms of social movement (*Verkehr*) led to the fact that socialism became local, which caused the danger of its abolition, as Dutschke prophetically warned in 1974, based on the work of Marx. Consequently, Dutschke sought to honestly consider the reasons for the failure of the first colossal attempt to achieve a post-capitalist society and tried to find original ways for a new attempt. At the same time, according to Dutschke, it is precisely an *equal* alliance between the progressive intelligentsia and the working masses that can open up new paths for the transition from a society of necessity to a society of freedom, provided that the intelligentsia renounces leaderism (the mistake the Bolsheviks fell into). We have also shown that Dutschke did not merely attempt to create a comprehensive socio-historical analysis. He attempted to establish a philosophical perspective from which the pathologies and illusions of Bolshevik-style socialism could be simultaneously unmasked. To formulate this philosophical perspective, Dutschke turned to Lukács's political theory of the turn of the 1920s. However, not for the creation of a coherent "Lukácsian philosophy." According to the concept he outlines, Lukács's theoretical preparation and commitment to Bolshevism led to deep theoretical tensions or paradoxes. Dutschke believed their analysis might have a "therapeutic function." He considered the more profound analysis of these problems as crucial to uncovering the false dilemmas of the contemporary socialist movements, which permanently prevent the realization of an authentic socialist alternative.

References / Список литературы

- [1] Kovács János Mátyás. Rudi Dutschke és Révai Gábor levélváltása (1966—1971). Beszélgetés Révai Gáborral. Correspondence between Rudi Dutschke and Gábor Révai (1966-1971), An Interview with Gábor Révai. 2000: *Scientific journal*. 23 April 2009. Available from: <https://www.eurozine.com/rudi-dutschke-es-revai-gabor-levelvaltasa-1966-1971-2/> (accessed: 24.08.2023).
- [2] Dutschke R. *Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen. Über den halbasiatischen und den westeuropäischen Weg zum Sozialismus. Lenin, Lukacs und die Dritte Internationale*. Berlin: Claus Wagenbach Verlag; 1974.
- [3] Dutschke R. *Jeder hat sein Leben ganz zu leben: Die Tagebücher 1963—1979*. Köln: Kiepenheuer & Witsch; 2003.
- [4] Dutschke-Klotz G. *Wir hatten ein barbarisches, schönes Leben: Rudi Dutschke: eine Biographie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch; 2003, 1996.
- [5] Marx Karl. *Diplomatic History of the Eighteenth Century*. London: Free Presse; 1857.

- [6] Rjasanov D. *Karl Marx über den Ursprung der Vorherrschaft Russlands in Europa. Ergänzungshefte zur Neuen Zeit*. Stuttgart: Dietz; 1909.
- [7] Marx K. Revelations of 18th century diplomatic history. *Voprosi istorii*. 1989;(1—4). (In Russian).
Маркс К. Разоблачения дипломатической истории XVIII века // Вопросы истории. 1989. № 1—4.
- [8] Mandelbaum K, transl. *Die Briefe von Karl Marx und Friedrich Engels an Danielson*. Leipzig; 1929. Available from: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Engels_Correspondence.pdf (accessed: 14.07.2023).
- [9] Lenin VI. *The development of capitalism in Russia*. In: *Full composition of writings. 5th edition. Vol. 3: The work "The Development of Capitalism in Russia" (1899)*. Moscow: Politizdat publ.; 1971. P. 1—609. (In Russian).
Ленин В.И. Развитие капитализма в России // Полное собрание сочинений. 5-е издание. Т. 3: Работа «Развитие капитализма в России» (1899). Москва : Политиздат, 1971. С. 1—609.
- [10] Lenin VI. *Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution*. In: *Full composition of writings. 5th edition. Vol. 11: works from July to October 1905*. Moscow: Politizdat publ.; 1960. P. 1—131. (In Russian).
Ленин В.И. Две тактики социал-демократии в демократической революции // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 11: труды с июля по октябрь 1905 г. М. : Политиздат, 1960. С. 1—131.
- [11] Lenin VI. *The manifesto of the Central Committee of the Russian Social Democratic Labor Party (RSDLP) "War and Russian Social Democracy"*. In: *Full composition of writings. 5th edition. Vol. 26: works from July 1914 to July 1915*. Moscow: Politizdat publ.; 1969. P. 13—25. (In Russian).
Ленин В.И. Манифест ЦК РСДРП «Война и российская социал-демократия» // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 26: труды с июля 1914 по июль 1915 г. М. : Политиздат, 1969. С. 13—25.
- [12] Lenin VI. *What to do?* In: *Full composition of writings. 5th edition. Vol. 6: The work "What to do?" (1902) and works written in January — August 1902*. Moscow: Politizdat publ.; 1963. P. 1—192. (In Russian).
Ленин В.И. Что делать? // Полное собрание сочинений. 5-е издание. Т. 6: Работа «Что делать?» (1902) и произведения, написанные в январе — августе 1902 г. М. : Политиздат, 1963. С. 1—192.
- [13] Lenin VI. *The letter to a comrade about our organizational tasks*. In: *Full composition of writings. 5th edition. Vol. 7: works written in September 1902 — September 1903*. Moscow: Politizdat publ.; 1967. P. 1—32. (In Russian).
Ленин В.И. Письмо к товарищу о наших организационных задачах // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 7: произведения, написанные в сентябре 1902 — сентябре 1903 гг. М. : Политиздат, 1967. С. 1—32.
- [14] Lenin VI. *One step forward, two steps back*. In: *Full composition of writings. 5th edition. Vol. 8: works written in September 1903 — September 1904*. Moscow: Politizdat publ.; 1967. P. 185—414. (In Russian).
Ленин В.И. Шаг вперед, два шага назад // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 8: произведения, написанные в сентябре 1903 — сентябре 1904 гг. М. : Политиздат, 1967. С. 185—414.
- [15] Lenin VI. *Speeches (October 29, 1917). Protocol record*. In: *Full composition of writings. 5th edition. Vol. 34: works written in July — October 1917*. Moscow: Politizdat publ.; 1969. P. 396. (In Russian).

- Ленин В.И. Выступления (29 октября 1917 года). Протокольная запись // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 34: произведения, написанные в июле — октябре 1917 г. М.: Политиздат, 1969. С. 396.
- [16] Lenin VI. *State and revolution*. In: *Full composition of writings. 5th edition. Vol. 33: "State and Revolution" and preparatory materials for it*. Moscow: Politizdat publ.; 1969. P. 1—120. (In Russian).
Ленин В.И. Государство и революция // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 33: «Государство и революция» и подготовительные материалы к нему. М.: Политиздат, 1969. С. 1—120.
- [17] Weber H. *Der Gründungsparteitag der KPD. Protokolle und Materialien*. Frankfurt am Main: Europäische Verlag, Wien: Europa-Verlag; 1969.
- [18] Lenin VI. *Proposals for the draft "Theses on the Question of Tactics"*. In: *Full composition of writings. 5th edition. Vol. 44: Works written between June 1921 and March 1922*. Moscow: Politizdat publ.; 1970. P. 55—56. (In Russian).
Ленин В.И. Предложения к проекту «Тезисов по вопросу о тактике» // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 44: Произведения, написанные в период с июня 1921 по март 1922 г. М.: Политиздат, 1970. С. 55—56.
- [19] Lenin VI. *The speech in defense of the tactics of the Communist International*. In: *Full composition of writings. 5th edition. Vol. 44: Works written between June 1921 and March 1922*. Moscow: Politizdat publ.; 1970. P. 23—34. (In Russian).
Ленин В.И. Речь в защиту тактики Коммунистического интернационала // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 44: Произведения, написанные в период с июня 1921 по март 1922 г. М.: Политиздат; 1970. С. 23—34.
- [20] Marx K, Engels F. *Die angeblichen Spaltungen in der Internationale: Vertrauliches Zirkular des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation*. In: *Werke. Bd. 18*. Berlin: Dietz-Verlag; 1976. S. 3—51.
- [21] Lukács G. *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok, 1918—1919*. Budapest: Magvető; 1987. S. 39—41.
- [22] Fekete É. *Lukács György — Késleltetett életrajz*. Bratislava — Budapest: Kalligram — Lukács Archive International Foundation; 2021.
- [23] Lukács G. *Taktika és etika*. In: *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok, 1918—1919*. Budapest: Magvető; 1987. S. 130—132.
- [24] Lukács G. *Opportunismus und Putschismus. Kommunismus: political journal of the Hungarian communists*. 1920;(32):1107—1115.
- [25] Marx K. *Critique of the Gotha Program*. In: *The Marx-Engels Reader*. Tucker R, editor. New York: Norton; 1978.

About the authors:

Shachin Sviatoslav V. — PhD in Philosophy, Associated Professor, Independent Researcher, Murmansk, Russia (e-mail: s_shachin@mail.ru). ORCID: 0000-0003-3959-5585
Szücs László G. — PhD, Archivist, Researcher, Budapest City Archives, Budapest, Hungarian (e-mail: szucsasz2023@gmail.com). ORCID: 0000-0003-0514-0339

Сведения об авторах:

Шачин Святослав Вячеславович — кандидат философских наук, доцент, независимый исследователь, Мурманск, Россия (e-mail: s_shachin@mail.ru). ORCID: 0000-0003-3959-5585
Сюч Ласло Сергели — PhD, исследователь-архивист, Будапештский государственный архив, Будапешт, Венгрия (e-mail: szucsasz2023@gmail.com). ORCID: 0000-0003-0514-0339



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-199-218>


EDN: BHLXSU

Научная статья / Research Article

От мира восприятия — к феноменологии способностей

Б.С. Соложенкин  

Первый МГМУ им. И.М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский Университет),
Российская Федерация, 119991, Москва, ул. Трубецкая, д. 8, стр. 2

 gerzhogzdes@mail.ru

Аннотация. «Феноменология восприятия» Мерло-Понти содержит посылку о восприятии как о первичном уровне данности мира. Восприятие предстает как всегда незавершенный синтез множественного, сводящий вместе телесные и вещественные аспекты. Такая наиболее простая трактовка восприятия как некоего общего установления контакта внутри диады «тело-мир» есть предварительная аксиома для объяснения дальнейшего процесса смыслообразования. При этом теоретические искания Мерло-Понти явно предполагают большее, и восприятие мыслится им также и окончательной точкой поисков смысла этого контакта. Тем самым в Феноменологии различима и вторая трактовка восприятия как наделяющего смыслом, работающего в связке с дорефлексивным когито. Мерло-Понти предполагает, что эти трактовки совместимы друг с другом, однако переход между ними представляется действительно проблемным. В данной работе автор показывает, что предел изначального синтеза восприятия — некоторый смысл воспринятого («эта лошадь», «зеленая густота, которая неслась навстречу») — недостижим изнутри самого восприятия и только его силами. Оно само опосредовано другими способностями, такими как память, рефлексия, и воображение. Необходимость этого аргументируется несколькими способами; отношения в паре восприятие-воображение представляют наиболее характерный случай, где Мерло-Понти, если судить по более поздним работам, сам подходит близко к признанию ограниченности гипотезы «мира восприятия», к необходимости феноменологической разработки темы способностей. Исходя из применения феноменологического метода и анализа концептуальных построений Мерло-Понти, можно заключить следующее: «Мир восприятия» — не существует, но возможна (и необходима!) феноменология способностей.

Ключевые слова: феноменология восприятия, способности, Мерло-Понти, воображение, смысл, мотивация, интенциональность, дорефлексивное когито

История статьи:

Статья поступила 05.08.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

© Соложенкин Б.С., 2024




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

Для цитирования: Соложенкин Б.С. От мира восприятия — к феноменологии способностей // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 199—218. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-199-218>

From the World of Perception to the Phenomenology of Faculties

Boris S. Solozhenkin  

Sechenov University,
8-2 Trubetskaya St., 119991, Moscow, Russian Federation
 gerzhogzdes@mail.ru

Abstract. Merleau-Ponty's «Phenomenology of Perception» suggests perception to be the primary level of the givenness of the world. Perception appears as always an incomplete synthesis of the plural, bringing together bodily and material aspects. Such the simplest interpretation of perception as rendering a contact within the dyad «body-world» is a preliminary axiom for explaining the rest of the process of noematic sense formation. At the same time, Merleau-Ponty's theoretical intuitions clearly presuppose more, and perception is also thought of as the final point where sense is already given by some way. Thus, in Phenomenology, the second interpretation of perception presumes it to be sense-giving accompanied by the tacit cogito. Merleau-Ponty suggests that these interpretations are compatible with each other, but the transition between them seems really problematic. In the research author shows that the limit of the initial synthesis of perception — some sense of the perceived (exemplifying meanings as «this horse», «the green density that rushed towards me») — is unattainable from within perception itself and by its means. Perception is itself mediated by other faculties, such as memory, reflection, and imagination. Argumentation for this thesis is carried out in several ways; the relations in the perception/imagination pair show us the most characteristic case, where Merleau-Ponty, judging by later works, himself comes close to recognizing the limitations of the hypothesis of «the world of perception», to the need for a phenomenological development of the topic of faculties. Based on the application of the phenomenological method and the analysis of the conceptual constructions of Merleau-Ponty, we can conclude the following: «the world of perception» does not exist, but the phenomenology of faculties is demanded.

Keywords: phenomenology of perception, faculties, Merleau-Ponty, imagination, sense, motivation, intentionality, tacit cogito

Article history:

The article was submitted on 05.08.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Solozhenkin BS. From the World of Perception to the Phenomenology of Faculties. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1): 199—218. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-199-218>

Введение

В своей, пожалуй, ключевой работе М. Мерло-Понти периодически обращается к аргументации в пользу смысловой исполненности восприятия, «которое угадывает в раме присутствие холста, в памятнике — присутствие

рассыпающегося цемента, в герое — присутствие вымотавшегося актера» [1. С. 51]. Качественную сторону этой смысловой полноты, еще не выраженной в конкретных речевых актах, нельзя недооценивать, ведь «восприятие несет в себе больше, чем я знаю в отчетливом знании» [1. С. 487]. Говорим ли мы о «раскрытии имманентного или зарождающегося в живом теле смысла» [1. С. 256] или об одушевляющем пепельницу смысле, мы обозначаем нечто, существующее до интерпретации [1. С. 410]. Существует предпонимание, обретенное в процессе первичного контакта с миром, постоянно возобновляемого контакта, который и будет назван восприятием. «Я» и «Мир» были тесно переплетены в этом процессе, и только потом, посредством судьбоносной трещины рефлексии, получили свою хрупкую свободу. Значила ли эта переплетенность нечто сама по себе? Хотя Мерло-Понти стремится показать, что это так, сама по себе гипотеза о внутреннем для процесса восприятия «смысле» — не столь невинна и даже проблематична.

Можно задать следующий методический вопрос: служит ли вообще немедленность интерпретации в случаях восприятия свидетельством в пользу существования внутреннего смысла воспринимаемых вещей? Та легкость, с которой имена даются вещам, а события приобретают свой отчетливый смысл, есть предмет философского интереса, удивления. «Материальное априори», «одушевление интенциональной ноззой», «дорефлексивное когито» — признаки состоявшегося философского решения (того или иного). В своей работе я анализирую ряд значимых мест концепта восприятия, который становится все более проблемным от пункта к пункту, в итоге приводя нас к необходимости переосмыслить его.

В первом разделе я разбираю базовый концепт работы Мерло-Понти в свете предполагаемых им онтологических и эпистемологических сдвигов, особенное внимание уделяя проблеме идентичности вещи. Восприятие предшествует любому аналитическому делению на составляющие нашего опыта как некоторый уже свершившийся синтез. Подразумеваемая им динамическая связь между воспринимающим телом и множеством воспринимаемых аспектов вещи (все это и составляет природу этого синтеза, описанную в самом общем виде) не приобретает какого-либо значения в силу самого существования этой связи. Здесь и возникает основная проблема, которой посвящен второй раздел: как происходит переход от восприятия к смыслу? Наличие невыраженного словесно, но тем не менее вполне «операбельного» и стабильного опыта восприятия, возможность его выражения (а значит и вопрос о его смысле, о мотивированности восприятия и границах феномена), — все это предметы интереса второго раздела. Заключение продолжает его дополнительной аргументацией и подчеркивает необходимость обращения к поэтически влиятельным и различным по принципам своей работы способностям, определяющим «что» и «как» будет извлечено из первичного синтеза восприятия¹.

¹ Существующая литература по концепции восприятия у Мерло-Понти не уделяет должного внимания некоторой общей модели взаимодействия способностей. Обычно они рассматриваются по отдельности и в лучшем случае анализируются в парной комбинации. Наиболее

«Никогда не завершённый синтез»

Первичность синтеза в объяснении восприятия встречается нас, когда в тексте открыто заявляется: восприятие обеспечивает единство идеи «Я», идеи объекта и истины [1. С. 75]. Перед воспринимающим сознанием предстает синтетическая картина, в которой все части даны сразу и одновременно. Совокупно даны величины деревьев и человека, весь пейзаж в наполняющих его деталях, — все эти элементы целостного опыта восприятия затем будут распознаны в качестве таковых в рефлексивных процедурах. Любой самый простой пример восприятия, развернутый по логике Мерло-Понти, представляет собой Целое (или: некоторую воспринимаемую целостность), существующее «до» выделения элемента субъективности или объективности. Выделение конкретных элементов требует расторжения этого прочного союза, разрушения исходного Целого.

Следующий фрагмент разъясняет нам необходимость отвлечения, редукции, позволяющей обнаружить как данное сознанию, так и субъекта его процессов: «... наше существование слишком прочно скреплено миром, чтобы знать себя как таковое в тот миг, когда оно в него погружается, и что оно нуждается в поле идеальности для того, чтобы познать и завоевать собственную фактичность» [1. С. 14].

Редукция сопровождается расшифровкой мира самого восприятия, поскольку сама и состоит в удержании удивления, смысловой разомкнутости². Наше описание опыта восприятия должно обозначить его основные генетические моменты. «Условия возможности» этого опыта должны обнаружиться в дескрипции — это переживаемые «фактичности», сами вещи в их существовании, моя телесность и способ ее задействования. Восприятие — это неизбывное пополнение нерасчлененного опыта, это линия, замыкающая и редукцию, и дескрипцию в круг.

Первичное восприятие предстает как нечто, предшествующее нашей расшифровке, нерасчленённое на отдельные элементы. Смысл этой целостности станет более понятен нам, если мы последуем за двумя концептуальными стратегиями, между которыми Мерло-Понти располагает собственную мысль. Эмпиризм не мог постичь саму целостность, синтетичность опыта, рационализм (читай: интеллектуализм) же искал ее исключительно на стороне субъекта, постулируя необходимость достижения им особенного

популярной для изучения является связь между восприятием и воображением. Эта работа предполагает синтетическую перспективу: прояснить сущность восприятия — значит выяснить смысл глагола «воспринимать» по отношению к другим глаголам, таким как «помнить», «воображать», «желать» (и другим) как взятым вместе, так и по отдельности. Автор надеется, что разбираемый в работе пример является достаточно убедительным для утверждения такой перспективы для феноменологического и философского в целом поиска.

² Это действительно ключевой момент в понимании редукции у Мерло-Понти, как отмечает Е.А. Шестова [2]. В качестве общего места разворот от редукции к дескрипции в развитии французской феноменологии в целом выделяет Ямпольская [3. С. 30, 108–128].

состояния, из которого синтез (опыта) и свершался, и был понят³. Кульминацию этой идеи мы находим у Шеллинга и Гегеля, разделявших общую посылку: сначала должно быть совершенно восхождение (или: поворот) к подлинной и всеобъемлющей субъективности, и только когда субъективность осуществится абсолютным образом, станет возможным рассмотрение предшествующих форм сознания с их специфическим способом получения опыта. Системы великих идеалистов строились на принципе, подтверждавшим свою значимость во всех формах сознания просто за счет своего появления и, затем, подчинения их своей задаче. Субъект и мир должны быть поняты из единого принципа тождества, который является самым производительным и самым формальным⁴.

Для феноменологической позиции Мерло-Понти нет нужды в построении истории самосознания для указания места восприятия в ней: генезис уже свершен, нам не нужно восходить к более зрелому сознанию, достигать свободы самосознания или же абсолютного начала, чтобы объяснить восприятие. История моего восприятия разворачивается в самом акте восприятия, самостоятельном и полноценном.

1. Со стороны Субъекта

Процессуальная трактовка Субъекта приходит на смену трансцендентализму, когда Субъект теряет конституирующую роль. Он более не связующий центр, но «временность», «уникальный опыт, который невозможно отделить от него самого» [1. С. 517]. Отождествление с опытом не проходит бесследно: на первый план выходит «истина тела». Только для действующей и осознающей себя телесности, открыта возможность «совпасть» с восприятием «и понять его» [1. С. 78].

«Сознание находит себя уже за работой в мире» [1. С. 546], а субъект является «возможностью ситуаций», поскольку в самом субъекте заложены онтологические тело и мир [1. С. 518]. В этом месте можно заметить, как обсуждение отдельно взятой категории избегает дуального разъединения, онтологического разрыва: чтобы понять субъекта, нужно постичь и то, что ему принадлежит (тело), и то, что не является всецело предметом его определений (вещи, мир).

³ Некоторые авторы отводят решающую роль в выделении такой бинарной диспозиции для понимания мысли Мерло-Понти. Например, способ «растолкования» текста Феноменологии, используемый Маршаллом [4], предполагает постоянное выделение в нем позиций интеллектуализма и эмпиризма. Его работа показывает фундаментальную значимость балансирования между двумя позициями для Мерло-Понти, пытавшегося найти и оставить лучшее из них для собственной модели.

⁴ Ни последняя глава «Феноменологии Духа», ни предисловие «Системы Идеализма Шеллинга» не оставляют в этом сомнений. Разумеется, сам принцип звучит по-разному для философов, когда речь заходит о его реализации: как стремление «понять субстанцию как субъект» или же как необходимость интеллектуального созерцания «тождества субъективного и объективного».

2. Со стороны Объекта

Но что есть Вещь, прописанная через экзистенцию в самую сердцевину субъективности? Мы наблюдаем встречное движение, проблематизирующее любое установление идентичности вещи. Неверно было бы сказать о том, что речь идет о редукции Вещи просто к феноменальному полю, ко множеству проявлений. Разнообразие способов данности все равно фундированы в чем-то одном, множество феноменальных «снимков» связаны друг с другом за счет сохранения общего сюжета, который лишь по невнимательности можно было назвать «просто той или иной вещью». Обозначая проблему идентичности, я хочу подвести к решению, которое переворачивает саму постановку вопроса: «Что есть вещь?» будет заменено на «Что есть синтез?».

Психолог и эмпирик наивно отсылали к внешней реальности, полной сложившихся объектов, обладающих определенной структурой и качествами. Дисквалификация научного познания у Мерло-Понти предваряет обращение к исходному восприятию, предшествующему его рационализации и объективизации. Вещь во всей ее смысловой полноте не дана заранее для этого исходного восприятия, ее единство неочевидно; и, тем не менее, восприятия согласованы — мой опыт складывается из взаимодействия с вещами⁵.

С одной стороны, вещь — это необходимая посылка, своего рода абсолютный Другой, неустранимый из опыта. Вещь не была «положена» мною, она конституируется в «потоке субъективных кажимостей», принадлежа своей трансцендентальной действительности [1. С. 418]. С другой стороны, независимое существование вещей — это только возможность, представляющая для сознания в качестве «веры в вещи» [1. С. 423]. Сознание будто бы заранее приняло презумпцию завершенности синтеза восприятия, который на самом деле не может быть завершен. Отрицая мир, состоящий из объектов, помещенных в однородное картезианское пространство, феноменолог восприятия все равно имеет дело с ними как с единствами — дерево и книга остаются чем-то сохраняющим свое субстанциальное единство по ту сторону потока переживаний. Но тогда сам феномен независимого бытия вещей-вне-нас должен быть объяснен без участия концепта конституирующего сознания. Руководящим принципом на этом пути объявляется перцептивная вера, и круг замыкается.

Впрочем, вполне возможно развернуть текст Мерло-Понти к более радикальной интерпретации, избавляясь и от «веры в вещи»⁶. Хотя само восприятие убеждает нас в каждом своем отдельном акте или мгновении в реальности

⁵ Из некоторых мест текста мы можем понять, что под объектом восприятия понимается не только и не столько физическая вещь. «Государство» и «религия» не в меньшей степени являются такими объектами, чем «вещи» или «эмоции» [1. С. 50]. Последствия этого решения значительны и ведут к серьезным следствиям, далее рассматриваемым в статье.

⁶ Этому явно противостоит Аллен, утверждающая, что в «Феноменологии Восприятия» развивается модель трансцендентального наивного реализма (при этом не лишенная идеалистических прибавлений!) [5. Р. 20–21]. Прийти к такому выводу ему позволяет удержание

происходящего, в действительности противлежащей силы или вещи, оно вовсе не находится в сильной зависимости от категории единства. Нет никакой необходимости в том, чтобы эта категория была погружена в саму вещь, кроме метафизической. Прочтение бытия вещи в терминах субстанциальности, сущности, монады — это только один из вариантов. Вместо субстанциальной трактовки Мерло-Понти предлагает другую, контекстуальную, утверждающую множественность и различие. Итак, «вещь — «сгущение среды», «часть атмосферы»⁷. Адекватно понять эти отсылки к «среде» и «атмосфере» можно, только если одновременно учитывать их экзистенциальную направленность.

Ответом на вопрос «что есть вещь?» будет не субстанциальное единство по ту сторону субъекта или сознания (которое могло подчинить контекстуальную трактовку старому доброму «исчислению предикатов»: различить эссенциальные и акцидентальные признаки, первые подчинить единству понятия и т.д.), а прежде всего способ ее бытия⁸. Такое операционное или экзистенциальное прочтение концепта предполагает, что идентичность вещи отсылает в своем обосновании исключительно к телу. Вещь начинает пониматься как операциональная среда, ее идентичность есть «лишь еще один аспект идентичности собственного тела в рамках движений обследования» [1. С. 242].

