
РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ «ФИЛОСОФИЯ»

Кирабаев Н.С. — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *главный редактор серии*

Марцева А.В. — кандидат философских наук, ассистент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *ответственный секретарь редколлегии*

Автономова Н.С. — профессор, доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора теории познания ИФРАН, *член редколлегии*

Аль-Джаноби М.М. — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Гнатик Е.Н. — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Карпенко А.С. — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором логики Института философии РАН, *член редколлегии*

Маслин М.А. — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, *член редколлегии*

Маклин Джордж Ф. — PhD (Theology), профессор, директор Исследовательского совета по философии и ценностям Американского католического университета, *член редколлегии*

Марвин Ф. Заед — профессор, главный редактор журнала «Metabolics» (Канада), *член редколлегии*

Найдыш В.М. — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Нижников С.А. — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Павленко А.Н. — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник ИФРАН, *член редколлегии*

Пуллен Жак — PhD (Philosophy), заслуженный профессор департамента философии университета Париж 8, член кафедры философии культуры и учреждений при ЮНЕСКО, *член редколлегии (Франция)*

Пеху Р.В. — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Степанянец М.Т. — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, *член редколлегии*

Глостанова М.В. — доктор филологических наук, ординарный профессор постколониального феминизма Университета Линчэпинга, *член редколлегии*

Форнет-Бетанкур Рауль — PhD (Philosophy), профессор, президент Общества интеркультурной философии, *член редколлегии (Германия)*

Цвык В.А. — доктор философских наук, профессор, декан факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, заведующий кафедрой этики, *член редколлегии*

EDITORIAL BOARD

Series Philosophy

Kirabaev N.S. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of History of Philosophy, Peoples Friendship University of Russia — *chief editor of the series*

Martseva A.V. — Ph.D. (Philosophy), assistant professor of the Department of History of Philosophy, Peoples Friendship University of Russia — *executive secretary of the series*

Avtonomova N.S. — D.Sc. in Philosophy, full professor and Main Research Fellow of the Department of the Theory of Knowledge, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences — *associate editor of the series*

Al-Janabi M.V. — D.Sc. in Philosophy, full professor of the Department of History of Philosophy, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Gnatik E.N. — D.Sc. in Philosophy, full professor of the Department of Ontology and Epistemology, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Karpenko A.S. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of Logic, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences — *associate editor of the series*

Maslin M.A. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of Russian Philosophy, Lomonosov Moscow State University — *associate editor of the series*

McLean George Francis — Ph.D. (Theology), Professor Emeritus at the School of Philosophy of The Catholic University of America (CUA), Washington, D.C., and Director of its Centre for the Study of Culture and Values — *associate editor of the series*

Marvin F. Zaed — chair of DiaHumanism Institute, president of the International Committee to Protect Freethinkers (ICPF) and editor-in-chief of the Journal of Brave Minds (JBM) — *associate editor of the series*

Najdysh V.M. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of Ontology and Epistemology, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Nizhnikov S.A. — D.Sc. in Philosophy, full professor of the Department of History of Philosophy Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Pavlenko A.N. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Research Group on the “Ontology of Science”, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences — *associate editor of the series*

Jacques Poulain — Ph.D. (Philosophy), professor of the department UNESCO of Philosophy of the Culture and of the Institutes — *associate editor of the series*

Pskhu R.V. — Ph.D. (Philosophy), associate professor of the Department of History of Philosophy, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Stepanyants M.T. — D.Sc. in Philosophy, Honoured Scholar of the Russian Federation, Chief Research Fellow of the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences — *associate editor of the series*

Tlostanova M.V. — D.Sc. in Philology, full professor of the Department of Philosophy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration — *associate editor of the series*

Fornet y Betancourt Raúl — Ph.D. (Philosophy), full professor, Institute of The Catholic Theology, RWTH Aachen University — *associate editor of the series*

Tsvyk V.A. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of Ethics, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

ВЕСТНИК

Российского университета дружбы народов

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в 1993 г.

Серия
ФИЛОСОФИЯ

2016, № 4

Серия издается с 1997 г.

Российский университет дружбы народов

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	7
ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ	
Kirabaev N.S., Al-Janabi M. Prolegomena to metaphysics of al-Ghazali	9
Канаева Н.А. Классификация ошибок оснований вывода в «Ньянправешакашастре»	16
Скороходова Т.Г. Методология реконструкции философии индийских мыслителей Нового времени (на примере философии Раммохана Рая)	28
Битинайте Е.А. Концепция развития человека в философии М.К. Ганди	36
Блажкина А.Ю. Понятие природы-син в годяньском тексте «Природа исходит из судьбы»	43
ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ	
Павленко А.Н. Проблема «свободы» во взглядах Ф.М. Достоевского (Предопределенность событий мира и бунт против нее маленького человека)	56
Бужор Е.С. Философия символа Вячеслава Иванова и Павла Флоренского	70
ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА	
Fornet-Betancourt R. The tradition of the academic teaching of philosophy in the context of globalisation: an introduction	78

Alam E. J. Philosophy and culture: the role of religion?	87
Бондарь О.Ю. Архитектоника латиноамериканского идентификационного дискурса в XX в. (Часть вторая)	96
РУКОПИСИ И ПЕРЕВОДЫ	
Псху Р.В. Религиозно-философская герменевтика Г. Оберхаммера (на материале «Шаранагатигады» Рамануджи)	106
Оберхаммер Г. В присутствии другого. «Шаранагатигады» Рамануджи. Значимый текст вишнуитской религиозной традиции. <i>Перевод с немецкого Н.Н. Даниловой, Р.В. Псху</i>	109
Васубандху. Пудгалавинишчая. Фр. 943—948. <i>Перевод с санскрита Л.И. Титлина</i> ..	116
Нименская О.С. Межкультурный диалог: Китай и Европа	128
Чэн А. Об универсальности в Китае. <i>Перевод с французского О.С. Нименской</i>	132
НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ	
Саттар А.С. Ранняя рецепция философии Артура Шопенгауэра (Часть 2)	139
Сафина Н.А. Историографический обзор философско-поэтического наследия Веданта Дешики (Венкатанатхи)	145
Нгуен Ван Зыонг. Особенности конфуцианства во Вьетнаме в период с XVI по XVIII вв.	154
Тухикян В. Проблема признания в политической философии Ч. Тейлора	161
В память о профессоре Джордже Маклине	164
НАШИ АВТОРЫ	166

BULLETIN

SCIENTIFIC JOURNAL

of Peoples' Friendship University of Russia

Founded in 1993

Series

PHILOSOPHY

2016, N 4

Series founded in 1997

Peoples' Friendship University of Russia

CONTENTS

Editorial note	7
HISTORY OF EASTERN PHILOSOPHY	
Kirabaev N.S., Al-Janabi M. Prolegomena to metaphysics of al-Ghazali	9
Kanaeva N.A. The classification of fallacious reasons in “nyāyapraveśaka-śāstra”	16
Skorokhodova T.G. Modern Indian thinkers' philosophy: methodology of reconstruction (on the example of Rammohun Roy's philosophy)	28
Bitinayte E.A. Conception of man's development in M.K. Gandhi's philosophy	36
Blazhkina A.Y. Human nature in the Guodian bamboo slips	43
HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY	
Pavlenko A.N. The problem of “freedom” in Dostoevsky's views. (The predefiniteness of the world events and rebellion against it of miserable man)	56
Buzhor E.S. Philosophy of symbol by Vyacheslav Ivanov and Pavel Florensky	70
DISCUSSION PLATFORM	
Fornet-Betancourt R. The tradition of the academic teaching of philosophy in the context of globalisation: an introduction	78

Alam E. J. Philosophy and culture: the role of religion?	87
Bondar O. Y. The architectonics of the Latin American self-identity discourse in the 20th century (Part 2)	96
MANUSCRIPT AND TRANSFERS	
Pskhu R. V. Religious-philosophical hermeneutics of Gerhard Oberhammer (based on Ramanuja's 'Sharanagatigadya')	106
Oberhammer G. In the presence of the other. Ramanuja's 'Sharanagatigadya'. An important text of the Vaishnava religious tradition. <i>Trans. from German by N. Danilova, R. Pskhu</i>	109
Vasubandhu. Pudgalavinishchaya. Excerpts 943—948. <i>Trans. from Sanskrit by L. Titlin</i>	116
Nimenskaya O. S. The intercultural dialogue: China and Europe	128
Cheng A. On the universality in China. <i>Trans. from French by O. Nimenskaya</i>	132
SCIENTIFIC REPORTS	
Sattar A. S. The early reception of the philosophy of Arthur Schopenhauer (Part 2)	139
Safina N. A. Historiographical review of philosophical and poetic heritage of Vedānta Deśika (Ve ka anātha)	145
Nguyen Van Duong. The characteristics of confucian in Vietnam from XVI to XVIII centuries	154
Tukhikyan V. A. The problem of recognition in Charles Taylor's philosophy	161
In memory of George F. McLean	164
ON OUR AUTHORS	166

ОТ РЕДАКЦИИ

В центре внимания настоящего выпуска журнала — проблематика методологии историко-философского исследования, в частности, особое внимание уделяется проблемам и персоналиям восточной философии в широком смысле этого слова. Понимание логики и методологии историко-философского процесса на Востоке тесно связано с анализом единства и многообразия цивилизационных оснований развития кросскультурного их взаимодействия. Работы в области истории восточной философии наглядно демонстрируют эвристические возможности междисциплинарного историко-философского исследования в рамках так называемой философской компаративистики. В немаловажной степени именно текстология ставит перед историками философии вопрос понимания проблем Иной культуры и попыток адекватного объяснения на философском языке Своей культуры. Выбор кросскультурных методологий исследования восточной философии, поиск герменевтических оснований для ее реконструкции и интерпретации, безусловно, позволяет на новом уровне сформировать представление не только о региональных закономерностях развития философии, но и о логике историко-философского процесса в целом. Рубрику «История восточной философии» открывает совместная статья проф. Н.С. Кирабаева и проф. М.М. Аль-Джанаби «Prolegomena to metaphysics of al-Ghasali», в которой раскрыты основные подходы к реконструкции учения этого выдающегося мыслителя именно как метафизической системы. Идеиная эволюция ал-Газали, его многоликость, способность исходить из разных оснований, не отождествляя себя при этом ни с одним из учений, — все эти аспекты стимулируют исследователей к поиску своеобразного «ключа» к пониманию истинных взглядов арабо-мусульманского мыслителя. С точки зрения указанных авторов в качестве такого ключа может выступать понимание метафизики ал-Газали как системы, в рамках которой вера и разум взаимодополняют друг друга на «поле» «Знания».

Статья Н.А. Канаевой «Классификация ошибок оснований вывода в „Ньяя-правешака-шастре“ основана на комментируемом переводе с санскрита фрагмента логического сочинения VI в. «Ньяяправешака-шастра», созданного в школе основателя буддийской логики Дигнаги. Анализ трактата, который является, по мысли автора, «своего рода „конспектом“ дигнаговской „науки о методе“ ведения публичных дебатов», вносит существенный вклад в реконструкцию истории индийской логики.

Проблеме поиска методологических оснований для реконструкции философии индийских мыслителей Нового времени посвящена статья проф. Т.Г. Скороходовой. В качестве фокусной фигуры выбрана Раммохана Рая, поскольку, с точки зрения автора, «решение задачи реконструкции философии каждого значимого мыслителя» должно стать первым этапом нового понимания истории философии Индии Нового времени. Модель реконструкции, предложенная в исследовании, позволила автору определить «синтезность» индийской философии Нового времени как специфическую сущностную черту.

В развитие идеи синтетического характера философской культуры Индии Нового и Новейшего времени Е.А. Битинайте в своей статье «Концепция развития человека в философии М.К. Ганди» рассматривает становление антропологических взглядов Ганди как результат взаимопроникновения индуистской и христианской традиций и «западогенных ценностей».

Индологическая проблематика получает свое развитие в рубрике «Рукописи и переводы». Вниманию читателей представлен перевод статьи австрийского индолога Герхарда Оберхаммера «В присутствии другого „Шарангатигадья“ Рамануджи». Принимая в расчет «неординарный подход Оберхаммера к изучению религиозно-философской литературы вишишта-адвайты», автор перевода Р.В. Псху предваряет его вступительной краткой статьей, в которой раскрывает, с одной стороны, специфику философской интерпретации Оберхаммера, а с другой, — основные историко-философские и текстологические особенности «Шарангатигадьи». Кроме того, в этом же разделе редакция размещает перевод фрагментов 943—948 «Пудгалавинишчай» Васубандху с комментарием «Спхутартах» Яшомитры, выполненный Л.И. Титлиным.

Традиционной рубрикой нашего журнала стала «Дискуссионная площадка», в рамках которой редакция предоставляет пространство для самых неожиданных и смелых исследовательских подходов, позволяющих обогатить историко-философскую проблематику или изменить угол зрения на вполне традиционные проблемы. К числу таких текстов относятся статьи проф. Рауля Форнета-Бетанкура «The tradition of the academic teaching of philosophy in the context of globalisation: an introduction» и проф. Эдварда Алама «Philosophy and culture: the role of religion?». Тот факт, что статья Р. Форнета-Бетанкура написана на основе его выступления в 2001 г. в Бангалоре (Индия), не только не умаляет, но подчеркивает сложность поставленных автором вопросов о перспективах академического преподавания философии и о традиции университетского образования как такового.

Весьма неожиданный ракурс получает еще одна вполне традиционная историко-философская проблема: проблема свободы в творчестве Ф.М. Достоевского. В разделе «История отечественной философии» проф. А.Н. Павленко рассматривает понимание Ф.М. Достоевским свободы человека не в сугубо экзистенциальном, религиозно-философском или социально-философском ключе: одним из основных инструментов автора является логический анализ затруднений, связанных с редукцией свободы человека к «свободе воли» и «свободе выбора».

В этом выпуске читатели найдут финальные части двух статей, первые части которых были опубликованы в № 3 за 2015 г. и № 2 за 2016 г.: это статья О.Ю. Бондарь «Архитектоника латиноамериканского идентификационного дискурса в XX в.» и статья А.С. Саттара «Ранняя рецепция философии Артура Шопенгауэра».

Кроме того, редакция публикует результаты исследований таких молодых ученых, как А.Ю. Блажкина, Е.С. Бужор. О.С. Нименская, Нгуен Ван Зьонг, Н.А. Сафина, В.А. Тухикян.

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

PROLEGOMENA TO METAPHYSICS OF AL-GHAZALI*

N. Kirabaev, M. Al-Janabi

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia

Miklukho-Maklaya Str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The paper considers the basic approaches and issues al-Ghazali's teachings about the reason and faith in the context of the ideal knowledge of the “golden period” of the classical Arab-Muslim philosophy. The basic approach to the understanding of al-Ghazali's system was formulated by Ibn Rushd, who said that in al-Ghazali's books he did not associate themselves with any of the exercises, being “with Ash'arites Ash'arites, with Sufis — Sufi, with philosophers — philosopher”. The problem of faith and reason is considered it from the point of view of kalam (“speculative theology”), fiqh (Islamic law) and Sufis. It is noted that a key reason for the understanding of his teachings as a system of metaphysics is the study, in which faith and reason complement each other on the field of knowledge, ie, it is a question of the unity of knowledge, both secular and religious.

Key words: knowledge, reason, faith, kalam, fiqh, Sufism, Falsafa

The spiritual heritage of Al-Ghazali (1058—1111), have earned the grateful contemporaries honorary title “Faith revivalist”, “Islam proof” is an integral part of the spiritual heritage of the world, including the “World of Islam” because his work influenced how culture caliphate, so the fate of the ancient intellectual tradition, the results of its reflection in the five centuries that preceded them created all-encompassing ideological system.

Al-Ghazali expressed their philosophical creativity strict regularity of becoming big-synthesizing system, succinctly defined the phrase: “be with the others, but go yourself!” He felt a spiritual kinship with all those seemed to him standing close to the truth and commit themselves this feeling of kinship. Initially, this took the form of his repetition of student discipline, interest in knowing the reasoning of the wise, as well as hostility to following pseudo authorities. It was a process of continuous improvement in knowledge and personal development. In it, he gained an understanding of its features, the relative truth of his work and the limited self-knowledge. Fiqh showed him the appropriate and necessary rigor of formalization of reason, but it also hid from him “flexibility” of the moral spirit. Kalam opened his rational ways of understanding and

* Работа подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 15-03-00713.

the gymnastics of the mind, which led him to the realization of the ideological bias of the mind. Philosophy opened up the charm and subtle generalizations inflexibility desire to authentic knowledge — and that gave him the opportunity to see the “inconsistency” of its adherents.

KNOWLEDGE AND REASON

One of the important characteristics of classical Islamic culture is that its basic structural elements is not so much a science (as in Western thought) as value-ideological currents, which determine the nature of knowledge, interpretation and understanding of the scope of permissible epistemological worldview.

These currents have a common paradigm, which is based on a certain set of estimates and representations relating to limit the grounds of human being in a world of his own nature and communication with the cosmos reflected the Islamic worldview.

It is in the problem field of knowledge (based on the ideal of knowledge in Islam) thinkers of medieval Islam each problem individually (or particularly) — whether questions of culture and politics, ethics and aesthetics, philosophy and law. All of the major philosophical and socio-political currents of the Muslim Middle Ages, not limiting themselves to only one specific subject knowledge, with respect to political issues were as political theory, the philosophical — as philosophical, the legal — as legal, to the moral — as ethical and etc.

Features of the ideal of knowledge in Islamic culture defined by Sharia, according to which faith and reason is not only do not oppose each other, but complement each other in the troubled field of knowledge. The term “knowledge” is found in many Qur’anic verses about a hundred times. In addition, significantly more are mentioned in the Qur’an of the concept at the heart of which is the root of the word ‘knowledge’, for example, “Say: “Is made even those who know and those who do not know” (Qur’an, 39: 9).

The concept of “knowledge” includes both religious knowledge, and all other kinds of human knowledge. For example, the Qur’an clearly shows the enormous role of “knowledge” in Islam: “And do not follow in what you have no knowledge — indeed, hearing, sight, the heart — all of this will be asked” (Quran, 17:36). All many verses of the Koran states that “knowledge” is not only inseparable from the faith, and is its foundation: “Among His signs — creation of the heavens and the earth, the difference of your tongues and colors (skin). Truly, in this — the signs for those who know” (Qur’an, 30:22). “Do you not see that Allah sends down rain from the sky, and We produce thereby fruits of varying colors? And in the mountains are tracts, white and red of varying shades and [some] extremely black (Qur’an, 35:27). And among people and moving creatures and grazing livestock are various colors similarly. Only those fear Allah, from among His servants, who have knowledge. Indeed, Allah is Exalted in Might and Forgiving (Qur’an, 35:28). In this verse the term “know” (ulama) literally means in translation “scientists”, that is, they are people who devote their activities to disclosure reasons, laws and mysteries of this world. But the knowledge on which rests the faith based on reason. Links to people, “men of understanding” can be found in the Qur’an many times, and the derivatives of the word “reason” about 50 times. Numerous the of Islam claimed the right to “true understanding” of the Koran and the Sunnah, not recognizing such a right for the other. So, within the framework of Islam has developed a religious (Sunni,

Shia, Kharijism with their numerous streams) and legal pluralism; in Sunni jurisprudence, such as the right to exist immediately got four schools: Hanbalism, Malikism, Shafi'ism and Hanafism.

The absence of a monopoly on the “knowledge” on the part of the authorities of religious knowledge and religious leaders allowed during the Islamization of conquered peoples crops go well beyond religious dogma, including “outlandish” of science, and, above all, ancient philosophy, in the area of Islamic culture. Arab Caliphate was also a center of cultural interaction between different religions: Islam, Christianity and Judaism. American Orientalist F. Rouzental in his “Triumph of knowledge” emphasizes that this is where the cognitive experience gained importance, which was not equal to the “other civilizations”. The Arabic term ‘ilm “accurately translated word knowledge. However, the ‘knowledge’ cannot cover all the wealth and diversity of the factual and emotional content of “ilm”. Apparently this is due to the fact that “ilm” as a universal system is a determining factor, and the hallmark of the medieval Classical Muslim philosophy. As noted by some researchers, there is no other concept like “ilm”, which would be a distinctive and defining feature of Islamic civilization in all its aspects. Universal triumph of knowledge (both scientific and religious) is partly promoted himself Islam in Muslim civilization.

The ambivalence of Muslim culture, based on the principles of Shariah and the historical practice of the Arab Caliphate, it involves consideration of both in terms of ratios in her secular and the sacred, and the exoteric and esoteric nature of its “**existential that**”. Considering the huge role of Sharia in the world and the prevalence of secular plants in behavior and thoughts of a man, it should be noted that the Muslim culture preserved and retains a stable connection between the notions of space and ethics. This circumstance has allowed at one time considered “alien science” — a philosophy that focuses on the ancient tradition as an integral part of their own culture, and allows today to leave the door open to modern European science and culture.

Speaking of the relationship between the exoteric and esoteric in the context of the problems of the mind and faith, it is necessary to note the nature of their complementarity. Analysis of the theological-philosophical level solution to the problem of the mind relations and regulations of faith shows that, despite the differences in the positions of different thinkers, they are united by the fact that, in their totality, they were in line with the esoteric tradition, associated with the priority of reason. Thus they prepared the way for the Sufi esoteric knowledge and his intellectual efforts to harmonize Shari’a and Tariqa as justification for their own approach to the problem. Sufism is not considered the relationship between faith and reason as “essential problem in itself”, and included it in the general system of relations established by faith, and the Path of Truth (Shariah-Tariqat-Hakikat). It should be noted that the system of Sharia-Tariqat Hakikat-organized “logical form” action of the knowing subject in the search for his own absolute, thereby contributing to the emergence of a variety of options, one of which is the doctrine of al-Ghazali.

FAITH AND REASON

The crown of life — a total ideological synthesis — began with “Ihya ulum al-Din” (Revival of Religious Sciences (1)), and ended with the life of al-Ghazali. Between the beginning and the end of the synthesis proceeded rethinking heritage of the past, re-

evaluation of their own actions. Fiqh of the day it ceased to be a science, which is designed to canonize the interests of human social life, to justify the rule of law, bring the foundation under the “science altercation”, detailing the basics of law and became the new face of its theoretical basis — the ethical-legal system. Thus al-Ghazali did not deny the validity of the right to cash, and its necessity, and began to defend the right to justice. Therefore, it is relevant to the fuqaha corresponds to the ratio of representatives to the European free church. He tried to deny Fiqh brute force coercion to combine law and morality, logic, ethics, good intentions with deeds — in short, to realize justice in the law. He wanted all the grounds of legal regulation to subordinate the ideal principle, the imperative of absolute truth, that is, the right not to make an instrument in the hands of faqihs and those in power, and universal instrument of grace. Accordingly, Kalam for it ceases to be a way to protect the beliefs and the crowd becomes a necessary minimum of religious ideology, the moral evil, which compensates for the preservation of the community of a “mid-level” spiritual unity and comely appearance. Thus al-Ghazali tried to soften and abolish doctrinaire authoritarianism and sectarian fanaticism of opposing schools. For him, philosophy ceases to be declarative “mother of sciences” and sinless pillar of truth, and becomes a “meeting of Sciences”, which are at different distances from the truth. Conclusions philosophy and its educational potential, he believes the relative, voidable against both the “eternal” problems of life and to human life issues.

Criticism of al-Ghazali’s Muslim philosophers were not “destruction” of philosophy, and the continuation of their own tradition of confrontation kalam and philosophy. Criticism of philosophy contributed to the destruction of the foundations of Kalam. Philosophy no longer had for him independent status and become a significant part of its universal ideological alternative to all areas of thought. As for Sufism, he represented not holy summit and the limit of knowledge for him, some of the future ideology and concrete, living the fate of the spirit, which is faithful to the rationalist tradition of theoretical reflection, found in Sufism last refuge from the snares and malice of mind, his self-admiration and proud detachment from the vile world. Thus, the ideological synthesis of al-Ghazali was not the result of a mechanical connection of different disciplines and their qualitatively new synthesis, embodied in the Sufi path.

Essential in the synthesis of al-Ghazali is not itself the law of faith, the path of faith, or the truths of faith and the unity of the Law, the Way and the Truth. This unity was one of the few opportunities to “revolutionize” the spirit and social reform, appreciated by his contemporaries.

The originality of the synthesis of al-Ghazali, not only in the fact that he personally painted and concrete, because of tradition grows out of the Arab-Muslim culture, but also in the fact that it was done as a unity of knowledge and action, as a compound word moral to the moral thing to do. Unlike other makers of teachings of al-Ghazali he left to posterity a system of ideas, communication and cementing the beginning of which is undoubtedly ethics.

He tried to find a criterion of truth beyond the socio-historical existence of convention, not denying it the status of the desired source of knowledge. Going beyond the conventions of life means finding the criteria of knowledge, having reliable. Describing in the “*Munqidh min al-ḍalāl*” (Deliverance from error) authentic knowledge as the goal of research: “authentic knowledge as the goal of research, he writes: “This knowledge,

in which the known is revealed, so that there remains no doubt, no room for error and illusion... this knowledge, in which protection against errors must comply with absolute certainty” (2). On this basis, it puts severe criticism of the theory of the religious and political powers of his time. For example, simple forms of authoritarianism in traditional beliefs of al-Ghazali revealed the secret infiltration of these forms in the “rationalized” knowledge and speculative evidence that turns the mind into an instrument of self-deception, a means of “rationalization” of lies and apologetics (usurpation of power, arrogance, deceit, enrichment of the expense of others, sectarian fanaticism etc.). Critical assessment of Kalam led him to the fact that in the future his works “*Tahafut al-Falasifa*” (Incoherence of the Philosophers) (3), *al-Iqtisad fil-i`tiqad* (Moderation in Belief) (4), “*Faḍā’ih al-bāṭiniyah*” (Scandals of Ismaili isoterics) (5) and others, he classifies the category of "theological" debate, rather than the search for truth.

Al-Ghazali saw authoritarianism *fiqh* in rigid adherence *madhhab*; Kalam authoritarianism — in its ideological blinkers; authoritarianism Ismaili esotericism — subordinate “infallible Imam”; — to authoritarian philosophy of alienation and self-confidence of logic in matters of metaphysics”, authoritarianism Sufism — in the absence of theoretical competence. Announcing kalam science, mainly engaged in “defense of the beliefs of the crowd disorientation heretics”, he finds her apologetic function has no relation to the investigation of the truth.

If peripatetic philosophers proceeded from the possibility of practical reason subordination theoretical, that al-Ghazali asserted the primacy of practical reason, arguing that al-Farabi, Ibn Sina, and their followers are destroying faith, and thus the moral foundations of society and at the same time show failure to provide proof of the metaphysical apodictic provisions, the sacrifice they bring this faith. In this polemic al-Ghazali used the methods of “logical, rational and rigorous judgments”, but it was clear to him that one reason for insufficient comprehension of higher truths. And in the search for a different way of understanding the truth, he turns to Sufism.

Not amenable to rational knowledge, God from al-Ghazali becomes the object of knowledge, “*zauk*” (taste), implying the presence of the divine world (‘*alam al-malakat*) — the goal and native house for searching heart. In his work “*Maqasid al-falasifa*” (The Intentions of the Philosophers) he affirmed, that as God was the unique “existence-necessary being in itself”, then this particular divine property belongs to the God only and is known to Him only (6).

According to al-Ghazali for al-Farabi and Ibn Sina knowledge is the means of improving personality and achievements bliss; while actions, as they considered, are not so necessary for this purpose. However, knowledge in itself does not mean yet, in the opinion of al-Ghazali, the achievement of perfection. The action should be considered as a necessary component, not less important than the knowledge of perfection. “...The only way to happiness — the true propose of philosophy — goes through a combination of knowledge (‘*ilm*) and action (‘*amal*) (7). Knowledge precedes actions. Action not only eliminate defects, their sources, but also establishes virtues, opposite to defects. Rectification means the action is called from al-Ghazali practical medicine and means of knowledge — cognitive medicine. According to Muslim thinker, both of these agents are equal and necessary, but they are most effective in the interaction. On the basis of al-Ghazali rejected asceticism and the doctrine of the Sufis “escape from this world”, believing that no earthly world, nor wealth in themselves are not evil. Evil they are

depending on the role played in human life. Muslim jurists, according to al-Ghazali, stressed the importance of compliance with the requirements only external religion, forgetting the inner person under this spelling. Sufis also pay attention to the internal and external compliance with Sharia. Their concept of action, according to al-Ghazali, proved to be more extensive and far-reaching. Al-Ghazali stresses the need for rites of Islam have gained inner meaning for the individual man of the world.

As is known, the problem of faith was formulated in the tradition of Kalam and Sufism. Nevertheless, al-Ghazali did not consider it necessary to consider in detail the views of various Islamic thinkers about the nature of faith, because he believed that it was necessary “direct proclamation of the truth, rather than a review of opinions, which do not contribute to its achievement”. He believed that faith — is the adoption of a heart, the fruit of concealing identity. “The essence of faith” to be the subject of knowledge, not opinions.

According to him, faith is the extent of its foundation — in the heart of the certificate. When we talk about the cripple, he is not a man, the meaning of this is that he simply lost the perfection of the human being. The same thing happens with the faithful who do not practice their faith — it does not have perfect faith, but cannot say that it is not.

Faith is infinite in its manifestations — is not a “one door, and the 70-odd” (8). That is why an unambiguous definition of faith, according to al-Ghazali, is not permissible. Faith manifests itself in different ways in practice and in the field of knowledge, in spite of the close relationship between them. Source of knowledge Mortal Sin — faith, but not all. Since the faith — it is knowledge that leads to action. We can assume the existence of a person who believes in the revelation in the sense of the knowledge of God, His attributes and uniqueness, while committing sins. This indicates a lack of faith, but not its absence.

Faith for al-Ghazali — this common (collective) name that has three degrees. First — this is the heart of identity in the form of beliefs and traditions of imitation; second — that means the identity and action at the same time; third — the true identity in the form of revelation. These differ only in the degree of perfection (9).

The foregoing explains the attempts of al-Ghazali's Sufi link their system with the current while the theoretical and practical problems, because problem of correlation between faith and Islam in al-Ghazali, the system has been associated with the problem of the relation of reason and religious law. This issue was considered by him as the ethical and practical.

The critical attitude of al-Ghazali to the rationalism of the philosophers expressed in the denial of the ability to make absolute judgments of reason. On this basis it is proposed to look at faith as a representative of another reason, complement it. In this regard, he, in particular, wrote: “We do not object to their approval, ...we just want to illustrate the example of the resurrection, it is confirmed that belief. But we deny their assertion that the evidence is sufficient reason and can do without faith”.

Despite the metaphysical-religious basis of al-Ghazali, it frees the mind from the task of research questions, which it is impossible to reach the absolute truth. Therefore, before the mind only task is to believe in what is being offered in faith. However, this conclusion does al-Ghazali's only about what is associated with the other world religious beliefs. Therefore, apart from the fact that science in such matters is “ignorance” and

“a haven of self-importance”, he implies that the impact of science may be similar to the effects and results of ignorance.

Ethical al-Ghazali system is historical, self-development is its essential feature. The moral condition of the soul is the true criterion of judgment about the validity of any action. In turn, the moral action — measure of the relationship of the individual to the truth of God. Al-Ghazali accused the kalam, philosophy and batynits lack of understanding of morality as the criterion and the method of finding the truth. Hence — his assertion of the superiority of Sufism, in which he saw the highest embodiment of the unity of knowledge, state of mind and action. The arrival of al-Ghazali to Sufism and develop them his moral theory and certainly moral system by combining all the achievements of the preceding period — is the objective value of such practices.

REFERENCE

- [1] Al-Ghazali, *Ihya' ulum al-din*, Beirut, Dar al-Marifa.
- [2] Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-dalal*. Beirut, Dar al-Andalus, 1996.
- [3] Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifa*. Cairo, Dar al-Maarif, 1972.
- [4] Al-Ghazali, *al-Iqtisad fil-i`tiqad*. Cairo, al-Matbaa al-Adabiya.
- [5] Al-Ghazali, *Fada`ih al-batinīyah*. Cairo, 1964.
- [6] Al-Ghazali, *Maqasid al falasifa*. Cairo, Dar al-Maarif, 1961. P. 3.
- [7] Al-Ghazali, *Mizan al-'amal*. Damascus- Beirut, Dar Ak-Khikma, 1986. P. 191.
- [8] Al-Ghazali, *Ihya' ulum al-din*. Vol. 4. P. 7.
- [9] Al-Ghazali, *Ihya' ulum al-din*. Vol. 1. P. 121—122.

ПРОЛЕГОМЕНЫ К МЕТАФИЗИКЕ АЛ-ГАЗАЛИ*

Н.С. Кирабаев, М.М. Аль-Джаноби

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В работе рассматриваются основные подходы и проблематика учения ал-Газали о разуме и вере в контексте идеала знания «золотого периода» развития классической арабо-мусульманской философии культуры. Основной подход к пониманию метафизики ал-Газали был сформулирован Ибн Рушдом, отмечавшим, что он в своих книгах не связывал себя ни с одним из учений, будучи «с ашаритами — ашаритом, с суфиями — суфий, с философами — философом». Проблема веры и разума рассматривается им с точки зрения калама («спекулятивная теология»), фикха (мусульманское право) и суфизма. Отмечается, что ключевым основанием для понимания его учения как системы является обоснование метафизики, в рамках которой вера и разум дополняют друг друга на «поле» знания, т.е. речь идет о единстве знания как светского, так религиозного.

Ключевые слова: знание, разум, вера, калам, фикх, суфизм, фалсафа

* Работа подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 15-03-00713.

КЛАССИФИКАЦИЯ ОШИБОК ОСНОВАНИЙ ВЫВОДА В «НЬЯПРАВЕШАКА-ШАСТРЕ»*

Н.А. Канаева

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
ул. Старая Басманная, 21/4, Москва, Россия, 105066

Статья содержит комментируемый перевод с санскрита фрагмента (сутры 1, 2, 4, 9—13) небольшого логического сочинения VI в. «Ньяяправешака-шастра» («Трактата, вводящего в правила [рассуждения]»), написанного в школе основателя буддийской логики Дигнаги. Фрагмент рассматривает 14 ошибок основания вывода (хету), соотносимых с тремя видами неправильных хету (бездоказательными, неопределенными и противоречивыми), и содержит ограничения для правила трехаспектности (трайрупья). Трактат ранее на русский язык не переводился.

Ключевые слова: Ньяяправешака-шастра, основание вывода, ошибки основания вывода, трайрупья, хетвабхаса, хету.

Небольшой трактат «Ньяяправешака-шастра» (далее — НПШ, «Трактат, вводящий в правила [рассуждения]») вызвал в начале XX в. немало споров между буддологами о его авторской принадлежности, потому что в китайском буддизме текст приписывался Дигнаге (ок. 450—520), в тибетском буддизме — его ученику Шанкарасвамину (ок. 550) [2. С. 463]. Японский исследователь Мусаши Тачикава, опубликовавший в 1971 г. английский перевод НПШ, во вводной статье к переводу написал, что все современные буддологи единодушно считают автором шастры Шанкарасвамина [3. С. 119], однако в индийском издании санскритского текста 2009 г. автором указан Дигнага.

НПШ переводилась на китайский язык Сюань Цзаном (602—664) и неоднократно — на тибетский язык. Известны три перевода на тибетский язык: с санскрита и с китайского, один — с перевода Сюань Цзана. Перевод Сюань Цзана был очень популярен в Китае и Японии, на него писали комментарии ученики Сюань Цзана, в частности Куй цзы. В Индии «Ньяяправешака-шастру» прокомментировал джайн Харибхадра (ок. XI в.), что стало еще одним аргументом в пользу авторитетности логики Дигнаги в Индии.

Санскритский текст НПШ в редакции, полученной на основе сличения сохранившихся материалов, впервые был опубликован в 1930 г. гуджаратским ученым Б. Дхрувой (Gaekwad Oriental Series. Vol. 38). В следующем году Д.Н. Миронов опубликовал другую версию реконструированного санскритского текста (N.D. Mironov, Nyāyapraveśa I. Sanskrit Text, edited and reconstructed // T'oung Pao. 1931. Vol. 28. P. 1—24). В XX в. текст переводился на английский язык, русский полный перевод НПШ пока не опубликован.

Дискуссии по поводу авторства НПШ не отменяют принадлежности текста школе Дигнаги. Он является своего рода «конспектом» дигнаговской «науки о ме-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (Russian Science Foundation — RSF); проект 16-18-10427.

тоде» ведения публичных дебатов, и этим интересен. Главные предметы буддийской ньяя-шастры перечислены в первой же зарифмованной сутре:

Доказательство и опровержение, а также ошибки в них при сообщении знания другому,

Восприятие, вывод и ошибки в них при получении знания для себя — таково краткое изложение содержания шастры ||1||.

Это перечисление по канонам санскритской учености «свернуто» и имеет в виду больше предметов, чем называет. Здесь перечислены два инструмента получения достоверного знания: восприятие (*pratyakṣa*) и вывод (*anumāna*), ошибки восприятия и вывода, две разновидности вывода, выделенные Дигнагой: «вывод для себя» (*svārthānumāna*) и «вывод для другого» (*parārthānumāna*). Эти разновидности обозначены дескрипциями: «получение знания для себя» — свартха-анумана и «сообщение знания другому» — парартха-анумана. В перечислении также отражено, что процедура выведения, — а именно: «вывод для другого» — используется в публичном диспуте как для обоснования истинности утверждения, так и для установления ложности. Для нас это означает, что анумана выступает и в другой ипостаси — в форме аргументации.

В процитированной сутре ньяя-шастра демонстрирует себя как цельная теория, включающая концепции, «приписанные» в западной философии к разным ведомствам: эпистемологии (к ней относятся учение о чувственном, эмпирическом знании — *pratyākṣa* и выводном, рациональном знании — *anumāna*) и логике (к ней примыкают учение о «выводе для себя» — *svārthānumāna*, «выводе для другого» — *parārthānumāna*, доказательство — *sādhanam*, опровержение — *dūṣaṇam* и ошибки — *ābhāsam*, как в построении вывода, так и в построении доказательства и опровержения). А автор, начиная перечисление тем своей шастры с доказательства и опровержения, обнаруживает традиционность своего понимания ньяя-шастры именно как теории полемики, как важного инструмента доктринальных споров, а не инструмента установления объективной истины, каким была логика в Античной Греции. Логическим проблемам в тексте отводится гораздо больше места, чем эпистемологическим, что позволило японскому исследователю и переводчику текста НПСШ Мусаши Тачикаве назвать его «учебником логики» [3. С. 111].

Как известно, Дигнага совершил революцию в индийской логике, связанную с введением правила «трех аспектов» (*trairūpa*) логического знака (*hetu*, *liṅga*) и попыткой сделать основанием выведения не аналогию, которая в реалистических школах логики базировалась на субстанциалистской онтологии (как в теории пятичленного силлогизма найяиков), а формализованное отношение неразрывной связи (*vyūrti*) между терминами вывода, понимаемыми как конвенциональные знаки.

До Дигнаги отношение неразрывной связи между основанием доказательства и доказываемым качеством рассматривал Васубандху (ок. 316—396). О нем идет речь, в частности, в приписываемом Васубандху сочинении «Вадавидхи» («Правила дебатов»), в котором эта связь обозначается выражением *avinābhāva* — «по-

стоянное сопутствование» [6. С. 7]. Отношение неразрывной связи выполняет функцию, аналогичную функции отношения логического следования в западной логике, только связывает оно не высказывания, а термины. Однако оно легко выразимо средствами западных логических теорий (в частности, логики предикатов, логики классов и др.), поскольку демонстрируется в высказываниях. И вторая сутра НПШ это подтверждает:

Здесь под доказательством имеются в виду высказывания субъекта вывода (пакша, pakṣa) и др. Ибо сказано (1), что посредством высказываний субъекта вывода, основания (хету, hetu) и примера (дриштанта, dr̥ṣṭānta) познается недоступный вопрошающим объект ||2||.

Видимо, понимая недостаточность трех пунктов правила трехаспектности, Дигнага в своих логических работах (таких как «Хету-чакра-дамару», «Праманасамуччая», «Ньяя-мукха») уделял много места исследованию объемных отношений между терминами вывода, перечислению и разъяснению на содержательных примерах логических и полемических ошибок. Указывая ошибки основания, Дигнага вводил ограничения на все три пункта правила трехаспектности. После него это правило уточнялось другими представителями буддийской школы йогачара. Австрийский исследователь Клаус Оетке выдвинул гипотезу, что классическая формулировка (канон) трайрупы вообще принадлежит не Дигнаге, а Шанкарасвамину, который и написал «Ньяяправешака-шастру» [6. С. 16].

Оставляя в стороне вопрос об авторстве НПШ, который не так просто разрешить (2), рассмотрим, какие именно ошибки логического основания (hetvābhāsāh), возникающие при нарушении правила трехаспектности (traigūrya), вошли в эту шастру.

Само правило приведено в четвертой сутре НПШ:

Основание вывода имеет три характеристики. Что за три характеристики? При-сущность субъекту вывода (pakṣadharmatvam), присутствие в объектах, подобных субъекту вывода (sapakṣe sattvam), отсутствие в объектах, не подобных субъекту вывода (vipakṣe asattvam). В каком смысле «подобных» или «не подобных»? «Подобный субъекту вывода» — это объект, сходный в обладании выводимым качеством. Как, например, в доказательстве о невечности звука горшок и другие невечные [объекты] будут «подобными». Когда нет выводимого качества, [объекты] «не подобны», например, [в доказательстве] «То, что вечно, то не сотворено», примером [будет] «пространство» (ākāśam). Здесь «сотворенность», то есть «обусловленность усилием» как качество субъекта вывода, которое имеет место в «подобных объектах», в «неподобном объекте» отсутствует. Поэтому это основание [для вывода] о «невечности» (3).

Ошибки основания в НПШ методически перечисляются (всего мы находим там 14 ошибок, поделенных на 3 группы) и определяются посредством примеров. Эти иллюстрации помогают западному читателю установить смыслы ошибок и демонстрируют, что речь идет как об ошибках основания умозаключения, так и об ошибках в аргументации. Рассмотрим их подробнее.

Сначала неправильные основания делятся на три группы:

Ошибки основания — это бездоказательность (āsiddhā), неопределенность (anaikāntika) и противоречивость (viruddhā) ||9||.

Затем подразделяются бездоказательные основания:

Бездоказательность бывает четырех видов: например, 1) бездоказательность для обоих [пропонента и оппонента] (*ubhayāsiddhaḥ*), 2) бездоказательность для одного из них [либо пропонента, либо оппонента] (*anyatarāsiddhaḥ*), 3) бездоказательность из-за сомнительности (*sandigdḥāsiddhaḥ*), и 4) бездоказательность из-за «безместности» (*āśrayāsiddhaḥ*).

Так, в выводе о невечности звука по причине его видимости глазом — бездоказательность для обоих.

В выводе «Звук [невечен] по причине сотворенности» — бездоказательность для одного [из диспутантов], который говорит: «Звук проявляется [по причине сотворенности]».

Бездоказательный из-за сомнительности [имеет место тогда, когда] объясняют существование огня существованием дыма и др., [а за дым принимается] сомнительное скопление физических элементов (4).

Бездоказательным из-за «безместности» [является вывод]: «Пространство (*ākāśa*) является субстанцией, поскольку оно — носитель качества», который высказывается тому, кто учит о несуществовании пространства ||10||.

Как становится ясным из примера вывода с ошибкой 1), реконструируемого в виде: «Звук невечен, поскольку он видим», бездоказательность основания означает выбор в качестве логического признака такого качества, которое может быть связано с выводимым качеством, но нерелевантно субъекту вывода (согласно индийской теории чувственных восприятий звук можно только услышать соответствующей воспринимающей способностью — слухом). Следующий пример, с ошибкой 2): «Звук невечен, поскольку сотворен», связывает бездоказательность с основанием, которое должно привести к признаку, не признаваемому одним из диспутантов. Здесь имеется в виду адепт какой-либо из брахманистских даршан, признающих авторитет вед (вайшешика, ньяя, санкхья, йога, миманса или веданта), потому что в них слово-звук (*śabda*) считается вечным, ни кем не сотворенным; оно/он может только проявляться в физической реальности при артикуляции.

Бездоказательность из-за сомнительности (ошибка 3) есть следствие ошибочного восприятия, в котором объект (в широком смысле этого слова, в котором в НППШ и используется термин *artha*), никак не связанный с выводимым качеством, ошибочно принимается за основание вывода. Как в случае с туманом или паром, ошибочно принимаемыми за дым, на основании которого делается заключение о наличии в определенном месте огня.

И, наконец, последняя в ряду бездоказательных оснований ошибка 4) «безместности» возникает из-за различия онтологических оснований спорящих сторон. Например, когда дискутируют о субстанциальности пространства представители системы вайшешика и буддисты.

Вайшешики считают пространство (*ākāśa*) субстанцией, а звук (*śabda*) — качеством этой субстанции, и из связи качества с его носителем делают вывод о субстанциальности носителя качества. Для буддистов же, не признающих ни каких неизменных первооснов, ни какой знак на них указывать не может. Почему ошибка называется «безместность»? Потому что в индийской логике операция

выведения всегда соотносится с определенным местом — локусом, в котором помещаются субъект вывода (pakṣa, p), выводимое качество (sādhya, s) и основание вывода (hetu, h). Такая интерпретация вывода обусловлена влиянием грамматической категории карак (karaka, «реализаторов действия») Панини (V—IV до н.э.). Она, в свою очередь привела к толкованию отношения неразрывной логической связи (vyāpti) как отношения «проникновения» терминов, которое некоторые исследователи усматривают уже у Дигнаги [7. С. 240]. Локус рассматривается как носитель качеств (dharmin), причем не только обозначаемых h и s, но и p. Такая привязка умозаключения к абстрактному локусу позволила буддистам формулировать выводы, в которых субъект обозначался просто указательным местоимением «это». Например: «Это дерево, так как это дальбергия». Соответственно, суть ошибки безместности основания в том, что основание вывода не признается одним из участников полемики, поскольку им не признается существование «места» — носителя обозначаемого им качества, то есть субстанции.

Таким образом, все четыре разновидности бездоказательных оснований связаны с внелогической реальностью (с онтологическими позициями или неправильной интерпретацией результата восприятия), а вот с субъектом вывода или с выводимым качеством не связаны и в принципе не являются его логическими признаками. Они исключаются (avṛtti) из множества объектов, обозначаемых p и s. Отношение исключения — это первое из трех возможных объемных отношений между терминами, которые учитывались Дигнагой в его «Хету-чакра-дамару» [8. С. XII].