Аналогичная мысль имеет место быть и позже, когда восприятие берется в виде среднего термина, который в равной мере разделяют тело и мир. Утверждается, что «мое тело есть движение в сторону мира, а мир — точка опоры моего тела» [1. С. 447]. Поэтому, когда говорится, что «единство объекта основано на предчувствии какого-то неизбежного порядка...» [1. С. 41], речь идет о функциональной взаимосвязи между телом и миром, а не о внутреннем устройстве вещи.

примата мира и сохранение трансцендентального статуса вещей самим Мерло-Понти. При этом Аллен также приводит признание самим Мерло-Понти наличия в «Феноменологии Восприятия» дуализма («сознание-объект»), ведущего к неразрешимому выбору между идеализмом и реализмом. Мой тезис заключается в том, что уже в «Феноменологии Восприятия» подготовлены все условия для снятия этого дуализма и перехода к анализу вещи-как-процесса (восприятия).

⁷ Более нейтральное замечание о необходимости контекста, ландшафта дополняется сильной деконструкцией картезианских представлений о пространстве. Мерло-Понти также меняет трактовку пространства, придавая ему множество смыслов, влияющих на определение вещи. Существование пространственно, а само пространство — и экзистенциально, и ментально [1. С. 378]. Мифологические и психологические пространства (сон, безумие) неоднородны друг другу, а, следовательно, смысловое единство вещи, соблюдаемое в одном из них, может отсутствовать в другом.

⁸ В поддержку этого тезиса можно привести и более поздние, проблематические пассажи. Вещь следует понимать как некоторую силу, развертывающую свои следствия при благоприятном стечении обстоятельств; поиски тождественности вне реального опыта со-общения с нею — вовлечение в «мышление опыта на основе ничто». Интонация Мерло-Понти в данном месте является критической [6. С. 236–237].

Мерло-Понти балансирует между экзистенциальным и реалистическим способами осмысления мира и вещи: объективность последних несомненна, однако непредставима изнутри нашей вовлеченности в мир. Онтологическое обоснование этой объективности не входит в задачи «Феноменологии Восприятия», поскольку сама вещь она уже трактует процессуальным образом. Ее открытием и аксиомой является неразрывность, переплетенность диады тело-мир. Движение внутри этой диады, совершаемое нами регулярно и повседневно, можно было бы назвать диалектическим, если бы не одновременность открытия мира и сознания в опыте восприятия. Встреча с миром не происходит на некоторой дистанции: сначала различаются компоненты, вроде фактуры предмета и освещения, влияющих на цветочное восприятие, а только затем переживается глубокий синий цвет ковра. Наоборот, синтез уже представляет нам «вещь-в-среде», то есть взаимосвязанность множества аспектов единого «слежка» воспринятого.

Только рефлексия, мысль о восприятии находится на некоторой дистанции к диаде тело-мир, она размечает последовательность схватывания, переход от сенсорных систем к феноменальным аспектам и обратно. Взаимное влияние полюсов диады становится различимым только в рефлексии: так можно выделить, как мой взгляд создает глубину, которой нет в вещах⁹, или же оценить то, как смена наблюдаемой поверхности влияет на восприятие цвета.

3. Множественность

Теперь нам понятно, в чем заключается проблема объяснения восприятия. Само восприятие маркирует сам момент встречи сознания и мира, sensorium-а тела и вещей. Хотя сам процесс осознания совпадает с осознаваемым [1. С. 476—478], не совсем понятно, как эта комплексность возникла. В ее истолковании мы не можем ни опереться на качества, присущие вещам (эмпиризм), ни прибегнуть к помощи категорий, через которые силы сознания упорядочивают мир. Наши суждения есть попытка дать комментарий тезису, утверждаемому столь позитивно: «Внутреннее и внешнее неразделимо. Мир весь внутри, а я весь вне меня» [1. С. 517].

Онтологический приоритет Мерло-Понти отдает становлению: восприятие мыслится как «никогда не завершённый синтез, который вместе с тем утверждает себя, невзирая на то, что незавершён»¹⁰. Этот синтез, однако, уже

⁹ Мерло-Понти пишет о «включение моего взгляда в объект» [1. С. 340]. Это прямое свидетельство напряженной работы способностей, создающих новые измерения в вещах. Мерло-Понти иногда называет этот процесс – одушевлением вещей.

¹⁰ Теоретическую поддержку (или зеркальное отражение?) это положение находит в теории времени, излагаемой Мерло-Понти. Ускользая от того, чтобы быть «полностью конституированным», время восприятия тем не менее устанавливается «мгновенно», в виде альянса «настоящего» и «грядущего-прошлого» [1. С. 525, 532]; оно должно и протекать, и иметь дискретную точку отсчета в субъективности.

есть «имеющийся в нашем распоряжении доступ к истине» [1. С. 16]. На эту истину можно опереться в практике, она подтверждает себя во время ориентации в мире. Непрерывный действительный синтез между телом и миром является согласованностью разнородного с обеих сторон. Причиной для философского удивления является сам факт этой встречи, эта слаженность, утверждаемая наподобие предуставленной гармонии.

Со стороны сознания мы избегаем ловушки солипсизма, не имея, уже со стороны мира, некоей вещной реальности, имеющей единственно верное истинное отображение, описание (хотя бы оно и мыслилось в качестве идеальной эвристической перспективы). Каждый акт восприятия, искусственно выделенный из общего феноменального потока в дескрипции, это акт схождения двух множеств¹¹. С одной стороны, мы имеем множество «всех чувств», «систему перцептивных возможностей», а с противоположной — множество «коррелятов тела», феноменальных аспектов вещей. Напомним, что задачей описания (этого схождения, согласования) является раскрытие уникальности вещи во множестве ее аспектов. Нас интересует не род вещи, позволяющий усмотреть общее в частном, но уникальная комбинация факторов, сложившаяся в восприятии частной вещи. Проблема идентичности вещи (и объекта в целом, соответственно его широкой трактовке, о которой упоминалось ранее) в конечном итоге сводится к тому, сможет ли кто-то еще, или я в отдаленном будущем, воспроизвести те же самые опыты, пользоваться ручкой или книгой сообразно их назначению или различать какой-либо оттенок цвета среди близких ему.

Существует внутренняя центрирующая сила, тела открывают не только способы бытия вещей, но и последние позволяют обнаружить реализацию навыков, развить свои способности¹². Стоит ли упоминать, что показателем развития, в свою очередь, способностей всегда является обнаружение новых

¹¹ Более позднее и здесь только предвосхищаемое понятие хиазма будет призвано определить условия существования этой двухчастной структуры: нераздельность двойцы (субъект и объект, тело и мир) при сохранении дистанции, наличие круговой обратной связи [6]. Понятие «плоти» будет служить той же цели: указать на необходимое родство между телом и вещами. Тело вещественно в той же мере, в какой вещь отелеснена, обладает плотью. Вещь будет описана как «точка пересечения всех свойств», как множество, данное только совокупно [6. С. 236]. Исходя из нашего анализа и прочтения «Феноменологии Восприятия», можно отметить, что при отсутствии нужных терминов, вся описываемая ими структура и онтология уже присутствуют в развертывании разных частей более ранней работы.

¹² Способности представляют собой динамические капилляры, связывающие тело и мир. В качестве примера здесь хорошо подходит «Феноменология Духа», где способности обозначены как *middle term* (*die Mitte*), своего рода посредники, чье вмешательство обуславливает как форму сознания, так и его объект [7. Р. 81]. Желать, воспринимать, производить суждения — значит производить этот контакт между сознанием и бытием, но совершенно различным образом. Наиболее важен для нас акцент на творческой и конструктивной функциях способностей (что роднит их с символическими формами Кассирера). Я намеренно не воспроизвожу какого-либо списка способностей, считая эту задачу чрезмерно амбициозной для статьи. Мерло-Понти сам употребляет «способность» в достаточно широком диапазоне, ориентируясь, правда, на классические примеры — воображение, желание, воля [1. С. 237, 256].

нюансов в самих вещах? Учась распознавать мельчайшие оттенки ароматов, дегустатор становится способен сказать о выдержке вина, времени и влиянии внешних факторов на процесс. Игра в шахматы блестяще иллюстрирует то, как незначительное изменение во внешнем поле восприятия — сдвиг фигуры — порождает активную внутреннюю деятельность, то есть планирование своих действий исходя из изменившийся расстановки сил.

От восприятия к смыслу

Обозначив свое прочтение базовой модели восприятия у Мерло-Понти, в этой части я перехожу к критической части, сосредоточенной вокруг вопроса о смысле воспринятого. Сама интенциональность акта восприятия¹³ составляет значительную проблему для более раннего тезиса о восприятии как уже свершившемся синтезе. Почему было воспринято именно «это» и именно «так»? Каким образом синтез обрел свои очертания в нашей мысли так, что мы можем утверждать об отдельных актах восприятия, отличая их как друг от друга? Восприятию изначально был выдан слишком большой аванс; дальнейшее пояснение мотивационных аспектов прольет свет на его мнимую автономность.

С одной стороны, феномен мотивации объясним во внутреннем для восприятия поле. У самого Мерло-Понти мотивация понимается как связь между феноменами, один мотивирует другой, который в итоге объясняет его [1. С. 82]. Так, хлопок двери объясняет мою мотивацию посмотреть в сторону хлопающей двери. Яркая вспышка света заставляет зажмуриться, уменьшить поток нахлынувших восприятий: тем самым одни восприятия устраняют возможные другие посредством изменений в телесности. Мотивация, объясняемая ретроспективным образом, направляет мое настоящее действие. Она появляется до рефлексивного анализа, до усмотрения порядка феноменов и облачения ее в значение — «хлопок двери», «яркая вспышка света». Однако это явно не единственная возможность.

Как произошла, в частности, фиксация горизонта воспринятого? Отбор существенного, звуков, цветов и фигур, на которые стоит обратить внимание, не сводится только к реакции на импрессиональную перемену (в интенсивности, качестве переживания). Другим ответом здесь, столь же явным, сколько и скрытым, служит внимание. Подчиняя внимание задачам восприятия, мы упускаем из виду, что перед сознанием имеется совершенно особенная способность. Опытный лектор, сосредоточенный на чтении лекции и реакции публики, может быть совершенно не затронут периодически открывающейся дверью. Его поле восприятия ограничено способностью управлять вниманием, удерживать объекты (слушателей, аудиторию в целом) в определенной рамке восприятия.

¹³ Еще раз: хотя синтез незавершен, он все же утверждает себя, он имеет логический предел в некотором акте, событии восприятия, сосредоточен в комплексном феномене и т.д.

Допустим, имеется следующее содержание восприятия: «несущаяся навстречу мне зеленая густота». Наблюдая за нею из окна, я могу не замечать оконной рамы, и уж тем более не примешивать к этому созерцанию гул колес. Этот гул является условием моего опыта, таким же как поезд, мой статус пассажира и выбранный маршрут поездки. Однако из всех условий гул и оконная рама выделяются как ближайшие к восприятию. Один сопровождает мое созерцание зеленой густоты, при этом не являясь объектом сознательного интереса. Рама буквально обрамляет мое видение, ограничивая его содержательный состав. Рама и гул выступают в качестве пассивно-воспринятого. Мое видение при этом само заключено «в рамки» в двойном смысле: со стороны внешних условий (движение поезда, ландшафт местности, оконная рамка) и со стороны более актуальной настроенности созерцать движение зеленой густоты.

Тем самым из нашего примера можно извлечь метафору незримой рамки. Оно прочерчивается каждый раз как область наделенного вниманием восприятия, и потому различается со всей множественностью дополнительных условий. В гораздо большей степени она зависит от выбранной установки: я решил смотреть из окна, созерцать, а значит разместить свое бытие в избранном поле восприятия. Дело не в том, что внутри восприятия есть осознаваемое и неосознаваемое, но в том, что имеют место быть две разнородных способности: восприятие и созерцание¹⁴.

Даже если мы спускаемся на уровень гилетики, «импрессиональных материалов», диктующих «нозам способы их собственного осуществления» [8. С. 26—27], мы не имеем права оставить в стороне ответную силу, движение способности. Пассивность импрессии еще не задает никакого объекта, не «обрамляет» феноменальное в соответствующий опыт сознания. Она только располагает к выбору той или иной способности, которая и меняет содержательный состав. В нашем примере с поездом одна и та же зрительная картина будет различной в смысле предьявляемой феноменологии в зависимости от того, будет ли наводить эта «несущаяся зелень» на различные мысли, давать простор воспоминаниям, побуждать к активности воображение. Вопрос «что дано сознанию?» не относится автоматически именно к восприятию. Ответить на него в духе Мерло-Понти значит только предпочесть созерцательное отношение, одну лишь способность из числа многих.

Развертывание основного концепта происходит у Мерло-Понти в двух направлениях: восприятие выступает и как всесторонний синтез условий

¹⁴ Здесь мы имеем в виду под созерцанием – направленное восприятие, ограниченное намеренно удерживаемой зоной внимания. Созерцание в смысле Гуссерля имеет больше коннотаций с мышлением, усмотрением сущностного в феномене, то есть сразу со сложной процедурой различения смысла.

Созерцание таким образом берется здесь как момент нацеленного восприятия до возведения к смыслу и сущности, когда интенция воспринимать нечто конкретное сложилась до акта выражения этой конкретности. Выделять такое созерцание весьма полезно для прояснения мира восприятия (в концепции Мерло-Понти), в котором смысл существует до рефлексии.

опыта, и как сообщающая смысл способность, работающая в связке с дорефлексивным когито. С одной стороны, говорится, что «восприятие не есть знание о мире, это даже не акт, не обдуманное занятие позиции, восприятие — это основа, на которой разворачиваются все наши акты и оно предполагается ими» [1. С. 9]. Осознание же этих «актов», облечение материальной импресии в смысловую форму невозможно без рефлексии. Рефлексия является «осознанием мира», позволяет «увидеть бьющие ключом трансценденции», ослабить «интенциональные нити, связывающие нас с миром» [1. С. 13]. Эта рефлексия — всегда «о неререфлексивном», она представляет собой «подлинное творчество», «изменение структуры сознания». Хотя она и объявляется творческой способностью, это творчество существенно ограничено. Когито должно следовать за восприятием. Ему надлежит раскрывать непрозрачность восприятия, и в то же время удерживая заключенное в нем многообразие аспектов [1. С. 74]. Феноменология восприятия, ставя свои задачи, переосмысляет роль рефлексии, в конечном итоге заменяя ее дорефлексивным когито.

Идея дорефлексивного когито подразумевает следующее: хотя сохраняется дескриптивная функция рефлексии, ей отказано в полноте власти, отныне она подчинена иным задачам. Нам не нужно «усматривать всеобщее» для обнаружения истины переживания, ведь в последнюю мы посвящены уже на уровне уникального случая восприятия. Сложность составляет как раз обратное: постичь сложность феномена восприятия, не заменяя его на родовой, универсальный образец, на сущностный инвариант. Индивидуальные условия созерцания «зеленой густоты» не могут быть заменены простым разъяснением того, что «на самом деле» видится лес близко посаженных деревьев, и наблюдающий лишь по зрительной ошибке называет совокупность конкретных растений — густотой, примешивая сюда отдельное качество зеленого цвета.

В этом теоретическом движении к переживаемому-конкретному сближаются Мерло-Понти и Мишель Анри¹⁵. Они оба меняют смысл эйдетической редукции: если для второго она служит вратами в царство «метафизики репрезентации» [8. С. 145], где реальное безвозвратно утеряно и заменено мыслительным дубликатом, то для первого она «заключается в решении показать мир таким, какой он есть до нашего обращения к себе, в стремлении уравнивать рефлексия с неререфлексивной жизнью сознания» [1. С. 15]. Как это стремление может быть реализовано так, чтобы мы случайно не оказались перед вратами вышеуказанного метафизического царства?

Воспринятое не просто предполагает, но и предпосылает дальнейший анализ. Эта «неререфлексивная жизнь сознания», как мы можем понять из замечательных строк посвященных анализу вещи, есть смыслонаделяющее восприятие. Мерло-Понти пишет, что «смысл населяет вещь», как душа

¹⁵ Первая часть эссе Анри целиком посвящена этому движению [8].

населяет тело [1. С. 410]. Далее: «Чудо реального мира... в том, что в нем смысл и существование суть одно...» [1. С. 415]. Восприятие каким-то образом поставляет нам смысл и способ бытия, при этом не являясь рефлекслирующим в традиционном смысле. Оно не говорит на языке психологов, но на языке моего тела, ориентируя и вовлекая в мир. Язык, на котором формулируются сообщения восприятия, не является приватным. Даже «психика другого становится непосредственным объектом, как бы отмеченным печатью имманентного значения» [1. С. 91]. Еще не вводя концепт «плоти», Мерло-Понти располагает схемой «Я-Другой-Вещи», свидетельствующей о потенциальной способности Другого усвоить богатства воспринимаемого аналогично мне. Понятие изначального восприятия включает в себя «выражение, нацеленное на мир и адресованное «другому»» [9. С. 584].

Сложность заключается в феноменологической трактовке смысла-в-себе. Как смысл мог изначальным «населить вещь»? Хотя возможность подобного и гарантирована устройством нашей телесности (коль скоро она позволяет извлекать повторяющийся в реакциях и оценках опыт «горячего», «печального» или «приятного»), по большей степени однозначность — это результат согласования наших описаний. На помощь приходит экзистенциальная стратегия: определять нечто как крупу — это хорошо отработанная практика использования языка, применяемая, когда имеет место быть некоторая организация «чувственно воспринимаемых аспектов» [1. С. 414]. Экзистенциальная трактовка призвана ответить на следующий вопрос: если наши восприятия (весь богатейший материал импресии) не имеют единого способа расшифровки, то есть многозначны, почему мы выбираем то или иное прочтение?

Использование экзистенциальной трактовки (или же привлечение внимания к прагматике) в постижении вещи лишь углубляет проблематику, но теперь со стороны герменевтики¹⁶. Восприятие тогда не есть заранее определенная интерпретация. Наоборот, одушевление смыслом случается в тесном взаимодействии с вещами. В речевом поведении и практиках обращения с вещами мы формируем и присваиваем значения последним. Мир не только не пронизан смыслом, но полон ситуаций, чье содержательное наполнение и зависит от герменевтического поиска¹⁷. Мир не понятен сам по себе и не растолкован заранее, ему придается то или иное значение в соответствующих обстоятельствах. Порядок культуры и субъективная настроенность

¹⁶ Этот подход получил свое полноценное развитие и поддержку в энактивизме. Очевидно, энактивисты могли найти источник своего вдохновения в некоторых положениях «Феноменологии Восприятия». В то же самое время Чапек предостерегает от прагматистского прочтения Мерло-Понти, поскольку данность мира (и «вовлеченность в него») в восприятии не является производной от нашей практической деятельности [10].

¹⁷ «Что я воспринимаю?» — ответ на этот вопрос мы получаем не только от комплекса тело-мир, но и от нашего языка (в его прагматическом аспекте). Этот реверанс в сторону имплицитной для феноменологии герменевтики был совершен еще Шпетом [11].

модифицируют восприятия, чей исходный посыл оказывается не так уж легко уловить в его нейтральности¹⁸.

Допуская творческую, а не только сугубо выразительную, силу языка, Мерло-Понти оставляет тезис об «уже говорящих значениях» в слабом положении. Потенциал экзистенциального значения оказывается ограничен тем, насколько различно интерпретаторы подходят к предположительно одному и тому же феномену. В чем смысл «боли при ожоге»? Пытаясь уловить однозначность такого послания, можно было бы сослаться на совокупность привычек и реактивных действий, подтверждающих истинный смысл чувственной импрессии. «Боль» от прикосновения к «горячему» подтверждает себя в качестве таковой самой реакцией (например «отдернуть руку»). Однако в этом ли заключается смысл этой боли в случае с ритуальным саможжением, искупительной болью или садомазохистским наслаждением? Если бы событию ожога в этих примерах не придавался изначально иной смысл, то не было бы и самого ожога.

Однозначность не обещана, когда в игру вступает язык. В языковой практике (а значит при рефлексии и описании) это всегда достижение, продукт тренировки и успешного вовлечения в процессы интерпретации. Восприятие не «говорит» со мною изначально о том, что страшно, а что является достойным вызовом для проявления храбрости, но может научиться этому. О каком бы виде обучения нашего вкуса (музыкального, визуального, дегустаторского) ни шла речь — восприятию еще предстоит состояться среди новых различий, изначально чуждых ему.

Смысл более позднего положения об «универсальной видимости» заключается как раз в исключительном доверии к той настоятельности порядка взаимодействия, к которому вынуждает та или иная вещь. Дверная ручка требует повернуть ее, а зонтик — раскрыть его; «Видимое и Невидимое» доводит логику экзистенциального прочтения вещи до полного сокрытия того факта, что и сам способ использования может быть переопределен. На каких основаниях можно противостоять следующему тезису: в конечном итоге, мы имеем дело с образами, спроецированными на восприятие? Если у нас нет образа зонтика, концептуально нагруженного способом обращения с предметом схожей формы «как с зонтом», то что мы имеем перед собой кроме непонятной заостренной палочки с ручкой¹⁹?

Так, восприятие встречается с воображением, чтобы быть наделенным интенцией²⁰. По-видимому, без встреч подобного рода мы в принципе

¹⁸ Из более современных авторов на это указывает Айди, исследующий мультистабильность восприятия [12].

¹⁹ Даже мысль «Видимого и невидимого» в принципе остается внутри отношения Восприятие-Язык, а язык (вместе со всей «тотальностью смысла») остается «голосом вещей» [6. С. 225–226].

²⁰ Мерло-Понти в позднем творчестве сам обнаруживает эту связь и «переоткрывает» организующую роль воображения. К примеру, в «Оке и духе» его замечания насчет «воображаемой текстуры реального» и «диаграммы жизни действительного в моем теле»

лишены очевидного ответа на вопрос: что вообще является сообщением в импрессии²¹? Границы феноменального регламентированы посредством языка, но тот не столько транслирует имманентный смысл, сколько толкует о нем в модальности возможного. Сообщение смысла возможно только когда восприятие переходит в наблюдение за опытом, за моментами изначального синтеза. Без такой смены модальности на разновидность созерцания мы не смогли бы уловить концептуального различия между фоном и объектом, то есть ту самую незримую рамку, упоминаемую ранее.

Необходимость переключения способностей высвечивает сама дуальная разработка проблемы: Мерло-Понти пишет о присутствии перед субъектом восприятия, который сам есть «возможность ситуаций», незавершенного, но целого мира [1. С. 515—518]. Как мыслить такое — быть целым и незавершенным? Обнаружение целостности — это свидетельство в пользу какого-то рода завершенности. Ситуация незавершенного синтеза восприятия не исключает образа целого, который имеется всякий раз, когда мы наблюдаем конкретную картину, пейзаж, вспоминаем о любимых местах и людях, воображаем желанное. Именно в этих ситуациях мы обращены лицом к лицу к целому нашего опыта, которое не перестает восприниматься в своей импрессиональности. Именно тогда он перестает быть просто тотальностью воспринимаемого, вместе с периферийными и фоновыми явлениями, а приобретает смысл.

Иметь мотивацию «видеть так» значит перейти вглубь этой целостности к акцентированным элементам²². Но в таком случае требуется переоткрытие интенции: хотя Мерло-Понти помнит о ней в отношении отдельных аспектов восприятия (зрительная глубина, тяжесть вещей), его методология будто упускает из виду, что именно мотивированная интенция позволяет перейти от воспринимаемой целостности к ее выражению. Но она не может сделать этого, не преобразовав само восприятие. Я последовательно заключаю в свое обрамленное интенциональностью поле зрения — деревья, затем дом, затем на горизонте горы. Эта последовательность вторична по сравнению с базовой картиной, когда все эти элементы были даны в синтетическом видении. Вопрос в сознательности, «данности» этого первичного восприятия решается на правах иной мотивации, принадлежащей памяти, воображению, рефлексии.

подчеркивают структурную, посредническую роль воображения для процессов восприятия [13. С. 17–18].

²¹ См. Анри о необходимости «одушевлении интенциональной ноззой» для схватывания смысла материальной импрессии [8. С. 18].

²² Первая глава «Знаков» вплотную подводит к изучению мотивированности нашего взгляда. Когда Мерло-Понти пишет о стиле, присущем художнику, он размечает то творческое силовое поле, образуемое нашими способностями. Однако непосредственный шаг к ним, как к подлинным мотиваторам нашего видения он не делает. «Глубина синего цвета» остается загадкой индивидуального стиля восприятия, но не манящим образом или воспоминанием, которые и мотивируют художника снова и снова выражать этот цвет в морской волне или небе (пример мой, связанный отрывок – [14. С. 63]).

Мотивация не находится внутри автономного круга восприятия. Модальности восприятия, концентрация на тех или иных феноменах, оперирование с контекстом — все это подчинено интенциям других сознательных актов, возникающей мотивации помнить «таким образом», вычленять образы «так» и с «такой целью».

Однозначность послания — «зеленая густота», «деревенский пейзаж», «скучное зрелище» — может заключаться в наших сложившихся практиках «видеть», обращаться с вещами, и в привычках. В конце концов, в нашем исходном примере пассажир выбирает созерцательное отношение, поскольку к этому его располагает привычный опыт. Именно выбор еще одной способности конститутивно ведет к тому, что синтетическое восприятие в конечном счете приравнивается к элементам экзистенциальным, именно к этой ситуации «наблюдения из окна».

Анализирующее, наделенное дорефлексивным когито восприятие сталкивается с герменевтической проблемой однозначности выражения (восприятото). Другая связанная проблема связана с обратной транскрипцией: как перевести более-менее сложное описание, например слова поэта, в последовательность переживаний? Проблема перевода смыкается здесь с проблемой границ феномена: как транскрибировать языковой опыт, рефлексию — обратно в соответствующие переживания, а значит и вновь совершить переход, хоть и в обратную сторону, от интеллигибельной интуиции к чувственной? Если мы не можем сделать этого, то никакая феноменология невозможна. Восприятие не пишет, не чувствует, не мыслит за нас.