О второй группе неправильных оснований — неопределенных (anaikāntika) — сказано следующее:

Неопределенность основания имеет шесть разновидностей: 1) слишком широкое основание (sādhāraṇa), 2) слишком узкое основание (asādhāraṇa), 3) исключаемое из части сходных объектов, но присутствующее в несходных (sapakṣaikaśeṣavṛttir-vīpakṣavyāpī), 4) исключаемое из части несходных объектов, но присутствующее в сходных объектах (vīpakṣaikaśeṣavṛttiḥ sapakṣavyāpī), 5) исключаемое из части обоих — сходных и несходных объектов (ubhayaapakṣaikaśeṣavṛttiḥ), 6) неотклоняющееся от противоречия (viruddhāvyabhicāri).

Пример слишком широкого [основания] — «[Звук] вечен в силу познаваемости». Ибо оно настолько широко, что [подходит] для обеих «сторон» — вечных и невечных [объектов, но остается] неопределенным: по причине познаваемости звук невечен, подобно горшку, или по причине познаваемости звук вечен, подобно пространству?

Слишком узкое [основание в выводе]: «По причине слышимости [звук] вечен». Оно является основанием сомнения, потому что оно исключается из обеих «сторон» — вечных и невечных [объектов, не являющихся звуком], и не бывает чего-либо другого вне вечных и невечных [объектов]. [Не понятно], к каким же сущностям [помимо звука] относится выражение «по причине их слышимости»?

Примером основания, исключаемого из части сходных объектов, но присутствующего в несходных, является вывод: «Звук не является результатом человеческих усилий, поскольку он невечен». Субъект вывода не является результатом человеческих усилий, сравнимыми с ним объектами [считаются] молния, пространство и т.п. «Невечность» познается в одном локусе (букв. «в одном месте») с молнией и др.,

но не с пространством. Для объекта, «не произведенного человеческими усилиями», несходными объектами являются горшок и др. Во всех этих [объектах] познается невечность. Это основание также неопределенно из-за однородности с молнией и горшком: звук не произведен человеческими усилиями, потому что он невечен, подобно горшку, или он не произведен человеческими усилиями, потому что он невечен, подобно молнии и т.п.?

Пример основания, исключаемого из части несходных объектов, но присутствующего в сходных объектах — [в выводе]: «Вследствие его невечности, звук сотворен человеческими усилиями». Здесь о субъекте вывода [утверждается, что он] «сотворен человеческими усилиями»; однородные с ним объекты — горшок и т.п. Во всех этих объектах познается невечность. Если субъект вывода «сотворен человеческими усилиями», то молния, пространство и т.п. будут разнородными с ним объектами. В силу их невечности молния и т.п. — в одном локусе с ним, а пространство и подобные ему — нет. Поэтому это основание также неопределенно из-за однородности с молнией и пространством.

Пример, в котором основание исключается из части обоих — сходных и несходных объектов: «[Звук] вечен, потому что он невещественный». Субъект вывода вечен, однородными ему объектами являются пространство, атомы и т.п. [При этом] «невещественность» признается у пространства, а не у атомов. Субъект вывода невечен, разнородными ему объектами являются горшок, счастье и т.п. Здесь невещественность присуща счастью и др., но не горшку и др. Поэтому-то это основание тоже неопределенно, вследствие однородности со счастьем и пространством.

Пример основания вывода, не отклоняющегося от противоречия, — [в такой цепочке выводов]: «Звук не вечен, в силу обладания качеством сотворенности (kṛtakatvāi), подобно горшку», «Звук вечен, в силу слышимости, подобно звучности (śabdātva). При соединении этих двух [признаков] в один, в силу сомнительности обоих оснований бывает неопределенность ||11||.

Как понятно из примера с ошибкой 1), слишком широкое основание (sādhāraṇa) может указывать и на выводимое качество, и на его противоположность, как в двух выводах «Звук вечен, так как он познаваем» и «Звук невечен, так как он познаваем». Познаваемость не связана с вечностью и невечностью причинно-следственными связями, можно привести примеры, демонстрирующие одновременное присутствие в объектах познаваемости и невечности (горшок) и познаваемости и вечности (пространство). Пример с ошибкой 2) слишком узкого основания (asādhāraṇa) реконструируется в виде: «Звук вечен по причине слышимости». Основание «слышимость» слишком узкое потому, что по нему можно вывести только одно качество — «бытие звуком»; все, что звуком не является, с качеством слышимости не связано, и из него никак не выводится.

В качестве примера основания с ошибкой 3), исключаемого из части сходных объектов, но присутствующего в несходных (sapaṅkaikadeśavṛttirvipakṣavyūṛi), называется «невечность» в силлогизме: «Звук не является результатом человеческих усилий, поскольку он невечен». Между h (невечностью) и s (произведенность человеческими усилиями) нет неразрывной связи, которая устанавливается в r, поскольку есть объекты, невечные и непродуцированные (молния), но они существуют независимо от локуса звука. А есть объекты, тесно связанные с локу-

сом звука (пространство), но к которым не приложимы ни *h* (невечность), ни *s* (произведенность человеческими усилиями).

Согласно НППШ, основание с ошибкой 4), исключаемое из части несходных объектов, но присутствующее в сходных объектах (*vipakṣaikadeśavṛttiḥ sapakṣavyāri*), имеет место в силлогизме: «Вследствие его невечности звук сотворен человеческими усилиями». Это основание не ведет к определенному заключению, потому что оно присутствует как в однородных с субъектом объектах, так и в разнородных с ним. А это категорически запрещено правилом трайрупья: *h* должен присутствовать всегда, когда есть *s* (в однородных объектах), и должен отсутствовать всегда, когда нет *s* (в разнородных объектах).

Разновидность неопределенных оснований с ошибкой 5) — основание, исключаемое из части сходных и несходных объектов (*ubhayapakṣaikadeśavṛttiḥ*) — присутствует в силлогизме: «Звук вечен, потому что он невещественный». Качество «невещественность», играющее роль основания вывода, является качеством как сходных с *p* (пространство), так и несходных с ним (счастье) объектов. Соответственно, оно отсутствует как у объектов, сходных со звуком (у горшка, сходного в обладании качеством произведенности усилием), так и у объектов, с ним не сходных (у атомов, не сходных в обладании качеством непроизведенности).

И, наконец, разновидность неправильных неопределенных оснований с ошибкой 6), витиевато названных «неотклоняющимися от противоречия (*viruddhāvya-bhīcāṅi*)», относится к основаниям, соотносимым в разных силлогизмах с одним носителем качеств, но доказывающим противоречащие друг другу качества. Иллюстрацией этой ошибки является такая пара выводов: «Звук невечен, в силу обладания качеством сотворенности (*kṛtakatvāt*), подобно горшку», «Звук вечен, в силу слышимости, подобно звучности (*śabdatva*)». В них доказывается наличие у звука двух прямо противоположных качеств: вечности и невечности. Основаниями выводов являются две универсалии: сотворенность (*kṛtakatva*) и звучность (*śabdatva*). Они для вайшешиков существуют в объектах реально и поэтому могут использоваться как основания взятых по-отдельности выводов. Для буддистов универсалии реально не существуют. Они считаются лингвистическими конвенциями, и их использование в качестве логических признаков звука может привести к каким угодно заключениям, что порождает сомнения относительно субъекта вывода: вечен ли звук или невечен, сотворен или несотворен? А заодно указывает на несостоятельность двух фундаментальных концепций оппонентов буддизма: во-первых, учения об универсалиях, которого придерживались сторонники всех индийских систем философии, противостоящих буддизму; во-вторых, брахманистской концепции о вечности звука, ассоциируемого с вечным словом вед. Отношения *h* с *p* и *s* являются для Дигнаги отношением одновременного присутствия-отсутствия (*ekadeśavṛtti*), которое напоминает пересечение или частичное включение классов, но при этом допускает и исключение класса *h* из класса *s*. Указывая логические противоречия, к которым ведут учения об универсалиях и вечном слове вед, автор НППШ так немногословно, но сокрушительно их опровергает.

Противоречивые основания также подразделяются на четыре группы. В НПСШ они представлены таким образом:

Есть четыре разновидности противоречивых оснований вывода: 1) доказывающее обратное выводимому качеству (dharmasvarūpa-viparīta-sādhana), 2) доказывающее обратное атрибутам выводимого качества (dharmaviśeṣa-viparīta-sādhana), 3) доказывающее обратное носителю качества (dharmasvarūpa-viparīta-sādhana), 4) доказывающее обратное атрибутам носителя качества (dharmaviśeṣa-viparīta-sādhana) (5) ||12||.

Пример основания доказывающего обратное выводимому качеству: «Звук вечен в силу сотворенности или в силу обусловленности человеческими усилиями». Это основание содержится только в несходных объектах, [поэтому из него] выводится противоположное признаку вечности как выводимому качеству — невечность, и оно так и называется: «противоречивое», поскольку доказывает обратное [тому, что желают] доказать.

Пример основания, доказывающего обратное атрибутам выводимого качества [в выводе]: «Глаз и другие [воспринимающие способности] служат другим в силу их составной природы, подобно состоящим из частей ложу или сиденью». Так же как это основание доказывает служение другим глаза и т.п., эта составность доказывает другие выводимые качества, противоположные частным случаям, в силу неотклонения здесь от обоих.

Пример основания, доказывающего обратное носителю качества: «Существование не является ни субстанцией, ни действием, ни качеством»; [но] оно присуще одной субстанции и существует так же в [ее] качествах и действиях, поскольку они связаны отношением [между универсалиями] «общее — особенное» (6). И основание доказывает это противоположное существованию субстанции и др. [то есть доказывает, что существование не является субстанцией и др.], поэтому также доказывает несуществование существования и не отклоняется здесь от обоих [то есть приводит к обоим заключениям].

Пример основания, доказывающего обратное атрибутам носителя качества — в том [выводе], который приводился ранее [о субстанциях, качествах и действиях]: пусть будет носитель специфического качества, производящий удостоверение существования [этого специфического качества], он также убеждает в противоположном существованию вследствие сходства с субстанцией и др., не отклоняется здесь от обоих [то есть приводит к обоим заключениям] ||13||.

Поясним сложные пассажи тринадцатой сутры. Основание, доказывающее обратное выводимому качеству, как понятно из примера ошибки 1), неразрывно связано только с качеством, противоположным доказываемому, и не представляется сложным для понимания случаев. Вторая разновидность противоречивых оснований, с ошибкой 2) — основание, доказывающее обратное атрибутам выводимого качества, которое фигурирует в силлогизме об объектах «составной природы». Понять ее несколько сложнее, поскольку обоснование ошибочности такого основания опирается на нетривиальные для западного читателя онтологические представления.

В приведенном силлогизме субъектом вывода (р) являются «глаз и другие воспринимающие способности», основанием вывода (h) — качество «обладать

составной природой», или «состоять из частей», выводимым качеством (s) — «служение другим».

Действительно, в субъекте примера по сходству (ложе и сиденье — p_s) есть связь h и s, поскольку они «состоят из частей» и «служат другим», а именно людям, собравшим их из частей. Однако органы восприятия, хотя и «состоят из частей», поскольку имеют атомарную природу, служат душе, которая атомарной природы не имеет, но является индивидуальной духовной субстанцией. Следовательно, «составная природа» доказывает не только свойство «служить другим», но и существование «духовной субстанции», не обладающей атрибутом «состоять из частей», что опять же приводит к противоречию: неразрывная связь с каким объектом существует у основания вывода: единым или состоящим из частей? Критика такого рода основания направлена против санкхьяиков, которые посредством приведенного силлогизма доказывали существование духовной субстанции — пуруши (Санкхья-карика, 17).

А третья и четвертая разновидности противоречивых оснований (с ошибкой 3) — основание, доказывающее обратное носителю качества, и (с ошибкой 4) основание, доказывающее обратное атрибутам носителя качества, — иллюстрируются столь утонченными примерами с неявными онтологическими посылками, что нуждаются в особых пояснениях. В силлогизме, реконструируемом так: «Существование не является ни субстанцией, ни действием, ни качеством, поэтому доказывает одновременно и существование, и несуществование существования», субъектом вывода является универсалия «существование» (sattā), выводимым качеством является «несуществование в ней универсалий более низкого порядка: субстанции, действия и качества», эквивалентное качеству «доказывать одновременно и существование, и несуществование существования».

Основанием вывода является отношение между универсалиями, которое установлено в онтологии вайшешиков. В «Собрании характеристик категорий» Прашастапады сказано: «Общее (универсалия) [бывает] двух видов — высшее и низшее... Из них высшее — это сатта (универсалия «существование»)... «Субстанциальность» и прочие подобные [универсалии]... являются низшими универсалиями» [11. С. 36—37]. То есть отношения между высшей универсалией (sattā) и низшими универсалиями «субстанция», «качество» и «действие» — это отношение общего и особенного (sāmānyaviśeṣa). Оно характеризуется тем, что высшая универсалия присутствует в низших (включается в них), а низшие в высшей не присутствуют (исключаются из нее).

Как разъяснил К. Оетке, получается, что одна и та же универсалия «существования» вызывает две противоречащие идеи: «существования» и «несуществования субстанций, качеств и действий» [6. С. 35, 36], таким образом, противоречие оказывается частью содержания категории «существования». А этого быть не может, так как в вайшешике категории «мыслятся как естественные членения реальности, естественные классы вещей» [11. С. 449], зеркально отражаются в языке и знании о вещном мире, то есть ведут к определенным и непротиворечивым идеям о мире.

Этот же силлогизм становится примером с неправильным логическим основанием, доказывающим обратное атрибутам носителя качества, если в нем высшую универсалию существования заменить на низшую, например, на универсалию качества цвета. Тогда он будет выглядеть так: «Цвет не является ни субстанцией, ни действием, ни существованием, поэтому доказывает одновременно и существование, и несуществование цвета». Эта универсалия будет низшей по отношению к универсалиям субстанции и существования. Соответственно, универсалия цвета вызывает идею цвета и не вызывает идеи существования цвета.

Рассмотренные примеры силлогизмов приводят к выводу, что «противоречивые основания» — это основания, которые приводят к заключениям о наличии у субъектов вывода качеств, которых у них быть не должно. Корень противоречия — в неправильных онтологических предпосылках, используемых оппонентами буддистов, следствием которых становится логическое отношение исключения h из p .

Анализ даже небольшого фрагмента такого важного в истории индийской логики текста, как НППШ, дает чрезвычайно много информации для реконструкции объективной истории индийской логики, в которой все еще сохраняется множество «белых пятен» и «вечных вопросов».

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Термин «пакша» используется в НППШ в двух смыслах: доказываемого положения и субъекта вывода. Пакша был элементом пятичленного силлогизма у найяиков. В нем он выступал с эпистемической модальностью «нужно установить (познать посредством умозаключения)» и дублировался заключением (*niḡamaṇa*), понимаемым как простое категорическое суждение. Буддисты боролись за «экономную» структуру вывода, и Дигнага, полемизируя с найяиками, использовал их термин, но в значении доказанного высказывания, заключения вывода. Ко времени Дхармакирти (ок. 600—660) в «выводе для другого» буддисты вообще перестают формулировать заключение как самоочевидное. Этим объясняются факты включения пакши в число членов силлогизма в сочинениях Дигнаги «Ньяя-мукха» и «Вада-видхи», и невключения в «Праманасамуччае» Дигнаги и комментариях Куй цзи и Харибхадры [3. С. 131]. Трактовки пакши в НППШ говорят о понимании Дигнагой этого термина здесь преимущественно как «субъекта заключения».
- (2) Канадский буддолог Ричард Хэйес писал, что даже Ф.И. Щербатскому и многим другим исследователям не удалось разделить логические концепции Дигнаги и его последователей [7. С. 15].
- (3) Эти правила были неоднократно проинтерпретированы в терминах западных логических концепций — см., например: [5. С. 54—56; 6; 8. Р. XXXIX—XLII; 9. С. 247—248; 10].
- (4) За дым можно принять, например, туман или пар.
- (5) В этом перечне названия ошибок повторяются, но примеры позволяют уточнить смыслы ошибок.
- (6) Универсалия общего всегда присутствует в универсалиях менее общих, а качества и действия по отношению к субстанции как раз и являются такими менее общими универсалиями.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Dīnāga. Nyāyapraveśakaśāstram. With the commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with subcommentary of Pārśvadevagaṇi. / Ed. by Muni Jambuvijaya. Delhi, Ahmedabad, Bhavnagar. 2009.
- [2] Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. / Ed. by K.H. Potter. Reprint. Delhi. 2008. 1st ed. 2003.
- [3] Tachikawa M. A Sixth-century Manual of Indian Logic // Journal of Indian Philosophy. 1971. Vol. 1. P. 111—145.
- [4] Nakamura H. Indian Buddhism. A Survey with bibliographical notes. Tokyo, 1980.
- [5] Канаева Н.А. Проблема выводного знания в Индии // Канаева Н.А. Проблема выводного знания в Индии; Заболотных Э.Л. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М.: 2002.
- [6] Oetke K. Studies on the Doctrine of Trairūpya // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Hf. 33. Wien, 1994.
- [7] Hayes R.P. Dignāga on the Interpretation of Signs. Dordrecht etc., 1988.
- [8] Chi R. Buddhist Formal Logic / With Professor Karl Potter Paper “Dignāga and the Development of Indian Logic”. Vol. I. London, 1969.
- [9] Заболотных Э.Л. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников // Канаева Н.А. Проблема выводного знания в Индии; Заболотных Э.Л. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М., 2002.
- [10] Канаева Н.А. Дискуссия о правиле трайрупья в индийской логике // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 8. СПб.: Издательство С.-Петерб. ун-та, 2014. С. 28—39.
- [11] Прашастапада. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары / Перевод с санскрита, введение, историко-философский комментарий, примечания, библиография и индексы В.Г. Лысенко. М., 2005.

THE CLASSIFICATION OF FALLACIOUS REASONS IN “NYĀYAPRAVEŚAKA-ŚĀSTRAM”

N.A. Kanaeva

National Research University “Higher School of Economics”
Staraya Basmannaya st., 21/4, Moscow, Russia, 105066

The article contains the translation from Sanskrit to Russian of the fragment (sutras 1, 2, 4, 9—13) of the short logic work “Nyāyapraveśaka-śāstram” (“Treatise bringing in the rules [of reasoning]”) and some comments. Text was written in VI CE in the school of the founder of Buddhist logic Dignāga. The fragment is dedicated to 14 errors of the reasons of inference, (unproven, uncertain and contradictory), and contains restrictions for the rule of three characteristics for hetu (trairūpya). Full Russian translation of the text isn't published yet.

Key words: Nyāyapraveśaka-śāstram, fallacies of logical reason, hetu, hetvābhāsa, logical reason, trairūpya

REFERENCES

- [1] Diñnāga. Nyāyapraveśakaśāstram. With the commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with subcommentary of Pārśvadevagaṇi. Ed. by Muni Jambuvijaya. Delhi, Ahmedabad, Bhavnagar. 2009.
- [2] Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Ed. by K.H. Potter. Reprint. Delhi. 2008. 1st ed. 2003.
- [3] Tachikawa M. A Sixth-century Manual of Indian Logic. *Journal of Indian Philosophy*. 1971. Vol. 1. P. 111—145.
- [4] Nakamura H. Indian Buddhism. A Survey with bibliographical notes. Tokyo, 1980.
- [5] Kanaeva N.A. Problema vyvodnogo znaniya v Indii. Kanaeva N.A. Problema vyvodnogo znaniya v Indii; Zabolotnykh E.L. Logiko-epistemologicheskiye vozzreniya Dignagi. M., 2002.
- [6] Oetke K. Studies on the Doctrine of Trairūpya. *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*. Hf. 33. Wien, 1994.
- [7] Hayes R.P. Dignāga on the Interpretation of Signs. Dordrecht etc., 1988.
- [8] Chi R. Buddhist Formal Logic. With Professor Karl Potter Paper “Dignāga and the Development of Indian Logic”. Vol. I. London, 1969.
- [9] Zabolotnykh E.L. Logiko-epistemologicheskiye vozzreniya Dignagi i ego ideinykh preemnikov // Kanaeva N.A. Problema vyvodnogo znaniya v Indii; Zabolotnykh E.L. Logiko-epistemologicheskiye vozzreniya Dignagi. M.: 2002.
- [10] Kanaeva N.A. Diskussiya o pravile traipurpya v indiiskoy logike. *Asiatica: Trudy po filosofii i kulturam Vostoka*. Vyp. 8. SPb.: Izdatelstvo S.-Peterb. un-ta, 2014. S. 28—39.
- [11] Praśastapāda. “Sobraniye charakteristik kategoriy s kommentariem «Nyāyakandaḷī» Śrīdhary. Perevod s sanskrita, vvedeniye, istoriko-filosofsky kommentary, primechanija, bibliografiya i indeksy V.G. Lysenko. M., 2005.

МЕТОДОЛОГИЯ РЕКОНСТРУКЦИИ ФИЛОСОФИИ ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ НОВОГО ВРЕМЕНИ (на примере философии Раммохана Рая)*

Т.Г. Скороходова

Пензенский государственный университет
ул. Красная, 40, Пенза, Россия, 440026

В статье описана методологическая модель реконструкции философии индийских мыслителей Нового времени. Обосновывается понимание текстов этого периода на основе учета как внешних и внутренних контекстов их создания, так и сознания, мышления и личности их авторов.

Ключевые слова: индийская философия Нового времени, Индийское Возрождение, неоведантизм, методологическая модель, герменевтика, Раммохан Рай

В истории индийской философии Новое время (Modernity) представляет собой поворотный пункт — время, когда, с одной стороны, мыслители обращаются к философской традиции собственной цивилизации и развивают ее, выбирая школы, наиболее подходящие для реалий современности, но с другой стороны, они делают это, пребывая в поле влияния западной мысли и культуры, непосредственно и опосредованно воздействующих на их сознание. В большинстве своем мыслители XIX — начала XX в. являются не столько философами в традиционном смысле, сколько практиками, религиозными или социальными реформаторами, общественными деятелями, политиками, творцами культуры; их объединяет глубокая озабоченность судьбой своего народа и страны и стремление к возрождению — общества, страны, культуры, — понимаемому в новых условиях колониальной Британской Индии как *развитие*.

Все более или менее крупные фигуры интеллектуальной и общественной жизни Индии этого периода присутствуют в исследованиях по истории индийской философии, однако проблема, связанная с *пониманием их философских воззрений*, — в т.ч. как компонента их деятельности, — остается нерешенной. На мой взгляд, проблема понимания истории индийской философии Нового времени связана с тем, что философские идеи каждого из мыслителей присутствуют («вписаны») в их трудах самого разного характера и тематики, и новая философия появляется, существует и развивается преимущественно в сфере реформаторской практики Нового времени как ее *обоснование* (религиозно-философского толка), но в целостном, систематизированном виде *не изложена*, и потому прежде чем *понять* ее содержание, историку философии требуется ее *реконструкция*. Следовательно, проблема понимания истории индийской философии Нового времени как таковой, так и философий отдельных мыслителей — проблема *методологическая*, заключенная в общем вопросе: *как изучать их философию*, если они не яв-

* Статья написана при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) Проект № 16-18-10427.

ляются «чистыми» философами (последние появились скорее в XX в.), но всей своей интеллектуальной и социально-практической деятельностью показывают *присутствие некоторой философии?*

Поэтому первым этапом в понимании истории философии Индии Нового времени оказывается решение задачи *реконструкции* философии каждого значимого мыслителя, и уже вторым этапом — создание целостной картины развития индийской философской мысли. Большинство мыслителей, упоминаемых в истории индийской философии, вполне могут быть названы философами, так как каждый по-своему *обновил* традицию в той или иной области философствования, и вместе с тем предложил *новое, нетрадиционное* для индийской мысли — идеи, смыслы и целые области знания — в том числе и путем вписывания нового в родную традицию.

Реконструкция предполагает опору на некоторую методологическую модель, позволяющую не только привести в систему разрозненные идеи, смыслы и положения философии конкретного мыслителя, но также учесть его духовный опыт, специфику мировоззрения, личностно-биографический и исторический контексты. Ниже предлагается такая модель — попытка разработки методологического инструментария для решения проблемы. Примером, иллюстрирующим аспекты модели и ее структуру, будет философия Раммохана Рая (1772—1833) — мыслителя-гуманиста, религиозного и социального реформатора, просветителя, правозащитника и политика, — с которого обычно начинают историю новой индийской мысли.

Философское наследие Индии Нового времени в источниковедческом плане представляет собой комплекс текстов разного рода, в котором собственно философские тексты составляют относительно небольшую долю, а остальные, посвященные самым разнообразным темам, буквально пропитаны философией, к которой приложимо определение, данное Е.Б. Рашковским: «Философия есть символическое описание человеческого бытия под знаком чаемых универсальных смыслов» [6. С. 10].

Действительно, это тексты, в первую очередь связанные с вопросами человеческого бытия в мире, в обществе, в истории, в культуре; но за их решением присутствует индийская традиция мышления и философствования, которая «становится для историка философии некой реальией, без которой мир индийской философии был бы закрыт для него навсегда» [2. С. 82].

Для индийской традиционной культуры характерно решение «сверхзадачи» воспроизведения личности учителя, «духовного рождения учителя в ученике», — как убедительно показал Вс.С. Семенцов [8. С. 24—25], и потому личность философа, его биография не играют столь значимой роли в понимании текста по сравнению с ролью комментариев и грамматики [2]. Но для понимания философии, скрытой в текстах Нового времени, требуется понимание личности их авторов. И здесь возникает герменевтический круг: понять новые тексты, найти в них философское содержание возможно, идя от *традиции*, которую воспринимают и *обновляют* их авторы, с учетом их личностных характеристик, или же

строить понимание текста от *личности* его создателя, принимая во внимание традицию, которую он избирает и реинтерпретирует?

Путь к решению герменевтической проблемы в данном случае лежит за пределами круга, в области *широких контекстов*, окружающих созданные тексты XIX — начала XX в. По меньшей мере их три. 1. Внешний *общецивилизационный*, связанный с встречей и диалогом Индии (части Востока) и Запада в эпоху британского колониального правления. 2. Внутренний *эпохальный* контекст *национально-культурного ренессанса* в Индии [См.: 7. С. 13, 64—67, 137—145; 10; 11; 12; 14]. 3. Внутренний *биографический*, представляющий собой практическую деятельность мыслителя в условиях традиционного общества, поверхностно, но необратимо вовлекаемого в процесс модернизации. На примере Раммохана Рая действие контекстов проявляется особенно рельефно.

Раммохан Рай родился в Бенгалии — области, периферийной по отношению к традиционному обществу, выстроенному на основе брахманического порядка; здесь были сильны неортодоксальные духовные движения в рамках индуизма и существовала развитая индо-мусульманская культура.

Бенгалия первой была завоевана Британией в XVIII в., и здесь скоро начался качественный диалог между культурами Индии и Запада. Здесь европейские ориенталисты начали изучать индийские языки, тексты, историю и культуру, а представители местного населения — осваивать английский язык и получать западное образование [См.: 10. С. 21—38; 12]. Представители новой бенгальской интеллектуальной элиты, взаимодействуя с колониальной властью в области бизнеса, управления, права и культуры, начали осмысливать западные институты, ценности и культуру, и — на фоне Запада — собственную традицию и культуру, — и тем самым совершили прорыв к пониманию Другого и диалогу. Таков был внешний цивилизационный контекст философской мысли Раммохана Рая, равно как и его духовных наследников.

Внутренним эпохальным контекстом понимания философии Раммохана Рая оказывается Бенгальское Возрождение — первый региональный вариант Индийского Ренессанса, во время которого интеллектуальное «творческое меньшинство» (А. Бергсон) стремилось решить для себя и своей страны проблему синтеза индийской и западной культурных парадигм, универсального и национального начал для успешной интеграции Индии в модернизированный мир. При этом Раммохан Рай сам был личностью, созидающей эпоху (*epoch-making*) [18. С. 18], которая очень многим обязана его идеям и многогранной деятельности почти во всех сферах жизни общества.

Внутренний биографический контекст мысли Раммохана Рая служит указанием на многослойность содержания его текстов и множественность их смыслов — далеко не всегда индигенного происхождения. Он родился в семье родовитого брахмана, и уже в детстве вместе с родным языком бенгали освоил основы санскрита и фарси. С 9 лет мальчик получал мусульманское образование в Патне (Бихар), а с 13 лет — санскритское образование в Бенаресе. Двойное традиционное образование в сочетании с выдающимися интеллектуальными способностями обусловили широту и адогматический характер его мышления.

Позже, уже в период службы в аппарате Ост-Индской компании на доступных для индийцев должностях, Раммохан овладел английским, ивритом, греческим и латынью, освоил наследие западной философии, науки и культуры. В 1815 г. он вышел в отставку, обосновался в столице британских владений Калькутте и посвятил себя реформаторской и просветительской деятельности.

Освоение западной мысли и культуры оказывает серьезное воздействие на сознание и мышление автора (особенно получившего европейское образование), поэтому еще до анализа его текстов требуется максимально подробное выяснение конкретных западных интеллектуальных, религиозных и культурных влияний на мыслителя. В случае Р. Рая влияние трудов Ф. Бэкона, западного рационализма и философии Просвещения серьезно меняет образ мысли благодаря встраиванию в сознание западогенных моделей мышления и категорий.

Второй фактор — религиозный опыт и инорелигиозные влияния. Воспитанный в детстве в атмосфере вишнуитской экзальтированной религиозности и скрупулезного соблюдения всех ритуалов, Раммохан рано пережил опыт понимания другой религии — ислама — в Патне. Соединение первичного религиозного опыта с созерцанием другой веры и сравнение ислама и вишнуизма произвели в сознании Раммохана переворот — своего рода «монотеистическую революцию» (Г.С. Померанц). Впечатление от монотеизма ислама было столь глубоким, что уже первый трактат Р. Рая «Дар верующим в единого Бога» (1804) [3] был посвящен рациональному предпочтению познающей веры вере слепой, и впоследствии мыслитель отстаивал достоинства монотеизма, представляя его как подлинную суть родной религии индуизма. Другим инорелигиозным влиянием на Раммохана стало христианство, особенно этическое содержание проповеди Христа в Евангелиях; на этом пути ему пришлось отстаивать свое понимание христианства в полемике с баптистскими миссионерами. Триалог индуизма — ислама — христианства, выстроенный им в сознании, обернулся немалым творческим потенциалом в области генерирования философских идей.

Термины П. Рикёра «я-сам как Другой» и М. Бубера «проблематичный мыслитель» помогают описать тип личности Раммохана Рая как мыслителя — они указывают на инаковость новых интеллектуалов Индии по отношению и к традиционному обществу и культуре, и к традиционному философу, следующему авторитету учителя своей школы. Формированию и осознанию этой инаковости способствуют два интеллектуальных феномена — «паломничество в страну Запада» [7. С. 66—67] и «Открытие Индии» (Дж. Неру). Раммохан был первым «паломником», осуществившим сначала интеллектуальное, а затем реальное перемещение в пространство европейской культуры (поездка в Англию и Францию, 1830—1833) для ее понимания. Этот феномен развивает способность сравнивать свое с другим и разрушает традиционное представление о своей стране, и потому соотносится с открытием родной страны. В юности Раммохан странствовал по Индии и хорошо знал жизнь ее народа — в его опыте открытие Индии представляет собой осмысление общества, культуры, истории, духовной традиции, народа, его настоящего и перспектив будущего. Именно сочетание понимания

Другого и постижения Своего позволяют выявить специфику содержания текстов Новой индийской философии в сравнении с философией доколониальной.

Практическая деятельность Раммохана в области развития образования, борьбы с бесчеловечными обычаями индуистской общины, ритуализмом и идолопоклонством в индуизме, инициативы в области развития прессы и защиты прав местного населения, создание религиозного общества «Брахмо самадж» (1828), отстаивание интересов индийцев в британском парламенте и т.д. — и соответствующие труды — свидетельствуют, что за всеми инициативами и критикой наличных религиозных и политических порядков стоят вполне определенные философские убеждения Раммохана. Но позиция реформатора и общественного деятеля исключает прямую преемственность его с конкретной классической школой или духовным неортодоксальным течением. Напротив, он *сам выбирает* традицию из имеющихся школ, но на выбор его оказывает влияние не традиционный гуру, а обстоятельства его образования, становления личности и мотивы преобразовательной деятельности — стремление к возрождению страны идея ренессанса.

Три описанных контекста показывают, что тексты надо изучать, постигая *личность* его создателя, *апеллирующего к авторитету традиции*, но Другого по отношению к ней — даже если он получил традиционное санскритское образование. В широком общекультурном смысле мыслитель пребывает в пространстве индийской интеллектуальной традиции, и его труды могут содержать отсылки к традиции, ее текстам и их интерпретациям, и/или опору на их авторитет, а могут быть связаны с традицией формально, но освещать новые и нетипичные для Индии направления мысли. Принципиально важно и выявление всех инокультурных влияний на мыслителя, по-своему предопределяющих специфику *обращения с традицией*.

Так, становление философских убеждений Р. Рая начинается в русле преемственности идей с традиционными школами, но не по традиции обучения, а скорее по линии прерывания одной (местной) традиции и вовлечения в региональное пространство мысли другой традиции, прежде здесь не распространенной. Обучение в Бенаресе, признанном центре *адвайта-веданты* в Северной Индии (с IX в.), сделало Раммохана Рая сторонником этой ортодоксальной (признающей авторитет Вед) школы в интерпретации Шанкары; он признавал Брахмана единственной реальностью, частью которой является *атман* (душа человека). В Бенгалии самой влиятельной школой была *ньяя* в обновленной версии, занимавшаяся проблемами познания. Раммохан отдает предпочтение веданте — текстам ее традиции (переводит и комментирует «Веданта-сутру» Бадараяны) и священным текстам упанишад, изначально названным «завершением Вед» (веда + анта). Ньяю он вместе с другими даршанами только защищает в полемике с миссионерами.

Именно в трудах, посвященных истолкованию Упанишад и веданты, формируются основы *религиозной философии* Раммохана Рая. Однако — и здесь помогает биографический контекст — базовые основания философского подхода появляются в его первом труде — трактате «Дар верующим в единого Бога»

[3; 13, Vol. IV, P. 943—958] на фарси и арабском (1804), он свидетельствует о сильном воздействии на автора ислама, индо-мусульманской и зороастрийской мысли. По предисловию к «Краткому изложению веданты» [См.: 5; 13, Vol. I, P. 1—18] хорошо видно, как базовые идеи трактата переведены на язык ведантистской традиции. Несомненно, Раммохан заимствует базовые категории веданты и Упанишад и переводит их на английский язык (на нем создан внушительный корпус его текстов, т.к. он полемизирует не только с ортодоксами, но и европейцами), и развивает собственную религиозную философию. Интерпретируя упанишад, он обосновывает свои идеи ссылкой на *авторитет* родной традиции и отказывается от имени реформатора: «Ни в одном из моих сочинений, ни в одной из устных дискуссий я никогда даже не претендовал на то... чтобы присвоить себе имя реформатора, или первооткрывателя» [13, I, 90], — и объясняет, что идеи его *не новы, и содержатся в текстах*, хотя и забыты современниками.

Но и переведенные Раммоханом тексты и труды представляют совершенно новую интерпретацию веданты, особенности которой выявляются благодаря обращению к *контекстам* его трудов. Апелляция к классической ведантистской традиции позволяет считать Раммохана основателем *неоведантизма* [1].

Но философия Раммохана выходит за рамки веданты и неоведантизма: даже опираясь на традицию, он создает новый текст, продолжающий жанр комментария, столь характерный для индийской философии и опирающийся «больше на дух, чем на букву» [2. С. 82], насыщает его новыми идеями и темами, явно пришедшими из иных традиций мысли, как, например, в трактовке «Иша-упанишад» вписывает в нее этику [4; 13, Vol. I, P. 61—77].

У каждого крупного мыслителя Нового времени определяется по меньшей мере два направления мышления — религиозное и социальное, прежде нехарактерное для индийской мысли. Труды Раммохана Рая легко разделяются по этим рубрикам, относительно равнозначным по смыслу. В социальной мысли, хотя и имеющей религиозную подоплеку (как в трактатах за запрет сати), Раммохан развивает темы и идеи, скорее заимствованные из западной мысли — об институтах, праве, политике, культуре, экономике, просвещении — приложенные к индийским реалиям. Он не только начинает традицию социальной мысли в Индии, которую продолжают все мыслители Нового времени, но и вырабатывает подходы к анализу конкретных проблем и процессов в обществе.

Реконструкция философии может развернуться по этим направлениям мысли на основе феноменологического метода, позволяющего постигать сознание и опыт автора, и герменевтического анализа текстов. Особое место в исследовании текста занимает анализ системы используемых автором категорий [9. С. 58] — с учетом контекста, в котором они существуют и наполняются традиционным и новым, универсальным и национальным содержанием. Однако в случае с индийскими мыслителями Нового времени категориальный анализ должен дополняться анализом смыслов текстов, так как именно из смыслов складывается философия, лежащая в основе культуротворческих начинаний.

Так, в каждом тексте Раммохана Рая различимы два слоя. *Внешний слой* — непосредственное содержание, адресованное конкретной индийской и/или запад-

ной аудитории ради непосредственного воздействия и результата — изменения сознания и поведения в духовно-религиозной, социальной и культурной жизни. В этом слое присутствуют термины и категории, преемственные с традицией, и новые, и составляющие язык философа. Интерпретация содержания внешнего слоя позволяет определить общий круг идей и структуру философии. *Внутренний слой* текста составляют неявные смыслы, которые в текстах Раммохана Рая «хотели сказаться» (Х.Г. Гадамер).

Предложенная модель реконструкции философии позволяет выявить специфику философствования индийских мыслителей Нового времени, заключающуюся в ее синтезном характере: объединении творчески переосмысленной традиции с новыми, западогенными подходами к описанию и выявлению смыслов бытия. Именно «синтезность» философии определяет оригинальность этих мыслителей — они Другие по отношению к традиции и одновременно опираются на нее как на авторитет и источник вдохновения; и они Другие в отношении западной мысли и культуры, которые, однако, интегрируют в сознание и делают своими. «Синтезный» характер имеют и тексты, понимание содержания которых производно от анализа мировоззрения, сознания и личности мыслителя и одновременно — от учета индийской традиции, мысли и культуры; и то, и другое существует в многослойном контексте Индии Нового времени, проливающим дополнительный свет как на сами тексты, так и на их смыслы.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.
- [2] Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 80—89.
- [3] Рай Раммохан. Дар верующим в единого Бога // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 159—168.
- [4] Рай Раммохан. Иша-упанишада // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 140—149.
- [5] Рай Раммохан. Краткое изложение веданты // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 138—150.
- [6] Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки философии истории. М.: Прогресс-Традиция, 1999.
- [7] Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX—XX вв. М.: Наука, 1990.
- [8] Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток — Запад. Исследования, переводы, публикации. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 5—32.
- [9] Шохин В.К. Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи // Универсалии восточных культур. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 58—76.
- [10] Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.
- [11] Ghose Sankar. The Renaissance to Militant Nationalism in India. Bombay etc.: Allied Publishing, 1969.
- [12] Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969.
- [13] Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982.
- [14] Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc.: People's Publishing House, 1970.

MODERN INDIAN THINKERS' PHILOSOPHY: METHODOLOGY OF RECONSTRUCTION (on the Example of Rammohun Roy's Philosophy)

T.G. Skorokhodova

Penza State University
Krasnaya, 40, Penza, Russia, 440026

The methodological model for reconstruction of Modern Indian thinker's philosophy is described in the article. It substantiates the understanding of Modern philosophical texts based on both taking into account the outer and inner contexts of ones' creation and the consciousness, thinking and personality of its authors.

Key words: Modern Indian Philosophy, the Indian Renaissance, Neo-Vedantism, methodological model, hermeneutics, Rammohun Roy

REFERENCES

- [1] Kostjuchenko V.S. Klassicheskaja vedanta i neovedantizm. M.: Mysl', 1983.
- [2] Pskhu R.V. Philosophical Sanskrit and Difficult Process of its Russian Translation. *Voprosy Filosofii*. 2016. Vol. 3. Pp. 80—89.
- [3] Raj Rammohan. Dar verujushhim v edinogo Boga. *Voprosy filosofii*. 2010. № 11. S. 159—168.
- [4] Raj Rammohan. Isha-upanishada. *Voprosy filosofii*. 2016. № 4. S. 140—149.
- [5] Raj Rammohan. Kratkoe izlozhenie vedanty. *Voprosy filosofii*. 2014. № 10. S. 138—150.
- [6] Rashkovskij E.B. Na osi vremen. Oчерки filosofii istorii. M.: Progress-Tradicija, 1999.
- [7] Rashkovskij E.B. Nauchnoe znanie, instituty nauki i intelligencija v stranah Vostoka XIX—XX vv. M.: Nauka, 1990.
- [8] Semencov V.S. Problema transljicii tradicionnoj kul'tury na primere sud'by Bhagavadgity. *Vostok — Zapad. Issledovanija, perevody, publikacii*. M.: Nauka, GRVL, 1988. S. 5—32.
- [9] Shohin V.K. Indijskie kategorial'nye sistemy i 16 padarth n'jai. *Universalii vostochnyh kul'tur*. M.: Vostochnaja literatura RAN, 2001. S. 58—76.
- [10] Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.
- [11] Ghose Sankar. The Renaissance to Militant Nationalism in India. Bombay etc.: Allied Publishing, 1969.
- [12] Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969.
- [13] Roy Raja Rammohun. The English Works. Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982.
- [14] Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc.: People's Publishing House, 1970.

КОНЦЕПЦИЯ РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ М.К. ГАНДИ*

Е.А. Битинайте

Российский университет дружбы народов
ул. Орджоникидзе, 3, Москва, Россия, 115419

Автор исследует антропологические взгляды М.К. Ганди и его представления об индивидуальном развитии. Различая в человеке духовное и животное начала, индийский мыслитель видит содержание самосовершенствования в постижении человеком своей божественной сути, а конечную цель этого процесса — в достижении духовного спасения.

Ключевые слова: М.К. Ганди, человек, развитие, свобода, духовное спасение, самоограничение

В социальной доктрине традиционного индуизма человек рассматривался не в качестве независимого субъекта, а скорее в качестве функционального элемента в сложной системе общественных отношений [см.: 1; 2]. В соответствии с этим для представителей различных сословий был регламентирован процесс индивидуального развития, который понимался как приближение к освобождению от цепи перевоплощений — *мокше*. Наряду с системой *варнашрама-дхармы*, предписывающей определенный жизненный путь человеку в зависимости от его социального статуса, существовала также развитая аскетическая традиция, разрабатывавшаяся отшельниками. Представители различных философских школ предлагали различные методики обретения духовного спасения, по своему осмысливая вопрос о соотносительности духовных усилий адепта и ответной помощи Бога.

В период модернизации в сознании интеллектуалов, воспринявших достижения современной западной философии, происходит переосмысление феномена человека, его роли в обществе и процесса индивидуального развития [см.: 4]. В силу двойной культурной идентичности мыслителей нового типа в их представлениях о духовном мире человека синтезируются идеи, заимствованные из различных религий. При этом характерной чертой их антропологических взглядов является обращение к проблеме бытия человека в обществе без утраты интереса к теме его внутренней духовной жизни. В соответствии с ценностями общества модерна они рассматривают человека как самоценную личность, чья значимость не зависит от социального статуса и чье развитие является важным фактором развития общества.

Синтетический характер философских построений мыслителей, сформировавшихся и действовавших на стыке культурных миров, хорошо виден на примере антропологических взглядов Мохандаса Карамчанда Ганди (1869—1948). Его интерес к проблематике человека и индивидуального развития обусловлен становлением в контексте модернизации: противостоянием социоцентристскому традиционному обществу и приобщением к таким западогенным ценностям, как безус-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект 16-18-10427).

ловное достоинство каждой личности, социальное сострадание, всеобщее равенство перед Богом и законом, свобода и др. При этом в силу двойной идентичности Ганди уделяет внимание двум аспектам индивидуального развития. Как человек, много воспринявший из духовного наследия традиционной индийской и других цивилизаций, он видит основной вектор развития в нравственном совершенствовании, а конечную цель этого процесса — в обретении духовного спасения; одновременно под влиянием современной западной социальной мысли он не игнорирует вопросы, связанные с улучшениями в экономической, правовой, образовательной и других сферах, определяющих внешние условия жизни людей. При этом вопрос о должных взаимоотношениях индивида и общественного целого он решает в духе культуры модерна: отстаивает примат личности, ее свободы и права на нравственное самоопределение.

Духовное совершенствование индивидов Ганди рассматривает в качестве отправной точки развития общества [см.: 5. С. 21; 8. Р. 22; 10. Р. 17]. Поэтому уточнение его антропологических взглядов и реконструкция представлений об индивидуальном развитии значимы для исследования его понимания социально-динамических процессов.

В основе антропологических воззрений Ганди лежит идея существования в каждом человеке божественного по своей сути высшего духовного начала, являющегося его подлинным «Я». В силу синтетичности религиозных взглядов мыслитель использует для обозначения этого высшего начала различные термины: дух (Spirit), божественное начало (Divine), *атман* (1) и др. Это высшее начало Ганди противопоставляет низшему в человеке — его физическому телу и заложенному в этом теле животному началу (brute).

В самом общем виде мыслитель представляет индивидуальное развитие как процесс обнаружения человеком высшего начала в себе, как постепенное преодоление своей животной природы и изменение поведения, принципов взаимодействия с окружающими людьми и миром в соответствии с этим. В этом процессе можно условно обозначить два измерения: 1) *этическое* — преодоление собственной греховности, усмирение в себе животного начала и культивирование духовного, божественного; 2) *психологическое* — отказ от отождествления себя с телом, преодоление представления об ограниченности, отдельности своего «я» и осознание единства с Богом и всем сущим. Идеи Ганди о развитии человека, соответствующие двум измерениям, мы связываем соответственно с христианским и ведантистским влияниями на его мировоззрение.

Обуздание человеком своего животного начала Ганди связывает с культивированием различных добродетелей, отводя первое место ненасилию. Он пишет: «Мы можем найти счастье в том, чтобы убивать или быть убитыми. Первый путь — это путь животных, второй — человека. Душа животного всегда спит, человека — всегда бодрствует. Мы никогда не достигнем процветания, пока полностью не вырастем и не пробудимся душевно» [7. Vol. 14. Р. 329]. Ганди был сторонником биологической теории эволюции: «Мы все, возможно, сначала были животными (brutes). Я предпочитаю верить, что мы стали людьми, медленно эволюционируя из животного состояния» [цит. по: 6. Р. 104].

Постижение человеком своей духовной сути и отказ от отождествления себя с физическим телом или психологическим «я» требует прежде всего работы сознания, хотя здесь значимы и нравственные усилия. «Познать атмана, — пишет Ганди, — означает, забыть о теле или, другими словами, стать ничем (cipher). Любой, кто станет ничем, познает атмана» [7. Vol. 50. P. 330].