Однако субъект (не подошел бы здесь лучше в качестве термина — «личиночный субъект» Делеза?) воспринимает, мыслит и пишет. Решение содержится в следующих словах: «Субъект ощущения — это ... своего рода способность, которая рождается или действует одновременно с определенной средой существования» [1. С. 272]. Он «дан сам себе только как определенный способ овладения миром» [1. С. 451]. Этот субъект ощущения есть обладающий историей, а коррелятивная способность — память. Понимание сказанного — это побуждение к новым действиям и ощущениям, но они возможны не для него как «всеобщего sensorium» или «безграничного индивида», но для того, кто вполне способен овладеть всем богатством выходов к миру (Сартр). Поэтому необходимо рассмотреть и принять во внимание вклад других способностей. Сам Мерло-Понти делает это изредка, лишь намекая на подобные горизонты рассмотрения. Стоило бы спросить: не порождаются ли новые интенции нашей памятью и желаниями? Не нуждается ли сама интенция в аналитике? Чем именно она была приведена к жизни? Дискурс о способностях необходим, когда мы хотим разъяснить происхождение интенций, не прибегая к сторонней причине («жизненный мир», «гиле» (hyle)), а исходя из нас самих, субъекта-способности.

Если покажется, что вышеприведенные вопросы являются «праздными», что сама концепция восприятия с ее упором на телесности располагает

достаточными объяснениями, то желательно произвести следующий мыслительный эксперимент. Что останется от восприятия, если лишить его воздействия иных сил — не гилетических, не Жизни, но Памяти, Воображения, Желания? В конечном итоге даже понимание тела, выведенное из-под тени психологического объективизма, сосредотачивается на том, что «...тело должно, в конечном счете, стать мыслью или интенцией, которые оно для нас обозначает» [1. С. 256].

Частично опираясь на данные восприятия, с вещами как смысловыми целостностями мы знакомимся в непосредственном обращении с ними, использовании. А сам способ использования уже зависит от других способностей, а не только восприятия. Мир человеческого действия — это не мир восприятия, а последний не есть весь Мир²³. В противном случае такой мир был бы лишен большей части интенций, событий и даже объектов (чье бытие не исчерпывается связями с восприятием).

Заключение

Подытоживая написанное выше, я мог ограничиться заключением длиной в одну фразу: мир восприятия — не существует, но возможна феноменология способностей. Чем сильнее утверждается первое, тем больше ощущается необходимость во втором. «Мир» нельзя дедуцировать из некоторого чистого опыта «восприятия», поскольку последнего просто нет. «Мир восприятия» это в такой же степени мир иных способностей, взаимозависимый с нашими интересами. Обыденная ситуация нашего опыта сознания состоит как раз в их неразличности: без дополнительного переключения внимания, рефлексивного акта я попросту не знаю — был ли я погружен в фантазии, думал о чем-либо или просто воспринимал! Аргументы в пользу того, что некоторая распознаваемая мною вещь является объектом восприятия (и «вписывается» в его гештальты), а не памяти, это всегда аргументы-после. Иначе говоря, изнутри и посредством самой феноменологии восприятия Мир недостижим, это отдельная аксиома реализма, которая является строго дополнительной. Логичнее было бы заявить не о трансцендентности Мира, но об ограниченности самого восприятия, которое не способно овладеть своим объектом полностью²⁴. Это несовершенство указывает не на недостижимый

²³ Озаглавливая цикл своих лекций как «Мир Восприятия», Мерло-Понти не сомневается в наличии такого мира, напротив, идея его постоянного осуществления есть отправная аксиома для многих построений мыслителя [15].

²⁴ Говоря о двойственности, переплетенности воображения и восприятия, Мерло-Понти схватывает именно ограниченность подхода к постоянной эмансипации восприятия, отстаивания его функциональной полноты перед другими способностями (например, как тут с памятью: [1. С. 48, 188]). Когда Перцева цитирует Дюфурк относительно воображаемого как «онтологической модели», необходимости перехода «от восприятия к воображению и обратно» для адекватного описания этих установок (цит. по [16. С. 118]), отчетливо чувствуется нехватка следующего шага, раскрытия конструктивной роли воображения. В чем именно она заключается? Каков баланс между двумя установками? Может ли быть так, что одна из них

и в то же время слишком близкий Мир, но на мечту о совершенном состоянии знания, знания о всех возможных состояниях объекта²⁵.

Более того, как было показано в статье, само «послание» восприятия, которое оно стремится донести в лучшем случае является двойственным. Смыслонаделяющее восприятие (как я назвал его, следуя за цитатами из Мерло-Понти и его мыслью) — это проблема, для решения которой нет универсальной отмычки типа перцептивной веры²⁶. Принять такую веру в отношении мира или отдельно взятой вещи значит уже располагать некоторым ее смыслом (как у Шпета — «внутренним смыслом вещи»), который представлял бы в дескрипции объект этой веры. Однако мы нашли исходный синтез восприятия имеющим дело с разнородным и множественным, проинтерпретировав идентичность вещи с позиции согласованности взаимодействия системы тело-мир. Осмысление этого взаимодействия (динамического хизма) и его логический предел (собственно некоторый конечный смысл) есть, согласно нашей гипотезе, результат постоянного вмешательства других способностей. Они проверяют, утверждают или опровергают возможный набросок того, что мы видим/слышим/чуем. Морли дает наиболее показательный пример с пятнами Роршаха для утверждения дуальной переплетенности восприятия и воображения в истолковании отдельно взятого феномена [17. Р. 98]. Однако нужно расставить акценты: то, что различимо в этих пятнах это не есть утверждение восприятия (которое высказывается в присущей ему модальности «как если бы» или «наверное я вижу это»²⁷), но других способностей, например воображения или желания, которое выражает субъективность в истолковании «всего лишь пятна». Тем самым должен быть расширен сам дискурс, обязательным условием которого должна стать взаимосоотнесенность и напряжение способностей.

Список литературы

- [1] Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. М. : Ювента, Наука, 1999.
- [2] Шестова Е.А. Язык и метод феноменологии: О. Финк и рецепция его идей: М. Мерло-Понти, Ж. Деррида: дис. ... канд. философ. наук. М., 2017.

становится ведущей, пока другая осуществляет свою теньевую работу, как в случае, когда определенный созерцаемый ландшафт навеивает мысли о прошлом? Без подробной разработки теории взаимодействия остается простор для впадения в одну из крайностей: мир восприятия или мир как представление.

²⁵ Намек на ключевую здесь функцию фантазии слишком очевиден.

²⁶ Концепт «перцептивная вера» – сложный, составленный из нескольких допущений. В частности, иметь такую веру значит четко улавливать различие между воображаемым и воспринятым (о важности этого смотри: [17. Р. 97]) Откуда происходит это различие, если речь идет о просто вере? Почему эта вера сущностно является хрупкой и пластичной? Приписывая этой вере недосказанность (за всяким ее положением относительно «что» феномена следует «возможно»), Мерло-Понти превращает ее в неуверенность!

²⁷ И тогда мультистабильность выступает как базовая черта восприятия, которую перцептивная вера должна сгладить, привести к минимуму.

- [3] Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2013.
- [4] Marshall G. *A guide to Merleau-Ponty's Phenomenology of perception*. Milwaukee : Marquette University Press, 2008.
- [5] Allen K. Merleau-Ponty and Naïve Realism. *Philosophers' Imprint*. 2019. № 19.
- [6] Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск : Логвинов, 2006.
- [7] Heidegger M. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- [8] Анри М. Материальная феноменология. М. : Центр гуманитарных инициатив, 2016.
- [9] Вдовина И. М. Мерло-Понти: от первичного восприятия — к миру культуры // М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия. М. : Ювента, Наука, 1999. С. 582—596.
- [10] Čapek J. Perceptual Faith beyond Practical Involvement: Merleau-Ponty and His Pragmatist Readers // *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*. New-York and London : Routledge, 2017.
- [11] Шнем Г. Явление и смысл. феноменология как основная наука и ее проблемы. Томск : Водолей, 1996.
- [12] Ihde D. *Expanding Hermeneutics: Visualism in Science*. Evanston : Northwestern University Press, 1998.
- [13] Мерло-Понти М. Око и дух. М. : Искусство, 1992.
- [14] Мерло-Понти М. Знаки. М. : Искусство, 2001.
- [15] Merleau-Ponty M. *The World of Perception*. New York : Routledge, 2004.
- [16] Перцева А.А. Образ Другого в ранней теории воображения М. Мерло-Понти // *Философский журнал*. 2017. Т. 10. № 1. С. 116—135. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2017-10-1-116-135>
- [17] Morley J. *The texture of the real: Merleau-Ponty on imagination and psychopathology // Imagination and its pathologies*. Cambridge : MIT Press, 2003.

References

- [1] Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. Moscow: Yuventa, Nauka publ.; 1999. (In Russian).
- [2] Shestova EA. *The Language and Method of Phenomenology: O. Fink and the Reception of his Ideas (M. Merleau-Ponty, J. Derrida)*: dissertation for the Candidate of Philosophical Sciences. Moscoe; 2017. (In Russian).
- [3] Yampol'skaya AA. *Phenomenology in Germany and France: Problems of the Method*. Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet publ.; 2013. (In Russian).
- [4] Marshall G. *A guide to Merleau-Ponty's Phenomenology of perception*. Milwaukee: Marquette University Press; 2008.
- [5] Allen K. Merleau-Ponty and Naïve Realism. *Philosophers' Imprint*. 2019;(19).
- [6] Merleau-Ponty M. *The Visible and the Invisible*. Minsk: Logvinov publ.; 2006. (In Russian).
- [7] Heidegger M. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Bloomington: Indiana University Press; 1988.
- [8] Henry M. *Material Phenomenology*. Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ.; 2016. (In Russian).
- [9] Vdovina IS. *M. Merleau-Ponty: from Primary Perception to the World of Culture*. In: *M. Merleau-Ponty. Phenomenology of Perception*. Moscow: Yuventa, Nauka publ.; 1999. P. 582—596. (In Russian).

- [10] Čapek J. *Perceptual Faith beyond Practical Involvement: Merleau-Ponty and His Pragmatist Readers*. In: *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*. New-York and London: Routledge; 2017.
- [11] Shpet G. *Phenomenon and Sense: Phenomenology as a Basic Science and its Problems*. Tomsk: Vodolei publ.; 1996. (In Russian).
- [12] Ihde D. *Expanding Hermeneutics: Visualism in Science*. Evanston: Northwestern University Press; 1998.
- [13] Merleau-Ponty M. *Eye and Mind*. Moscow: Iskusstvo publ.; 1992. (In Russian).
- [14] Merleau-Ponty M. *Signs*. Moscow: Iskusstvo publ.; 2001. (In Russian).
- [15] Merleau-Ponty M. *The World of Perception*. New York: Routledge; 2004.
- [16] Pertseva A. Image of the Other in Merleau-Ponty's early theory of imagination. *Filosofskii zhurnal*. 2017;10(1):116—135. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2017-10-1-116-135>
- [17] Morley J. *The texture of the real: Merleau-Ponty on imagination and psychopathology*. In: *Imagination and its pathologies*. Cambridge: MIT Press; 2003.

Сведения об авторе:

Соложенкин Борис Сергеевич — кандидат философских наук, доцент, кафедра гуманитарных наук, Первый МГМУ им. Сеченова Минздрава России (Сеченовский университет), Москва, Россия (e-mail: gerzhogzdes@mail.ru). ORCID: 0000-0003-1125-1342

About the author:

Solozhenkin Boris S. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Humanities, I.M. Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University), Moscow, Russia (e-mail: gerzhogzdes@mail.ru). ORCID: 0000-0003-1125-1342



История русской философии

History of Russian Philosophy


<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-219-228>

EDN: BSWFIR

Research Article / Научная статья

Morphology of V.N. Ilyin in the Context of World Philosophical Thought

Oleg T. Ermishin  

Russian Government Financial University,
49/2, Leningradsky Pr., 125167, Moscow, Russian Federation
 oleg_ermishin@mail.ru

Abstract. The research is devoted to the morphology that V.N. Ilyin developed in the work *Static and Dynamics of Pure Form* and other archival texts. Morphology is central to the philosophy of V.N. Ilyin, but it remains an unexplored subject. The article's author explores the morphology of the philosopher from a historical and philosophical point of view. In addition to apparent influences (G.W. Leibniz, E. Husserl, N. Lossky), the article's author revealed the connection of V.N. Ilyin's ideas with the history of Western European philosophy and his attitude to medieval thinkers. The author considered how V.N. Ilyin understood and assessed his modern philosophy and its results by the middle of the twentieth century. V.N. Ilyin especially paid attention to phenomenology and its connection with morphology, analyzing phenomenology's influence on existential philosophy. In addition to phenomenology, V.N. Ilyin highly appreciated the intuitism of H. Bergson and N. Lossky. The third main philosophical direction in the twentieth century for V.N. Ilyin was religious philosophy (Neo-Thomists and followers of H. Bergson), which aimed at creating axiology, a new system of values. V.N. Ilyin sought to combine various philosophical ideas in the project of morphology based on logic and scientific methodology. He stated the need to reform formal logic and create "metallogic" that would be more consistent with the philosophical tasks of the twentieth century. The morphology of V.N. Ilyin is based on the idea of synthesis and focuses on creating universal science. The comparison of various philosophical ideas of the twentieth century with morphology makes it possible to understand better his philosophical worldview, the course of his reflections, and the meaning of the morphological project.

Keywords: ontology, gnoseology, metaphysics, synthesis, medieval philosophy, phenomenology, existentialism

© Ermishin O.T., 2024



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 13.07.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Ermishin O.T. Morphology of V.N. Ilyin in the Context of World Philosophical Thought. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):219—228. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-219-228>

Морфология В.Н. Ильина в контексте мировой философской мысли

О.Т. Ермишин  

Финансовый университет при Правительстве РФ,
Российская Федерация, 125167, Москва, Ленинградский пр., д. 49/2
 oleg_ermishin@mail.ru

Аннотация. Исследование посвящено морфологии, которую В.Н. Ильин развивал в работе «Статика и динамика чистой формы» и других архивных текстах. Морфология занимает центральное место в философии В.Н. Ильина, но до настоящего времени остается недостаточно изученной темой. Исследуется морфология В.Н. Ильина с историко-философской точки зрения. Кроме очевидных влияний (Г.В. Лейбниц, Э. Гуссерль, Н.О. Лосский), выявляется связь идей В.Н. Ильина с историей западноевропейской философии, его отношение к средневековым мыслителям. Затем рассматривается, как В.Н. Ильин понимал и оценивал современную ему философию, ее итоги к середине XX в. В.Н. Ильин особенно обращал внимание на феноменологию и ее связь с морфологией, анализировал влияние феноменологии на экзистенциальную философию. Кроме феноменологии, В.Н. Ильин высоко оценивал интуитивизм А. Бергсона и Н.О. Лосского. Третьим магистральным философским направлением в XX в. В.Н. Ильин считал религиозную философию (неотомистов и последователей А. Бергсона), которая направлена на создание аксиологии, новой системы ценностей. В.Н. Ильин стремился объединить различные философские идеи в проекте морфологии на основе логики и научной методологии. Он заявил о необходимости реформировать формальную логику и создать «металогику», которая бы более соответствовала философским задачам XX в. Морфология В.Н. Ильина основана на идее синтеза, ориентирована на создание универсальной науки. Сопоставление различных философских идей XX в. с морфологией позволяет лучше понять философское мировоззрение В.Н. Ильина, ход его размышлений и смысл морфологического проекта.

Ключевые слова: онтология, гносеология, метафизика, синтез, средневековая философия, феноменология, экзистенциализм

История статьи:

Статья поступила 13.07.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: Ermishin O.T. Morphology of V.N. Ilyin in the Context of World Philosophical Thought // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 219—228. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-219-228>

Introduction

From a philosophical point of view, Vladimir Nikolaevich Ilyin (1890—1974) was until recently best known as the author of *Static and Dynamics of Pure Form*, published in 1996, and the creator of the project of morphology. In the early twentieth century, the era of universal philosophical systems was thought to be over. Nevertheless, thinkers who offered their projects occasionally appeared, claiming to be fundamental and achieve comprehensive knowledge. Such was V.N. Ilyin, who took the concept of form as a basis for constructing his project. In *Static and Dynamics of Pure Form*, he argued that all forms (images) in human perception have a visual-spatial character. Form is an image concept, but it relates to the nature of a human being, a natural ability to see and perceive the combination of light and darkness with eyes. However, there are extra-spatial forms besides spatial forms, including questions and problems with no definite answers and solutions (many mathematical equations, metaphysical problems, and undefined feelings). The forms have different degrees of closure and openness. Their dynamic, forceful nature unites them. Proceeding from this position, Ilyin argued that there are three concepts whose meanings coincide — spirit, form, and force. In his opinion, being has an absolute unity, uniting life and thought, so any form corresponds to a “*thought-image*”.

At the beginning of *Static and Dynamics of Pure Form*, Ilyin called his chosen philosophical method *the path of absolute creativity*. This creativity has sources, or, as Ilyin formulated it, “foundations,” “primordialities.” In this case, Ilyin proposed to abandon the usual Modern Era philosophy of choosing a single “original” (matter, substance, monad). Many forms may have different origins in his morphology, with much hidden from man and his thinking. Ilyin proposed a fundamental reform of philosophy to overcome the opposition between essence and existence, being and consciousness. In his opinion, the usual categories of classical philosophy from Aristotle to Kant no longer work in the twentieth century. For a new picture of the world, characteristic of the epoch of the 20th century, we need a new philosophy: his “phenomenologically taken morphology and the formula of form” [1. P. 114]. It is necessary to understand his morphology, its main tasks, and its place in the history of philosophy of the twentieth century.

Morphology from a Historical-Philosophical Standpoint

If one tries to evaluate the project of morphology, one should identify historical and philosophical influences to determine the originality and novelty of V.N. Ilyin’s doctrine. The philosopher recognized several influences on his morphology — Edmund Husserl’s phenomenology, Nikolay Lossky’s intuitionism, and Gottfried

Wilhelm Leibniz's monadology. The totality of such different influences makes us assume there were other, less noticeable, and obvious ideas, concepts, and doctrines that Ilyin considered when constructing morphology.

One of the sources for philosopher's philosophical reflections was the Church Fathers' heritage, the basis of which is a holistic view of being, knowledge, and human. Additional sources for Ilyin were religious psychology and philosophical anthropology. In the context of these sources, it becomes clear why Leibniz, Husserl, and Lossky were close to V.N. Ilyin. For Leibniz, monads are universal elements that permeate all existence, as monads form a hierarchy, the essence of which is the ascent from the lowest monads to the highest. Husserl perceived the whole world from the point of view of Eidos, which forms human consciousness and thinking, i.e., phenomenology is connected again with universal elements of being. Intuition in Lossky's understanding opens for human thinking a holistic being, all parts of which are interconnected (the central thesis is "everything is immanent to everything"). Thus, V.N. Ilyin's choice of doctrines and concepts to justify morphology becomes more apparent, and the general principle of selection is revealed. However, his primary idea is to realize philosophical and theological synthesis using the concept of form. According to his general ideological attitude, form is not an ordinary philosophical concept (as, e.g., in Aristotle) but a philosophical and theological idea. The whole world in Ilyin's morphology is a hierarchy of forms subordinate to the Supreme Form, or the source of all forms — God. Forms are not static but dynamic, i.e., their essence is creativity and spiritual development, consistent with Christian doctrine and church ideas about the structure of the human soul.

The idea of synthesis and the connection between morphology and Christian medieval philosophy was emphasized by the famous researcher K.G. Isupov in his 2000 article *Between Apollo and Dionysus* [2. P. 33]. A similar opinion was expressed by A.F. Gusakov, the author of the dissertation *Morphology in the Philosophy of V.N. Ilyin* [3], defended at Lomonosov Moscow State University in 2009. For instance, he referred to V.N. Ilyin's increased interest in medieval thought and his lectures *History of Medieval Philosophy in Connection with the General History of Culture, Science, and Theology*. We should verify this point of view and consider V.N. Ilyin's attitude to medieval philosophy and its ideological connection with *Static and Dynamics of Pure Form*.

For instance, take V.N. Ilyin's lecture on *St. Thomas Aquinas*. The lecture highly evaluates certain features that characterized the famous medieval scholastic (systematicity, logical consistency). At the same time, Ilyin pointed out that St. Thomas Aquinas significantly contributed to the formation of secular humanism, laid the foundations of Modern era philosophy, and was a direct predecessor of Spinoza, Kant, and Hegel. According to Ilyin, in the philosophy of Thomas Aquinas, reason, based on Aristotle's logic, plays a prominent role, and faith has no place (reason acts, and faith is inactive). In other words, the harmony between faith

and knowledge, to which Thomas Aquinas aspired, as Ilyin believed, did not turn out.

On the contrary, the self-sufficiency of cognition began to be asserted, and the way to eliminating faith and the triumph of rationalism in the subsequent period was opened. In this statement lies the main divergence between Thomas Aquinas and V.N. Ilyin, who appreciated the opponents of Thomism and scholasticism (e.g., Bonaventure) and favored Christian Neoplatonism and mystical philosophy more highly. The similarity of the morphology to *Summa Theologica* or other medieval authors can only be external and tentative.

The manuscript *Static and Dynamics of Pure Form, or Essay of General Morphology* references medieval authors (St. Augustine, Nicholas of Cusa), yet not separately but with other thinkers of different epochs. For instance, V.N. Ilyin opposed the “clarity” and “distinctness” proclaimed by Descartes in Modern era philosophy, stating: “Indeed, “clarity” and “distinctness” are predicates, “accidents” of some essences. These entities themselves may not be or be understood as “clear” or “distinct” but on the contrary: “dark” and “confused.” Otherwise, how could the greatest geniuses of the world — such as Socrates, St. Augustine, the author of *Areopagitica*, Nicholas of Cusa — gain consciousness not only of their complete, though “learned” ignorance (*docta ignorantia*), “apophatic (negative) theology” (*Areopagitica*), and “knowledge of their ignorance” of Socrates?” [1. P. 95]. Thus, V.N. Ilyin is united with some medieval thinkers not by the desire for logic and systematicity in the spirit of Thomas Aquinas’ *Summa* but, on the contrary, by recognizing unrecognizable essences underlying being. Medieval thinkers are presented in V.N. Ilyin’s reflections from the point of view of a unified philosophical tradition going from Socrates and Plato through the Middle Ages to individual authors of the 20th century. Additionally, the Russian philosopher emphasized that “fundamentals” are always hidden from cognition, so one should recognize the picture of the world existing in ancient and medieval philosophy. He argued: “For this “immense everything” there is the term “world,” which is not quite accurate in the philosophical and scientific sense of the translation of the ancient word “cosmos” (κόσμος). In our sense, it rather corresponds to the “unlimited” (ἄπειρον) of Anaximander, the “Brahma” of the Hindus, the “fire” (πῦρ) of Heraclitus and the Stoics (same as logos = λόγος), the “tao” of the Chinese and, finally, the One whom “no one has ever seen,” according to the terminology of Christian writing” [1. P. 94]. From this and other quotations, we may conclude that V.N. Ilyin consciously strived for synthesis, which he stated at the very beginning of *Static and Dynamics of Pure Form* (morphology as “a system of philosophy, theology, and scientific methodology” [1. P. 91]). Unlike Vladimir Solovyov with his idea of synthesis of philosophy, religion, and science, V.N. Ilyin tried to give his system of morphology the character of universal science, i.e., to make it not a series of abstract metaphysical statements but to develop a holistic worldview and scientific methods that reveal the content of concrete forms, their life relationship (culture, human psychology, and so on). We shall assume that he is

better considered from his contemporary philosophical context. The twentieth-century philosophers had the most significant influence on his worldview. The unpublished article of V.N. Ilyin from 1957 can serve as a confirmation of this point of view.

Morphology in the Context of Twentieth-Century Western Philosophy

In V.N. Ilyin's article *The Current State of Philosophical Thought in the West in Connection with the Problem of Creating New Philosophical Values* (1957), twentieth-century philosophy has the following genealogy: the basis and the main impetus for its development was Edmund Husserl's phenomenology. It gave birth to existential philosophy, the problems of which "continue to excite minds and be debated to this day, although not with that intoxicating passion, as we saw in the interval between the two wars"¹. He said phenomenology was a philosophy prone to intensive development ("progress") and various interpretations. V.N. Ilyin gives Gustav Shpet, Max Scheler, and Martin Heidegger examples. Further, in the same row, Ilyin adds the "philosophy of form," including his doctrine of morphology.

Mentioning the works *Static and Dynamics of Pure Form, Zero, Point and Monad, Materialism and Matter, Dialectics of Consciousness and Symbolism of Light*, V.N. Ilyin refers them to "the direction of combined phenomenology and morphology"². Thus, for the philosopher, morphology is evolutionarily and ideologically inseparable from phenomenology, which disintegrates into many interpretations. However, more than phenomenology alone is needed to build a full-fledged philosophy, which considers it necessary to involve more intuitivism of Henri Bergson and Nikolay Lossky. V.N. Ilyin perceives phenomenology and intuitivism not dogmatically but through the prism of rather vast understanding; he is attracted only by the methods of intentional analysis, not by specific conclusions made by different thinkers. Based on this, he brings opposite philosophers together, considering the commonality of problems rather than ideological contradictions to be necessary. In his opinion, many philosophical authors of the 20th century are united by the anthropological crisis that engulfed the world in that era, the interest in anthropology and psychology, and the influence of such authors as Søren Kierkegaard and Fyodor Dostoevsky.

V.N. Ilyin highly appreciated the twentieth-century French philosophy, explaining the favorable conditions for its active development by the fact that the philosophical process in Germany and Russia, despite some outstanding thinkers, was interrupted by the ideological expansion of German National Socialism and

¹ Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad. F. 31. Op. 1. Ed. chr. 127. V.N. Ilyin. *The Current State of Philosophical Thought in the West in Connection with the Problem of Creating New Philosophical Values*. P. 2. (In Russian).

² Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad. F. 31. Op. 1. Ed. chr. 127. V.N. Ilyin. *The Current State of Philosophical Thought in the West in Connection with the Problem of Creating New Philosophical Values*. P. 3. (In Russian).

Russian Communism. He notes: “France gave the world such a genius as Henri Bergson, who alone is worth an entire Academy. In addition to this exceptional philosophical and literary genius, France shone with the names of Charles Renouvier, Emile Boutroux, Denier, Blondel, Laberthonnière, epistemologist Meyerson, earlier — also epistemologist and philosopher of exact science Henri Poincaré”³. According to V.N. Ilyin, if in the early 20th century Germany was the leader in quantity and quality of philosophical production, then in the 1920s—1930s, France became the leading country in European philosophy.

V.N. Ilyin especially emphasized the religious direction in French philosophy, represented by neo-Thomists (Jacques Maritain, Étienne Gilson, and others) and followers of H. Bergson. Thus, e.g., he writes about Maurice Blondel and Louis Lavelle: “Blondel is one of the creators of an interesting ontology of cognition, the duality of subject and object, which is adhered to by intuitivists, as well as by the author of these lines. The most important writings, read with almost as much ease as those of his brilliant teacher, present a real, grandiose as it were an *introduction to the philosophy of the particular ecclesiastical faith and to bypass Blondel as well as his kindred in attitude*—though completely independent and even more talented Louis Lavelle (1883—1951) — it is simply impossible for anyone currently engaged in theology or religious-philosophical problems, without falling into ridiculous backwardness and helplessness of thought technique”⁴. Thus, French philosophers attract V.N. Ilyin’s attention, first of all, from a “technical” or methodological point of view and as examples of how it is possible to combine church faith with philosophy. However, the Russian philosopher favors Lavelle, whom he considers close to Plato (unlike Maurice Blondel) and the creator of not only ontology but also axiology. V.N. Ilyin considered one of the most important tasks of philosophy to create an objective doctrine of values. He found this in Lavelle: “Lavelle’s main ontological categories correspond to the main axiological categories, such as *good, value, ideal*. Especially new and brilliantly combined in Lavelle’s *Plato’s idea* and what could be called *entelechiial* ideal, which in his case arises and grows into actual value through communion with *absolute being*”⁵. In addition to Lavelle, V.N. Ilyin positively evaluated the Christian philosophy of Gabriel Marcel and gave the most negative characteristic to Jean-Paul Sartre, whom he rejected for his atheism and considered a preacher of “black, nihilistic freedom”. Thus, the general picture that V.N. Ilyin drew in his 1957 article looks as follows: in Germany, E. Husserl created phenomenology, under the influence of which

³ Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad. F. 31. Op. 1. Ed. chr. 127. V.N. Ilyin. The Current State of Philosophical Thought in the West in Connection with the Problem of Creating New Philosophical Values. P. 7. (In Russian).

⁴ Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad. F. 31. Op. 1. Ed. chr. 127. V.N. Ilyin. The Current State of Philosophical Thought in the West in Connection with the Problem of Creating New Philosophical Values. P. 11. (In Russian).

⁵ Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad. F. 31. Op. 1. Ed. chr. 127. V.N. Ilyin. The Current State of Philosophical Thought in the West in Connection with the Problem of Creating New Philosophical Values. P. 12. (In Russian).

existentialism appeared in different variants as a vast direction oriented to the study of man. Then philosophical primacy goes to French philosophy, which has both “heroes” (H. Bergson, M. Blondel, L. Lavelle, G. Marcel) and “anti-heroes” (J.-P. Sartre). Nevertheless, the future belongs to religious philosophy, capable of creating new values. To this kind of philosophy, V.N. Ilyin attributed morphology, which combines the best of the 20th-century philosophical thought.

V.N. Ilyin’s general criteria for evaluating philosophical ideas are understandable. However, given that he applies the idea of synthesis to the most different — including contradictory — philosophical doctrines, a natural question arises: how can they be consistent in morphology? V.N. Ilyin sought to solve this problem, stating that morphology is a strictly scientific system of ideas created based on universal logic. Consequently, it is necessary to consider not only V.N. Ilyin’s historical and philosophical views but also his attitude to logic.

Morphology and Logic

Among the archival texts, V.N. Ilyin’s lectures on the logic and methodology of exact sciences, dated 1955 and partially published in 2017, have survived [4]. At the beginning of the lectures, V.N. Ilyin stated: “Logic and psychology have not only not shaken for the past 50 years of the 20th century but have immeasurably increased in their weight and the interest represented by these sciences. Specificity, practical significance, and justification in the achieved results of both sciences stand as high as never before” [4. P. 298]. According to him, such importance is since logic, like psychology, serves as a basis for justification of worldview, and protection of genuine science from its “falsifications.” Only a scientifically developed worldview can be the starting point in general for philosophy and, in particular, for morphology. Logic plays a form-forming or morphological role, meaning it is a part of general morphology. However, for Ilyin’s morphology, it is also imperative that logic, in addition to its essential features (critical attitude, striving for verification of conclusions, struggle against vagueness of judgments and inferences), “has a lot of originality, elegance, slenderness of outlines and beauty, which is also peculiar to mathematics” [4. P. 304—305].

At the end of the lectures, summarizing the course, V.N. Ilyin stated the necessity of transition from formal logic to metalogic and morphology. He justified the necessity of such a reform in two theses: “1. It is necessary to go further than the usual formal inductive-deductive logic in the matter of working, methodological efficiency, and, at the same time, expanding and deepening the sphere of grasping the investigating mind. 2. It is necessary to develop firm and, at the same time, flexible principles of the doctrine of values — the science of axiology — which should be connected by the ties of consubstantiality with ontology, i.e., with the doctrine of being and with the doctrine of being true, not fake, not with being, becoming, passed off as being” [4. P. 310—311]. Further on, V.N. Ilyin explained the primary meaning of his proposals. “Expansion” of logic corresponds to the situation developed in world philosophy and science by the middle of the 20th

century. As Einstein's theory of relativity led to radical changes in scientific ideas, previously based on the discoveries of Newton and Galileo, the philosophy of the 20th century is required to create a new type of logic, which V.N. Ilyin proposed to call *metalogue*. He proposed to rely on synthesizing several areas of philosophical knowledge (formal logic "expands" towards axiology and ontology) and his concept of morphology as a universal science. V.N. Ilyin, recounting the main theses of morphology, drew the audience's attention to several points directly relevant to logic. From his standpoint, formal logic is static, but morphology assumes statics and dynamics since images constantly change. To cover all the diversity of forms, a metalogue is necessary, which will take into account the ratio of statics and dynamics (change of forms) because, according to V.N. Ilyin's definition, form is "a certain being, due to this fact being simultaneously a duality of essence and existence" [4. P. 314]. It was in his reasoning about the reform of logic that V.N. Ilyin used the definition "method of morphology" instead of the concept of "system," by which he meant "a complete synthesis of statics and dynamics" ("essence and existence") [4. P. 320]. If the "system" V.N. Ilyin only declared and potentially assumed as the goal of his research, then his method is universal. It is designed to cover the broadest possible range of problems of logic, ontology, and axiology and ultimately to overcome the disintegration of philosophical knowledge into a multitude of narrowly specialized directions. In other words, the reform of logic should lead to a general transformation of philosophy and a change in scientific methodology.

Conclusion

For several reasons, V.N. Ilyin's morphological project was not understood and appreciated during the author's lifetime. First, he needed to strive for a more straightforward presentation of his ideas, be more enthusiastic about the research process, and search for new formulations and definitions. Secondly, due to the circumstances of his emigrant life and the complex twists and turns of his fate, the leading work on morphology, *Static and Dynamics of Pure Form*, and its additions were not published during the author's lifetime. Thus, the morphological project remained to be discovered by his contemporaries. Third, the numerous published articles created a distorted impression of him — he was perceived not as an author striving to create a philosophical and theological system but as a journalist and publicist who actively wrote on various topics unrelated to science or scientific research. As a result, even V.V. Zenkovsky, who has known V.N. Ilyin well since university, in *History of Russian Philosophy*, mentioned him only as an author who "published several works concerning the problems of philosophical systematics" [5. P. 864] but characterized them as "membra disjecta" ("disparate parts").

The perception of V.N. Ilyin as a minor author, publicist, journalist, and lecturer could have persisted for a long time if not for the transfer of his archive to the House of Russian Abroad in 2005. The study of the archival heritage gradually revealed V.N. Ilyin as a thinker with diverse interests, showed the scale of his

personality, and made significant additions to the understanding of his morphology. After the publication of *Static and Dynamics of Pure Form*, the publication of the books *Russian Science* [4] and *Russian Philosophy* [6], active study of diaries, drafts, and sketches stored in the archival collection, it became clear that morphology is not just a declaration about the creation of a universal science, but a consistent disclosure of personal philosophical outlook, a reflection of existential tragic experience, to which V.N. Ilyin tried to give a scientific form.

References

- [1] Ilyin VN. *Static and Dynamics of Pure Form, or Essay of General Morphology. Voprosy Filosofii*. 1996;(11):91—136. (In Russian).
- [2] Isupov KG. *Between Apollo and Dionysus*. In: Ilyin VN. *World View of Count Lev Nikolayevich Tolstoy*. Saint Petersburg: RHGI publ.; 2000. P. 9—40. (In Russian).
- [3] Gusakov AF. *Morphology in the philosophy of V.N. Ilyin*. Dissertation. Moscow; 2009. (In Russian).
- [4] Ilyin VN. *Russian Science*. Moscow: Dom russkogo zarubezh'ya imeni Aleksandra Solzhenitsyna publ.; 2017. (In Russian).
- [5] Zenkovsky VV. *History of Russian Philosophy*. Moscow: Akademicheskii proekt, Raritet publ.; 2001. (In Russian).
- [6] Ilyin VN. *Russian Philosophy*. Moscow: Letnii sad publ.; Dom russkogo zarubezh'ya imeni Aleksandra Solzhenitsyna publ.; 2020. (In Russian).

Список литературы

- [1] Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 91—136.
- [2] Исупов К.Г. Между Аполлоном и Дионисом // Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб. : РХГИ, 2000. С. 9—40.
- [3] Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина: дис. ... канд. философ. наук. М., 2009.
- [4] Ильин В.Н. Русская наука. М. : Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2017.
- [5] Зеньковский В.В. История русской философии. М. : Академический проект, Раритет, 2001.
- [6] Ильин В.Н. Русская философия. М. : Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2020.

About the author:

Ermishin Oleg T. — DSc. in Philosophy, Professor, Department of Humanities, Russian Government Financial University; Leading Research Fellow, Research Centre of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad, Moscow, Russia (e-mail: oleg_ermishin@mail.ru). ORCID: 0000-0002-6831-1628

Сведения об авторе:

Ермишин Олег Тимофеевич — доктор философских наук, профессор, кафедра гуманитарных наук, Финансовый университет при Правительстве РФ; ведущий научный сотрудник, научно-исследовательский центр Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына, Москва, Россия (e-mail: oleg_ermishin@mail.ru). ORCID: 0000-0002-6831-1628



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-229-243>


EDN: CCGTEN

Научная статья / Research Article

Образ Ч.С. Пирса в русской философии: из истории формирования канона «американских философов»

В.В. Ванчугов  

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Российская Федерация, 119991, Москва, Ломоносовский пр., д. 27, к. 4

 vanchugov@gmail.com

Аннотация. В работе представлен российский историко-философский процесс в контексте обнаружения нового для интеллектуального сообщества объекта, темы, персоны, совокупность реакций и формирование продукта. Опора на философский эмпирический материал и соответствующая герменевтика в его обработке позволяет выделить факторы, которые влияли на индивидуальную и коллективную рецепцию. Удобным фактором автору видится «открытие» российским философским сообществом начала XX в. как американской философии в целом, так и Ч.С. Пирса в частности. Начиная с XIX в. русские мыслители обращают свое внимание американскую философию во всем разнообразии ее проявлений. Особое внимание привлекает американский прагматизм, все, что с ним ассоциируется. В России появляются переводы текстов американский мыслителей, критические обзоры публикаций статей, журналов. Особый интерес в этой «коллективной рефлексии» американских идей представляет система предпочтений идей, текстов, событий, имен. В итоге то, что может представляться приоритетным для европейского мыслителя, для российского оказывается на периферии его сознания, равно как и наоборот. В то время как среди приоритетных фигур для русских мыслителей оказался Джеймс, Пирс оказался в его «тени». На богатом эмпирическом материале автор показывает все этапы формирования образа Пирса в русском интеллектуальном сообществе. В исследовании показан тот «образ» Пирса, который представляет не столь самого мыслителя, сколько характеризует обратившееся к нему интеллектуальное сообщество. Проведенное исследование представляет интерес как для современных зарубежных и российских толкователей Пирса, так и для историков философии, переосмысливающих прошлое и формирующих в настоящем новые объекты рецепции и рефлексии.

Ключевые слова: прагматизм, американская философия, история философии, философское страноведение, история идей, психология, герменевтика, образование, наука, культура, интеллектуальная публицистика, Запад, Европа, США

© Ванчугов В.В., 2024



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 30.07.2023


Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: Ванчугов В.В. Образ Ч.С. Пирса в русской философии: из истории формирования канона «американских философов» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 229—243. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-229-243>

The Image of C.S. Peirce in Russian Philosophy: From the History of the Creation of the “Canon” of American Philosophers

Vasily V. Vanchugov  

Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovskiy av., 119991, Moscow, Russian Federation

 vanchugov@gmail.com

Abstract. The study presents the Russian historical-philosophical process in the context of the discovery of a new object, themes, personae, set of reactions and formation of a product for the intellectual community. The author's reliance on philosophical empirical material and appropriate hermeneutics in its processing allows the author to highlight those factors that influenced individual and collective reception. The author sees as a convenient case study the “discovery” by the Russian philosophical community of the early 20th century of both American philosophy in general and C.S. Peirce in particular. Since the beginning of the 19th century, Russian thinkers have turned their attention to American philosophy in all the diversity of its manifestations. Russian intellectuals paid special attention to American pragmatism and everything associated with it. In Russia, in addition to translations, numerous reviews of foreign publications on this topic are appearing. Of particular interest to us in the Russian “collective reflection” of American ideas is the system of preferences for ideas, texts, events, and names. The point is that what might have been a priority for a European thinker, for a Russian one turned out to be on the “periphery” of his consciousness, as well as vice versa. While James appeared among the priority figures for Russian thinkers, Peirce was in his “shadow”. Using rich empirical material, the author shows all the stages of Peirce’s image formation in the Russian intellectual community. The research shows that “image” of Peirce, which represents not so much the thinker himself, but characterizes the intellectual community that turned to him. The results of the study may be useful both for contemporary foreign and Russian interpreters of Peirce and for historians of philosophy who are rethinking the past and forming in the present new objects of reception and reflection.

Keywords: pragmatism, American philosophy, history of philosophy, philosophical country study, history of ideas, psychology, hermeneutics, education, science, culture, intellectual journalism, West, Europe, USA

Article history:

The article was submitted on 30.07.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Vanchugov VV. The Image of C.S. Peirce in Russian Philosophy: From the History of the Creation of the “Canon” of American Philosophers. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):229—243. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-229-243>

Введение

Во вторую половину XIX в. российское академическое и любительское сообщество начинает осваивать философское наследие «дальнего Запада» — США. Если раньше ментальный ландшафт российского интеллектуала состоял, преимущественно, из Европы континентальной и островной (Британия), то теперь наряду с философией «немецкой», «французской» и «британской», в круг его спекулятивных, исследовательских и образовательных интересов начинает эпизодически, а затем и систематически попадать «американская» мыслительная продукция. И наблюдение за этим процессом дает нам много интересного материала относительно российской философии, проявляющей свои особенности в освоении нового для нее материала. В частности, настроим свою историко-философскую ретроспекцию на Ч.С. Пирсе, посмотрим, как, точнее кем, где, при каких условиях происходило его «проявление» в интеллектуальной сфере России; посмотрим, как развивались события в сфере рецепции американской философии в контексте приобщения к личности и творчеству одного из ее представителей.

Методологический аспект

Для понимания происходящего тогда в России необходимо принимать во внимание особенности функционирования сообщества, его структуру. В институциональном аспекте мы видим наличие ученой корпорации, — философии «университетской» и «духовно-академической»; — сообщество любительское, «вольное» (вне институций), также принимающее участие в формировании тематической «повестки дня»; — высокую публикационную активность (при малом числе «профильных» журналов); — преобладание неформальных ассоциаций над формальными; — сосуществование разнородных философских направлений, так что мы имеем богатую палитру от позитивизма до метафизики; — интенсивность как в усвоении философского наследия, так и в поисках новых техник и практик, ракурсов, точек зрения, обновления философии, модернизации школ, дисциплин, умонастроения. Обращается внимание на все, что обладает новизной, необычностью, далеко не все познается сразу и непосредственно, долгое время спонтанно сопоставляется, понимается, требуется много времени, посредников, и только в последующем видна какая-то закономерность, и хаос предстает как предварительное условие порядка.

Философский процесс есть, среди прочего, и синхронизация действий: рефлексия по поводу идей, текстов, событий внутри сообщества, что выражается как обмен мнениями и производство знаний, приближающих нас

к истине. Если брать российское сообщество, интеллектуальный класс, то он синхронизировался с греками, французами, немцами — сначала с задержкой по времени, затем приближаясь к одновременности (едва вышедшая книга выписывалась, прочитывалась, подвергалась приватному или публичному разбору и прочее). Важным показателем прогресса в философии является как раз сокращение творческой реакции по времени, приближение к одновременности: Москва и Петербург одновременно с Парижем и Берлином, Римом и Лондоном читает и обсуждает. И приходит время, когда происходит синхронизация с Нью-Йорком, Чикаго, Бостоном. В случае с Пирсом мы имеем большой временной интервал задержки в рецепции.

Истоки. Открытие философии «Дальнего Запада»

В 1879 г. происходит своеобразная игра ментальных отображений, наблюдение за наблюдаемым — в журнале (появившемся на свет в 1876 г.) «*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*» («Философское обозрение Франции и других стран») появляется описание британского журнала «*Mind: A Quarterly Review Of Psychology And Philosophy*» («Разум: ежеквартальный обзор психологии и философии»), начавшего издаваться тремя годами ранее¹. В этом же номере французского обозрения публикуется девятнадцатистраничная статья «Как сделать наши идея ясными», появившаяся в «*Popular Science Monthly*» — американском научно-популярном журнале, выпускаемый с 1872 г. Так для французской аудитории стала доступной интеллектуальная продукция еще одного представителя англоязычной философии — статья Пирса «Как сделать наши идеи ясными», в которой было сформулировано правило, позже получившее название «прагматистской максимы»: следует рассмотреть все диктуемые некоторым понятием следствия, которые будет иметь предмет этого понятия, причем те, что способны иметь практический смысл; понятие об этих следствиях и будет составлять полное понятие о предмете.

У нас в это время «сканированием» зарубежного интеллектуального продукта занимался ведомственный журнал — «Журнал министерства народного просвещения», появившийся в 1834 г. и в своей неофициальной части публиковавший много материала, имевшего отношение к философии в ее прошлом и настоящем: публикации текстов, обзоры зарубежной периодики и книжных новинок. Это тот журнал, на который естественно обратить внимание, пытаюсь зафиксировать «обнаружение» в российском публичном пространстве чего-то нового, необычного. Однако «Журнал министерства народного просвещения», часто полезный при историко-философских экскурсах, не дает нам результата, что видно и из «Указателя статей, помещенных в неофициальной части журнала министерства народного просвещения за время

¹ *Mind. A quarterly Review, etc.* Robertson G.C., editor // Robertson G.C. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Vol. 7. 1879.

с 1867 года по 1891 год» (СПб., 1894). Далее, с 1889 г. появляется в России журнал «Вопросы философии и психологии», издаваемый московским Психологическим обществом. Это первый у нас профессиональный журнал, на регулярной основе и при поддержке большого академического сообщества публиковавший качественный материал из прошлого и настоящего отечественной и зарубежной философии и психологии. И со второго номера в нем также начинаются, типичные для той поры, наблюдения за наблюдателем — помещаются, среди прочего, и обзоры «*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*» [1. С. 50—60]. Редакция просматривает не только зарубежную периодику, но и книжные новинки, среди которых и американские авторы. Так в пятом выпуске журнала его редактор Н.Я. Грот дает описание «*The principles of psychology*» W. James, изданных в Нью-Йорке в 1890 г., подчеркивая особую ценность автора, и выражает пожелание, чтобы его труды непременно перевели в России [2. С. 90]. Для нового журнала, среди прочих, П.В. Мокиевский представляет, с 1890 г., достаточно регулярно, для раздела «иностранные философские журналы», свои материалы (иногда в абзац, порой и в несколько страниц) — обзоры журнала «*Mind*» (с 57-го номера, то есть с 1890 г.), в виде аннотаций статей различных авторов [3. С. 70—72].

«Обнаружение» Ч.С. Пирса

Эпизодически в журнале «Вопросы философии и психологии» появляется материал по американской философии и от других наблюдателей. Так в 12-й книге «Вопросов философии и психологии» Н. Абрикосов поместил аннотированное обозрение нового американского журнала «*The Philosophical Review*»; в 13-й К. Вентцель обозрел «*The Monist. A Quarterly Magazine of Philosophy, Religion, Science and Sociology*», появившийся в Чикаго в 1890 г. Далее краткие обзоры этих изданий делались другими лицами то в совокупности с другими журналами, то снова отдельным описанием. Один из них укрылся под инициалами «С.К.». Другой обозреватель «Мониста» — Алексей Павлович Басистов — в конце своего обозрения замечает, что в указанных книжках журнала напечатана статья «Ch.S. Pierce`a по математической логике /.../» [4. С. 535].

Итак, в 1897 г., благодаря рутинному просеву литературы, поиску информации для библиографических разделов, на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» у нас зафиксирован Пирс, как автор работ по математической логике. На момент появления у нас как Джеймс, так и Пирс, не связаны с прагматизмом. Термин «прагматизм» есть, но он не философский, и употребляется как элемент исторической и юридической практик, а то, что будет обозначаться вскоре как философское направление, самоидентифицируется пока как «радикальный эмпиризм». Только в 1905 г. можно зафиксировать первое появление слова «прагматизм» в контексте обозначения нового философского учения — это было сделано на страницах журнала «Русское богатство», в заметке П.В. Мокиевского, посвященной посмертной оценке жизни и творчества русского физиолога И.М. Сеченова.

Павел Васильевич Мокиевский (1856—1927) своими наблюдениями делится (с 1890 г.) с новым в России журналом — «Вопросы философии и психологии». Итог этих долгих и пристальных наблюдений публикационной активностью Нового Света, за американской философией — Мокиевский использует англо-саксонский ментальный фон для выделения особенностей русских мыслителей. Так одного из наших теоретиков народничества — Н.К. Михайловского — он сопоставляет с Уильямом Джеймсом [5. С. 45—50]. В заметке же, посвященной смерти русского ученого Сеченова, Мокиевский отмечает: «Если уж употреблять старомодное выражение «последнее слово науки», то на это название в области философии, конечно, больше всего имеет право то философское течение, которое... именуется различными своими представителями то «прагматизмом», то «практицизмом», то, наконец, «гуманизмом»» [6, С.196]. Впрочем, это было лишь упоминание, без пояснения, почему это учение именуется так разнообразно. Только в 1908 г. российским читатель сможет получить о Пирсе относительно внятное, хотя и краткое представление. На тот момент все еще нет текста самого Пирса, но есть некое печатное «повествование», в котором Пирс представлен в контексте, и мы имеем некоторую «историю о Пирсе» как человеке и мыслителе.

Русский логик Васильев о Пирсе

В 1908 г. Николай Александрович Васильев, в будущем создатель «воображаемой» (или не-аристотелевской) логики, прибыл в Германию с целью совершенствования в науках для соискания в последующем звания приват-доцента Казанского университета. Перед возвращением в Россию он направляется в Гейдельберг, где с 31 августа по 5 сентября 1908 г. должен был проходить третий международный философский конгресс. Прежде мероприятия столь высокого уровня состоялись в Париже (1900) и в Женеве (1904). Конгресс в Париже освещал В.Н. Ивановский, женеvский — он же, и Г.И. Челпанов. И на этот раз среди участников группа философов из России, а один из визитеров оставляет подробное описание. Васильев в Гейдельберг прибыл достаточно осведомленным в делах философии, что позволило ему составить информативный и осмысленный отчет [7. С. 53—85].

Из него российским читателям стало известно среди прочего, что на конгрессе отсутствовали многие из тех философов, которых ожидали больше всего [7. С. 54]. При этом, именно прагматизм оказался в центре внимания участников конгресса, и потому Васильев сосредоточит усилия на разборе данного явления. Стоит отметить, что в 1904 г., исходя из отчета Челпанова, было лишь одно выступление, которое только названо, без детализации содержания: «Прагматистская философия и мораль» (Беллончи, Болонья) [8. С. 594]. Уже в первый день на общем собрании Ройс делает доклад, посвященный прагматизму — «Проблемы истины в свете новейших исследований». И поскольку обсуждение прагматизма вызвало повышенный интерес участников конгресса, а русское общество мало знакомо с этим

направлением английской и американской мысли, то Васильев посчитал необходимым вкратце представить на страницах «Журнала министерства народного просвещения» его историю и сущность.

В общем, как кажется Васильеву, можно установить две основных разновидности прагматизма, и это деление обусловлено отношением к теории познания — в прагматизме она враждебна как рационализму, так и кантовскому априоризму, и примыкает к классическому эмпиризму и позитивизму английской философии (Локк, Беркли, Юм, Милль). А потому для Васильева очевидно, что так называемый «принцип Пирса» есть только «крайнее развитие эмпирических принципов английской философии» [9. С. 72]. Васильев видит в настоящем следующие разновидности прагматизма: 1) одна отрицает и метафизику, и религию, ограничивая все человеческие убеждения системами ожидания, подтверждающимися опытом; 2) другая ставит своей задачей, исходя из принципов прагматизма, оправдать религиозное сознание. Первая модификация прагматизма представлена самим Пирсом, вторая — Джеймсом и Шиллером.