Связь работы сознания и нравственных усилий выражается в том, что невыполнение человеком моральных предписаний становится, по мнению мыслителя, препятствием к достижению истинного знания. Он пишет: «Когда мы умираем для самих себя (т. е. перестаем отождествлять себя со своим эго — *Е.Б.*), различие между собственностью одного и другого теряет свою силу для нас, но до тех пор, пока мы продолжаем убивать других, это различие усиливается» [7. Vol. 49. P. 52]. Одновременно знание человеком своего истинного духовного «Я» становится основой для нравственного поведения [см.: 7. Vol. 14. P. 134].

Осознанное перенесение человеком акцента на свое высшее «Я» и обуздание низшей природы ведут к расширению его онтологической свободы. В перспективе это должно привести к достижению мокши, что Ганди считает *пурушартхой* — целью человеческой жизни [см.: 7. Vol. 23. P. 102]. Последнее он не мыслит без верения себя Богу.

Подчинение Господу не означает потерю внутренней свободы, поскольку является добровольным актом со стороны человека. По словам Ганди, Бог как «величайший демократ, которого знает мир... оставляет нас “нескованными”, чтобы мы сделали свой собственный выбор между злом и добром» [7. Vol. 26. P. 225].

Обращаясь к представлению мыслителя о двух природах, действующих в человеке, можно определить внутреннее освобождение как осознанное и добровольное подчинение человека собственному высшему «Я» или атману, как преодоление привязанности к эго [см.: 7. Vol. 31. P. 240, Vol. 32. P. 106]. Такое подчинение атману, соотнесенному с Богом, приводит именно к освобождению, а не к потере свободы. К последнему приводят эгоизм, потакание собственным слабостям и желаниям, т.е. забвение человеком собственной духовной сущности. «Человек, который живет в себе, делает себя рабом собственной самости», — заключает мыслитель [см.: 7. Vol. 32. P. 166].

В сотериологических взглядах Ганди преодолевает две крайности: волюнтаристский идеал независимого человека, достигающего духовных высот, полагаясь исключительно на собственные возможности, и идею пассивного упования на Господа. Мокша, согласно Ганди, является результатом усилий адепта и ответной помощи Бога, поскольку человек недостаточно силен для того, чтобы избежать всех соблазнов, преодолеть собственную греховность и обрести духовное спасение.

Для уточнения представлений Ганди о соотношении усилий Бога и человека в процессе приближения последнего к мокше обратимся к теоретическим разработкам средневековых индийских философов, предложивших два варианта ответа на этот вопрос. В этот период сложились два направления. На севере действовала школа *вадагалаи*, представители которой отстаивали главенство пути *бхакти*, предполагающего «определенные усилия со стороны адепта по завоеванию ми-

лости Бога» [3. С. 642]. На юге — школа *тенгалаи*, сторонники которой видели путь к спасению в практиковании *прапатти* (санскр. «припадание») — смирения и пассивного упования на волю и милость Господа.

Взгляды Ганди ближе к теоретическим разработкам школы вадагалаи, что подтверждается обоснованием мыслителем трудности обретения духовного освобождения (2): «Мокша — это состояние величайшей ценности. Это высшее состояние атмана. Это настолько редкое состояние, что для его достижения требуется значительно больше усилий и терпения, чем, скажем, для опустошения моря капля за каплей с помощью травинки» [7. Vol. 32. P. 1—2]. Неприятие Ганди идеи пассивного упования человека на Бога проявляется также в непризнании христианского догмата об искуплении [см.: 7. Vol. 39. P. 103—104].

Несмотря на существенное влияние бхакти, сам Ганди из трех описанных в Бхагавадгите путей к мокше отдает предпочтение пути труда без привязанности к результатам — *карма-марге*. При этом сотериологическое значение он придает прежде всего труду на благо других — социальному служению, которое, по его мнению, тесно связано со служением религиозным, т.к. он предлагает видеть Бога в каждом человеке и служение людям уподобляет служению Богу [см.: 9. P. 338].

Самоотдача в служении другим помогает человеку преодолеть эгоизм и ощутить единение со всем сущим. Ганди пишет: «Мы должны сократить себя до нуля... До тех пор, пока мы не сведем себя к ничтожности, мы не сможем победить зло в себе. Бог требует не меньше, чем полной самоотдачи в качестве платы за единственную реальную свободу, стоящую того, чтобы иметь ее. И когда человек таким образом теряет себя, он немедленно вновь находит себя в служении всему живому... Он становится новым человеком, неустанно отдающим себя служению созданиям Божьим» [7. Vol. 38. P. 248]. Описанное преображение человека можно интерпретировать как забвение собственного психологического «я», открывающее возможность для проявления его истинного духовного «Я» — атмана.

Достижение внутренней свободы Ганди, ссылаясь на Джеймса Аллена (1864—1912), рассматривает как единственное условие расширения свободы проявления человека в обществе [см.: 7. Vol. 38. P. 1—2].

Обращаясь к западным концептам, поскольку тема социальной свободы не проработана в традиционной индийской мысли, Ганди противопоставляет свободу проявления человека в обществе, сопряженную с ответственностью и согласованную с законом (*liberty*), ничем не ограниченной вольности, своеволию, распущенности, вседозволенности (*licence*) [см.: 7. Vol. 42. P. 380]. Человеку следует ограничивать свою внешнюю свободу, согласовывать свои действия с мыслями и чувствами окружающих [см.: 7. Vol. 26. P. 211]. Так, внутренняя свобода предполагает обуздание человеком своей низшей природы, позволяющее в полной мере проявиться высшему началу. Достижение человеком высокого уровня внутренней свободы определяет его внешнее поведение: отказ от вседозволенности и добровольное подчинение моральному Закону, уважительное отношение к свободе Другого, основанное на признании в нем божественного начала.

Истинная внутренняя и внешняя свобода человека предполагает, согласно Ганди, добровольное самоограничение — *брахмачарью*. Отказ от чувственных удовольствий становится залогом внутреннего и внешнего освобождения человека. Одновременно, освобождаясь духовно, человек осознает второстепенную значимость всего, что связано с материальной сферой, и это побуждает его к еще большему самоограничению.

Вслед за теоретиками йоги Ганди рассматривает воздержание как способ накопления энергии и перенаправления ее в русло духовного развития: «Истинная ценность брахмачарьи — в употреблении великой энергии, необходимой для управления чувствами; когда с помощью этого употребления чувства становятся направленными на атман, сила, сгенерированная напряжением, может наполнить собой всю вселенную» [7. Vol. 31. P. 180].

Самоограничение на социальном уровне является для Ганди обязательным условием существования человека в обществе. «Неограниченный индивидуализм, — говорит он, — это закон животных в джунглях» [цит. по: 11. P. 444]. Если причиной самоограничения как воздержания от чувственных удовольствий является стремление человека к постижению Бога в себе, то на социальном уровне самоограничение является выражением признания внутренней божественной сущности и безусловного достоинства всех остальных людей.

В философии Ганди присутствует идеал всесторонне развитой личности [см.: 7. Vol. 26. P. 155], что перекликается с гуманистическими представлениями, сложившимися в предшествующую эпоху Индийского Возрождения. Однако в его представлениях об индивидуальном совершенствовании доминируют этический и духовный компоненты, а физическое, интеллектуальное, эстетическое и другие формы развития рассматриваются им как значимые лишь настолько, насколько они способствуют нравственному и духовному росту.

Идеал нравственно развитой личности Ганди воплощает в образе *сатьяграха* (человека, осуществляющего *сатьяграху* (3)).

В самом термине «сатьяграх» — санскр. «отстаивающий истину» — заключена суть этого феномена: стремление к постижению истины и последующее отстаивание того, что сатьяграх считает истинным, перед лицом соперника или общества. Поиск истины требует постоянного морального совершенствования, общее направление которого — это перенос акцента с низшего «я» на высшее и — в конечном итоге — отождествление себя с атманом. Как критически мыслящая, независимая и социально-активная личность сатьяграх в философии Ганди выступает в роли главного субъекта общественного развития. К образу сатьяграха мыслитель обращается, характеризуя эпических и мифологических героев, исторических деятелей и знаменитых современников. К примеру, он называет сатьяграхами пророка Даниила, Прахладу, Сократа, Христа, Мирабаи, Толстого и др. [см.: 7. Vol. 9. P. 243, Vol. 10. P. 78, Vol. 13. P. 522, Vol. 13. P. 524, Vol. 17. P. 152, Vol. 18. P. 116].

Жизнь Ганди на стыке культурных миров определила синтетический характер его представлений о человеке. Как мыслитель, много воспринявший из индуистской и христианской традиций, он сосредотачивает внимание на проблеме духовной сущности человека.

Основной вектор индивидуального развития при этом он видит в переносе акцента с низшего на высшее начало, а конечную цель — в достижении мокши. Содержанием развития становится расширение духовной свободы при одновременном обуздании человеком своей животной природы. Внутреннее развитие влечет за собой изменение поведения человека в обществе: расширение его внешней свободы, согласованной с нравственным Законом и не ущемляющей свободы окружающих. Обнаружение человеком Божественного начала в себе, таким образом, помогает ему увидеть Бога в Другом, а отречение от самости — почувствовать единение с Богом и всем сущим. Одновременно, как человек, испытавший существенное влияние современной западной социальной мысли, Ганди выдвигает идеал социально-активной, независимой, критически мыслящей и ответственной личности, который артикулирует в образе сатьяграха. С западным же влиянием связано его представление о ключевой роли личности в развитии общества. По его мнению, нравственное развитие значительного числа людей становится залогом увеличения количества социально-активных личностей и переустройства социальных отношений на этических началах, а, следовательно, — социального развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) *Атман* (санскр. букв. «себя», «собой») — в широком смысле — духовное начало, действующее в каждом существе и обеспечивающее его тождественность самому себе. Одно из ключевых понятий Упанишад и адвайта-веданты, где оно обозначает духовную сердцевину каждого существа, его высшее индивидуальное «Я», совпадающее с Брахманом (Абсолютом).
- (2) Р.В. Псху называет путь прапатти, практиковавшийся противоположной школой, «самым доступным средством освобождения для всех людей, независимо от их социально-религиозных, возрастных и даже кармических различий» [3. С. 642].
- (3) *Сатьяграха* (санскр. — упорство в истине) — ключевое в философии Ганди учение, в основе которого лежит идея противопоставления душевных сил нравственно развитой личности любой несправедливости, с которой ей приходится сталкиваться. См.: [7. Vol. 10. P. 500, Vol. 13. P. 442].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Альбедиль М.Ф. Индия: беспредельная мудрость. М.: Алетейа, 2005. 416 с.
- [2] Иоселева М.А. Проблема личности в индуизме // Четвертые Торчиновские чтения. С.-Петербург, 7—10 февраля 2007 г. / Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 237—244.
- [3] Псху Р.В. Прапатти // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; ИФ РАН. М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 641—642.
- [4] Скороходова Т.Г. Проблема личности в социальной философии Бенгальского Возрождения // XII Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов. Межвуз. сб. науч. тр. Пенза: ПГПУ, 2010. С. 19—33.
- [5] Степанянц М.Т. Философия ненасилия: уроки гандизма. М.: О-во «Знание» РФ, 1992. 40 с.
- [6] Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. 365 p.
- [7] Gandhi Mahatma. The Collected Works. In 100 vols. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958—1994.

- [8] Gangrade K.D. *Gandhian Ideal Development and Social Change: Theory and Practice*. New Delhi: Northern Book Centre, 1991. 164 p.
- [9] Kripalani J.B. *Gandhi. His Life and Thought*. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1970. 508 p.
- [10] Roy R. *Self and Society: A Study in Gandhian Thought*. New Delhi: Sage Publications, 1985. 205 p.
- [11] Soni S.K., Kapoor S. *Gandhi's Concept of Freedom // Gandhi Marg*. 1992. Vol. 13. № 4. P. 443—453.

CONCEPTION OF MAN'S DEVELOPMENT IN M.K. GANDHI'S PHILOSOPHY

E.A. Bitinayte

Peoples' Friendship University of Russia
Ordzhonikidze st., 3, Moscow, Russia, 115419

The author investigates M. K. Gandhi's anthropological views and his ideas on individual development. Indian thinker distinguishes Spiritual and brute principles in human nature, sees matter of self-improvement in understanding by person his Divine essence and considers spiritual salvation as a final goal of this process.

Key words: M.K. Gandhi, man, development, freedom, spiritual salvation, self-restraint

REFERENCES

- [1] Albedil' M.F. *Indiya: bespredel'naya mudrost'*. M.: Aleteya, 2005. 416 s.
- [2] Ioseleva M.A. Problema lichnosti v induizme. *Chetvertye Torchinovskie chteniya*. S-Peterburg, 7—10 fevralya 2007 g. Sost. i otv. red. S.V. Pahomov. SPb.: Izd-vo. S-Peterb. un-ta, 2007. S. 237—244.
- [3] Pskhu R.V. Prapatti. *Indiy'skaya filozofiya: Entsiklopediya*. Otv. red. M.T. Stepanyants; IF RAN. M.: Vost. lit.; Akademicheskij Proekt; Gaudeamus, 2009. S. 641—642.
- [4] Skorokhodova T.G. Problema lichnosti v sotsialnoy filozofii Bengal'skogo Vozrozhdeniya. *XII Sotsiologicheskie chteniya prepodavateley, aspirantov i studentov*. Mezhvuz. sb. nauch. tr. Penza: PGPU, 2010. S. 19—33.
- [5] Stepanyants M.T. *Filozofiya nenasiliya: uroki gandizma*. M.: O-vo «Znanie» RF, 1992. 40 s.
- [6] Dhawan G. *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. 365 p.
- [7] *Gandhi Mahatma. The Collected Works*. In 100 vols. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958—1994.
- [8] Gangrade K.D. *Gandhian Ideal Development and Social Change: Theory and Practice*. New Delhi: Northern Book Centre, 1991. 164 p.
- [9] Kripalani J.B. *Gandhi. His Life and Thought*. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1970. 508 p.
- [10] Roy R. *Self and Society: A Study in Gandhian Thought*. New Delhi: Sage Publications, 1985. 205 p.
- [11] Soni S.K., Kapoor S. *Gandhi's Concept of Freedom. Gandhi Marg*. 1992. Vol. 13. № 4. P. 443—453.

ПОНЯТИЕ ПРИРОДЫ-СИН В ГОДЯНЬСКОМ ТЕКСТЕ «ПРИРОДА ИСХОДИТ ИЗ СУДЬБЫ»*

А.Ю. Блажкина

Институт Дальнего Востока РАН
Нахимовский пр-т, 32, Москва, Россия, 117997

Данная статья посвящена исследованию вопроса о природе человека (*жэнь чжи син*) в трактате «Природа исходит из судьбы». Он входит в корпус годяньских рукописей — древних философских произведений. Автор текста «Природа исходит из судьбы» последовательно анализирует такие ключевые для китайской философии понятия, как человеческая природа (*син*), сердце (*синь*) и др. До обнаружения годяньских рукописей у исследователей раннего конфуцианства было крайне мало материала, по которому можно было судить об эволюции понятия *син* во временном промежутке от Кун-цзы до Мэн-цзы (551—479 до н.э.) до Мэн-цзы (372—289 до н.э.).

Ключевые слова: философия, конфуцианство, даосизм, рукопись, текст, человек, природа, характер, судьба, небо, дао, история, государство, судьба

В 1993 г. в Китае было сделано открытие, которое потрясло научное сообщество и заставило ученых по-новому взглянуть на историю китайской философской мысли. Китайские археологи обнаружили бамбуковые дощечки, которые впоследствии были названы «годяньские бамбуковые планки» (郭店竹簡 *годянь чжу цзянь*) (1). В отечественной синологии они обычно именуется «годяньские рукописи».

Годяньские рукописи — богатейший материал для исследования древнекитайской философии. В них затрагиваются онтологические, космологические, натурфилософские, этические и эстетические вопросы. Тексты, записанные на бамбуковых планках — это отражение философского самосознания древних китайцев. Кроме того, это еще и письменный памятник, который представляет интерес для лингвистов, историков, археологов и каллиграфов. Вслед за первой публикацией годяньские рукописи вызвали огромный интерес в научных кругах, как в самом Китае, так и далеко за его пределами. В историко-философском плане годяньские рукописи представляют собой сочинения двух философских школ (2): даосизма и конфуцианства. В данной статье автор обращается к тексту, который принадлежит к конфуцианскому наследию. Конфуцианство (儒教 *жу цзяо*) — философское течение древнего Китая, появилось наряду с даосизмом, моизмом, легизмом и др. в период Чуныцю (Весен и осеней) (770—476 до н.э.).

Среди корпуса годяньских рукописей имеется текст, специально посвященный человеческой природе. Этот текст получил название «Природа исходит из судьбы» (性自命出 *син цзы мин чу*) (3). Он является одним из самых объемных в составе годяньских рукописей: начертан на 67 планках трапециевидной формы. Ключевая идея данного текста — построение гармоничного взаимодействия между Небом, судьбой, природой, чувствами и Дао.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-03-00246).

Автор (4) последовательно раскрывает нисходящую схему порождения этих понятий (каждое последующее порождается предыдущим).

Как видно из заглавия, центральное место в трактате «Природа исходит из судьбы» занимает понятие природы (性 *син*). В чем специфика природы человека? Заложена ли этическая составляющая в природе человека изначально или привносится извне? Каким образом совершенствовать эту составляющую? На все эти вопросы автор пытается дать ответы.

До обнаружения госяньских рукописей у исследователей раннего конфуцианства (5) было крайне мало материала (6), по которому можно было судить об эволюции понятия *син* во временном промежутке более чем в сто лет от Кун-цзы (551—479 до н.э.) до Мэн-цзы (372—289 до н.э.). В этом смысле текст «Природа исходит из судьбы» чрезвычайно важен, так как он заполняет данную лауну.

В центре конфуцианского учения стоит человек, который, составляя триединство с Небом (天 *тянь*) и Землей (地 *ди*), является главной ценностью в Поднебесной. Что такое человек и в чем его сущность? Согласно воззрениям китайских философов, человек обладает особенной природой, природа — это то, что делает человека человеком. Однако собственной природой обладает каждая из вещей, поэтому, чтобы выделить человека из многообразия природного мира, человеческая природа обозначается термином «природа человека» (人之性 *жэнь чжи син*). Природа — это врожденные качества человека, которыми он наделяется свыше, как только приходит в этот мир. Сам иероглиф «性» (*син*) состоит из двух элементов: «сердце» «心» (*синь*) и «рождать» «生» (*шэн*).

Вопрос о природе человека имеет в китайской философии долгую историю.

Согласно традиции, первым, кто заговорил о природе человека, был великий учитель Поднебесной — Кун-цзы. Именно Кун-цзы сделал человека и взаимоотношения людей в обществе предметом глубокого философского анализа. Однако, согласно трактату «Лунь юй», Кун-цзы не говорил о человеческой природе: «Цзы-гун сказал: “Сочинения [Кун-]цзы могут быть услышаны, а вот его речи о природе человека и о небесном Дао услышать не удалось”» [4]. Кун-цзы только утверждает близость природы всех людей, о чем также сказано в «Лунь юе»: «Природа взаимно сближает (性相近也 *син сянь цзинь е*), привычки взаимно отдаляют» [4]. Люди по природе близки, но уклад жизни, культурные особенности, уровень образования и жизненный опыт делают людей разными. Последователи Кун-цзы уделяли пристальное внимание исследованию вопроса о человеческой природе. По степени важности он занимает одно из центральных мест в истории китайской философии.

Видные конфуцианцы Мэн-цзы (372—289 до н.э.) и Сюнь-цзы (около 313 — около 238 до н.э.) придерживались разных взглядов на характер природы человека. Мэн-цзы полагал, что природа человека изначально добра (人性善也 *жэнь син шань е*), и что «Каждый человек имеет сердце, равнодушное к страданиям других людей» [9]. Согласно воззрениям Мэн-цзы следование своей подлинной природе — это и есть самосовершенствование. Человек от рождения обладает четырьмя благими качествами: человеколюбие (仁 *жэнь*), долг (義 *и*), ритуал (禮

ли), мудрость (知 *чжи*). Это положение, по Мэн-цзы, указывает на доброе начало в человеческой природе. Четыре качества априорны, они изначально присущи каждому человеку. Мэн-цзы полагал, что *син* тяготеет к добру и может быть полностью реализована человеком. Все злое в нем — это результат влияния извне.

Философ Гао-цзы (IV в. до н.э.) (7) полагал, что: «Человеческая природа не разделяется на добрую и злую, подобно тому, как вода не отличает востока и запада» [9]. Природа человека изначально этически нейтральна. Добро в ней — результат самосовершенствования, подобный творческому процессу создания чашки из ивы. Гао-цзы, сравнивая природу с потоками воды, считал, что добро или зло в человеке — результат внешних обстоятельств, так как он подвержен влиянию извне.

О жизни Гао-цзы почти ничего не известно. Был ли он подобно Мэн-цзы и Сюнь-цзы конфуцианцем, или, как полагает американский синолог Дэвид Нивисон, учеником Мо-цзы, — этот вопрос остается открытым (8).

Сюнь-цзы (около 313 — около 238 до н.э.), как и Мэн-цзы, полагал, что человек может изменить свою природу: «Природа — это то, что я не могу сотворить, но то, что я могу изменить» [8]. Однако в отличие от Мэн-цзы, он настаивал на том, что природа человека изначально зла (人之性惡 *жэнь чжи син э*). Все доброе в человеке есть результат воспитания: «Сосредотачивайся, упорядочивай, следуй традиции — тем самым изменишь природу» [5]. Человеческое общество, ритуалы и церемонии существуют для того, чтобы трансформировать человеческую природу, преодолеть злое начало в ней. По своей сути человек стремится к выгоде, а вовсе не к добродетели.

В отличие от Мэн-цзы, который полагал, что добро в человеке заложено изначально, Сюнь-цзы считал, что добро привносится извне и приобретается только путем регулирования врожденных желаний, которые, если не приведены в порядок, порождают духовную дисгармонию. Если по Мэн-цзы ритуал (禮 *ли*) призван реализовать общее для всех людей врожденное моральное качество, то, согласно Сюнь-цзы, он помогает подавить жажду удовлетворения желаний.

Хотя Мэн-цзы и Сюнь-цзы придерживаются противоположных взглядов на природу человека, оба они исходят из того, что природа у всех людей одинакова. Несмотря на то, что Кун-цзы прямо не утверждает тождественность природы всех людей, он только обозначает ее «близость» (近 *цзинь*).

Понятие природы *син* — ключевое для понимания текста «Природа исходит из судьбы». Имея в правой части иероглиф «生» («рождать»), *син* близко к врожденной природе, это рост и развитие вещи, которое она получает изначально. *Син* — это то, что определяет саму сущность вещи: «Всякая природа — вот главное» [5]. Сама человеческая природа даруется свыше: «Природа исходит из судьбы, судьба исходит от Неба» [5]. Человеческая природа следует за Небом или Небесным Дао (天道 *тянь дао*).

Автор трактата «Природа исходит из судьбы» разделяет Небо и судьбу, ставя Небо над судьбой. Судьба — это следствие волеизъявления Неба. Судьба проводит волю Неба, Небо же выступает главным нормативом во всей Поднебесной. Природа определяет сущность человека. Тот, кто не обладает человеческой

природой — не человек. Природа всех людей едина (其性 — 也 *ци син и е*). При этом каждая вещь в Поднебесной обладает своей природой: «Бык рождается и вырастает большим, дикий гусь рождается и вырастает с вытянутой [шеей], и это, несомненно, определяется их природой, человек же [может] учиться и применять [изученное]» [5].