Далее, как заметил Васильев, в той гейдельбергской дискуссии о прагматизме оказалась представленной лишь шиллеровская версия этого течения. От нашего наблюдателя в Германии мы узнаем также, что на конгрессе были еще философы, называющие себя прагматистами, но «придерживающиеся более осторожных взглядов Пирса». И здесь же сообщается одна интересная подробность: «Они хранили глубокое молчание, не выступали в защиту Шиллера и даже иногда аплодировали его оппонентам» [9. С. 33—34]. Однако несмотря на неудачное завершение дискуссии для Шиллера, дело всего прагматизма не было проиграно. Более того имел место случай даже «обращения» в новое учение: так после одной дискуссии стало известно, что в прагматическую «веру» обратился присутствовавший на конгрессе «японский профессор Куваки» [9. С. 33—34].

Сам Васильев при этом все же не обратился в новую «веру», поскольку его внимание было захвачено проблемами логики, так что если ему и следовало бы познакомиться с кем-нибудь из нового движения, так это с Пирсом, впервые упомянутом у нас, как я уже отмечал выше, в 1887 г. в качестве пишущего по «математической логике». Кстати, как нам известно, еще в отрочестве Васильев серьезно занимался не только психологией, но и логикой, и даже конспектировал сложную работу Пирса по логике отношений. И делать это приходилось не по отечественным, а зарубежным изданиям, благо уже в восемь лет Васильев свободно говорил по-немецки, а чуть позже освоил французский и английский языки.

Итак, благодаря Н.А. Васильеву отечественный читатель, интересующийся философией, особенно новейшей, получает возможность получить своего рода «портрет» Пирса, узнать о его принципах, излагаемых в близких к первоисточнику формулировках. И именно Васильев — по набору компетенций и самому психотипу — объективно мог быть тем, кто смог бы ввести творческое наследие Пирса в российское интеллектуальное пространство, выступить его «проводником». Однако этого не произошло.

Пирс в «примечаниях» русских мыслителей

Далее Пирс снова становится персонажем примечаний, упоминаний, кратких заметок, ничего не прибавляющих к пониманию мыслителя. Полстраницы уделяет ему Лазарев [10. С. 113], один абзац на первой странице Балабан [11. С. 574], одно предложение Глаголев [12. С. 578], абзац в сноске у Страхова [13. С. 112]. В 1910 г. в «Русской мысли» опубликованы рассуждения С.Л. Франка о прагматизме, одновременно с выступлениями, прозвучавшими после его доклада на заседании московского философского кружка, собиравшемся в особняке Морозовой. Прения по докладу были записаны, отредактированы самими выступающими и предложены читателям «Русской мысли» в виде цельного блока под названием «*спор о прагматизме*». Таким образом, в одном номере журнала, кроме доклада Франка [14. С. 90—120], были опубликованы выступления Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. А. Котляревского, Л. М. Лопатина, С. В. Лурье, М. М. Рубинштейна, П. Б. Струве, А. К. Топоркова, Е. Н. Трубецкого, В. М. Хвостова. Но и в этом коллективном действе, при всей его полифонии, Пирс остается на периферии сознания участников «спора о прагматизме».

В этом же году в России в «Библиотеке современной философии» первым выпуском публикуется текст Джеймса «Прагматизм», а в 104-й книге «Вопросов философии и психологии» появляется сообщение о смерти Джеймса, почетного члена Московского психологического общества. Переводчик «Прагматизма» на русский язык стал один из когорты эмпириокритицистов той поры — Павел Соломонович Юшкевич. Открывая это издание, читатель той поры мог обратить внимание на подводку к теме самого Джеймса — свой труд он посвящает Дж. С. Миллю, у которого «впервые научился прагматической открытости духа», и которого воображение «охотно рисует себе нашим вождем, будь он в настоящее время в живых». Что же касается живущих: если у кого-то из читателей лекций Джеймса возникнет интерес к прагматизму, то он рекомендует им (Предисловие») работы Дьюи, Шиллера, Ле Руа, Блонделя, де Сайи, Папини. А потому Пирс, о котором Джеймс упомянет кратко чуть позже, воспринимается читателем скорее как тот, кто у истоков прагматизма, но не его источник. Так что если кто захочет припасть к живительному источнику, то следует обращаться к Джеймсу и указанным в его предисловии фигурам. А вот чем еще может быть полезен Пирс читателю — остается тому неизвестно. Так что к 1910 г. Пирс все та же фигура, которая эпизодически упоминается, но не принимается особо во внимание. И чем он вообще еще занимается, российский читатель понять не в состоянии. Самого Пирса — не прочитать, о нем никто специально не пишет, только лишь эпизодически сообщают как нечто второстепенное по ходу основного дела.

Юшкевич о Пирсе

Также в данном издании российский читатель мог встретить не только краткое упоминание Джеймса о Пирсе, но и мнение переводчика о направлении и его представителях. В своем послесловии к переводу Юшкевич, — сам философ, один из неортодоксальных марксистов, тяготеющих к эмпирическому реализму, научной философии, — заметил, что, с одной стороны, новое учение недостойно «той чести, которую ему оказывают его неумеренные восхвалители», а с другой стороны оно не заслуживает и того бесчестия, которому ему подвергают его гонители. В прагматизме Юшкевич нашел оригинальное переплетение ценных идей, выработанных современной философией естествознания, и «старых, лишь искусно перекрашенных в новый цвет», предрассудков. Но судьба прагматизма такова, что «ему на пользу идут не только его положительные, но и его отрицательные стороны, — и, может быть, даже большей долей своего успеха он обязан именно своим недостаткам» [15. С. 191].

Однако особо нас интересует его мнение о Пирсе. Юшкевич, приложивший к тексту Джеймса свое большое рассуждение «О прагматизме» (47 страниц), заявил, что он не будет вдаваться здесь в анализ «самой по себе попытки Пирса». Почему? Потому что и без особенных рассуждений ему ясно, что предлагаемый Пирсом критерий «слишком прост, груб, топорен, чтобы всегда и везде подходить к филигранной работе утонченного философского мышления. Вряд ли вообще может быть найден такой критерий, такая чудесная фраза в несколько строчек, которая бы дала нам раз и на всегда средство отделять ценные предложения от ничтожных или бессмысленных. Уж слишком легкой стала с этим логическим «сезам, отворись!» задача философии. В критерии Пирса ценна мысль рассматривать идеи не изолированно, а как часть целого, как первый член порождаемого ими ряда, в котором они выражаются, — но отсюда еще далеко до ариадниной нити, которая бы позволила проникнуть в лабиринт философского умозрения без риска заблудиться в нем и быть пожранным Минотавром» [15. С. 194—195].

Подойдя к теме разрыва с прагматистами, Юшкевич, отметив установку Пирса на научный тип формирования убеждений, полагая их высшим сравнительно с другими, в том числе и религиозными, был прав, идя на разрыв, так как современные прагматисты «поставили себе задачей как раз обратное: защиту права на существование иррационального, борьбу с рационализмом и уравнение религиозной спекуляции с научным исследованием. Придерживаясь формально принципа Пирса, они по существу изменяют его путем распространительного толкования слова «практический». Практические следствия, о которых говорит Пирс, это то, что действует на наш глаз, ухо, — это факты осязательные, доступные экспериментальному контролю. Прагматизм Пирса, его практицизм — это экспериментализм» [15. С. 195—196]. Что же касается «формулы Пирса», в которой конкретно выразился этот практический и эмпирический дух прагматизма, то, «если понимать ее не как общую

руководящую мысль, а как точный критерий, то особенного значения она не имеет», и применении прагматистов позднейшей формации она стала «орудием сам самой злостной путаницы», и с ее помощью они пытаются «прикрывать духом эмпиризма и проводить свои разнообразнейшие субъективные концепции» [15. С. 232].

В итоге читатель данного издания впервые получает — благодаря философствующему переводчику Джеймса, — негативные характеристики Пирса, из чего можно было сделать вывод о малопригодности предтечи прагматизма для настоящей философии. Тем временем в России появляется еще одна переводная (на этот раз с французского) работа М. Эбера «Прагматизм: Исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских, и его религиозного значения» [16], первая глава которого давала возможность отечественному читателю кратко познакомиться с «прагматизмом Пирса». Но в целом все так же не очень информативно, не позволяет проникнуть в суть темы: Пирс представлен весь, или это лишь часть его творчества? Нет упоминания о Пирсе в «Размышлениях о прагматизме» В.Ф. Эрн [17. С. 1—25], не «видит» Пирса и Берман, автор многословного, но малосодержательного труда [18]. Зато на помощь российскому любителю мог прийти П. Мокиевский, который какое-то время продолжал составлять аннотированные обзоры для журнала «Вопросы философии и психологии», но писал, как и прежде, для «Русского Богатства». Именно здесь и публикуется его описание прагматизма.

Русские мыслители о Пирсе и американской философии

В первом выпуске у Мокиевского в основном рассуждения о Джеймсе, Дьюи и Шиллере, второй целиком воспроизводит возражения Дьюи по поводу заблуждений публики относительно прагматизма. Но есть у Мокиевского немного и о Пирсе. Он повторяет историю появления мыслей Пирса, уже знакомую нам по Васильеву, Джеймсу и другим авторам, но излагает ее уже, если можно так сказать, с контекстуальной нюансировкой [19. С. 116]. Впрочем, какого-то существенного сдвига, сравнительно с «повествованием» Васильева, нет. Это всего лишь вариация, без открытия новых фактов, углов зрения, но и без похлопывания по плечу, как у Юшкевича. Как бы то ни было, российский читатель так и не получал возможности узнать, чем же еще занимался Пирс кроме того, что упредил всех в прагматизме, но прагматисты пошли своим путем, а куда пошел в своей творческой жизни Пирс — неведомо.

Среди инструментов фиксации достигнутого знания появляется в то время еще один, заслуживающий внимания: «Философского словарь. Логика, психология, этика, эстетика и история философии под редакцией Э.Л. Радлова» (1911). В нем нет ни Пирса, ни прагматизма, а Джеймс одной строкою обозначен как психолог; во втором издании Джеймсу уделен уже абзац, как о своеобразном прагматисте, но Пирса — нет. Тем не менее, учитывая весь массив инструментов, все наличное сообщество философов с их интересами,

событиями, к 1911 г. в России уже сформировался объем компетенций, позволяющих приступить к формированию цельного представления не только философии Запада «ближнего» (Европы), но и «дальнего» (США). Российскому философскому сообществу, достаточно оперативно реагирующему на философские события в мире, пора было уже составить представление об американской философии, с какого она времени, кто ее представители, тексты, круг тем и объем проблем.

На третьем философском конгрессе в Гейдельберге (1908) был, среди философов, наш Ф. А. Степун, и особо отмеченный им позже Б. В. Яковенко, на тот момент студент местного университета. Вспоминая об этом конгрессе, Степун характеризовал прагматистов как «наследников Рима, но не Афин»: «враждебные созерцательной традиции в христианстве, пуритане-прагматисты приехали в цитадель идеалистической философии с целью навязать Европе возникшее в Америке убеждение» [20. С. 116]. Прибыв в Россию после обучения в Германии Яковенко в большей степени, чем его единомышленники в деле построения философии как строгого знания, склонен был уделять внимание описанию национальных философий. Для «Логоса» Яковенко писал о «Немецкой философии за последние годы» (1910, Кн. 1), об «Итальянской философии последнего времени» (1910, Кн. 2); в 1913 г. в «Логосе» появился обзор «Современная американская философия» [21. С. 269—343], где в качестве источников информации автором перечислены в основном работы на английском языке. Так что с учетом первоисточников, Яковенко занялся тем, что американцы называют «Bridging the Gap» — «наведением мостов» между Россией и Новым Светом.

На третьем международном философском конгрессе в Гейдельберге (1908), как уже отмечалось, Яковенко был замечен своей критикой прагматистского направления. В 1912 г. он опубликовал «О сущности прагматизма (pro et contra)», из которой следовало, что прагматизмом нельзя не увлечься, но его нельзя и не отвергнуть, когда наступит успокоение, что «при виде его настежь распахнутых дверей, в него нельзя не войти, но, пробывши длинный трудовой день в атмосфере его вихреобразной, безалаберной умственной жизни, трудно не потянуться всеми фибрами души к более устойчивому и дисциплинированному философскому существованию» [22. С. 67]. Все критическое и положительное значение прагматизма Яковенко видит в том, что оно является началом будущего строительства. Но в целом роль этого способа философствования незначительна, так как он никогда не станет в ряду великих созданий человеческого духа, не будет частью философской традиции.

Подобной цветистостью суждений отличается и его разбор годом ранее книги Марселя Эбера «Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских и его религиозного значения», где Яковенко отметил, что как бы ни относится к учениям прагматизма, за ними нельзя не признать известной умственной свежести и нельзя не приветствовать в его лице протест против крайнего интеллектуализма

и схематизма» [23. С. 315—316]. Более интересным является продолжение постижения им прагматизма в его обзоре современной американской философии. Если в предыдущей работе Пирс упомянут только как «Пёрс», по ходу изложения материала, без детализации, то здесь он у него как Пирс, только не Чарльз, а Шарль. Яковенко относит его к третьей группе мыслителей, во многих отношениях тесно связанной с философской позицией Ройса, и которой «проповедуется спиритуалистически-идеалистический эволюционизм». Именно Ройс является альфой и омегой американской философии, ее создателем, воплощением, лицом. Пирс же для Яковенко, как и Джеймс, периферийен, хотя и заслуживает краткого и маловразумительного представления российскому читателю «сюнехистической» философии с опорой на англоязычные источники.

Позже Яковенко еще раз вернется к американской философии, и снова доминантой будет Ройс [24. С. 389—444]. Так что опыт представления Пирса в американском историко-философском процессе ничего не на тот момент российским читателям не дал. Более того, в изложении Яковенко Пирс стал выглядеть, для нашей аудитории, каким-то маловразумительным философом.

Вскоре начинается война, к которой добавляется революция, война гражданская, и наблюдения за деяниями заокеанских философов затрудняются. Пирс умирает в 1914 г., и только жив его «образ», созданный к тому времени нашим интеллектуальным сообществом. Он мелькнет в рукописи философской мистерии Валериана Муравьева «Софья и Китоврас» (перв. Пол. 1920-х гг.), продолжателя «проекта» «Общего Дела» Н.Ф. Федорова. Муравьев попытался развить свои принципы «философии действия», и в своей ревизии философии соприкоснулся, среди прочего, и с американской мыслью, так что, поминая в мистериальном диалоге Джеймса и Пирса, он попрекает их в релятивизме и субъективизме [25. С. 498—499]. Но и этот эпизод — типичный пример сложившегося к тому времени своевольного применения образа Пирса соответственно своим потребностям, манипулирование конструктом. Впрочем, вскоре и это прекратится. В качестве затмевающей Пирса фигуры станет Дьюи, и ряд других. Дальнейшая метаморфоза с «Пирсом» в условиях постимперской России, советской философии — предмет другой истории. Здесь же мы делимся наблюдением за появлением «Пирса», проявлением его образа на поверхности сознания российского философского сообщества.

Выводы

Что же мы имеем по итогам выделенного процесса синхронизации российского философского сообщества с американским — в контексте рецепции личности Пирса? С учетом сформированного эмпирического материала и его историко-философской структуризации можно выделить следующие периоды: — Пирс в сносках и примечаниях (1897—1907); — первое связное и осмысленное «повествование» о Пирсе и его умонастроении (Н.А. Васильев,

1908); — Пирс как «фигура речи», упоминания по ходу дела, реплики осведомленных, при этом есть расхожее мнение о Пирсе, но нет самого Пирса; — указание места Пирса и его значения в свете обзора американской философии: попытка Яковенко (1913).

По ряду естественных причин, преимущественно историко-философского, психологического, технологического, а не политического свойства, Пирс оказался в тени Джеймса. Его творчество «упаковалось» у нас в формат повествований а la «жизнеописания» Диогена Лаэртского, где несколько изречений и кратких эпизодов из жизни. Дальше «доксографии» деле не пошло. При этом стоит отметить, что в России к тому времени сформировалось интеллектуальное сообщество, где были, объективно, типажи, близкие к Пирсу. Были приверженцы метода науки, готовые работать ситуативно, с определенной и уникальной социальной проблемой, — которая только здесь, сейчас и для тебя, выдвигать всеми доступными средствами гипотезы и заниматься их проверкой, исходить из того, что уникальные жизненные траектории дают уникальные решения, но на грани риска. Однако были и те, кто уповал на метафизические предпосылки, равно как и подверженные магии авторитетов, инкорпорированные в институции, ассоциации, партии, увлеченные «очистительной» идеологией. Пирса зафиксировали, но ему не последовали. Реальность требовала других типов поведения. В то время как заочные «рекомендации» Пирса требовали упорства и уникальности от его аудитории, ее то партийность, то религиозность этому мало способствовали. Так что, прочитав «про Пирса», далее все равно действовали на основе соответствия авторитетным персонификациям метафизических принципов партии или церкви. А потому «русский Пирс» — это нарратив не о Пирсе, а о русской на тот момент ментальности и реальности, своеобразно реагирующей на внешний «стимул», и реактивно конструирующей очередную метафору, выдаваемую за формулу.

Список литературы

- [1] Грот Н.Я., Ланге Н.Н. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* // Вопросы философии и психологии: Книга 2. М., 1890.
- [2] Грот Н.Я. *The principles of psychology* // Вопросы философии и психологии: Книга 5. М., 1890.
- [3] Мокиевский П.В. *Mind, a quarterly review of psychology and philosophy*. № 57, январь 1890 // Вопросы философии и психологии: Книга 3. М., 1890. С. 70—72.
- [4] Басистов П.А. *The Monist*. 1897. Vol. VII. №1—3 // Вопросы философии и психологии: Кн. 38. М., 1897. С. 529—535.
- [5] Мокиевский П.В. Н.К. Михайловский и западная наука // Русское богатство. 1904. № 3.
- [6] Мокиевский П.В. И.М. Сеченов // Русское богатство. 1905. № 10.
- [7] Васильев Н.А. Третий международный философский конгресс в Гейдельберге // Журнал Министерства народного просвещения. 1909. № 2.
- [8] Челпанов Г. II-й международный философский конгресс в Женеве // Вопросы философии и психологии. Кн. 74. М., 1904.

- [9] Васильев Н. А. Третий международный философский конгресс в Гейдельберге // Журнал Министерства народного просвещения. 1909. № 2.
- [10] Лазарев А. Прагматизм. Новое течение в области философии // Русская мысль. 1909.
- [11] Балабан А. Прагматизм // Вопросы философии и психологии. 1909. № 4.
- [12] Глаголев С.С. Новый тип философии. (Прагматизм или мелиоризм) // Богословский Вестник. 1909. Т. XVIII.
- [13] Страхов П.С. Прагматизм в науке и религии (по поводу книги В. Джемса: «Многообразии религиозного опыта») // Богословский Вестник. 1910. Т. XIX.
- [14] Франк С.Л. Прагматизм, как философское учение // Русская мысль. 1910. № 5.
- [15] Юшкевич П. О прагматизме // Джеймс В. Прагматизм: Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярная лекция по философии / пер. с англ. П. Юшкевича. СПб. : Шиповник, 1910.
- [16] Эбер М. Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских и его религиозного значения. СПб. : АО «Слово», 1911.
- [17] Эрн В.Ф. Размышления о прагматизме // Борьба за Логос: Опыты философские и критические. М. : Кн-во «Путь», 1911.
- [18] Берман Я.А. Сущность прагматизма: Новые течения в науке о мышлении. М. : Златоцвет, 1911.
- [19] Мокиевский П. Прагматизм в философии // Русское Богатство. 1910. № 5. С. 43—46.
- [20] Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. М., СПб., 1995.
- [21] Яковенко Б. Современная американская философия. Обзор // Логос. Кн.3—4. М., 1913.
- [22] Яковенко Б. О сущности прагматизма (pro et contra) // Труды и дни. № 2. М., 1912.
- [23] Яковенко Б. Современная американская философия. Обзор // Логос. Кн.3/4. М., 1913.
- [24] Яковенко Б. Онтология Ройса и ее религиозное устремление // Вопросы философии и психологии. 1916. Год XXVII. Кн. 135.
- [25] Муравьев В.Н. Из архивных заметок // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга вторая. СПб. : РХГА, 2008.

References

- [1] Grott NYa, Lange NN. Revue philosophique de la France et de l'etranger. *Questions of Philosophy and Psychology*. Book 2. Moscow; 1890.
- [2] Grott NYa. The principles of psychology. *Questions of Philosophy and Psychology*. Book 5. Moscow; 1890.
- [3] Mokievsky PV. Mind, a quarterly review of psychology and philosophy. № 57, January 1890. *Questions of philosophy and psychology*. Book 3. Moscow; 1890. P. 70—72.
- [4] Basistov PA. The Monist. Vol. 7, 1897, № 1—3. *Questions of Philosophy and Psychology*. Book. 38. Moscow; 1897.
- [5] Mokievsky PV. N.K. Mikhailovsky and Western Science. *Russian wealth*. 1904;(3).
- [6] Mokievsky PV. I.M. Sechenov. *Russian wealth*. 1905;(10).
- [7] Vasiliev NA. The Third International Philosophical Congress in Heidelberg. *Journal of the Ministry of National Education*. 1909;(2).
- [8] Chelpanov G. The Second International Philosophical Congress in Geneva. *Questions of philosophy and psychology*. Book 74. Moscow; 1904.
- [9] Vasiliev NA. The Third International Philosophical Congress in Heidelberg. *Journal of the Ministry of National Education*. 1909;(2).

- [10] Lazarev A. Pragmatism. A new current in the field of philosophy. *Russian thought*. Moscow; 1909.
- [11] Balaban A. Pragmatism. *Questions of philosophy and psychology*. 1909;(4).
- [12] Glagolev CS. A new type of philosophy. (Pragmatism or meliorism). *Theological Herald*. 1909;(XVIII).
- [13] Strakhov PS. Pragmatism in Science and Religion (regarding the book by W. Jems: “The Variety of Religious Experience”). *Theological Herald*. 1910;(XIX).
- [14] Frank SL. Pragmatism as a philosophical doctrine. *Russian Thought*. 1910;(5).
- [15] Yushkevich P. *On Pragmatism*. In: James W. *Pragmatism: A new name for some old methods of thinking. Popular Lectures on Philosophy*. Yushkevich P, transl. Saint Petersburg: Shipovnik publ.; 1910.
- [16] Marcel H. *Pragmatism, a study of its various forms: Anglo-American, French, Italian and its religious significance*. Saint Petersburg: JSC "Slovo" publ.; 1911.
- [17] Ern VF. Reflections on Pragmatism. In: *Struggle for Logos: Philosophical and Critical Experiments*. Moscow: "Put" publ.; 1911.
- [18] Berman YaA. *The Essence of Pragmatism: New Currents in the Science of Thinking*. Moscow: Zlatotsvet; 1911.
- [19] Mokievsky P. Pragmatism in Philosophy. *Russkoe Bogatstvo*. 1910;(5):43—46.
- [20] Stepun F. *Former and Unfulfilled*. Moscow, Saint Petersburg; 1995.
- [21] Yakovenko B. Modern American Philosophy. Review. *Logos*. Book 3—4. 1913.
- [22] Yakovenko B. On the essence of pragmatism (pro et contra). *Works and days*. 1912;(2).
- [23] Yakovenko B. Modern American Philosophy. Review. *Logos*. Book 3/4. 1913.
- [24] Yakovenko B. Royce's Ontology and its religious aspiration. *Questions of Philosophy and Psychology*. 1916;135(XXVII).
- [25] Muravyev VN. *From archival notes*. In: *N.F. Fedorov: pro et contra: in 2 vols*. Book 2. Saint Petersburg: RCHGA publ.; 2008.

Сведения об авторе:

Ванчугов Василий Викторович — доктор философских наук, профессор, кафедра истории русской философии, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия (e-mail: vanchugov@gmail.com). ORCID: 0000-0002-2674-6578

About the author:

Vanchugov Vasily V. — DSc in Philosophy, Professor, Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia (e-mail: vanchugov@gmail.com). ORCID: 0000-0002-2674-6578



Социальная философии

Social Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-244-259>


EDN: CNHCSL

Научная статья / Research Article

Философия, управление и право в системе социального действия: моральные и инструментальные проблемы генетических исследований

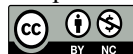
В.И. Пржиленский  

Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА),
Российская Федерация, 123242, Москва, ул. Садовая-Кудринская, д. 9, стр. 1

 viprzhilenskij@msal.ru

Аннотация. В исследовании анализируется процесс становления этического комитета в качестве нового института в системе регулирования генетических исследований. Внешними факторами данного процесса являются набирающая обороты цифровизация лечебных и исследовательских практик, а также та особая ситуация, которая складывается в сфере геномных исследований и применения генетических технологий, где вопросы философии, юриспруденции и администрирования породили множество принципиально новых, а порой и неожиданных контекстов. Показывается сходство и различие подходов к включению этического комитета в национальные системы регулирования разных стран, определяются перспективы дальнейшей интеграции нового института в нормотворческие и административно-регулятивные и правоприменительные практики. В работе используются все основные методы системного анализа и структурно-функционального анализа, а также сравнительно-правовой метод. На стадии генерализации эмпирического материала автор обращается к средствам и методам философской феноменологии и феноменологической социологии. В ходе исследования было выявлено, что у этического комитета в самых разных системах управления и права могут проявляться различные институциональные и регулятивные функции. Будучи гибридным по своей природе комитет по этике выполняет различные функции, а в различных государственно-правовых системах и традициях он может объединять в себе элементы законодательной, исполнительной и судебной власти. Временами комитет по этике может выходить за рамки как сугубо административного, так и исключительно правового регулятора. Все это свидетельствует о том, что встраивание данного института в систему права и в разнообразные социальные практики далеко от своего завершения.

© Пржиленский В.И., 2024



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

Ключевые слова: геномика, этический комитет, регулирование, биоэтика, руководство, самоуправление

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено в рамках государственного задания № 1022040700002-6-5.5.1 «Российская правовая система в реалиях цифровой трансформации общества и государства: адаптация и перспективы реагирования на современные вызовы и угрозы (FSMW-2023-0006)».