Автор делает акцент на биологическое и генетически заложенное различие природ (быка и гуся), выявляя различие между природой человека и природой животных, которое выражается формулой: «человек [может] учиться» (人而學 *жэнь эр сюэ*). Само понятие природы-син включает в себя не только врожденные качества, но и характерные тенденции развития (бык вырастает большим).

Согласно годиньскому тексту, природа-син только частично объясняет, как формируется вещь. Понятие «становиться» не тождественно понятию «быть». Важную роль в процессе достижения состояния «быть» играет практика (習 *си*) и обучение (教 *цзяо*). Природа же сама по себе не приводит к «быть», она лишь дает потенцию для этого. «Быть» — результат человеческих усилий, поэтому полнотой бытия обладает только человек, животным она не доступна. Обучение — ключевой фактор, влияющий на изменение человеческой природы.

В процессе развития человека обучение не менее важно, чем природа. Природа — это не только априорные, врожденные качества человека, но и движущая сила самой жизни.

Природа человека особенная, она принципиально отличается от природы других вещей, так как «человек же [может] учиться и применять [изученное]». Учение (學 *сюэ*) понимается как постоянное стремление к получению подлинного знания (知 *чжи*). Это стремление делает человека уникальным, поэтому он самое ценное, что есть в Поднебесной.

В годиньском тексте не только утверждается тождество природы всех людей, но и дается объяснение, каким образом природа проявляется вовне: «Колокол и музыкальный камень издают звуки, но если по ним не ударить, они будут молчать» [5]. Схожим образом и природа человека проявляется через взаимодействие с людьми и вещами.

Итак, что же такое природа человека? «Всякий человек, хотя и обладает природой, но сердце не устанавливает волений, оно ждет общения [с другими] (9) и потом делает, ждет радости и потом действует, ждет, пока научится и потом устанавливается» [5].

Автор не ставит вопроса о том, добра или зла человеческая природа, вместо этого он вводит понятие сердца (心 *синь*), оно необходимо для понимания природы. Для того чтобы определить, как взаимосвязаны природа и сердце, обратимся вновь к цитате о быке и гусе.

Если следовать аналогии о быке и гусе, то природа сочетает в себе как врожденные качества, так и потенцию к развитию этих качеств (большой, длинная шея). Применительно к человеку — это потенция к моральным действиям (德行 *дэ син*) через обучение. Без участия сердца невозможно никакое обучение. В этом смысле важно понятие «воления» (志 *чжи*), («сердце не устанавливает волений» (心亡定志

синь у дин чжи). *Чжи* есть некая интенция или даже настойчивость, решимость. Хотя человек и рождается с потенцией к моральным действиям, но сердце само по себе не имеет фиксированного намерения к этой цели, оно подвержено влиянию извне, и активизируется посредством взаимодействия с другими вещами, вызывая чувства (эмоции) (情 *цин*). Природа определяется как «ци-радости (10), ци-гнева, ци-печали, ци-скорби». *Ци* (气) представляет собой духовно-материальную и витально-энергетическую субстанцию, благодаря видоизменениям *ци* существуют все вещи в Поднебесной, в том числе и чувства.

Чувства — это сущности энергетические, несущие в себе жизненную силу. Эмоциональность в человеке заложена изначально. основополагающей является эмоция радости (悅 *юэ*) («ждет радости и потом действует» (待悅而後行 *дай юэ эр хоу син*)). Радость в данном случае понимается не как беззаботная веселость, не как чувственное наслаждение, но скорее как некая глубокая внутренняя потребность, без которой невозможно производить что-либо. Таким образом, природа действует не прямо, а только опосредовано через сердце, что выражается эмоционально: «Человек хотя обладает природой, но без сердца, она не проявляется» (人雖有性, 心弗取不出 *жэнь суй ю син, синь фу цюй бу чу*) [5].

Согласно автору текста, природа может быть доброй или злой: «Добро-недобро — это природа» (善不善, 性也 *шань бу шань син е*) [5]. То, какой будет природа, зависит от внешних обстоятельств или фактов (11) (事 *ши*): «Любовь-ненависть — в этом природа. То, к чему испытывают любовь-ненависть — это вещи. Добро или не-добро — это природа. То, что [считается] добром-не-доброе — это зависит от обстоятельств» [5]. Это подтверждает, что термин *син* понимается в годяньских рукописях не просто как набор врожденных качеств, но и как потенция к развитию этих качеств. В этом смысле концепция, изложенная в годяньских рукописях, ближе к философским воззрениям Гао-цзы, нежели к построениям Мэн-цзы или Сюнь-цзы (12).

Все люди от рождения наделены одинаковой природой («Повсюду природа человека едина» (四海之內,其性一也 *сы хай чжи нэй ци син и е*) [5], природа изначально этически нейтральна, добро или зло человеческой природы зависит от благоприятных или неблагоприятных обстоятельств, а также вещей внешнего мира (物 *у*). Эти факторы определяются Небом (天 *тянь*). Но те усилия, которые человек прикладывает в процессе самосовершенствования (修身 *сю шэнь*), находятся в рамках сферы человеческого влияния. Годяньский текст выстраивает концепцию, согласно которой Небо через судьбу дарует природу, которая, в свою очередь, подвержена влиянию извне и может совершенствоваться посредством обучения.

Вращивание природы возможно посредством сердца — органа, который отвечает за восприятие внешнего мира. Сердце (心 *синь*) — сложное и многозначное понятие. Это и сердце (орган эмоциональной деятельности), и разум (орган мыслительной деятельности) одновременно. В тексте «Природа исходит из судьбы» *синь* объясняется через связь с природой и эмоциями-*цин* (15). *Синь* ответственно за проявление природы вовне: «Человек хотя обладает природой, но без

сердца, она (природа) не проявляется» [5]. Эмоции проходят через сердце и проявляются вовне. Взаимодействие между вещами внешнего мира и врожденной природой осуществляется посредством сердца. Прежде всего, на сердце влияет музыка, о чем прямо говорится в тексте: «Всякая древняя музыка волнует сердце» (凡古樂動心 *фань гу юэ дун синь*) [5]. Сочетание «взволновать сердце» (動心 *дун синь*) указывает на то, что сердце приводится в движение и дает стимул для рождения чувств («Плач волнует сердце... радость волнует сердце» [5]).

Таким образом, сердце ответственно за появление чувств, которые являются психологической реакцией человека на воздействие извне. Крайними проявлениями чувств автор называет печаль (哀 *ай*) и радость (樂 *лэ*): «Если чувства в крайней степени — то [человек] печалится или веселится» [5]. Эти чувства подчиняются принципу тождества и взаимного превращения противоположностей: «Всякий предел радости неизбежно переходит в скорбь» [5]. Печаль — чувство, рожденное женским, иньским началом, достигнув своего апогея, переходит в радость, которая соответствует началу янскому, мужскому. Чувство, дойдя до кульминационной точки, получив полное развитие, сменяется другим чувством. В этом и заключается принцип превращения человеческих чувств.

На основании этого принципа в тексте говорится об онтологическом сходстве любых чувств («Печаль и радость — их природы близки» [5]). Чувства, если только они истинные, не противоречат разуму, а являются особенностью человеческой природы: «Если чувства истинные, пусть и ошибочные, но они не вызывают ненависти. Если чувства не истинные, то хотя и добьешься успеха в трудном деле, это не будет ценно. Если чувства истинные, то пусть человек еще не закончил дело, но люди все равно ему поверят» [5].

Кроме того, сердце представляет собой и мыслительный орган, подтверждение этому мы находим в тексте: «Во всяких мыслях очень важно действие сердца» (凡思之用心為甚 *фань сы чжи юн синь вэй шэнь*) [5]. Сердце ответственно за мышление (思 *сы*). Таким образом, способность к восприятию реальности внешнего мира является сложным механизмом взаимосвязи эмоциональной и мыслительной деятельности, которая осуществляется при помощи сердца-*синь*.

Самосовершенствование человека также немислимо без участия сердца, самосовершенствование определяется как «стремление обладать достойным сердцем» [5].

Таким образом, сердце не только орган эмоциональной и интеллектуальной деятельности, но и орган «моральный». Автор вводит термин «искусство сердца» (心術 *синь шу*), который используется для того, чтобы продемонстрировать принципы человеческого Дао (人道 *жэнь дао*): «Во всяком Дао главное — это искусство сердца. Дао исчисляется четырьмя искусствами, но только человеческое Дао можно (назвать) Дао». По мнению профессора Го Циюна, термин «искусство сердца» понимается в трех смыслах [3]: 1) это то, что руководит чувствами-*ци*; 2) то, что посредством ритуала взращивает и воспитывает человеческую природу; 3) то, посредством чего регулируется внешнее (тело) и внутренне (сердце-разум). Первое Дао — это искусство управлять народом или человеческое Дао, это ри-

туал, регулирующий правильные отношения между людьми; второе искусство Дао — это искусство держать в порядке водное хозяйство; третье искусство Дао — это искусство управлять лошадьми; четвертое искусство Дао — это искусство вести сельское хозяйство. Четыре искусства Дао есть самые общие принципы, которые гарантируют гармоничное развитие общества и государства. И если тремя последними можно в той или иной степени пренебречь, то без человеческого Дао, которое являет собой высшую мораль, гармоничное развитие Поднебесной невозможно.

Человеческое Дао — принципы, отраженные в традиционных культурных образцах — поэзии, документе, ритуале и музыке («Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи», «Юэ цзин»), ведь «их истоки рождаются в человеке... «„Ши цзин“ появляется через трудовую деятельность, „Шу цзин“ появляется через слово, „Ли цзи“ и „Юэ цзин“ появляются через действия» [5]. Канонические тексты создаются совершенномудрыми. Каноны необходимы для того, чтобы упорядочивать человеческие чувства, не допускать «не соответственных» (不其 *бу ци*) проявлений чувств: «Совершенномудрые классифицируют их (каноны); обсуждают и составляют их в свод; созерцают последовательность от первых и до последних; разделяют что против, что за; разъясняют их тайный смысл и устанавливают меру (букв. разделяют на коленица бамбука и градусы); упорядочивают их по чувствам, которые они вызывают, определяют вход и выход чувств; и оборачиваются к обучению. Обучение — это то, посредством чего в середине рождается добродетель» [5]. Середина (中 *чжун*) в данном случае отождествляется с сердцем, моральное начало локализуется в сердце. Каноны занимают центральное место в процессе обучения, а потому подлинное конфуцианство основано на знании канонов (16).

Соотношение Дао и чувств-цин заключается в том, что человеческое Дао есть культивирование и взращивание подлинных эмоций в человеческом сердце. Взращивание сердца (养心 *ян синь*) ([5]) человека в рамках общества — это процесс интегрирования человека в социум, усмирение личных желаний, развитие каждым человеком своих способностей, которые должны быть направлены на гармониацию космоса.

Чувственный аспект связан с желаниями (欲 *юй*). Конфуцианство, изложенное в текстах годяньских рукописей, выступает против необдуманных желаний. Сами по себе они не являются недостатком человеческой природы, а лишь ее особенностью. Однако чрезмерные желания, погоня за материальными благами, душевное беспокойство негативно влияют не только на эмоциональное состояние человека, но и на его физическое здоровье, и могут привести к смерти: «Если глаза похотливы, уши слушают звуки [вульгарной] музыки, желания сильны, то человек легко может умереть» [5].

Упорядочить чувства и желания призвано человеческое Дао. Избавиться от желаний нельзя, ибо они являются одной из составляющих человеческой природы. Вот почему благородному мужу остается умерять желания посредством ритуала и обучения, подчинять их следованию середине (中 *чжун*) и мере (度 *ду*).

Поэтому в трактате «Природа исходит из судьбы» говорится: «все желания должны соотноситься с мерой и не должны быть фальшивыми» [5]. То, что не соответствует мере, не взращивает, а расхолаживает сердце.

Хотя понятие «情» (*цин*) принято переводить, как «чувства» (17), но китайский термин много шире, чем его русский аналог. Это понятие — одно из самых важных для понимания диспута о человеческой природе. Чувства-*цин* тесно связаны с природой-*син*. Чувства — набор эмоциональных реакций как ответ на обстоятельства внешнего мира, они являются базисом для самосовершенствования. Поскольку «чувства исходят из природы» (情出于性 *цин чу ю син*) [5], то представляют собой проявление врожденного в человеке. *Цин* — это и априорная возможность чувствовать, и сами эмоции, которые развиваются и проявляются в рамках общественной жизни индивидуума. Чувства возникают, когда сердце реагирует на внешние стимулы. Чувства являются естественной и подлинной составляющей природы. Поэтому первостепенная задача благородного мужа — упорядочивать чувства (理情 *ли цин*), это достигается посредством обучения конфуцианским добродетелям.

Важность чувств в процессе самосовершенствования подчеркивается через знание долга: «Дао берет начало в чувствах, чувства рождаются в природе. В начале [Дао] близко к чувствам, в конце оно близко к долгу. Знающий (18) чувства может проявлять [Дао], знающий долг может проникать в него (в Дао)» [5]. Знание (知 *чжи*) — это прежде всего знание Дао (知道 *чжи дао*), которое не является просто отвлеченным знанием принципов человеческого Дао, но с необходимостью предполагает следование этим принципам. Действовать согласно долгу не означает, что надо отказаться от чувств, необходимо лишь придерживаться определенных чувств в определенной ситуации.

Фундаментальная идея текста «Природа исходит из судьбы» заключается в том, что чувства необходимо взращивать через действия по долгу. Связь чувств (внутреннего) и долга (который выражается во внешнем поведении) очевидна благодаря использованию в приведенной выше цитате пары «выходить из... проявлять (вовне), происходить» (出 *чу*) и «проникать в...» (入 *жу*). Иероглиф «出» (*чу*) можно назвать одним из определяющих во всем тексте, так как философское повествование трактата «Природа исходит из судьбы» строится на последовательном «исхождении» (*чу*) одного понятия из другого: Небо — судьба — природа — чувства — Дао. Знание и понимание чувств и долга позволяет человеку реагировать должным образом.

Кроме того, чувства связаны с другим ключевым понятием конфуцианской этики — с верностью (信 *синь*): «Верность — принцип чувств» [5]. Верность понимается прежде всего как умение отвечать за свои слова. Верность является основой прочных и доверительных отношений между людьми в обществе. Благородный муж характеризуется тем, что у него дела не расходятся со словами — это и означает «обладать верностью». Обладающий верностью — тот, кому можно доверять: «[Еще] не говорит, но ему [уже] верят, тот, кто обладает прекрасными чувствами» [5]. Даже человеческое Дао происходит из чувств: «Дао берет начало

в чувствах» [5]). Дао понимается в данном случае как нормы ритуальной благопристойности. Поскольку ритуал сближается с Дао, становится ясным, почему Дао рождается из чувств: чувство скорби порождает погребальный ритуал, призывает носить траур, чувства преданности и верности призывают соблюдать ритуал по отношению к государю: «Кланяться, выражая почтение при прощении — это правило. Подношение как доказательства верности, такое прощение есть превосходный путь» [5].

Совершенномудрые создают каноны, исходя из понимания человеческих чувств. Культурные концепты, если опираться на них в обучении, ведут к добродетели (德 *дэ*). Правильная музыка и ритуальная практика — основа обучения: «Слыша звучание песни, становишься веселым и обретаешь вдохновение. Слыша звук цитры и гуслей, испытываешь трепет и не можешь сдержать восхищение. Созерцая танцы „Лай“ и „У“ (21), становишься собранным и обретаешь способность творить. Слушая музыку песен „Шяо“ и „Ся“ (22), воодушевляешься, а также становишься собранным. Пение и размышление приводят сердце в движение, они долго живут (в сердце), сердце оборачивается к добру, обновляется и становится сдержанным, оно упорядочивается и становится началом добродетели. Музыка же княжеств Чжэн и Вэй (23) не соответствует этому» [5].

В отношении танцев и песен использован термин «созерцать» (觀 *гуань*), который сочетает в себе и непосредственное видение глазами, и духовно-мыслительное видение сердцем. Древняя музыка представляет собой гармоничное сочетание звуков, которому противопоставлен дисбаланс музыки царств Чжэн и Вэй. Она лишь затрагивает чувственные желания, но не приближает к добродетели. Подлинная музыка воздействует не только на моральные внутренние движения человека, но и приводит к определенным телодвижениям (в танце). Поэтому самовоспитание (修身 *сю шэнь*) представляет собой и моральное, и физическое возвращение организма (это связывает годяньский текст с даоскими практиками обретения бессмертия).

Годяньский текст «Природа исходит из судьбы» важен в рамках философской дискуссии о человеческой природе, которая ведет свое начало от Кун-цзы.

Рассматриваемый текст дает новое видение понятия природы-син, которое понимается как этически нейтральное. Природа исходит от Неба, которое посредством судьбы-мин транслирует свою волю. Конфуцианство стремится гармонизировать человеческую природу и волю Неба. Главную роль в процессе гармонизации играет сердце-синь (орган эмоциональной, мыслительной и моральной деятельности). Сердце-синь дает знания о внешнем мире. Кроме того, через сердце природа человека проявляется вовне.

Природа-син — это врожденная натура, которая является основой для развития любой вещи. Сама природа состоит из разновидностей энергичных существ *ци*. На природу влияют два фактора: обстоятельства (которые ниспосылаются Небом) и личные усилия индивидуума. Автор годяньского текста утверждает необходимость самосовершенствования индивидуума через обучение (посредством ритуала и музыки), обучение понимается как способ культивирования сердца. Человеку даруется свыше «человеческое» — специфический набор признаков,

возможность функционировать «по-человечески», потенция к обучению, но актуализирование действий по Дао всецело зависит от собственных усилий человека и достигается через нравственное самовоспитание. Ритуал или человеческое Дао — проявление Неба, так сопрягается Дао Неба и Дао Человека. Через ритуал существо, вещь (物 *у*) становится Человеком. Поэтому, задача конфуцианства — сделать человека-вещь Человеком. Если сможешь «стать» Человеком, то обретешь полноту бытия. Потенция эта даруется Небом, она заложена в самой природе человека. Предназначение человека повторять волю Неба посредством соблюдения ритуала и посредством обучения. Без ритуала и обучения человек только песчинка в многообразии материального мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Годяньские рукописи были найдены китайскими учеными в октябре 1993 г. в уезде Шаян провинции Хубэй (территория древнего царства Чу). Рукописи получили свое именование по месту нахождения могильника, в котором велись раскопки. Китайские археологи обнаружили 804 бамбуковые планки, на 730 из которых были чуские письмена, всего около 13.000 иероглифов. Годяньские рукописи датируются периодом до III в. до н.э. Содержательно они представляют собой 16 конфуцианских и даосских текстов (в том числе и древнейший текст трактата «Дао дэ цзин»). Три текста «Дао дэ цзин» или «Лао-цзы», «Великое Единое породило воду», а также «Собрание речей. Часть 4» большинство исследователей относят к даосскому философскому наследию, остальные тексты — к конфуцианскому. В мае 1998 г. китайские ученые закончили упорядочивание и расшифровку годяньских текстов. Тогда же рукописи получили свое известное ныне название «годяньские бамбуковые планки из захоронения в царстве Чу» и были опубликованы издательством «Духовное наследие» вместе с факсимиле, разъяснением отдельных иероглифов и толкованием каждого текста в целом.
- (2) Как отмечают многие отечественные и зарубежные исследователи, деление на так называемые «школы» весьма условно. В данном случае данное деление необходимо для различения концептуальных особенностей годяньских текстов.
- (3) Здесь и далее перевод А.Ю. Блажкиной. Перевод осуществлен по [5. С. 504—511].
- (4) Авторство годяньских рукописей до сих пор является предметом научной дискуссии. Подробнее об этом см. [6]. В данной работе мы не ставим своей задачей определить авторство годяньских рукописей.
- (5) Раннее конфуцианство (早期儒家) или (早期儒学) (*цзао ци жу цзя / цзао ци жу сюэ*) — в отечественной синологии под ранним конфуцианством понимается конфуцианство до эпохи Хань (206 до н.э. — 220 н.э.), а именно до Дун Чжуншу (179—104 гг. до н.э.), с которого началось становление конфуцианства как официальной имперской идеологии (конфуцианство имперского периода). Император У-ди (140—87 гг. до н.э.) провозгласил конфуцианство государственной идеологией. В раннем конфуцианстве также выделяется доциньское конфуцианство (先秦儒家 *сянь цинь жу цзя*) (сюда относят годяньские рукописи) — то есть конфуцианство, исторически предшествовавшее объединению страны Цинь Шихуаном (259 до н.э. — 210 до н.э.) в 221 г. до н.э. Этот термин в основном используется китайскими учеными, например [7].
- (6) Таким материалом служил, например, трактат «Чжун юн» («Следование середине») (中庸), который традиционно приписывается перу внука Конфуция — Цзы Сы (子思) (ок. 483—402 до н.э.). Идейный анализ конфуцианской части годяньских рукописей обнаруживает тесную связь с «Чжун юном».
- (7) Полемика Мэн-цзы и Гао-цзы содержится в XI главе трактата «Мэн-цзы».
- (8) Подробнее об этом см. [12. Рр. 130—132].

- (9) Актуальная для западной философии XX в. (М. Мерло-Понти, Ж. Деррида, М.М. Бахтин) проблема «Другого» затрагивается уже в древних китайских философских текстах.
- (10) Для обозначения радости в тексте используется три близких по значению иероглифа: «乐» (*лэ*), «悅» (*юэ*), «喜» (*си*). Кроме того, встречается и иероглиф «快» (*куай*), исходя из контекста переводим его как «веселье».
- (11) В данном случае мы используем русское слово «факт», чтобы передать, что *ши* даны «на лицо».
- (12) В противовес позиции Лян Тао ученый Кван Ленг Вонг (Kwan Leung Wong) из Гонконга полагает, что годяньские рукописи создавались не в рамках одной школы Цзы Сы и Мэн-цзы, а являются результатом интеллектуальной деятельности целого ряда течений конфуцианской мысли периода середины-конца эпохи Чжаньго. На основании анализа «Природа исходит из судьбы» Кван Ленг Вонг приходит к выводу, что данный текст не принадлежит традиции Цзы Сы и Мэн-цзы. Подробнее об этом см. [11. Рр. 65—68].
- (13) Подробнее см.: [1].
- (14) Это утверждение нашло отражение в современном китайском языке, где слово «страна» обозначается двумя иероглифами: 国家 (*гоцзя*) (国 — «страна» и 家 — «семья»).
- (15) Важность взаимосвязи природы и чувств иллюстрирует и тот факт, что в шанхайский манускриптах (上博简 *шан бо цзянь*) текст «Природа исходит из судьбы» назван «Рассуждения о природе и чувствах» (性情论 *син цин лунь*).
- (16) В данном тексте упоминаются четыре канона, однако для годяньских рукописей полный набор канонических книг — шесть канонов («И цзин», «Ши цзин», «Шу цзин», «Чунь цю», «Ли цзи», «Юэ цзин»). Шесть канонов являются отражением шести основополагающих этических составляющих универсума.
- (17) Гонконский ученый Кван Ленг Вонг полагает, что понятие *цин* в доциньской философии также имело значение «страсть». Подробнее об этом см. [11. Рр. 65—67].
- (18) В данном случае используется иероглиф «知» (*чжи*), в противовес просветлению «明» (*мин*). *Чжи* предполагает не только знание, но и действие согласно этому знанию.
- (19) Семь видов любви (愛類七 *ай лэй ци*), пять видов мудрости (智類五 *чжи лэй у*), три вида ненависти (惡類三 *э лэй сань*) в других годяньских текстах это сочетание не встречается, поэтому остается не понятным, что это за семь видов любви.
- (20) Четыре вида Дао (道者四 *дао чжэ сы*) см. о четыре искусства Дао.
- (21) Танцы «Лай» (賚) и «У» (武) упоминаются в «Ши цзине» (раздел «Гимны Чжоу») и указывают на соответственные песни, посвященные владыкам Чжоу — Вэнь-вану и У-вану. Ши цзин. Чжоу Сун (Гимны Чжоу). URL: <http://ctext.org/book-of-poetry/sacrificial-odes-of-zhou> (дата обращения 12.12.2014). Видимо, танцы представляли собой пение вышеуказанных песен «Ши цзина» и танцевальное сопровождение.
- (22) Песня «Шао» (韶) — музыкальное произведение, авторство которого приписывалось мифическому правителю Шуню (舜) (2258—2005 гг. до н.э.). Песня «Ся» (夏) — музыкальное произведение, авторство которого приписывалось основателю династии Ся — легендарному государю Юю (禹) (около 2200—2100 гг. до н.э.). Название песни дано по названию первой китайской династии Ся, основателем которой был Юй.
- (23) Здесь Чжэн и Вэй (鄭衛) синонимично развратным и пошлым нравам, которым соответствует развратная и пошлая музыка.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Блажкина А.Ю. Учение о бытии и учение о морали в годяньских рукописях. «Простота и величие зависят от случая» // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2012. М.: ИДВ РАН, 2014. С. 141—152.