История статьи:


Статья поступила 28.07.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: *Пржиленский В.И.* Философия, управление и право в системе социального действия: моральные и инструментальные проблемы генетических исследований // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 244—259. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-244-259>

Philosophy, Governance and Law in the System of Social Action: Moral and Instrumental Problems of Genetic Research

Vladimir I. Przhilenskiy  

Kutafin Moscow State Law University (MSAL),
9-1 Sadovaya-Kudrinskaya St., 123242, Moscow, Russian Federation
 viprzhilenskij@msal.ru

Abstract. The research analyzes the process of formation of the ethics committee as a new institution in the system of regulation of genetic research. The external factors of this process are the increasing digitalization of medical and research practices, as well as the special situation that is developing in the field of genomic research and the use of genetic technologies, where issues of philosophy, jurisprudence and administration have generated many fundamentally new, and sometimes unexpected contexts. The author shows the similarity and difference of approaches to the inclusion of the ethics committee in the national regulatory systems of different countries and determines the prospects for further integration of the new institution into normative and administrative-regulatory and law enforcement practices. The research applies all the main methods of system analysis and structural and functional analysis, as well as the comparative legal method. At the stage of generalization of empirical material, the author turns to the means and methods of philosophical phenomenology and phenomenological sociology. The study revealed that the ethics committee may have different institutional and regulatory functions in a variety of management and legal systems. Being hybrid in nature, the ethics committee performs various functions, and in various state legal systems and traditions it can combine elements of legislative, executive and judicial power. At times, the ethics committee may go beyond the scope of both a purely administrative and exclusively legal regulator. All this indicates that the integration of this institution into the legal system and into a variety of social practices is far from being completed.

Keywords: genomics, ethics committee, regulation, bioethics, governance leadership, self-government

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the framework of the state task № 1022040700002-6-5.5.1 “Russian legal system in the realities of digital transformation of society and the state: adaptation and prospects for responding to contemporary challenges and threats (FSMW-2023-0006)”.

Article history:

The article was submitted on 28.07.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Przhilenskiy VI. Philosophy, Governance and Law in the System of Social Action: Moral and Instrumental Problems of Genetic Research. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):244—259. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-244-259>

Введение

Компьютеры, инфокоммуникационные технологии и информационные сети настолько глубоко изменили жизнь человека и общества, что все основные институты и практики оказались перед необходимостью приспособления и системной интеграции в новый социальный порядок. Особая роль в этом процессе принадлежит структурам и институтам, выполняющим функции социальной регуляции. Речь идет о таких регуляторах как мораль, религия и право. Все эти регулятивные подсистемы, именуемые в социальной философии формами общественного сознания, обозначили свои собственные стратегии поиска ответа на цифровизацию как на один из глобальных вызовов современности. Необходимость актуализации познавательных возможностей философии обосновывается особым характером данного вызова, в структуре которого отчетливо выделяются две качественно различные компоненты — организационно-технологическая и бытийно-экзистенциальная. Только философия располагает необходимым набором средств и методов, которые позволили бы совместить указанные модальности. Лишь философский анализ вкуче с рефлексией дает оценку рисков и угроз, исходя из их осмысления не на уровне явлений, а на уровне сущностном и смысловом. И та же самая философия располагает богатейшим опытом поиска решений в самых трудных ситуациях, когда обычная аналитика и здравый смысл столь же бессильны, сколь бессильна и неэффективна отраслевая наука. Вот почему обращение к экономической теории, социологической теории, теории управления, теории государства и права, любым другим частнонаучным теориям или теориям среднего ранга, никогда не даст уверенности в том, что произведенная с их помощью оценка угроз и рисков верна.

Таким образом, включение цифровой трансформации в систему социального целеполагания позволяет поставить вопрос о новом понимании человека как социального существа. При этом вся система социальных отношений становится иной, ибо сам ткань социальности подвергнется трансформирующему воздействию цифровизации. В свое время под влиянием стремительно развивающейся кибернетики и автоматизированных систем управления вся

теория общества была переписана в терминах науки о живом. Наиболее отчетливо эта идея была воплощена в теории структурного функционализма Т. Парсонса, который наделил социальную систему полным функционалом биологического организма. Необходимость выполнения функций адаптации, целедостижения, интеграции и латентности (сохранения образца) позволила американскому теоретику ввести подсистемы политики и экономики, общества и культуры. Как будто введенный в качестве компенсации символический характер межиндивидуального взаимодействия, хотя и усложнил, но не очень-то успешно скорректировал эту биолого-механическую модель, объясняющую особенности функционирования социальных систем и подсистем. Реальность, наступившая в ходе цифровой трансформации общества оказалась иной, что потребовало преодолеть столь восхищавшую прежние поколения ученых и практиков дисциплинарно-методологическую стерильность науки XX в.

Генетические исследования и геномные технологии как область цифровизации

Одна из главных сфер цифровизации сегодня — сфера медицины и биологии. Рассмотрим складывающуюся в ней ситуацию, связанную с необходимостью модернизации системы регулирования, нуждающуюся в комплексном анализе условий этого процесса, соединяющем философские, общенаучные и частнонаучные подходы. Инфокоммуникационные технологии (ИК) позволяют оперировать большими базами данных, что позволяет не только производить новые знания в «промышленных масштабах», но и увидеть закономерности, недоступные при анализе единичных случаев. «Конвергенция ИК и биомедицинских технологий системно преобразует медицину, однако характер этих изменений неоднороден. Телемедицина, преодолевая гигантские расстояния, не только связывает врачей и пациентов, но и дистанцирует их, делает излишним непосредственное общение. Использование технологий ИИ в постановке диагноза и лечении наделяет врачей небывалыми ранее возможностями оказания пациентам медицинской помощи, но в достаточно близкой перспективе угрожает заменить врача роботом, который более надежно ставит диагноз и осуществляет лечебные мероприятия» [1. С. 86]. Не случайно развитие биоэтики и права применительно к сфере биологии и медицины становится одним из главных технологических вызовов, стоящих перед мировой цивилизацией.

В наибольшей степени значение цифровизации проявляется в области высоких технологий, видное место среди которых отводится развитию геномики. И хотя современную эпоху называют уже постгеномной, именно геномика как интегральная область знания породила такие науки как биологическая математика, биологическая информатика и др. развитие генетического знания нуждается как никакое другое нуждается в регулировании, в том

числе и правовом, хотя все больше сторонников комплексного или интегрального социального регулирования, сочетающего право и биоэтику, с активным включением элементов философские идеи, религиозные установки и социокультурные универсалии. Таким образом, в данной сфере развитие техники и инфокоммуникационных технологий встречается с вызовом, суть которого в необходимости перехода от простой обработки и передачи информации к управлению знаниями, оценке содержательной стороны знания как объекта управления. Ситуация усложняется спецификой отрасли — неразрывная связь исследования и лечения рождает потребность в создании новой системы управления, способной соединить инструменты администрирования и механизмы оперативного решения вопросов этики и права.

Д.И. Дубровский высказывает серьезные опасения, связанные с тем, что у нас нет сегодня системы эффективного контроля за развитием геномики, в которой биология и компьютерные науки в своем сочетании создают дополнительные трудности в применении таких традиционных средств контроля как право и администрирование. Он приводит в качестве примера недавнее создание в лаборатории новой конструкции, фактически имитирующей реальную ДНК, получившую название “микоплазма лабораториум”. Этот организм появился путем синтеза молекулы ДНК с последующей трансплантацией новой хромосомы в оболочку клетки. «Разумеется, — отмечает Д.И. Дубровский, — это выдающееся достижение биотехнологии (синтетической биологии, как ее называют) было бы немыслимо без использования новейших результатов информационных и когнитивных технологий, а в ряде отношений и нанотехнологий. Можно привести многие другие крупные новации буквально последнего полугодия и последних месяцев, которые демонстрируют небывалую продуктивность конвергентного развития НБИК (прежде всего это относится к информационным устройствам, объединяющим в себе электронные и нейронные элементы)» [2. С. 4]. При этом теоретик сетует на то, что фактически утрачен контроль над процессом биологического размножения в условиях бурного роста инноваций.

Опасения Д.И. Дубровского небеспочвенны и многие по традиции видят в централизации законодательного и административного контроля главное средство повышения безопасности генетических исследований. Однако, по мнению Ф. Дайсона, биотехнологии должны сохранить свою децентрализованную доступность для потенциальных пользователей [3. Р. 49]. Только тогда они будут восприниматься как удобные и как само собой разумеющиеся, как часть повседневной жизни. Вопрос их правового и этического регулирования оказывается зависим не только от выбора между централизацией и децентрализацией, но и от того, в какой системе права осуществляется данный выбор. Как отмечают Х. Новотны и Д. Теста, такое регулирование будет более легким для общего права, чем для континентальной европейской правовой системы [4. Р. 69].

Как было отмечено, изучение «цифровых» характеристик биологических объектов имеет свои особенности, которые и порождают большую часть обсуждаемых в данной статье проблем. Биологический организм отличается от физических явлений и от механических конструкций тем, что любое проникновение в его структуру, а тем более любые целенаправленные его изменения могут иметь далеко идущие последствия. Природа органического заключается в том, что воздействие на отдельные его части, может оказывать влияние на другие части и на весь организм в целом. Более того, согласно методологическому принципу органицизма, в органической системе целое больше суммы частей, что также должно учитываться нуждается в процессе разработки плана и программы вмешательства в естественное функционирование организма. Оценка и прогнозирование последствий планируемого вмешательства имеет здесь критическое значение и становится проблемой правового, биоэтического и интегрального социального регулирования.

Проблемы организационной интеграции различных форм регулирования генетических исследований

Под интегральным социальным регулированием здесь предлагается понимать комплексное регулирование, где к собственно социальным средствам и методам регулирования, включающим систему социальных норм, контроля и санкций добавляются не только нормы права и биоэтики, но и разнородный комплекс запретов и предписаний, берущих свое начало в философии, религии и культуре. Предвидя возражения по поводу высказанной точки зрения, касающиеся традиционного понимания норм права как разновидности социальных норм, а также убеждения в том, что философия, религия и культура уже включены в социальные нормы, автор вынужден отметить, что данное включение носит слишком обобщенный и обобщающий характер. В то же самое время, возникающие в ходе исследовательских и лечебных практик ситуации не позволяют оперативно находить решения на основе социальных норм или норм права. Первые из упомянутых норм — социальные — изменяются слишком медленно даже в обществах позднего модерна, не говоря уж об обществах, ориентированных на традицию, а таковых большинство. Если же говорить о нормах права, то и здесь трудно добиться должной оперативности. Наиболее прогрессивный в этом роде французский закон о биоэтике обсуждался два десятилетия и по мнению многих экспертов уже успел устареть. Все это поставило вопрос об новом институте или новой системе институтов, при помощи которых можно было бы осуществить регулирование генетических исследований в контексте цифровизации всей отрасли геномного знания на основе биоматематики и биоинформатики.

В контексте вышесказанного не может не возникнуть вопрос о том, является ли этический комитет элементом, прочно обосновавшийся в системе правового регулирования генетических исследований, юридическим по своей

природе. Ответ на этот вопрос может быть только отрицательным — этический комитет представляет собой место, где лицо, принимающее решение и обладающее правом голоса является одновременно и экспертом. Именно это позволяет говорить о новой интегральности, соединяющей на равных врача и философа, священника и атеиста, дилетанта-общественника и ученого-специалиста. Таким образом, если для институтов обществ модерна характерна максимальная функциональная и предметная дифференциация, то здесь, в институте общества позднего модерна обозначается новая интегральность.

Ни принципы медицинской этики, ни основания биоэтики сами по себе законами не являются. Поэтому, в случае если действия врачей или исследователей будут признаны противоречащими принципам медицинской этики, признание этих действий незаконными невозможно без обращения к такому традиционному инструменту как судопроизводство. Но, с другой стороны, следование принципам медицинской этики предписывается законом. И сам факт нарушения принципов медицинской этики также должен быть подтвержден решением суда, что позволяет нам наделять принципы биоэтики статусом нормативно-правовых актов, а сам названный тип регулирования деятельности врачей и/или исследователей отнести к разряду правового.

Институциональная и специфика комитета по этике

Комитет по этике не похож на привычные государственные институты. По самому замыслу он должен объединять людей, имеющих разные компетенции и разные интересы. «Типичный комитет по биоэтике, — отмечают составители рекомендаций от имени ЮНЕСКО, — состоит из ряда экспертов и обычно носит многодисциплинарный характер, члены которого используют различные подходы к работе, направленной на решение биоэтических проблем, прежде всего моральных или биоэтических дилемм. Кроме того, члены таких комитетов не только становятся более внимательными к решению этических дилемм, но и со временем приобретают знания и умения, необходимые для более эффективного их разрешения, и при этом часто находят пути решения проблем, которые, на первый взгляд, казались неразрешимыми дилеммами»¹. Если рассматривать этический комитет только как экспертную структуру, то можно обнаружить признаки несовместимости критериев обоснованности и достоверности. Вряд ли в комиссию РАН по борьбе с лженаукой включают уфологов, шаманов или гомеопатов.

Гетерогенный состав комитета порождает две проблемы, первую из которых можно назвать неравенством компетенций, а вторую — конфликтом компетенций. Под неравенством компетенций здесь следует понимать взаимодействие членов комитета, чья компетентность подтверждена дипломом и опытом работы в данной сфере, и включение в состав комитета людей, являющихся пациентом, публицистом или просто эрудированным обывателем.

¹ Руководство №1 по созданию комитетов по биоэтике. Париж, ЮНЕСКО, 2005. С. 9.

Так, на сайте Европейской академии пациентов по терапевтическим инновациям (EUPATI) дается определение, призванное подчеркнуть объединение специалистов и неспециалистов. «Комитет по этике — это независимый орган, состоящий из группы лиц, в том числе квалифицированных медицинских и научных работников, а также членов, не имеющих отношения к медицине или науке (например, пациентов или представителей общественности)»². Врачи и пациенты, таким образом, создают что-то вроде согласительной комиссии по вопросу о лечении других пациентов другими врачами. А в качестве третьей инстанции, призванной уравнивать эти две группы, приглашаются политические и административные деятели, журналисты и публицисты, священники и блогеры.

Отдельно следует отметить, что в этих комитетах обычно встречаются представители науки и религии, а также адепты ненаучного, квазинаучного и паранаучного знания, которые объединяются для равноправного диалога и поиска согласия. В столь же непривычном положении оказываются представители разных конфессий, способность которых к взаимному признанию может быть ограничена собственными теологическими доктринами и традициями. Достаточно вспомнить полемику, развернувшуюся на страницах специализированной биомедицинской периодики, где обсуждалось, может ли заседание этического комитета напоминать философский семинар [5. С. 14].

Об особой роли СМИ и представителей гуманитарной интеллигенции писали Б.Г. Юдин и П.Д. Тищенко. Солидаризуясь с мнением американского биоэтика А.Р. Джонсена, данные авторы отмечали, что в процессе создания этического комитета было совершено «судьбоносное для последующего развития биоэтики открытие — острейшие этические проблемы, рождающиеся в медицинской науке и практике, не могут решаться одними только врачами. Стала очевидной необходимость их тесного сотрудничества с представителями гуманитарных профессий и с общественностью» [6. С. 6]. Таким образом, в этическом комитете гуманитарии и представители общественности не просто встретились с врачами и выступили в качестве привлеченных экспертов. Они наделены таким же правом голоса, как и врачи, что в корне изменяет представление о том, кто относится к числу специалистов. Особое место в этой компании заняли юристы, что было вызвано их способностью оценить соответствие обсуждаемых действий закону, а также сделать прогноз возможных правовых последствий. Дополнительный стимул здесь дает о специфика США, где медицинское учреждение в случае возникновения претензий со стороны пациентов имеет дело не столько с ними лично, сколько с представителями страховых компаний, то есть с теми же юристами.

² Комитет по этике. Toolbox. The European Patients' Academy on Therapeutic Innovation (EUPATI). Glossary. Режим доступа: <https://toolbox.eupati.eu/glossary/%D0%BA%D0%BE%D0%BC%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82-%D0%BF%D0%BE-%D1%8D%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B5/?lang=ru> (дата обращения: 13.06.2023).

Эта конструкция, с юридической и административно-директивной точки зрения напоминает архаичный парламент, т.е. восходит к опыту формирования органов представительной власти. Священники, представляющие разные конфессии, а также влиятельные представители общественности, которых сегодня все чаще называют медийными персонами, создают дополнительное ощущение широкого представительства, во многом иллюзорное. Между тем, в необходимости объединения за «столом переговоров» представителей столь разных профессиональных сообществ, носителей столь непохожих форм знания и социального опыта объясняется регулярно возникающим конфликтом интересов.

Б.Г. Юдин писал об этическом комитете как об институте разрешения конфликта интересов, заложенном в биомедицинских исследованиях на институциональном уровне. Так, при проведении терапевтических исследований объектом исследования оказывается пациент, надеющийся на получение более новой и эффективной лечебной помощи, а также на применение новейших средств диагностики, терапии или профилактики. В то же самое время институциональный интерес исследователя выражается в стремлении к истине, т.е. к новому знанию, которое может быть добыто даже путем причинения испытуемому вреда. А поскольку данный «конфликт интересов носит объективный характер, то он имеет тенденцию воспроизводиться в каждой из сходных ситуаций, так что его просто невозможно преодолеть, заклеив позицию какой-либо из сторон как неправильную, отступающую от этических норм. Необходимыми оказываются институциональные же средства и механизмы его регулирования, позволяющие не избегать его вовсе, но держать в каких-то приемлемых рамках» [7]. Именно в такой роли институализированного средства разрешения конфликтов полагал Б.Г. Юдин функциональное назначение комитета по этике.

Есть у этического комитета и признаки исполнительной власти — именно эта инстанция дает разрешение на выполнение тех или иных действий на основе экспертизы. Данный орган призван установить соответствие исследовательской программы или назначения врача принципам биомедицинской этики и, в случае обнаружения дилеммы, фактически берет на себя ответственность, снимая ее с лечащего врача или исследователя. Более того, в случае этического комитета больницы (КББ — комитет по биоэтике больницы) в рекомендации ЮНЕСКО прямо прописана задача защиты врачей и пациентов. Этический комитет больницы должен «защищать от юридической ответственности медицинские учреждения и тех, кто в них работает. Однако эта цель сопряжена с определенной опасностью: юридическая защита медицинского учреждения, его врачей и сотрудников может незаметно превратиться в главную цель КББ» [7. С. 39]. Составители рекомендаций вменяют в обязанность председателю КББ учитывать названную опасность и противостоять ей.

Несмотря на все усилия таких влиятельных международных организаций как ЮНЕСКО, ВОЗ и многих других, разрабатывающих бесчисленные рекомендации и иницилирующих принятие разнообразных био- и медико-этических деклараций, встроить этические комитеты в различные правовые системы оказалось не так уж и просто. Что уж говорить о различных правовых традициях, если даже на уровне стран, принадлежащих к одной и той же правовой семье, близких этнически и конфессионально, мы видим очень разные решения в этой области. Так, например, для регулирования использования генетической информации в Дании достаточно обычного права, потому что упор делается на интерпретацию специальных кейсов исходя из общего смысла права. Национальный уголовный кодекс и статья 73 датской конституции позволяют в сочетании со специализированными нормативно-правовыми актами, регулирующими сферу здравоохранения, вполне подходят для решения этой задачи. Все это становится возможным благодаря выделению «трех основных правовых порядков регулирования, включающих в себя общие права пациентов (особенно право на самоопределение и конфиденциальность), регулирование исследований и законы о защите данных» [8. Р. 745].

В то же самое время в других странах Северной Европы ситуация иная. Шведские и финские законодатели принимают специальные законы о биобанкинге, создавая тем самым в своих национальных нормативно-правовых системах особую отрасль права. Так, в законе о биобанкинге Швеции содержатся элементы регулирования деятельности этических комитетов. «Орган по этическому надзору» или «Апелляционный совет по этическому надзору» в основном должны обращаться за информацией и согласием на обработку образцов для исследования. Уточнены правила предоставления образцов за пределами биобанка и введена новая возможность отправки образцов для определенной меры. Общий запрет на хранение образцов за границей снят»³.

Если же мы обратимся к иной правовой семье, например, к романо-германской, то обнаружим совсем иные реалии. Французские законодатели приняли специальный закон о биоэтике, которому предшествовали обстоятельные и порой эмоциональные обсуждения в парламенте и далеко за его пределами. От академических дискуссий на научных конференциях до дебатов на популярных телевизионных ток-шоу, от блогов в социальных сетях до университетских аудиторий французы обсуждали те положения закона о биоэтике, в которых новейшие достижения науки и медицины рождали новые этические вопросы и позволяли переформулировать старые. Вся Франция на период обсуждения стала похожа на гигантский этический комитет. Стремительно возрастающие технологические возможности врачей-диагностов и исследователей должны были пройти предварительную проверку на их

³ New Biobank Law in Sweden will Facilitate Research and Healthcare. Режим доступа: <https://www.biobanking.com/new-biobank-law-in-sweden-will-facilitate-research-and-healthcare/> (дата обращения: 24.06.2023).

безопасность с точки зрения уважения человеческого достоинства, сохранения свободного выбора, гармонизации индивидуальных и коллективных интересов [9].

Как отмечается на сайте правительства Франции, практика нормотворчества предполагает пересмотр её национального законодательства каждые 7 лет для сверки с изменениями, вызванными научными и технологическим прогрессом, а также с ожиданиями общественности, которые также находятся в непрерывной эволюции⁴. Новая редакция закона о биоэтике, подготовленная и одобренная парламентариями в 2019 г., учитывала с одной стороны «беспрецедентные технологические скачки, особенно в области анализа генома», а с другой, — «сильный общественный запрос на расширение использования некоторых более старых репродуктивных технологий». В частности, данный закон позволит гарантировать незамужним женщинам оказание столь же всесторонней и эффективной, а также обеспеченной системой государственного страхования медицинской помощи в области репродуктивного здоровья, как и обычным супружеским парам.

Интеграция этики, права и администрирования

Особое значение в обновленном законе отводится этическим проблемам, связанным с правом человека знать правду о себе, своих биологических (генетических) корнях. «Став взрослыми, дети, получившие безвозмездную репродуктивную медицинскую помощь, смогут получить доступ к данным о своем происхождении, а контролировать практики такого доступа будет специально созданная для этих целей комиссия. Происхождение детей, рожденных супружеской парой, будет уточняться в целях закрепления связи родителей с ребенком. Законопроект позволяет женщинам и мужчинам сохранять свои гаметы при себе. С другой стороны, законопроект не разрешает беременность от имени другого лица» [9]. Так в законодательстве, регулирующем сферу биоэтики, появляются возможности говорить об этическом комитете как о системном средстве социального регулирования и органе, участвующем в правореализации, но не как об источнике права.

Любопытно обсуждение распределения обязанностей по надзору за исследованиями между сотрудниками по защите данных (DPO) и членами комитетов по этике в бельгийском здравоохранении. «С одной стороны — замечает Т. Лалова некоторые права и обязанности, на которые возложены DPO, по-видимому, требуют знаний в области этики, особенно когда деятельность по обработке данных осуществляется в контексте биобанка. Например, путаницу может вызвать возможность для DPO высказать свое мнение до сбора персональных данных. В таких случаях, как правило, ожидается, что

⁴ Le point sur: le projet de loi bioéthique. Режим доступа: <https://www.gouvernement.fr/actualite/le-point-sur-le-projet-de-loi-bioethique> (дата обращения: 24.06.2023).

DPO обратятся за консультацией к комитету по этике. Однако самим комитетам по этике часто не хватает специальных знаний, когда речь заходит о вопросах защиты данных. Следует искать правильный баланс между этими двумя важными субъектами» [10. Р. 209].

Конечно, подобные проблемы можно было бы назвать техническими, но вопрос о месте и роли этического комитета в системе права и о его правовом статусе фактически остается без универсального ответа. Не случайно Х. Новотны и Д. Теста прямо указали на то, что генетические исследования должны регулироваться при помощи новейших социальных технологий, которые они именуют гуманитарными технологиями стандартизации. В более общем контексте авторы отметили, что «взаимодополняющие и взаимоподдерживающие человеческие технологии», задача которых — стабилизировать социальный порядок, который в результате развития биологического знания оказался под угрозой. Вновь создаваемые формы жизни и другие биологические сущности должны быть признаны обществом и интегрированы в его ткань, а отношения между людьми и создаваемыми ими артефактами должны соответствовать нормам морали и отрегулированы на законодательном уровне [4. Р. 67].

Рассматривая роль законодательства в регулировании генетических исследований, Х. Новотны и Д. Теста настаивают на необходимости социальной интерпретации и правовой легитимации таких понятий как «эмбрионы, химеры и другие гибридные образования, гены и генные последовательности, процессы, посредством которых "вещи" изменяются или изобретаются и производятся заново, — и определить их место в обществе. Биологические объекты должны быть преобразованы в юридические лица и одомашнены, а права собственности на них должны быть разрешены или отклонены. Социальные отношения, включая те, которые ранее не существовали, должны регулироваться» [4. Р. 68].

При этом, как отмечают Х. Новотны и Д. Теста, разрушенная редуционистскими методами биологического исследования связь между целым и его частями должна быть восстановлена при помощи права. Рано или поздно этого потребуют различные области медицины, в том числе репродуктивная медицина, чья необходимость осознается тем острее, чем меньше детей рождается в семьях европейцев. Все это с самого момента появления демонстрирует общественному сознанию подрывной потенциал биотехнологий, который, как представляется большинству, угрожает социальным порядкам и институтам, механизмам функционирования идентичности и традиционным ценностям. Но даже в этих условиях общество настроено относиться к запретительным функциям законодательства. «В эпоху, — утверждают Х. Новотны и Д. Теста, — когда законодательная власть все чаще заменяется добровольно согласованными договорными условиями (часто при иллюзии, что индивидуальные контракты заключаются между равными партнерами),

люди также ожидают от закона укрепления способности индивидов к самоорганизации. Закон должен способствовать созданию новых институтов, которые могут выступать посредниками и регулировать отношения между индивидом, государством и глобализованным миром» [4. Р. 69].