- [2] Большой китайско-русский словарь. URL: <http://bkrs.info/> (дата обращения 25.07.2014).
- [3] Го Циюн. Годянь чу цзянь син цзы мин чу дэ синь шу гуань (Концепция «искусства сердца» в годяньском тексте «Природа исходит из судьбы»). URL: <http://www.confucius2000.com/confucian/xzmcxdxsg.htm> (дата обращения 25.07.2014).
- [4] Кун-цзы. Лунь юй (Лунь юй). Го сюэ шу юань си лие. Чанчунь, 2009.
- [5] Ли Лин. Годянь чу цзяньцзяо дущи (Очерки о годяньских бамбуковых планках). Пекин, 2002. С. 504—511.
- [6] Лян Тао. Годянь чжу цзянь юй Сы Мэн сюэпай («Годяньские рукописи и школа Цзы Сы и Мэн-цзы»). Чжунго жэньмин дасюэ чубаньшэ (Издательство Китайского Народного Университета), 2008.
- [7] Сюй Цзяньлян. Сянь цинь жу цзя дао дэ лунь (Суждения о Дао и Дэ (суждения о морали) в доциньском конфуцианстве). Дун нань да сюэ чу бань шэ (Изд. Юго-восточного университета), 2010.
- [8] Сюнь-цзы. URL: <http://www.guoxue.com/book/xunzi/0008.htm> (дата обращения 18.07.2014).
- [9] Циншао нянь госюэ циань чжидо (Госюэ для молодежи). Под ред. Ли Голунь. Сиань, 2011.
- [10] Ши цзин. URL: <http://ctext.org/book-of-poetry> (дата обращения 15.12.2014).
- [11] Kwan Leung Wong. Early Confucianism: A Study of the Guodian Confucian Texts. UMI, 2006.
- [12] Nivison D. Philosophical Voluntarism in Fourth—Century China. URL: <https://books.google.ru/books?id=mrLyBnQ3cMAC&pg=PA121&dq=David+Nivison+Philosophical+Voluntarism+in+Fourth%E2%80%93Century+China&hl=ru&sa=X&ei=BCW-VIiuN-rlywP3nYCIDg&ved=0CB0Q6AEwAA#v=onepage&q=David%20Nivison%20Philosophical%20Voluntarism%20in%20Fourth%E2%80%93Century%20China&f=false> (дата обращения 20.01.2015).

HUMAN NATURE IN THE GUODIAN BAMBOO SLIPS

A.Y. Blazhkina

Institute of Far Eastern Studies,
Russian Academy of Sciences
Nakhimovsky av., 32, Moscow, Russia, 117997

This article analyzes the problem of human nature in the Guodian Bamboo Slips. The idea of human nature consists in the text, named as “Nature Derives from Mandate” (“Xing zi ming chu”) which belongs to early Confucian’s philosophical thought. According to the Guodian Bamboo Slips, human nature differ from another beings, because only human has an opportunity to change his nature. Human nature is given by Mandate Ming, which is given by Heaven Tian, and also connected with Tao.

Key words: early Confucian’s philosophical thought, the Guodian Bamboo Slips, human nature, nature-xing, mandate-ming, Heaven, Tao, “Nature Derives from Mandate”

REFERENCES

- [1] Blazhkina A.Y. Uchenie o bitii i morali v godyanskih rukopisyah. *Chelovek I kultura vostoka. Issledovaniya I perevodi 2012*. M.: IDV RAN, 2014. S. 141—152.
- [2] Bolshoi kitaysko-russkii slovar. URL: <http://bkrs.info>.

- [3] Guo Qiyong. Guodian chu mu jian xing zi ming chu de xin shu guan. URL: <http://www.confucius2000.com/confucian/xzmc dxsg.htm>.
- [4] Kong zi. Lun yu. Gui xue shu yuan xi lie. Chanchun, 2009.
- [5] Li Ling. Guo dian jian jiao du ji. Beijing, 2002. S. 504—511.
- [6] Liang Tao. Guo dian zhu jian yu si meng xue pai. Beijing, 2008.
- [7] Xui Jianliang. Xian qing ru jia dao de lun. Dong nan da xue chu ban she, 2010.
- [8] Xun-zi. Xun-zi. URL: <http://www.guoxue.com/book/xunzi/0008.htm>.
- [9] Qing shao nian guo xue quan zhi dao. Xian, 2011.
- [10] Shi jing. URL: <http://ctext.org/book-of-poetry>.
- [11] Kwan Leung Wong. Early Confucianism: *A Study of the Guodian Confucian Texts*. UMI, 2006.
- [12] Nivison D. Philosophical Voluntarism in Fourth—Century China. URL: <https://books.google.ru/books?id=mrLyBnQ3cMAC&pg=PA121&dq=David+Nivison+Philosophical+Voluntarism+in+Fourth%E2%80%93Century+China&hl=ru&sa=X&ei=BCW-VIiuN-rlywP3nYCIDg&ved=0CB0Q6AEwAA#v=onepage&q=David%20Nivison%20Philosophical%20Voluntarism%20in%20Fourth%E2%80%93Century%20China&f=false>.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ПРОБЛЕМА «СВОБОДЫ» ВО ВЗГЛЯДАХ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО (предопределенность событий мира и бунт против нее маленького человека)

А.Н. Павленко

Институт Философии РАН
ул. Гончарная, 12, Москва, Россия, 109240

В работе рассмотрено понимание Ф.М. Достоевским свободы человека. Показано, что свободу человека Достоевский сводил к свободе воли и считал «предопределенность событий мира» основным препятствием в ее реализации. В работе произведен также логический анализ затруднений, связанных с редукцией свободы человека к «свободе воли» и «свободе выбора». Продемонстрирована рецепция идей Достоевского о свободе в работе Ф. Кафки «Процесс».

Ключевые слова: Достоевский, логика, свобода, предопределенность, свобода выбора, свобода воли, Кафка

ФОРМУЛИРОВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ

В предыдущей работе [5] нами было показано, как Достоевский дезавуирует притязания «гуманизма» в качестве проекта «светлого будущего человечества» и всего «возвышенного и благополучного», претендующего на роль *общечеловеческого мировоззрения*, показывая, как оно *разбивается* всего лишь об одно препятствие — *волю* (хотение) человека. Эту «волю» человека, в иерархии сущностей, Достоевский ставит, несомненно, выше и «рассудка», и «сознания».

Казалось бы, на этом и можно поставить точку: человеческая воля — главная среди его способностей, и всё тут. Но не таков Достоевский. Фёдор Михайлович показывает, что воля человека тоже не так абсолютна, как это может показаться на первый взгляд. Конечно, каждый человек волит и может, что называется, «выкинуть коленце», но и эта «воля», и это «коленце» сами ограничены. «Чем же?», — может спросить недоуменно его читатель. Ответ Достоевского однозначен — *предопределенностью*. И вот здесь завязывается новая интрига.

ТЕМА СВОБОДЫ И ВОЛИ ЧЕЛОВЕКА В ТРУДАХ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Тема «свободы человека», наряду с сопряженной с ней темой «существования» человека, едва ли не самая главная в работах Фёдора Михайловича. Она начинается (завязывается) в «Бедных людях», еще только объявляя себя и обозначая первые нити напряжения самой проблемы, и уже в полный голос заявляет о себе в «Братьях Карамазовых». В этой работе Фёдор Михайлович дает, пожалуй, самое честное определение человеку: *человек не свободен*. Не в смысле наличия или отсутствия возможности «выбора товара в торговых рядах», а в *онтологическом смысле*. Дмитрий Карамазов осужден на каторгу не за что, он *безвинно осужден*. Это, думаю, прозвучало для либерального сознания XIX в. как гром среди ясного неба. Как же так, ведь подвергнута ревизии, и даже более того — фальсифицирована одна из основ гуманизма — «свобода».

Но есть и еще один фигурант в теме о «свободе человека» — это «предопределение». Фигурант гораздо более таинственный, чем все эти либеральные представления о «свободе человека». Вспомним, как сталкивается с ним (предопределением) Родион Раскольников, выслушав рассказ студента о жизненной ничемности старухи-процентщицы и смысловой оправданности ее убийства, который совпал с его собственным видением дела и который словно подталкивал его к уже собственному поступку:

«Станным всегда казалось ему это совпадение. Этот ничтожный, трактирный разговор имел для него влияние при дальнейшем развитии дела: как будто, действительно, было тут какое-то предопределение, указание...» [1. Т. VI. С. 88].

СТАНОВИТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕК СВОБОДНЕЕ ОТ ТОГО, ЧТО СТАНОВИТСЯ РАЗУМНЕЕ?

Здесь следует обратить внимание на то, что, задавая такой вопрос, мы подразумеваем, что речь идет о человеке, как его называл Достоевский — «тронутом цивилизацией», то есть *человеке разумном*. Коли так, то заданный вопрос оказывается оправданным, а в его основе лежит предпосылка — «чем разумнее человек, тем он свободнее».

И понятно, что такая свобода, т.е. именно так понятая свобода разумного человека, связана непосредственно с благом для него, где имеется прямая зависимость: чем разумнее, тем свободнее, чем свободнее, тем он добрее (более благ).

Однако Достоевский, связывая разумность с «просвещенностью», скептически замечает: «О, скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому делает пакости, что не знает настоящих своих интересов; а что если б его просветить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы, то человек тотчас бы перестал делать пакости, тотчас бы стал добрым и благородным...» [1. Т. IV. С. 595].

Ведь разум определяет *свободный выбор* между добром и злом (пакостями). Следовательно, чем разумнее человек, тем он свободнее. Получается, что «нет». Такая зависимость не проходит. Достоевский приводит пример «господина» в со-

бирательном смысле, который «...тотчас же изложит вам, велеречиво и ясно, как именно надо поступать по законам рассудка и истины... а ровно через четверть часа, без всякого внезапного, постороннего повода, а именно по чему-то такому внутреннему, что сильнее всех его интересов, — выкинет совершенно другое колено, то есть явно пойдет против того, об чем сам и говорил: и против законов рассудка, и против собственной выгоды, ну, одним словом, против всего...» [1. Т. IV. С. 596].

Получается, в результате, что воля человека —

«...главнее и выгоднее всех других выгод, и для которой человек, если понадобится, готов против всех законов пойти, то есть против рассудка, чести, покоя, благоденствия, — одним словом, против всех этих прекрасных и полезных вещей...» [Там же. С. 597].

Итак, перейдем к рассмотрению воли и ее связи со свободой.

СТАНОВИТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕК СВОБОДНЕЕ ОТ ТОГО, ЧТО РЕАЛИЗУЕТ СВОЮ ВОЛЮ?

Пока, в самом общем виде, мы установили, что свобода не редуцируется к разуму и, образно выражаясь, «увеличение количества разума» не приводит однозначно к «увеличению количества свободы». Однако Достоевский, соглашаясь с этим, все-таки делает акцент на другом — на том, что органично вытекает из его критики гуманизма: *не разум (рассудок), но воля* или точнее — *свобода воли*, — вот что составляет сущность человека.

Фёдор Михайлович говорит о том, что могут существовать какие угодно нормы, правила, системы предписания, инструкции, наконец, интересы и выгоды, обязывающие его поступать соответствующим образом, однако человек, в силу своего хотения, то есть воли, волен поступить супротив всех этих предписаний: «О, чистое, невинное дитя! Да когда же, во-первых, бывало, во все эти тысячелетия, чтоб человек действовал только из одной своей собственной выгоды? Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди *завнамо*, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, оставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось, никем и ничем не принуждаемые к тому, а как будто именно только не желая указанной дороги, и упрямо, своевольно пробивали другую, трудную, нелепую, отыскивая чуть не в потемках. Ведь, значит, им действительно это упрямство и своеволие было приятнее всякой выгоды...» [1. Т. IV. С. 595].

Воля, воля, и еще раз воля — вот что для Достоевского указывает выход из «безвыходности двух стен»: 1) стены природной (принудительный характер природных законов) и 2) стены общественной.

«Невозможность — значит каменная стена! Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж нечего морщиться, принимай как есть.

Помилуйте, — закричат вам, — восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается, ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ли вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны ее принимать так, как она есть, а следовательно и все ее результаты. Стена, значит, и есть стена... и т.д. и т.д...

Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило» [1. Т. IV. С. 587—588].

И хотя прямо Достоевский термин «общественная стена» не употребляет, тем не менее он о ней говорит постоянно, упоминая о «привычках», «нормах» и «системах». Получается, что человек Достоевского «зажат» между этими стенами, словно в проулке, а сам этот проулок и есть его жизнь, его жизненные возможности, наконец, и сама возможность начхать на эти стены.

Пусть «по бокам» проулка — стены. Но сам-то проулок есть. Он существует. И свидетельством этого существования является сам человек, «человек волящий». Человек — это своеобразный «зазор бытия», некоторая неопределенность. Зачем он пришел в этот мир, если кругом — стены? Чтобы мучиться этим проклятым вопросом? Чтобы жить без целепознаваемых «начала» и «конца», чтобы, наконец, «плюнуть» на все и просто плыть по течению?

«...дойти путем самых неизбежных логических комбинаций до самых отвратительных заключений на вечную тему о том, что даже и в каменной-то стене как будто чем-то сам виноват, хотя опять-таки до ясности очевидно, что вовсе не виноват, и вследствие этого, молча и бессильно скрежеща зубами, сладострастно замереть в инерции, мечтая о том, что даже и злиться выходит тебе не на кого; что предмета не находится, а, может быть, и никогда не найдется, что тут подмен, подтасовка, шулерство, что тут просто бурда...» [1. Т. IV. С. 588].

Но *бытие словно дразнит человека*, давая ему понять, что плыть по течению не получится! Почему, спросим мы. Потому, говорит Достоевский, что: «...несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки болит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит» [Там же].

Значит, все-таки «внутри» человека есть что-то такое, что делает его «вне» стен и «вне» всяких «дважды два — четыре». Значит, человек это такая же загадка, как и сам этот мир. И можно вслед за Лейбницем, задавшим вопрос: «почему мир есть, а ни его нет?», переформулировать его в отношении человека «почему человек есть, а ни его нет?». Достоевский прекрасно отдавал себе отчет во всей сложности этого вопроса. Возможно, именно он и не давал ему покоя. Ведь только в тех вопросах и стоящих за ними (проблемах) мы продвигаемся вперед, которые не дают нам покоя ни днем, ни ночью, ни во сне, ни наяву. Думаю, что именно воля человека, в представлении Фёдора Михайловича, его «хотение», словно пружина, заключенная в нем, двигает его между стен все дальше и дальше, к тому, чтобы, наконец, избыть эту боль — боль познания, боль избавления от неизвестного и невозможного. Позднее ее назовут «витальной» или на иной манер — «жизненной силой».

Именно в силе воли человеку «протягивается подсказка» его жизни. В этой воле Достоевский видит и ответ на «проклятый вопрос» — *зачем человек?* Эта сила пробивает своей энергией все: рассудок, разум, нормы, принципы, системы: «...именно оттого, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же

можно и против собственной выгоды, а иногда и *положительно должно* (это уже моя идея)» [1. Т. IV. С. 601].

Именно в этом и заключается человеческая свобода, согласно Достоевскому, именно этим он — человек — и отличается от других животных. Человек обладает *свободой воли!* Он не зависит от инстинктов, т.е. заложенных самой природой механизмов удовлетворения потребностей, ни от природных законов, которым жестко подчинены атомы, молекулы и планетные системы. Более того, человек не зависит — именно как свободно воляющее существо — ни от законов логики, ни от аксиом математики. Он — выше всего этого! И эту высоту, высоту свободы, *дает ему не разум, а его воля.* Слова Фёдора Михайловича звучат как гимн человеческой воле: «Свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, — вот это-то и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту... С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно-выгодного хотения? Человеку надо — одного только *самостоятельного хотения*, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела...» [Там же].

Самостоятельное хотение — вот что, подобно грушенькиной «луковичке», вытаскивает человека из тины необходимости, невозможности и предопределенности. Так думал Фёдор Михайлович Достоевский.

СВОБОДНА ЛИ ВОЛЯ ЧЕЛОВЕКА?

Конечно, для Фёдора Михайловича такого вопроса, в осмысленной форме, задано быть не могло. Ибо было очевидно — конечно, свободна! Более того, воля — это и есть основа человеческой свободы, что и было продемонстрировано выше.

Однако мы живем в другую эпоху: эпоху дотошного вопрошания даже там, где все кажется очевидным. Коли так, то не может избежать такого дотошного вопрошания и сам тот вопрос, который вынесен в подзаголовок.

Однажды я уже обращался к этой теме в размышлении «Предвыбор» [3]. Но обращался к ней по другому поводу и не в связи с анализом взглядов Ф.М. Достоевского. В этот раз я предполагаю разобрать эту тему подробнее и в связи с Достоевским, сохранив, однако, результат, зафиксированный в «Предвыборе».

Итак, когда мы задаем вопрос: «Свободна ли воля человека?», то очевидно, что нас интересует «свобода воли» именно как рациональная проблема, хотя я прекрасно отдаю себе отчет в том, что для Фёдора Михайловича было гораздо важнее «переживание и чувство свободы воли». Другими словами, для него было важнее то, как *переживается свобода воли конкретным человеком, а не как она рационально анализируется.*

Однако вернемся в рациональную сферу и еще раз сформулируем задачу: что значит «рациональная проблема»? Это означает, что нас будут интересовать два вспомогательных вопроса:

- 1) Как возможна воля (человека)?
- 2) Как возможна свобода воли (человека)?

Обратимся к ответу на первый вопрос. В самом общем виде мы можем дать несколько остенсивных определений понятия «воля»:

- 1) *Воля* может пониматься как то, что *я хочу*. Это моя, индивидуальная воля.
- 2) *Воля* может пониматься как то, что хочет осуществить через меня коллектив (микрोगруппа, сообщество). Это *воля коллектива*.
- 3) *Воля* может пониматься как то, что хочет осуществить через меня «родовое существо». В этом случае речь идет о «*воле нации*», «*воле народа*». Или более широко — воля человечества.
- 4) *Воля* — это то, что хочет осуществить через меня природа. В этом случае речь идет о «*воле к жизни*», иногда ее называют «*жизненной силой*».
- 5) *Воля* — это то, что хотят осуществить через меня Боги. В этом случае речь идет о «*божественной воле*».

Из этого краткого перечня возможных определений Ф.М. Достоевского, понятно, интересовало первое определение, на котором и строится его *экзистенциализм*. Несколько дополняя тему, можно было бы сказать, что каждое из этих определений допускает создание *собственной формы* экзистенциализма.

Итак, подытоживая сказанное, мы можем заключить, что по отношению к воле индивидуальной — отдельного и конкретного человека — все другие воли, по видимости, выступают как внешние ее ограничители. Однако легко показать, что индивидуальная воля не находится в противоречии с жизненной волей. Ведь понятно, что если природе — всему множеству ее живых существ — свойственно стремиться (волить) *жить*, то и такому подмножеству, как «человек», это стремление (воля) также должно быть присуще, равно как и любому индивиду, входящему в это подмножество. Впрочем, оставим эти комментарии.

Итак, исходя из сказанного, когда я говорю, что «я волю» — какой смысл я в это вкладываю? Это может быть и один из пяти ответов, и любая их комбинация.

Обратимся теперь к ответу на второй вспомогательный вопрос «Как возможна свобода воли человека?»

Начнем с отрицательного определения «свободы воли». Свобода воли — это *независимость воли* от внешних ей факторов. По видимости, такое определение кажется удовлетворительным. Можно, конечно, придать ему и положительную форму: «свобода воли» — *это способность индивида заявлять о своих интересах, побуждениях и стремлениях и реализовывать их*, руководствуясь ими и только ими. Однако даже в этом случае не удастся избежать оттенка отрицательности во фразе «руководствуясь ими и только ими», ибо и в этом случае происходит указание на различие (разграничение) класса элементов.

Но дело даже не в том, что крайне сложно дать положительное определение «свободы воли». Основные трудности мне видятся в другом.

Например, я могу задать вопрос: соглашаемся ли мы с тем, что все в этом мире имеет свою «назначенность»? Резонно спросить: а что такое «назначенность»?

Например, «камень» назначен быть камнем (а не водой, воздухом или еще чем-либо). «Кувшин» назначен быть кувшином (а не «стулом» или «ложкой»); «дерево» назначено быть деревом (а не животным, «млекопитающим»); «человек» назначен быть человеком, а не «кувшином» или «деревом».

Если мы соглашаемся с онтологическим существованием «назначенности», за которой угадывается парменидовское тождество, следовательно, у человека нет выбора (нет створа воления) — *хотеть ли ему быть человеком или нет*. Следовательно, по основному вопросу (в главном) *у человека нет свободной воли*. То есть у него нет свободы воли «*быть или не быть человеком*». Это очень сложный вопрос. И, думаю, Фёдор Михайлович догадывался, а может, и прямо видел эту ловушку, поэтому нашел неожиданный выход.

Если я настаиваю в определении воли человека на «назначенности быть *человеком*», делая акцент на «человеке», то Фёдор Михайлович нашел способ, как избежать этого затруднения, перенеся акцент с «человека» на «бытие», но это уже тема другого обсуждения (1), а поэтому не будем забегать вперед.

Другая трудность, которая подстерегает не только концепцию Ф.М. Достоевского, но и вообще всякий волюнтаризм, заключается в следующем.

Допустим, что *сущностью человека является его воля* («хотение», в терминологии Фёдора Михайловича), допустим даже, что эта воля является *свободной*, т.е. самоопределяется в актах (действиях) своего самоутверждения, не имея никаких по отношению к себе внешних причин. При всей очевидности допущенного рациональный, а не чувственный («переживательный») способ исследования (вообще всякого рассмотрения), позволяет задать вопрос, который ни Ф.М. Достоевскому, ни кому-либо еще не приходил в голову: что означает: «я так хочу!»? По видимости, кажется, что мое свободное «Я» *воли́т нечто* (именно то, чего оно хочет). Однако возникает вопрос: само воление (хотение) может ли воли́ться (хотеться)? Или оно предписано (в моей терминологии — «назначено») самому себе? Неожиданно, правда? Поясню.