Другими словами, право должно измениться настолько, чтобы оказаться не доминирующим регулятором, а равноправным партнером с другими средствами взаимодействия; прийти к соглашению с новыми режимами и новыми средствами управления. Можно даже вспомнить про опыт мягкого права, когда участники процесса готовы регулировать себя сами и связывать себя договорными обязательствами. Именно об этом свидетельствует опыт принятия множества деклараций, провозглашающих и корректирующих принципы, имеющие этическую природу.

Наряду с новым пониманием права и законодательства, востребованным в сфере управления генетическими исследованиями, новые требования предъявлены и к типу администрирования в этой области. Здесь оказался особенно востребован переход от режима управления (*government*) к режиму самоуправления (*governance*) — от централизованного регулирования к регулированию, в котором участники добровольно подчиняются общей цели. Такая замена принципа субординации принципом координации была связана со стремительным развитием новых управленческих технологий и становлением информационного общества. Таким образом, успех цифровизации оказался в зависимости от способности заменить управление самоуправлением и добавить к традиционным в отношениях власти-подчинения прямым связям, обратные связи с эффективными рычагами воздействия подчиненных на власть.

Говоря об отличии понятия управления (*management*) от понятия управления (*governance*) можно вспомнить не только русское слово «самоуправление», но и такое понятие русской православной традиции как соборность (от греч. *καθολικότητα*), каковую в русской религиозной философии принято противопоставляет коллективизму. «Соборность церковная, — пишет Н.А. Бердяев, — не есть какой-либо авторитет, хотя бы авторитет собора епископов и даже вселенских соборов, а есть пребывание в общении и любви церковного народа и Духа Святого. Внешних признаков для соборности не существует, они существуют для организации в государстве и обществе» [11. С. 79]. Кстати, на современный французский этот термин Н.И. Бердяев перевел как комьюнотарность (*communauté*), а на английский он может быть переведен как комунитарность (*communarity*). Но, если разбирать дух и букву тезиса о новом типе управления генетическими исследованиями, то более подходит значение «*governance*».

В условиях перехода от режима управления (*government*) к режиму самоуправления (*governance*) социальные отношения также становятся все более договорными. Их участники все чаще готовы добровольно брать на себя обязательства, а не ждать предписаний и запретов сверху, со стороны власти.

Максимальная прозрачность деятельности и «процедуризация» взаимодействия субъектов процесса, может обеспечить перенос потенциальных решений возникающих конфликтов на процедурный уровень.

Третьим компонентом обновленной и комплексной системы регулирования генетических исследований называют биоэтику. Биоэтика изначально понималась не только как альтернатива законодательству, но и как конкурент традиционной этики. Она значительно более бюрократизировалась, нежели это наблюдалось в самом начале ее возникновения в середине XX века. В составе этических комитетов стало значительно меньше философов и теологов, чем прежде, а стиль их работы стал бюрократизироваться. Священников и гуманитариев в значительной степени заменили врачи и биологи, а обсуждение проблемных ситуаций сместилось от рассмотрения целей к выбору средств. «Через формулирование и применение ... принципов были установлены стандартизированные правила, позволяющие переводить различные моральные принципы в общую метрику, которая — обычно на основе затрат и выгод — предлагает выбор и решения. Для того чтобы принципы функционировали эффективно, все вместе они должны образовывать систему, позволяющую взвешивать, прогнозировать и предсказывать» [12. Р. 559].

Заключение

Таким образом, как показывает жизнь, биоэтика может выступать в очень разных ипостасях. В одних случаях биоэтика — это область знания, в других — социальный и правовой институт, в-третьих, речь может идти о средстве или даже инструменте администрирования. В словарях и учебниках биоэтику обычно называют областью междисциплинарных исследований, целью которых провозглашается разрешение противоречий, возникающих в процессе лечебной и исследовательской деятельности в сфере медицины и биологии. Биоэтика отличается от традиционной этики тем, что в ее основу положены не философские концепции и не религиозные учения. Возникшая на стыке философии, теологии, юриспруденции, медицины и естественных наук, биоэтика апеллирует к опыту гуманитарно-аксиологического видения мира и человека, а также к принципам, принятым в ходе коллективного обсуждения, завершающегося принятием совместных деклараций. И процесс встраивания этического комитета в систему права и управления генетическими исследованиями далек от своего завершения. Но уже сейчас ясно, что дальнейшая стратегия совершенствования данного института должна решать задачу институциональной гетерогенности комитета по этике, соединяя каузальное и телеологическое, формальное и содержательное, моральное и юридическое, инструментальное и коммуникативное начала в работе единого административного органа. Все это и может быть названным интегральным социальным регулированием.

Список литературы

- [1] Гребенищикова Е.Г., Тищенко П.Д. Оцифрованное будущее медицины: вызовы для биоэтики // *Философские науки*. 2020. № 2. С. 83—103. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2020-63-2-83-103>
- [2] Лекторский В.А., Пружинин Б.И., Алексеева И.Ю., Аршинов В.И., Горохов В.Г., Дубровский Д.И., Киященко Л.П., Тищенко П.Д. Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии (материалы «круглого стола») // *Вопросы философии*. 2012. № 12. С. 3—23.
- [3] Dyson F. Our Biotech Future // *The New York Review of Books* 54. 2007. № 12 P. 4—8.
- [4] Nowotny H., Testa G. *Naked genes: rethinking the human in the molecular age*. L. : MIT Press, 2010.
- [5] Пржиленский В.И. Правовая и этическая экспертизы в сфере генетических исследований: проблемы регламентации и институционализации // *Медицинская этика*. 2022. Т. 10. № 2. С. 13—16. <https://doi.org/10.24075/medet.2022.043>
- [6] Тищенко П.Д., Юдин Б.Г. *Биоэтика и журналистика*. М. : АдамантЪ, 2011.
- [7] Юдин Б.Г. Этические комитеты в России: проблемы их организации, статуса и функционирования. Режим доступа: <https://www.msu.ru/bioetika/doc/sec/judin.doc> (дата обращения: 03.06.2023).
- [8] Hartlev M. Genomic Databases and Biobanks in Denmark // *J Law Med Ethics*. 2015. Vol. 43. № 4. P. 743—753.
- [9] Zakharova M.V. Conversations about Hard and Soft Lex Bioetica in the Context of Grand Challenges of the External Environment // *Kutafin Law Review*. 2022. Vol. 9. № 1. P. 139—155. <https://doi.org/10.17803/2313-5395.2022.1.19.139-155>
- [10] Lalova T., Negrouk A., Dollé L., Bekaert S., Debucquoy A., Derèze J.-J., Valcke P., Kindt E.J., Huys I. An Overview of Belgian Legislation Applicable to Biobank Research and Its Interplay with Data Protection Rules // *GDPR and Biobanking Individual Rights, Public Interest and Research Regulation across Europe*. Slokenberga S., Tzortzatou O., Reichel J., editors // *Law, Governance and Technology*. 2021 Series 43. P. 187—215.
- [11] Бердяев Н.А. *Царство Духа и царство кесаря*. М. : Амрита-Русь, 2020.
- [12] Salter B., Salter C. Bioethics and the Global Moral Economy: The Cultural Politics of Human Embryonic Stem Cell Science // *Science, Technology and Human Values* 32. 2007. № 5. P. 554—581.

References

- [1] Grebenshchikova EG, Tischenko PD. Digitized future of medicine: challenges for bioethics. *Philosophical Sciences*. 2020;(2):83—103. (In Russian). <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2020-63-2-83-103>
- [2] Lectorsky VA, Pruzhinin BI, Alexeeva IY, Arshinov VI, Gorokhov VG, Dubrovsky DI, Kiyashchenko LP, Tischenko PD. Convergence of biological, information, nano- and cognitive technologies: challenges of philosophy (material of the round table). *Voprosy filosofii*. 2012;(12):3—23. (In Russian).
- [3] Dyson F. “Our Biotech Future”. *The New York Review of Books* 54. 2007;(12):4—8.
- [4] Nowotny H, Testa G. *Naked genes: rethinking the human in the molecular age*. L.: MIT Press; 2010.
- [5] Przhilenskiy VI. Legal and ethical expertise in the sphere of genetic research: problems of regulation and institutionalization. *Medical Ethics*. 2022;10(2):13—16. (In Russian). <https://doi.org/10.24075/medet.2022.043>
- [6] Tishchenko PD, Yudin BG. *Bioethics and journalism*. Moscow: Publishing house “Adamant”; 2011. (In Russian).

- [7] Yudin BG. *Ethical committees in Russia: problems of their organization, status and functioning*. Available from: <https://www.msu.ru/bioetika/doc/sec/judin.doc> (accessed: 03.06.2023). (In Russian).
- [8] Hartlev M. Genomic Databases and Biobanks in Denmark. *J Law Med Ethics*. 2015;43(4):743—753.
- [9] Zakharova MV. Conversations about Hard and Soft Lex Bioetica in the Context of Grand Challenges of the External Environment. *Kutafin Law Review*. 2022;9(1):139—155. <https://doi.org/10.17803/2313-5395.2022.1.19.139-155>
- [10] Lalova T, Negrouk A, Dollé L, Bekaert S, Debucquoy A, Derèze J-J, Valcke P, Kindt EJ, Huys I. An Overview of Belgian Legislation Applicable to Biobank Research and Its Interplay with Data Protection Rules. In: *GDPR and Biobanking Individual Rights, Public Interest and Research Regulation across Europe*. Slokenberga S, Tzortzatou O, Reichel J, editors. In: *Law, Governance and Technology*. Series 43. 2021. P. 187—215.
- [11] Berdyaev NA. *The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar*. Moscow: Amrita Rus publ.; 2020. (In Russian).
- [12] Salter B, Salter C. Bioethics and the Global Moral Economy: The Cultural Politics of Human Embryonic Stem Cell Science. *Science, Technology and Human Values* 32. 2007;(5):554—581.

Сведения об авторе:

Пржиленский Владимир Игоревич — доктор философских наук, профессор, Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА), Москва, Россия (e-mail: viprzhilenskij@msal.ru). ORCID: 0000-0002-5942-3732

About the author:

Przhilenskiy Vladimir I. — DSc in Philosophy, Professor, Kutafin Moscow State Law University (MSAL), Moscow, Russia (e-mail: viprzhilenskij@msal.ru). ORCID: 0000-0002-5942-3732




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-260-272>

EDN: CPGPPX

Научная статья / Research Article

Цифровое неравенство и цифровая справедливость: социально-философские аспекты проблемы

А.М. Орехов  , Н.А. Чубаров 

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

Аннотация. Цифровое неравенство и цифровая справедливость являются актуальными проблемами в современном мире. В данной работе рассматриваются социально-философские аспекты этих проблем и предлагаются меры для достижения цифровой справедливости. Авторы исследования обращают внимание на то, что цифровое неравенство может проявляться в различных формах, таких как доступ к информации, технологиям и ресурсам, а также в возможностях для участия в цифровой экономике. Это может приводить к усилению социальных неравенств и ограничению возможностей для развития личности и общества в целом. Для достижения цифровой справедливости авторы предлагают ряд мер, таких как улучшение доступа к цифровым технологиям и ресурсам, обеспечение равных возможностей для участия в цифровой экономике, а также защиту прав потребителей и конфиденциальности данных. Они также обращают внимание на необходимость развития цифровой грамотности и образования, чтобы люди могли эффективно использовать цифровые технологии и ресурсы. Авторы работы также рассматривают цифровое неравенство и цифровую справедливость в контексте монополизма и свободы слова. Они обращают внимание на то, что некоторые компании, декларирующие свою социальную ответственность, могут использовать свою монопольную позицию на рынке для ограничения свободы слова и доступа к информации. В этом контексте авторы исследования предлагают усилить роль государства в регулировании цифровой экономики и защите прав потребителей. В заключение, исследование представляет собой ценный вклад в область исследований цифрового неравенства и цифровой справедливости. Она подчеркивает необходимость учета социально-философских аспектов этих проблем и предлагает меры для достижения цифровой справедливости. Кроме того, данная работа обращает внимание на важность учета культурных и исторических особенностей при разработке политики в области цифровых технологий и ресурсов.

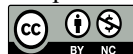
Ключевые слова: цифровизация, цифровое общество, технологии, интеллектуальная собственность, интернет

История статьи:

Статья поступила 30.09.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

© Орехов А.М., Чубаров Н.А., 2024




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

Для цитирования: Орехов А.М., Чубаров Н.А. Цифровое неравенство и цифровая справедливость: социально-философские аспекты проблемы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 260—272. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-260-272>

Digital Inequality and Digital Justice: Social-philosophical Aspects of the Problem

Andrei M. Orekhov  , Nikolai A. Chubarov 

RUDN University,
6 Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation
orekhovandrey@yandex.ru

Abstract. Digital inequality and digital justice are pressing issues in today's world. This work examines the socio-philosophical aspects of these problems and proposes measures to achieve digital justice. The authors draw attention to the fact that digital inequality can manifest itself in various forms, such as access to information, technology and resources, as well as opportunities to participate in the digital economy. This can lead to increased social inequalities and limited opportunities for the development of individuals and society as a whole. To achieve digital justice, the authors propose a number of measures, such as improving access to digital technologies and resources, ensuring equal opportunities to participate in the digital economy, and protecting consumer rights and data privacy. They also draw attention to the need to promote digital literacy and education so that people can make effective use of digital technologies and resources. The authors also examine digital inequality and digital justice in the context of monopoly and free speech. They point out that some companies that declare their social responsibility may use their monopolistic position in the market to limit freedom of speech and access to information. In this context, the authors suggest strengthening the role of the state in regulating the digital economy and protecting consumer rights. In conclusion, the research is a valuable contribution to the field of research on digital inequality and digital justice. It emphasizes the need to take into account the socio-philosophical dimensions of these issues and suggests measures to achieve digital justice. It also draws attention to the importance of cultural and historical sensitivity in the development of digital policies and resources.

Keywords: digitalization, digital society, technology, intellectual property, internet

Article history:

The article was submitted on 30.09.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Orekhov AM, Chubarov NA. Digital Inequality and Digital Justice: Social-philosophical Aspects of the Problem. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):260—272. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-260-272>

Введение: Цифровизация как общемировой тренд

Цифровизация представляет собой один из самых значимых мегатрендов современного информационного (постиндустриального) общества. В рамках этого мегатренда вводится понятие «цифрового общества», которое, при

первом приближении, следует рассматривать как одну из ступеней развития информационного (постиндустриального) общества.

«Цифровое общество» — это общество, в котором технологии, особенно Интернет и связанные с ним устройства, играют центральную роль. Из-за распространения технологий, таких как смартфоны, персональные компьютеры, планшеты, локальные и облачные хранилища данных, нам стали доступны новые возможности для общения, обмена информацией и совершения покупок.

Более конкретно это выражается в следующем:

(1) *Быстрый и широкий доступ к информации.* Интернет позволяет получать и делиться информацией в режиме реального времени, что позволяет людям находить быстрые и эффективные решения и учиться новому.

(2) *Ускорение темпа жизни.* Технологии позволяют нам делать все быстрее и проще — от заказа еды до покупки авиабилетов. Это позволяет ускорить темп жизни и помочь нам улучшить свой день.

(3) *Глобализация.* Технологии определяют наш мир в глобальном масштабе. Мы взаимодействуем с людьми со всех уголков планеты, знакомимся с всемирными новостями, открываем мир и культуры.

(4) *Новые возможности для работы.* Технологии предоставляют возможность работать удаленно, поэтому теперь люди могут работать и жить в любом месте мира, где есть доступ к Интернету.

(5) *Электронная коммерция.* Интернет позволяет проводить торговлю и услуги в онлайн-режиме, что ускоряет процесс покупки и продажи товаров и услуг.

(6) *Большой объем данных.* Цифровое общество генерирует огромный объем данных, используемых для анализа и принятия решений.

(7) *Облачные технологии.* Облачные технологии позволяют хранить данные и работать с ними на удаленных серверах, что упрощает доступ к данным и повышает безопасность.

(8) *«Интернет вещей».* Интернет вещей позволяет связать различные устройства и сенсоры, чтобы собирать данные и управлять ими.

(9) *Искусственный интеллект.* Искусственный интеллект используется для анализа больших объемов данных и для автоматизации процессов.

Однако следует еще раз указать на то, что авторы статьи полагают, что концепт «цифровое общество» никак не подменяет собой концепт «информационное (постиндустриальное) общество»; «цифровое общество» лишь является современным ступенью (этапом) развития последнего. Потому можно сказать так: «сейчас мы живем в *цифровом обществе*, и оно, такое общество, есть *современный этап* развития *информационного (постиндустриального) общества*. В рамках социально-философского дискурса правильнее говорить даже не о типах общества, а об «экономических эпохах», т.е. употреблять термин «информационная (постиндустриальная) экономическая эпоха» [1. С. 201—202]. Тогда возможно заявить следующее формулу: *мы живем на*

«цифровом этапе» развития современной информационной (постиндустриальной) экономической эпохи. И этот важный тезис отрицает наличие так называемой «цифровой революции» как скачка от «информационного общества» к «цифровому». Здесь нет «скачка», поскольку никакого качественного сдвига в самом информационном (постиндустриальном) обществе не произошло. Переход к цифровой стадии — это *мини-революция, технологическая революция*, но никак не *фундаментальная социальная революция*, — наподобие перехода от индустриальной экономической эпохи к информационной (постиндустриальной) экономической эпохе.

Такой подход позволит нам рассмотреть *цифровое благо* не как нечто отличное от *информационного (интеллектуального) блага*, а как специфический тип такого блага. Но в конце этого раздела еще раз следует подчеркнуть, что скепсис, высказанный нами в отношении «цифровизации» как некоего качественного скачка к новому типу общества разделяют и многие другие исследователи. Назовем двух, хотя список может быть очень длинным.

Например, академик Данилов-Данильян полагает, что мегатренд цифровизации — в значительной своей части лишь *модное увлечение*, подобное увлечению кибернетикой в 60-е гг. прошлого века. Но это *увлечение* может (тут авторы используют своего рода каламбур) «увлечь» деньги, выделяемые на российскую науку, совсем не в нужном направлении:

«Есть опасения, что бюджетные финансы, выделяемые на цифровизацию, будут распределены и потрачены далеко не лучшим образом...» [2. С. 1124].

В данном контексте рассматриваются не только научные области, но и государственная деятельность, которая инициируется результатами. Такое взаимодействие является нежелательным, особенно учитывая, что финансирование науки в России не соответствует статусу великой державы.

Данилов-Данильян также критически воспринимает идею глобального конструирования так называемых «цифровых двойников» реально существующих эмпирических объектов: этот научный тренд ему представляет излишним:

«...Для решения многих экологических задач, например, оздоровления какого-либо водного бассейна „цифровой двойник“ не требуется» [2. С. 1131].

Создание цифрового двойника может потребовать значительных финансовых затрат, что может отвлечь ресурсы от создания очистных сооружений для наиболее опасных источников загрязнения.

Другой исследователь, — В.Г.Марача, — утверждает следующее:

«Цифровизация» пересекается и взаимодействует с трендом «сетевизации», значительно упрощая распространение сетевых связей и отношений» [3. С. 2].

В последующем уточняется, что простая цифровизация без изменения организации общественных отношений и институтов не достаточна для достижения цифровой трансформации. Она может привести только к оцифровке

существующих институтов, в которой передовая технологическая форма маскирует морально устаревшее содержание.

В рамках исследования мегатренда цифровизации ведется немало интересных дискуссий, — например, о *Homo digital* — «цифровом человеке» [4; 5], «цифровой биоэтике» [6], взаимодействии мегатрендов цифровизации и глобализации [7], но авторы статьи намерены сосредоточиться лишь на двух аспектах цифровизации — «цифровом неравенстве» и «цифровой справедливости» и связать их с общими принципами теории цифрового блага.

Цифровое неравенство и цифровая справедливость

В самом общем виде цифровое неравенство можно определить посредством зафиксированной эмпирически и обобщенной теоретически ситуации неравных возможностей у различных социальных групп и отдельных индивидов в доступе к цифровым благам: например, одни социальные группы имеют больше таких возможностей и больше цифровых благ, другие имеют их меньше.

Цифровое неравенство — это неравенство в доступе к цифровым благам, приводящее в конечном счете к нарушению принципов «цифровой справедливости» и «цифрового паритета»

Проблема «цифрового неравенства» уже не раз ставилась социологами и экономистами, — например, в отношении вопроса о различии в возможностях доступа к цифровым благам в сравнении между российскими регионами:

«В результате сопоставления цифрового и социально-экономического развития было выявлено, что цифровое неравенство оказывает влияние на социально-экономическое развитие регионов» [8. С. 76].

Далее проясняется, что при анализе источников экономического роста в различных регионах необходимо учитывать цифровое неравенство и предпринимать соответствующие меры для улучшения показателей социально-экономического развития.

Проблема цифрового неравенства актуальна и для таких специфических областей, как цифровая биоэтика. Например, Е.В.Брызгалина указывает на этот счет:

«Цифровая биоэтика может предложить эмпирические знания как своего рода поддержку *нормативных соображений или управленческих решений* (курсив — А.О., Н.Ч.)» [6. С. 99].

Если уточнять, на основе конкретных данных, эта методика позволяет детально проанализировать применение биоэтических норм в специфических сферах деятельности и общения.

Правда, возникает резонный вопрос: кто будет формировать эти «нормативные соображения» или «управленческие решения» в условиях реального цифрового неравенства? И не приводит оно еще к большему неравенству и к еще большей несправедливости в распределении цифровых благ?

Концепт «цифровая справедливость» еще мало задействован социальными учеными, но его можно считать гипотетическим развитием, например, такого понятия как «цифровое благополучие», — под которым, вероятно следует полагать удовлетворенность, которую испытывает социальная группа или конкретный человек в отношении объема (количества) и качества получаемых ими цифровых благ:

«К значимым универсальным критериям уровня антропологической адекватности относится чувство *цифрового благополучия*» [5. С. 158].

Подробнее, на современном этапе развития общества существует понятие, которое может быть присущим или отсутствовать у человека в качестве его членства в обществе: это уровень цифровой грамотности, который обеспечивает возможность удовлетворения потребностей в Интернете; также необходимость наличия соответствующих технических возможностей для удовлетворения запросов пользователей.

Как известно, проблема равенства (неравенства) и проблема справедливости связаны между собой, так сказать, *диалектически*: справедливость может состоять и в равенстве, и в неравенстве, и свою очередь, состояние равенства может быть как справедливым, так и несправедливым. Потому авторы статьи ограничатся лишь констатацией следующего положения: проблема цифрового равенства (неравенства) автоматически выводит нас на проблему цифровой справедливости, под которой следует, вероятно, понимать ситуацию правильного соотношения должного и сущего в сфере распределения цифровых благ. *Перефразируя Платона и Ролза, можно заявить, что цифровая справедливость — это когда в условиях честного равенства возможностей каждый индивид получает количество цифровых благ, соответствующее его зарплате; в случае ущемления политических и социально-экономических прав относительно этих благ предусмотрена компенсация.*

Наконец, осталось разобраться еще с одним важным вопросом: что есть цифровое благо? Ведь если мы не поймем, что оно представляет в своей сущности, наше обсуждение проблемы цифрового неравенства и цифровой справедливости будет востребованным лишь на «газетном уровне», уровне common sense, здравого смысла.

Цифровое благо как тип интеллектуального блага

Вероятно, возможны различные подходы к теории цифрового блага (или, скажем так: к онтологии цифровых благ). Все эти подходы авторами статьи безусловно приветствуются и полагаются необходимыми к изучению. Вероятно, одним из самых перспективных подходов может стать использование в анализе цифровых благ теории капиталов П. Бурдье [9], и, в частности, его концептов «культурный капитал» и «символический капитал». Тогда, согласно подходу П. Бурдье, можно начать разговор о «цифровом символическом капитале» как совокупности культурного, экономического,

бюрократического (и т.п.) видов капитала. Но это требует ввода таких концептов, как, к примеру, «цифровой культурный капитал», «цифровой экономический капитал», «цифровой бюрократический капитал» (и т.п.), которые могут показаться излишне громоздкими и запутанными. Неясным также остается вопрос о введении единицы измерения такого капитала: «капитал» следует дробить на более мелкие *капиталы* или еще на что-то другое? «Капиталы» образуются из *капиталов* или еще чего-то иного?¹

Но есть социально-философская концепция интеллектуальной собственности [10], вполне пригодная для теории цифрового блага, если под последним понимать разновидность интеллектуального блага.

*Цифровое благо — это интеллектуальное благо, любое знание и информация, содержащее в себе какие-либо цифровые данные. Цифровая интеллектуальная собственность — это собственность на всякое знание и информацию, содержащее в себе цифровые данные*².

Вероятно, следует предположить, что всю интеллектуальную собственность можно разделить на два вида: *цифровую* и *не-цифровую*. Если цифровая интеллектуальная собственность содержит в себе цифровые данные, то не-цифровая интеллектуальная собственность актуально их не содержит, хотя потенциально также может быть оцифрована. В случае «оцифровки» как раз и возникает то, что Данилов-Данильян выше обозначал как «цифровой двойник» («цифровой дубликат») какого-либо объекта, но, — опять же, — сам объект может быть как вещественным, так и интеллектуальным. Цифровизация интеллектуального объекта — это как бы «цифровизация в квадрате», — поскольку любой интеллектуальный объект уже изначально может быть связан с какими-то цифровыми данным (к примеру, время создания этого объекта, возраст его творца и т.п.).

Цифровизация интеллектуальных объектов уже создала немалые проблемы в области авторского права [11] и при этом не слишком облегчило доступ одних пользователей к публикациям других пользователей (особенно это касается электронных и печатных книг, защищенных от свободного доступа правами издательств). Монополия в сфере интеллектуальной собственности, ограничение прав отдельных категорий пользователей, замена бесплатного доступа коммерческим пользованием, — все это характерные признаки цифрового общества. И опять же это требует обращения к проблеме цифрового неравенства — уже как неравенства в сфере распределения цифровых благ как специфических типов интеллектуальных благ.

¹ Этот вопрос можно адресовать к теории П. Бурдьё в целом.

² В монографии [10] автором отстаивается так называемая «расширенная» концепция интеллектуальной собственности, противопоставленная ее «узкому», юридическому подходу.

Цифровое неравенство и цифровая справедливость как неравенство и справедливость в распределении цифровых благ

Цифровое неравенство — это неравенство в распределении цифровых благ и доступа к ним. Цифровая справедливость — это правильное соотношение должного с сущим в сфере распределения цифровых благ и цифровой интеллектуальной собственности.

В отношении проблемы «цифрового неравенства» важно видеть два уровня ее анализа:

(1) цифровое неравенство как нарушение универсальных принципов свободы, справедливости и демократии;

(2) цифровое неравенство как нарушение права каждого человека и социальной группы в рамках национального государства.

Первый уровень цифрового неравенства достаточно очевиден и уже стал предметом рассмотрения в трудах многих исследователей, — самым известным из них, вероятно, является фундаментальный труд Ш. Зубофф, посвященный «надзорному капитализму» [12]. В частности, Ш. Зубофф утверждает:

«Это новая рыночная форма задействует уникальную логику накопления, в которой основополагающим механизмом превращения инвестиций в прибыль является надзор» [12. С. 74—75].

В последующем более подробно раскрывается, что благодаря концепции надзорного капитализма, существует опасность нового рода в отношении ресурсов, которые мы ищем в цифровой сфере, для обеспечения полноценной жизни. В этом новом режиме момент удовлетворения наших потребностей совпадает с моментом, когда нас подвергают наблюдению для сбора поведенческих данных, и все это происходит ради выгоды других людей. В случае отсутствия эффективного общественного ответа, ограничивающего или объявляющего такую накопительскую логику незаконной, надзорный капитализм может стать доминирующей формой капитализма в наше время.

На «размытость» принципов свободы и демократии при «цифровом капитализме» обращает внимание и Т.Л. Ровинская:

«Сочетаются ли в действительности эти два явления — монополизм и свобода, или имеет место искусная подмена понятий?» [13. С. 25].

Двойственность сложившейся ситуации проявляется в следующем: технически и экономически ИТ-гиганты нарушают принципы свободной рыночной конкуренции и либерально-демократические нормы, являясь монополистами цифрового рынка и Интернета.

Также можно полностью согласиться и с другим выводом российской исследовательницы:

«В настоящее время ИТ-кластер стал, по сути, новым общественно-политическим институтом и самостоятельным политическим игроком» [13. С. 33].

Итак, по первому уровню анализа проблемы цифрового неравенства и цифровой справедливости вывод можно сделать следующий: свободы и права цифровых пользователей, хотя и декларируются изначально, но при этом подвержены монопольным атакам со стороны IT-корпорации, которые стремятся ущемить эти права (например, используя персональную информацию во вред самому человеку) и тем самым вносят дисбаланс в цифровое равенство и цифровую справедливость:

«Если он [человек] решает перевести свои права в цифровой вид, то он должен обладать исключительным правом на знания, полученные из этих данных, а также исключительным правом решать, как эти знания будут использованы» [12. С. 16].

Если пояснить более детально, то в настоящее время указанные права, такие как право на приватность, доступ к соответствующим данным и их использование, были захвачены смелыми коммерческими организациями, основанными на односторонних претензиях к чужому опыту и происходящим из него знаниям.

Но перспектива «цифровой демократии» все же не представляется слишком близкой: пока пользователи могут лишь «лабиринтировать» на площадках, предоставляемых им IT-корпорациями:

«Сообщества пользователей все же обладают меньшим влиянием по сравнению с бизнес-структурами, в силу того что у них нет возможности влияния ни на инфраструктурном, ни на функциональном уровнях; их главный ресурс — это данные, которые в результате их деятельности агрегируют цифровые платформы. Пользователи вынуждены выбирать между цифровыми площадками, созданными бизнес-структурами» [14. С. 17—18].

«Цифровые границы» и кругооборот цифровых благ в рамках «цифрового государства»

Второй уровень анализа проблемы «цифрового неравенства» и «цифровой справедливости» — это распределение и перераспределение цифровых благ в рамках национальных государств и на границах между ними.

Здесь уместно ввести определение того, что есть «цифровые границы»:

«Цифровые границы, разделяющие глобальное информационное пространство, представляю собой социальные конструкторы, в которых можно выделить дискурсивный (являющийся отражением властных отношений и дискурса на международной арене) и онтологический уровни (под онтологическим уровнем понимается инфраструктура, программное обеспечение и цифровой контент)» [14. С. 9].

Отметим следующее: существует сложная взаимозависимость между двумя уровнями, которые не совпадают. На дискурсивном уровне государства выступают в качестве субъектов формирования, которые стремятся укрепить свой суверенитет и защититься от угроз информационной безопасности.

Осуществляя подход со стороны так называемой «критической геополитики», Е.С. Зиновьева далее указывает:

«Границы и территории — это продукты властных отношений, формируемых дискурсивно. Границы и территории — не просто материальные объекты, они обретают форму и смысл только в результате социальной активности групп или отдельных индивидов».

Можно также привести определение А. Пасси:

«Территории — это манифестация властных отношений, они нуждаются в публичных действиях для их создания и поддержки» [15. Р. 111].

Цифровые территории и цифровые границы, — в отличие от обычных географических границ и территорий, — динамичны и эластичны, легко перестраиваются:

«Особенностью цифровых территорий и цифровых границ является их динамизм — они постоянно изменяются и перестраиваются, причем создание новых территорий и новых измерений киберпространства происходит в результате деятельности государств и негосударственных акторов» [14. С. 19].

В связи с концептами «цифровая территория» и «цифровая граница» необходимо ввести понятие «национального цифрового суверенитета» или «цифрового суверенитета государства». Это суверенитет определяет полномочия государства на его цифровой территории, а также возможные решения государства и его политические практики. К числу таковых решений и политических практик относятся:

(а) отключение или ограничение доступа к Интернету; (б) геолокация программного обеспечения; (в) законодательное регулирование трансграничной передачи данных за счет программных средств; (г) локализация персональных баз данных [14. С. 16].

Е.С. Зиновьева подчеркивает:

«Эти технологические решения дают возможность государствам контролировать цифровые границы даже в условиях сохранения монополии [IT-корпораций], существенно укрепляя цифровой суверенитет. При этом преследуется цель обеспечения безопасности и государственного суверенитета, поэтому, как правило, это не препятствует трансграничным потокам информации» [14. С. 16].

Но насколько «цифровой суверенитет государства» способен решить проблему цифрового неравенства и цифровой справедливости на национально-государственном и межгосударственном уровне? Следует предположить, здесь могут быть два вектора — положительный и отрицательный. Положительный вектор позволяет государству путем самых различных мер «сглаживать цифровое неравенство, поддерживать ущемленных пользователей, и тем самым вести страну к большему цифровому неравенству и цифровой справедливости. Отрицательный вектор состоит в том, что, используя различные ограничения и отключения, национальное государство закрывает

доступ к информации своим пользователям, усиливает контроль над их персональными данными и базами данными, и тем самым вносит в структуру распределения цифровых благ элементы еще большего неравенства и несправедливости.

Заключение

Таким образом, из нашего исследования можно сделать следующие выводы:

(1) Для более фундированного решения проблем цифрового неравенства и цифровой справедливости необходимо иметь теорию цифровых благ. Если такой еще не имеется, то ее необходимо начать разрабатывать, — в том числе и на социально-философском уровне.

(2) Проблему «цифрового неравенства» и «цифровой справедливости» следует анализировать на двух уровнях: (а) цифровое неравенство как нарушение универсальных принципов свободы, справедливости и демократии; (б) цифровое неравенство как нарушение права каждого человека и социальной группы в рамках национального государства.

(3) Стремление к цифровой справедливости как к должному распределению цифровым благ между социальными группами и отдельными гражданами должно стать приоритетной целью государственной политики в рамках реализации «цифрового суверенитета государства».

Список литературы

- [1] *Орехов А.М.* Социальная философия: предмет, структурные профили и вызовы на рубеже XXI века. М. : УРСС, 2011.
- [2] *Данилов-Данильян В.И.* Цифровизация 2020-х и кибернетизация 1960-х: сопоставления и уроки // Вестник Российской академии наук. 2022. Т. 92. № 12. С. 1124—1132. <https://doi.org/10.31857/s0869587322120040>
- [3] *Марача В.Г.* Цифровизация и социокультурный мир // Гигиена культуры. Культура в цифровом обществе. Будапешт : Каирс, 2020. С. 125—138.
- [4] *Чернавин Ю.А., Барина Г.В.* Человек в пространстве цифровой культуры // Вопросы философии. 2023. № 4. С. 30—39. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-4-29-39>
- [5] *Асеева И.А.* Антропологическая адекватность как показатель человекомерности цифровизации // Общественные науки и современность. 2022. № 5. С. 156—164. <https://doi.org/10.31857/s0869049922050082>
- [6] *Брызгалова Е.В.* Цифровая биоэтика: дисциплинарный статус между традицией и вычислением // Вопросы философии. 2023. № 1. С. 95—103. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-1-94-103>
- [7] *Чирков М.А., Лачинина Т.А., Чистяков М.С.* Знания и информация как синергия платформенного подхода к цифровизации глобального развития // Свободная мысль. 2020. № 5. С. 37—44. <https://doi.org/10.24411/0869-4435-2020-00003>

- [8] Меликян А.А. Детерминанты цифрового неравенства на примере регионов России // Российский экономический журнал. 2023. № 1. С. 60—79. <https://doi.org/10.25205/2542-0429-2023-23-4-104-120>
- [9] Бурдые П. Формы капитала // Экономическая социология. 2002. Т. 3. № 5. С. 60—74.
- [10] Орехов А.М. Интеллектуальная собственность: опыт социально-философского и социально-теоретического исследования. М. : УРСС, 2009.
- [11] Перзановски А., Шульц Дж. Конец владения: Личная собственность в цифровой экономике. М. : Дело, 2019.
- [12] Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. М. : Издательство Института Гайдара, 2022.
- [13] Ровинская Т.Л. Свобода слова в условиях цифровой диктатуры IT-корпораций // Полис. 2022. № 2. С. 22—36. <https://doi.org/10.17976/jpps/2022.02.03>
- [14] Зиновьева Е.С. Форматирование цифровых границ и информационная глобализация: Анализ с позиций критической географии // Полис. 2022. № 2. С. 8—21. <https://doi.org/10.17976/jpps/2022.02.02>
- [15] Passi A. Territory // Agnew J., Mitchell K., Toal G., editors. A Companion to Political Geography. Malden : Blackwell, 2003. P. 109—122.

References

- [1] Orekhov AM. *Social philosophy: subject, structural profiles and challenges at the turn of the XXI century*. Moscow: URSS publ.; 2011. (In Russian).
- [2] Danilov-Danil'yan VI. Digitalization 2020s and cybernetization 1960s: comparisons and lessons. *Herald of the Russian Academy of Sciences*. 2022;92(12):1124—1132. (In Russian). <https://doi.org/10.31857/s0869587322120040>
- [3] Maracha VG. *Digitalization and sociocultural world*. In: *Hygiene of culture. Culture in the digital society*. Budapest: Kairos; 2020. P. 125—138. (In Russian).
- [4] Chernavin YA, Barinova GV. Man in the space of digital culture. *Voprosy Filosofii*. 2023;(4):30—39. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-4-29-39>
- [5] Aseeva IA. Anthropological adequacy as an indicator of human-dimensionality of digitalization. *Social Sciences and Modernity*. 2022;(5):156—164. (In Russian). <https://doi.org/10.31857/s0869049922050082>
- [6] Bryzgalina EV. Digital bioethics: disciplinary status between tradition and computation. *Voprosy Filosofii*. 2023;(1):95—103. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-1-94-103>
- [7] Chirkov MA, Lachinina TA, Chistyakov MS. Knowledge and information as a synergy of the plat-form approach to the digitalization of global development. *Svobodnaya Mysl'*. 2020;(5):37—44. (In Russian). <https://doi.org/10.24411/0869-4435-2020-00003>
- [8] Melikyan AA. Determinants of digital inequality on the example of Russian regions. *Russian Economic Journal*. 2023(1):60—79. (In Russian). <https://doi.org/10.25205/2542-0429-2023-23-4-104-120>
- [9] Bourdieu P. Forms of capital. *Economic Sociology*. 2002;3(5):60—74. (In Russian).
- [10] Orekhov AM. *Intellectual property: experience of socio-philosophical and socio-social-theoretical study*. Moscow: URSS publ.; 2009. (In Russian).
- [11] Perzanowski A, Schultz J. *The end of ownership: Personal property in the digital economy*. Moscow: Delo publ.; 2019. (In Russian).
- [12] Zuboff S. *The era of surveillance capitalism*. Moscow: Gaidar Institute Publishing House; 2022. (In Russian).

- [13] Rovinskaya TL. Freedom of speech in the conditions of digital dictatorship of IT-corporations. *Polis*. 2022;(2):22—36. (In Russian). <https://doi.org/10.17976/jpps/2022.02.03>
- [14] Zinovieva ES. Formatting digital borders and information globalization: Analysis from the perspective of critical geography. *Polis*. 2022;(2):8—21. (In Russian). <https://doi.org/10.17976/jpps/2022.02.02>
- [15] Passi A. *Territory*. In: Agnew J, Mitchell K, Toal G, editors. *A Companion to Political Geography*. Malden: Blackwell; 2003. P. 109—122.

Сведения об авторах:

Орехов Андрей Михайлович — доктор философских наук, доцент, кафедра социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: orekhovandrey@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-7025-3244

Чубаров Николай Александрович — аспирант, кафедра социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: chubaricusnikalex@gmail.com). ORCID: 0000-0001-9668-7457

About the authors:

Orekhov Andrei M. — DSc in Philosophy, Associate Professor, Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: orekhovandrey@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-7025-3244

Chubarov Nikolai A. — Postgraduate Student, Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: chubaricusnikalex@gmail.com). ORCID: 0000-0001-9668-7457



Научная жизнь

Scientific Life


<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-273-278>

EDN: CPJHYM

Информационная статья / Informational Article

Обзор V Международной летней школы для исследователей, молодых учёных и студентов «Наследие Канта и философия будущего»

В.А. Беляева  , Ю.Г. Карагод 

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
1142230207@rudn.ru

История статьи:


Статья поступила 10.10.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: Беляева В.А., Карагод Ю.Г. Обзор V Международной летней школы для исследователей, молодых учёных и студентов «Наследие Канта и философия будущего» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 273—278. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-273-278>

Review of the V International Summer School for Researchers, Young Scientists and Students “Kant’s Legacy and Philosophy of the Future”

Valeria A. Belyaeva  , Yulia G. Karagod 

RUDN University,
6 Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation
1142230207@rudn.ru

Article history:

The article was submitted on 10.10.2023

The article was accepted on 01.11.2023

© Беляева В.А., Карагод Ю.Г., 2024



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

For citation: Belyaeva VA, Karagod YG. Review of the V International Summer School for Researchers, Young Scientists and Students “Kant’s Legacy and Philosophy of the Future”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):273—278. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-273-278>

В преддверии 300-летия со дня рождения И. Канта с 14 по 20 августа в г. Калининграде прошла V Международная летняя школа для исследователей, молодых учёных и студентов, организованная Академией Кантиана БФУ им. И. Канта при поддержке Форума «Петербургский диалог». В 2023 г. летняя школа «Наследие Канта и философия будущего» отличалась от школ, проведённых в предыдущие годы. Так, если в 2022 г. была одна секция, то в этом году их было четыре. Количество участников возросло с 12 до 64 человек. Также был применён новый формат проведения секций — постерные доклады. Внимание заслуживает и структура проведения мероприятий летней школы. При условии, что каждый участник был прикреплен к секции соответствующей теме собственного исследования, проводились и совместные лекции, на которых предлагалось общее обсуждение проблем современной кантовской философии.

На мероприятии были представлены секции по философии сознания, философии религии, философии права и политической философии. Надо сказать, что перечисленными направлениями современные исследования философии Канта, конечно же, не исчерпываются. Так, организатор, научный директор Академии Кантиана БФУ им. И. Канта, проф. Н.А. Дмитриева акцентировала внимание на одной из таких перспективных областей исследований в современном кантоведении, а именно, эстетике Канта. И как раз на V Летней школе было заявлено достаточное количество студенческих докладов, посвящённых эстетике. Таковыми были доклады Ю.А. Армяниновой и Ю.А. Пипкиной. «Воображение и постнеклассический тип рациональности», В.А. Беляевой «Схема и процесс в философии А. Белого», Ю.А. Старковой «Символы как связующее звено между феноменальным и ноуменальным миром», А.Ю. Проскурякова «Чувство возвышенного и прекрасного у И. Канта», С.А. Русиняка «Как понимать современное искусство с помощью эстетики И. Канта?», Д.А. Шлапакова «И. Кант — барьер к SoundStudies». В связи с этими докладами можно указать на две традиции в понимании эстетики Канта: одна, представленная теми исследователями, для которых важна «Трансцендентальная эстетика», другая же представлена группой исследователей, опирающихся на «Критику способности суждения».

Первый день школы, посвящённый циклу лекций, объединял все четыре секции. Цикл был открыт лекцией проф. В.В. Васильева «Кантовская философия сознания». Центральными понятиями доклада выступили следующие: «Я», «сознание», «трансцендентальное единство апперцепции», «трансцендентальная дедуция». Предвосхищая вопросы в отношении роли Канта в истории развития проблемы сознания, Вадим Валерьевич указал на «коперниканский переворот», то есть на утверждение Кантом активности

человеческого субъекта. Данная активность находит обоснование в понятии «трансцендентальная дедукция», ядро последней — «трансцендентальное единство апперцепции». В ходе своего выступления докладчик указал на то, что при экспликации положений философии изучаемого философа, в нашем случае И. Канта, необходимо учитывать возможность кардинальной смены точки взгляда учёного по отношению к собственной позиции. Так, в докритический период «Я» понималось Кантом как субстанция, что противоречит всей системе критики. В итоге, по мнению В.В. Васильева, «Я» предстаёт в философии Канта как форма мышления.

Далее, на пленарном заседании выступил проф. А.Н. Круглов, с докладом о кантовской теории права. Центральной идеей лекции стало единство трёх понятий: «право» — «человек» — «свобода». Алексей Николаевич начал с того, что отметил разницу между правом в юридическом смысле и естественным правом. Он подчеркнул, что анализ понятия «человек» возможен только в операции отделения его от двух других предельных понятий: «ангелов» и «животных». Что же касается понятия свободы, то оно также, по его мнению, может быть продуктивно рассмотрено в сопоставлении с такими понятиями, как «нарушение», «наказание», «справедливость». Подытоживая свой доклад, лектор указал на ограничения применения трансцендентальной философии. Так, трансцендентальная философия может помочь разрешить юридические вопросы, однако не может решить, например, вопрос о наличии сознания у животных.

Выступление проф. Л.Э. Крыштоп было посвящено этикотеологии Канта. В начале лекции было указано на два лагеря мыслителей в отношении философии религии И. Канта, отстаивающих соответственно негативную и позитивную оценки. Также были рассмотрены и опровергнуты мифы о кантовской позиции относительно философии религии, была рассмотрена кантовская критика теологии и содержание этикотеологии. Людмила Эдуардовна выделила два важнейших для этикотеологии понятия: «идея высшего блага» и «постулаты». Так, постулатов практического разума три: постулат свободы, постулат бессмертия души, постулат бытия Бога, где первый постулат основополагающий, а другие выводятся из морального закона. Также, как отметила лектор, идея высшего блага складывается из двух полюсов: один полюс состоит из добродетели и блаженства, в котором блаженство подчинено добродетели; второй полюс состоит из святости и блаженства, где святость выступает как предел, к которому человек должен стремиться.

Завершающий четвертый доклад проф. В.А. Чалого был посвящен истокам политического у Канта. Центральными понятиями в лекции Вадима Александровича выступили понятия антагонизма, свободы и природы. По мнению лектора, именно антагонистичность — невозможность поставить знак тождества между кантовской системой и эмпирическим миром и есть то, что обуславливает саму возможность наличия политической философии.

Таким образом, центральным понятием в политической философии становится понятие антагонизма, под которым Кант понимал «необщительную общительность». Лектор выделил пять видов антагонизма: внутри человека, между людьми, между народами, между моральными устремлениями личности и законами государства, и, наконец, между свободой и природой. Также докладчик указал на два вида природы и два вида свободы. Так, природа рассматривается в материальном и формальном значении, а свобода, как внешняя и внутренняя.

Второй день летней школы был посвящён философии сознания. Секцию открыл проф. В.В. Васильев, прочитав лекцию «Кантианские мотивы в философии К. Макгина». Лектор отметил то, что центральной проблемой философии сознания является «трудная проблема» — «mind-body problem», а её главное решение находится в обнаружении онтологического статуса сознания. В.В. Васильев провёл сравнительный анализ, рассмотрев, как могли бы ответить на вопросы, из которых складывается выяснение онтологического статуса сознания, И. Кант и К. Макгин. Как было показано докладчиком, на главный вопрос «трудной проблемы» ответы оказываются схожими. Как Кант, так и Макгин утверждают, что нельзя знать, что такое сознание, сознание постулируется как то, что «должно быть», и это то, что Макгин называет когнитивной замкнутостью (cognitive closure).

После лекции и секционных семинаров состоялась постерная сессия. Следует отметить большое количество выступлений студентов, посвящённых проблеме искусственного интеллекта и вопросам цифровизации, в частности выступления А.С. Зильбер, А.С. Лукьяновой, Р.С. Перова, Т.А. Поповой и К.А. Сенцовой, Д.О. Рожина. Также были выступления, в которых анализировались понятия мышления, воображения, познания, опыта.

Третий день школы начался с доклада проф. А.Н. Круглова «Кант о человеческом достоинстве и достоинстве человечества в нас». В обозначенном контексте были рассмотрены понятия личности и человека, проблемы взаимосвязи права, свободы, достоинства и ценности. В завершении лекции слушателями были заданы следующие вопросы: «Синонимичны ли понятия достоинства человека и достоинства личности?» «Является ли достоинство правом?». В ответах на них принимались во внимание три контекста: контекст кантовской философии, а также контекст светского и религиозного дискурса. Так, лектор указал, что если в светском дискурсе достоинство является изначально присущим человеку, то в религиозном — достоинство не статично, а варьируется в зависимости от действий человека. Кант же, согласно докладу, различает внешнюю и внутреннюю ценность. Внешняя ценность относится к царству средств, внутренняя, наоборот, относится к царству целей. Алексей Николаевич отметил, что именно внутренняя ценность и есть достоинство.

Доклады студенческой секции вполне могут быть распределены по четырем основным сюжетам: вопрос самосознания у Канта; компаративистские исследования Кант vs ... Сартр, Гоббс, Спиноза, Бахтин, Шеллинг, и даже Кафка; отдельный сюжет составил доклад, посвященный всеобщей естественной истории и теории неба; также, доклады были посвящены практическим вопросам, фундаментом которых выступило различие между правом и этикой. Так, в докладе Е.К. Карпицкой была рассмотрена проблематика применения категорического императива в ситуациях, когда ложь необходима, а в докладе А.В. Повечеровой были рассмотрены неоднозначные ситуации общественно оправданных преступлений и связанные с ними судопроизводственные сложности. В докладе П.Д. Неретиной была раскрыта являющаяся всегда актуальной проблема соотношения разума и чувств.

Четвёртый день школы был посвящён философии религии Канта. В лекции проф. Л.Э. Крыштоп особое внимание было уделено проекту естественной религии в немецком просвещении. Сравнивая интеллектуальные позиции И. Канта, И.И. Шпальдинга, Г.С. Реймария, М. Мендельсона и Г.Э. Лессинга, лектор указала на три объединяющие всех темы: моральной религии, толерантности и секуляризации. Также Л.Э. Крыштоп отметила, что ядром моральной религии И. Канта является развитие таких нравственных чувств, как чувства благодарности, послушания и смирения.

На студенческой секции развернулась острая дискуссия по поводу отношения философии религии Канта к мистицизму. Так, Д.А. Савоненков в своем докладе указал на то, что мистицизм представлял угрозу для кантовской философии, для которой была важна этичность взглядов. В докладе же А.И. Ковальчук, напротив, был сделан акцент на то, что кантовская философия религии в ряде своих понятий сохраняет интеллектуальные достижения немецких мистиков.

В последний день летней школы проф. В.А. Чалый прочитал лекцию «„Во всём, что противоречит внутренне моральному“ политическая власть и кантовская этика». В ней был проведён сравнительный анализ взглядов Г. Ахенваля и И. Канта. Лектор отметил, что Готфрид Ахенваль, будучи экономистом, делал упор на функцию государства по увеличению благосостояния граждан. Кант же, согласно докладчику, напротив, отстаивал позицию, что задача государства состоит не в создании условий благосостояния граждан, а в предоставлении гражданам защиты. Также были рассмотрены различные формулировки категорического императива: «формула всеобщего закона», «формула закона природы». Вадим Александрович также указал на затруднения, которые возникают в ходе их применения.

На постерной сессии студенты представили доклады по политической философии.

Завершая краткий обзор летней школы следует отметить несомненную полезность и продуктивность подобных мероприятий как для студентов и молодых исследователей, так и для преподавателей. Студенты получают

возможность углубить свои знания о кантовской философии, а преподаватели — апробировать свои концепции и заинтересовать молодых коллег. В завершении работы школы организаторы пригласили студентов к участию в планирующемся в БФУ им. И. Канта 22—24 апреля 2024 г. Кантовском конгрессе, посвященном 300-летию со дня рождения И. Канта.

Сведения об авторах:

Беляева Валерия Александровна — аспирант, кафедра онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: 1142230207@rudn.ru). ORCID: 0009-0001-5537-7791

Карагод Юлия Геннадьевна — кандидат философских наук, доцент, кафедра социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: karagod-yug@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-0651-5844

About the authors:

Belyaeva Valeria A. — Postgraduate Student, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: 1142230207@rudn.ru). ORCID: 0009-0001-5537-7791

Karagod Yulia G. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: karagod-yug@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-0651-5844