Например, когда я говорю:

«Я хочу выпить кофе»

моя воля утверждает (заявляет) об удовлетворении моей жажды.

Другой пример, когда я говорю:

«Я хочу хотеть»

что́ я имею в виду?

Что́ утверждает моя воля в этом случае? По видимости она самоопределяется. И здесь бы можно увидеть даже тавтологию. Но не будем торопиться.

Вот пример еще одного утверждения:

«Я хочу не хотеть» (или «Я не хочу хотеть»)

Ведь если «я хочу не хотеть», значит «я не хочу хотеть», следовательно, «я хочу не хотеть» и т.д. В результате мы приходим к *парадоксу*.

Для меня здесь даже не столько важна сама фиксация парадокса, сколько сам факт *невозможности «не хотеть»* для «хотящего» волюнтариста. А это и означает, что воля человека назначена и, следовательно, *внутри самой себя не допускает никакой свободы*, т.е. «воля» не может «не воли́ть», если она есть (2). Или совсем кратко: волюнтарист, а значит и герой Фёдора Михайловича Достоевского, не может непротиворечиво сказать: «Вот, хочу не хотеть и все!». Это означает, что волюнтаризм — или несколько иначе — обоснование свободы человека с помощью «воли» сталкивается с очень серьезными трудностями, обойти которые не так-то просто.

«СВОДИМА ЛИ „СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА“ К „СВОБОДЕ ВЫБОРА“?» И ПРЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ

Герои Достоевского неоднократно оказываются в безвыходном положении. Происходящие с ними события видятся им *предопределенными, не зависящими от их воли и свободы выбора*. Достоевский настаивает на том, что человек должен иметь право выбора: между глупым и умным, свободой и необходимостью, между добром и злом. Не прямо, но косвенно он говорит об этом в «Записках из подполья»: «Но повторяю вам в сотый раз, есть один только случай, только один, когда человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего, а именно: чтобы иметь право пожелать себе даже и глупейшего и не быть связанным обязанностью желать себе одного только умного» [1. Т. IV. С. 604].

Почему это *право* выбора между «глупым» и «умным» так важно для Достоевского? Потому что это право «...сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность» [1. Т. IV. С. 604].

По видимости, это действительно так, но само *право выбора*, т.е. право на выбор, может породить вопрос: не сводится ли свобода для разумного человека к «свободе выбора». В тексте «Записок из подполья» Фёдор Михайлович, опять же, по видимости, говорит о другом — о «свободе хотения», но и сама «свобода хотения» ставится им на развилке «умное — глупое». И Достоевский настаивает на том, что тот по-настоящему свободен (тогда он и личность, и индивидуальность), кто имеет право *желать* себе и глупого. Кажется, абсурд: как же может разумный человек желать себе глупости. Это невозможно! Нет, оказывается очень даже возможно. Ведь в случае, *если разумный человек будет искать себе только «умного», то получается предопределенность разумного*. И где же здесь, в этой предопределенности, свобода? Получается, что ей там не остается места! Именно поэтому Фёдор Михайлович и требует право *выбора*, выбора «глупого», каким бы «глупым» оно ни оказалось.

Конечно, Достоевский не обскурант и оговаривается, говоря, что:

«Хотение, конечно, может, если хочет, и сходить с рассудком, особенно, если не злоупотреблять, а пользоваться умеренно; это и полезно и даже иногда похвально» [1. Т. IV. С. 604].

Но, однако, это не меняет общей картины и сути дела:

«Но хотение очень часто и даже большею частью совершенно и упрямо разногласит с рассудком и ... и ... и знаете ли, что и это полезно и даже иногда очень похвально» [Там же].

Конечно, Достоевский не делает следующего хода в критике предопределенности разумного, но мы его сделаем, памятуя о том, что мы не просто излагаем взгляды Достоевского, но продумываем самостоятельно уже продуманное им самим.

Итак, допустим, что некто станет утверждать — как именно разумное существо — что свобода человека сводится, по существу, к *свободе его выбора*. Здесь,

однако, возникают две возможности: 1) возможность в своем выборе *полагаться на хотение* (позиция Достоевского), когда хотение может совпадать с разумом, а может и нет; 2) возможность в выборе *полагаться на разум (рассудок)*, когда разум определяет, что — выбирать, а что — нет. В этом случае разум всегда совпадает с собой.

С позицией Достоевского мы уже разобрались, теперь рассмотрим сведение *свободы человека к разумной свободе выбора*.

Действительно, такой подход настолько естественен, что не только у современного «человека, тронутого образованием», но и у «человека, тронутого образованием» в эпоху Достоевского, может — и должен — вызвать вопрос: а что, разве может быть как-то иначе? Разве может цивилизованный разумный человек полагаться в своем выборе на что-то иное, нежели разумное основание? Этот вопрос настолько важен, что я предлагаю задержаться на нем основательнее. В самом деле, *на что же может полагаться свободный разумный человек в своем выборе?* Конечно, на *разумное основание*. Если это действительно так, то перед нами неминуемо возникают затруднения.

Итак, представим, что разумный человек свободно выбирает между некоторыми «возможностями», которые мы обозначим как Ряд 1.

Ряд 1. А, Б, В, Г, Д...

Для того, чтобы выбрать одну из возможностей ряда 1, свободному *разумному человеку* необходимо *разумное основание*. Представим также возможные основания рядом 2:

Ряд 2. α , β , γ , δ ...

Теперь, предположим, что свободный разумный человек выбирает возможность (Г), руководствуясь *разумным* основанием (β). Вот так:

Ряд 1. А, Б, В, Г, Д ...



Ряд 2. α , β , γ , δ ...

Поскольку «этот человек» — *разумный*, то мы не можем не признать наличия очевидной связи, которую выразим логически строго в виде условного (импликативного) суждения

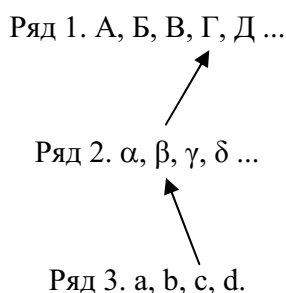
$$(\beta \rightarrow \Gamma). \quad [I]$$

Но такая условная связь носит *логически необходимый характер*. Следовательно, получается, что *человек*, опираясь на основание (β), *с логической необходимостью* выбрал возможность (Г). Результат оказывается нелепым: у разумно-свободного человека *выбор осуществляется не свободно, но с необходимостью*, да причем так, что свобода дезавуируется. Во-первых, просто с *необходимостью*,

поскольку из основания (β) с *логической необходимостью* следует (Γ), а во-вторых, с *фатальной необходимостью*, поскольку *основание выбора* (β) *само не выбирается*. Оно *предвыбрано* [5]. Думаю, именно этой предопределенности и пытался избежать Фёдор Михайлович.

Однако вполне может найтись человек, например, еще более «тронутый образованием» и еще более «либеральный», чем тот, который уже сделал свой выбор, который скажет: «Подождите, подождите, но вы в этой схеме раскрыли не всю правду, ведь, в действительности, существует еще один ряд — Ряд 3, который предопределяет основание (β) во втором ряду. Например, позицией (с)».

Да, последовав совету человека еще более «тронутого образованием», мы вынуждены признаться, что наша схема становится более сложной:



И в результате у нас получается более сложная зависимость:

$$(c \rightarrow \beta) \ \& \ (\beta \rightarrow \Gamma). \quad [II]$$

Однако, по закону транзитивности, мы можем уверенно заключить, что из [II] строго логически следует вывод:

$$((c \rightarrow \beta) \ \& \ (\beta \rightarrow \Gamma)) \rightarrow \vdash (c \rightarrow \Gamma). \quad [III]$$

Мы вынуждены признать, что добавление Ряда 3 не спасло ситуацию, поскольку теперь *предвыбранными оказались позиции Ряда 3*, а в нашем случае — позиция (с).

Здесь я мог бы помочь человеку «еще более тронутому образованием» и предложить внести в нашу схему еще большее количество рядов. Однако такое внесение *не изменит ситуацию в принципе*. На мой взгляд, существуют только две возможности преодоления этого затруднения.

1. Первая связана с бесконечным увеличением количества рядов. Она, очевидно, тупиковая и никуда не ведет.

2. Вторая связана с возможностью *остановиться на некотором шаге* (ряде) и *признать, что все последующие позиции во всех последующих рядах свободно и разумно выбраны, а тот ряд и та позиция, на которой мы остановились — нет*. Она *предвыбрана*. Причем этот «предвыбор» сам *не имеет никаких разумных выбранных оснований*.

Конечно, Фёдор Михайлович в своих работах такое затруднение «свободно выбирающего разума» в явном виде нигде не рассматривал, однако интуитивно

чувствовал возможность развития событий в этом направлении, когда совершенно справедливо и пронизательно подмечал, что, если разумный человек будет желать себе только «разумного», то получится *предопределенность разумного*. А что такое «предопределенность»? Это, когда все шаги — любые шаги — определены *заранее*. Другими словами, в *предопределенности нет никакой свободы, и уж тем более — свободы выбора*.

Именно против этой предопределенности и восстает «маленький человек» Достоевского. Уж слишком много неразумного в этом мире!

Дополнение

То, что у Достоевского вызывает недоумение и протест — воздействие на человека высших, неподвластных ему сил или попросту «предопределенность» его жизненной линии-судьбы — у Кафки, наоборот, становится в «Процессе» основной темой обсуждения. И дорогу к этой *теме* ему (Кафке), конечно же, указал Достоевский тем самым случаем, который впервые был им так ярко описан в «Записках из Мертвого дома». Речь идет о том самом молодом дворянине, которого обвинили в убийстве и который был безвинно осужден и, отсидев десять лет, был оправдан и отпущен на свободу. Но лучшие, лучшие годы его жизни были отданы каторге. Мы узнаем эту же тему в «Братьях Карамазовых». Митя Карамазов безвинно осуждается на каторгу. Осуждается во время *судебного процесса*.

Именно «суд» и «процесс» становятся у Кафки доминантными узловыми точками, вокруг которых разворачиваются события. Но, что добавляет Кафка? *Он делает «суд» и «процесс» более абстрактными*. Если у Достоевского суд и процесс осуществляются «вокруг» семьи Карамазовых и, прежде всего, вокруг Дмитрия Карамазова, то у Кафки мы видим уже иную картину. Развивая тему предопределенности человека у Достоевского, Кафка намеренно нанизывает события в жизни Иозефа К. на стержень, основу которого составляет *судебный процесс*. Более того, будучи юридически хорошо образованным, Кафка значительно расширяет диапазон «процесса». У Достоевского везде фигурирует *процесс уголовный*. Кафка же придает *процессу поистине вселенский масштаб*. Все начинается буднично: Иозеф К. разбужен дома посетившими его служителями сысканого ведомства, но заканчивается «процесс» над Иозефом К. ни где-нибудь, но именно в «Соборе».

Интрига завязывается с самого начала — никто из «сотрудников» процесса не говорит Иозефу К., в чем его вина. По видимости, возникает ситуация абсурда: вины нет, но все его обвиняют. Утверждается принцип: «Есть процесс — значит, есть и вина» или используя парафраз известной русской поговорки: «Процесса без вины не бывает». Кафка лишь намекает:

«Кто-то, по-видимому, оклеветал Иозефа К., потому что, не сделав ничего дурного, он попал под арест» [2. С. 243].

Однако преследования этих сотрудников заставляют героя самому «погрузиться» в процесс и почти поверить в свою вину. Процесс надвигается на Иозе-

фа К. как непреодолимая предопределенность. Служитель процесса — Франц — объясняет Иозефу К.:

«Чего вы хотите? Неужто вы думаете, что ваш огромный, страшный процесс закончится скорее, если вы станете спорить с нами, с вашей охраной, о всяких документах, об ордерах на арест?» [2. С. 247].

Ведь в арестах «ошибок не бывает». Верховные чины (судьи) знают, что делают. Более того, резюмирует Кафка:

«Наше ведомство — насколько оно мне знакомо, хотя мне там знакомы только низшие чины, — никогда, по моим сведениям, само среди населения виновных не ищет: вина, как сказано в законе, сама притягивает к себе правосудие, и тогда властям приходится посылать нас, то есть стражу. Таков закон» [Там же].

Так и есть: *«вина сама притягивает к себе правосудие»*.

Получается, что человек уже сам виновен, и есть подозрение, что виновен именно как *«человек»*. Любой человек, каким бы порядочным он не был, может быть оклеветан, а значит — «виновен», то есть обвинен. И тем самым *притянет к себе правосудие*, то есть «процесс». Опять могут сказать — абсурд! Нет, никакого абсурда нет. Просто Кафка срывает «исподнее» с *европейской христианизированной цивилизации*. Так и есть. Согласно библейской мифологии: все люди, уже по рождению — *грешники*. И хоть в своей жизни они ничего дурного не сделали, — *все равно они грешники*, то есть «виновны» уже *по одному только тому, что родились*. И грех этот «первородный», который будто бы идет от самого мифического Адама.

Так и есть: вся история, согласно христианству (шире — иудаизму) есть отпадение от христианского (иудейского) бога и, следовательно, *процесс* жизни людей должен закончиться «божьим судом».

Все верно, начиная, может быть, с Тертуллиана, *отношения человека с библейским богом рассматриваются как отношения участников судебного процесса*: истца и ответчика, прокурора и адвоката, судьи и подсудимого.

В этой атмосфере «суда божьего», с ее индульгенциями (с лат. «прощениями»), кардиналами (с лат. «стерегущими у врат — главными», прокурорами (с лат. — «надсмотрщиками») и адвокатами («защитниками»), с *институтом «исповедания»* (в процессе которого *грешник обязан изложить пастырю свои грехи* (вину) и *каяться в них*), с институтом «отпущения грехов» (вины), со всем этим и многим другим, «судебный процесс» вошел в жизнь европейского человека и до неузнаваемости изменил ее.

Кафка сам намекает на это, когда говорит:

«Ступени и ранги суда бесконечны и неизвестны даже посвященным» [2. С. 336].

И чуть ниже:

«Главное — не привлекать внимания! Держаться спокойно, как бы тебе это не претило! Попытаться понять, что суд — этот грандиозный механизм — всегда находится, так сказать, в неустойчивом равновесии» [2. С. 338].

Именно такого европейского человека и описывает Кафка. Сначала Иозеф К. пытается бунтовать, но потом смиряется: *ведь сама жизнь есть процесс*, процесс приготовления к суду и смерти. Художник, пишущий портреты судей, замечает Иозефу К.:

«Да ведь все на свете имеет отношение к суду» [2. С. 362].

Так стоит ли бунтовать? Все равно, рано или поздно, «два человека в сюртуках и цилиндрах» придут за тобой и поведут на суд.

Но что же тогда отличает Достоевского от Кафки? В чем они не согласны? Герой Кафки — Иозеф К. — рационален, он везде ищет разумное обоснование происходящему. Ищет и не находит. Герой Достоевского, напротив, нерационален, он — волюнтарист. Именно здесь, думается, и пролегает водораздел между среднестатистическим европейцем и великороссом. Именно *воля* спасла и спасает русского человека в минуты особых испытаний. Рациональный бунт против «процесса» заканчивается тотчас после обнаружения рациональных затруднений. *Волевой бунт против «процесса» не заканчивается никогда или заканчивается с исчерпанием воли.*

Но ведь воля (свобода воли), как я уже отмечал, есть, в том числе, и «воля к жизни». Именно этот оптимизм и двигал Достоевского всю его жизнь, о чем он и говорит в «Преступлении и наказании»:

«Оттого так и не любят *живого* процесса жизни: не надо *живой души!* Живая душа жизнь потребует, живая душа не послушается механики, живая душа подозрительна, живая душа ретроградна!» [1. Т. VI. С. 330].

Что же мы видим в сухом остатке? Достоевский оказывает влияние на Франца Кафку. Он дает ему тему «предопределенности», которую Кафка развивает на основе лучше всего ему знакомой области — Кафка, как известно, был профессиональный юрист — области *правосудия*, то есть *судебного процесса*. Он демонстрирует — как «организм суда» подчиняет себе жизнь человека от ее начала и до ее конца: «Все есть *процесс* и человек не властен над ним!».

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Смотрите по этому поводу «Шестую лекцию» в работе [6].
- (2) Не путать с «волевым» или «безвольным» человеком.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Достоевский Ф.М. Полное собрание художественных произведений в 12 т. Рига: Издательство «Жизнь и культура», 1928.
- [2] Кафка Ф. Америка. Процесс. Из дневников. М.: Изд-во политической литературы, 1991.
- [3] Павленко А.Н. Предвыбор // Человек. М.: Наука, 1993. № 4. С. 46—60.
- [4] Павленко А.Н. Онтологическая пропись, рациональность и законность // Мир человека: нормативное измерение-3. Рациональность и легитимность. Саратов: СГЮА, 2013. С. 113—119.
- [5] Павленко А.Н. Достоевский Ф.М. и рождение русского экзистенциализма. Человек из «подполья» // Вестник славянских культур. 2015. № 1 (35). С. 11—25.
- [6] Павленко А.Н. Лекции о Достоевском. СПб.: Алетейя, 2016.

THE PROBLEM OF “FREEDOM” IN DOSTOEVSKY’S VIEWS (the predefiniteness of the world events and rebellion against it of miserable man)

A.N. Pavlenko

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences
Goncharnaja st., 12, Moscow, Russia, 109240

This paper considers Dostoyevsky’s understanding of human freedom. It is shown that Dostoyevsky reduced the freedom of Human being to a freedom of will and thought that “the predefiniteness of the world events” is the main obstacles in its implementation. The work promoted a logical analysis of the difficulties associated with the reduction of human freedom to the “freedom of will” and to the “freedom of choice”. Has been demonstrated the reception of Dostoyevsky’s ideas by F. Kafka in “Process” also.

Key words: Dostoyevsky, logic, freedom, predefiniteness, freedom of choice, freedom of will, Kafka

REFERENCES

- [1] Dostoevskij F.M. Polnoe sobranie hudozhestvennyh proizvedenij v 12 t. Riga, Izdatel'stvo “Zhizn' i kul'tura”, 1928.
- [2] Kafka F. Amerika. Process. Iz dnevnikov. M.: Izd-vo Politicheskoy literatury, 1991.
- [3] Pavlenko A.N. Predvybor. Chelovek. M., Nauka, 1993. № 4. S. 46—60.
- [4] Pavlenko A.N. Ontologicheskaja Propis', racional'nost' i zakonnost'. *Mir cheloveka: normativnoe izmerenie-3. Racional'nost' i legitimnost'*. Saratov, SGJuA, 2013, S. 113—119.
- [5] Pavlenko A.N. Dostoevskij F.M. i rozhdenie russkogo jekzistencializma. Chelovek iz «pod-pol'ja». *Vestnik slavjanskih kul'tur*. 2015. № 1 (35). S. 11—25.
- [6] Pavlenko Andrej. Lekcii o Dostoevskom. SPb., Aletejja, 2016.

ФИЛОСОФИЯ СИМВОЛА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА И ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Е. С. Бужор

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

В статье анализируются философские и художественные принципы теории символа, развитые двумя выдающимися представителями русского Серебряного века: поэтом Вячеславом Ивановым и философом о. Павлом Флоренским. Показана фундаментальная роль символа для обоих мыслителей как связующего звена между эмпирическим и ноуменальным мирами.

Ключевые слова: символ, символизм, реалистический символизм, символический идеализм, миф, мифотворчество, теургия, первосимвол, имя, лик

1. РЕАЛИСТИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Вячеслав Иванов (1866—1949) — создатель канона русского мифопоэтического символизма, ставший своего рода посредником в установлении соответствия между символистской поэзией и религиозной философией. Свою концепцию символизма Вяч. Иванов выводил из учения Вл. Соловьева (1), значение которого в статье «Религиозное дело Владимира Соловьева» он определял, следуя словам самого философа из предисловия к «Истории и будущности теократии», как оправдание «веры отцов», то есть христианства, путем возведения его «на новую ступень разумного сознания», как достижение «живой связи с живою реальностью абсолютного бытия» [6. С. 340]. Эта установка, считает Вяч. Иванов, позволяет Вл. Соловьеву предпринять универсальное оправдание всех достижений человеческой культуры, включая и отвлеченное мышление, как разных аспектов единого стремления путем возведения их к общему истоку [Там же].

На учении Вл. Соловьева поэт основывает собственное понимание личности художника, творца, которое у него является своего рода антропологическим идеалом. Как известно, в своей концепции свободной теократии Вл. Соловьев провозгласил сотрудничество трех несводимых друг к другу функций: священства, царства (по сути государственной власти) и пророчества. Именно с последней функцией Вяч. Иванов связывает соловьевскую идею теургии, считая ее высшим родом деятельности, доступной человеку. «Истинное оправдание человека — в самостоятельном творчестве, которого доселе не было, в творчестве жизни новой и нового бытия» [7. С. 354]. С.С. Хоружий определяет теургию (буквально «богодействие», «дело богов») как «всецелое преобразование мира, направляющееся к его финальному преображению», и видит, в конечном итоге, в теургизме коренную черту русской философии [15. С. 102]. В русле идей Вл. Соловьева, для которого эволюционный процесс и исторический не разделяются, задачей искусства становится «продолжение того художественного дела, которое начато природой» [10. С. 390]. Соответственно, художественное творчество призвано быть

теургичным, способствовать финальному преобразению мира. Именно поэтому искусство, по Вяч. Иванову, приобретает черты религиозного служения.

Чтобы понять, в чем подлинная суть искусства, надо проследить вслед за Вяч. Ивановым два, как он говорит, определяющих начала художественной деятельности вообще: реализм и идеализм, — которым автор дает свое особое смысловое наполнение.

Реализм Вяч. Иванов характеризует как принцип ознаменования вещей, а идеализм как принцип их волевого преобразования [2. С. 144]. Как таковые эти принципы — неизбежные элементы любого творческого процесса, однако в случае ярко выраженного преобладания дают разные типы искусства. «Реалистически-ознаменательное» искусство следует принципу верности вещам, однако свободно от натуралистического подражания. Ознаменование предполагает выявление в вещах их собственного потенциала роста и изменения. Реалистическое искусство отражает действительность в ее реальном преобразении, другими словами, истинный художник-творец следует за природой, помогая ей выявлять свою высшую сущность [Там же. С. 144].

Таким образом, искусство сродни майевтике Сократа — помощи при рождении, позволении существу родить из себя свою идею, свой высший облик. В противоположность этому «идеалистически-преобразовательное» искусство, как свободное творчество, «избавляет себя от счетов с данными как наблюдаемой, так и прозреваемой действительности, от долга верности вещам» [Там же. С. 147]. Идеализм в искусстве, по Вяч. Иванову, преобразует действительность в ее субъективном отражении, то есть вырабатывает свои собственные не подтвержденные объективно представления и насильственно преобразует мир по искусственно созданным лекалам. Господство идеалистического искусства автор связывает с возникновением того индивидуализма и скепсиса, которые возвестили начало истории Нового времени, идеалистической свободы самоопределяющегося разума [Там же. С. 148].

Соответственно, и в символизме, как особом художественном направлении, поэт выделяет две стихии — реалистическую и идеалистическую, и считает истинным символизм реалистический, под которым понимает «принцип верности вещам, каковы они суть в явлении и в существе своем» [Там же. С. 144]. Такое понимание, безусловно, лежит в русле платонизма, для которого идея является сутью вещи в истинном смысле слова. Вяч. Иванов подчеркивает, что реалистический символизм «требует от искусства столь близкого ознаменования вещей», что «случайные признаки их отображения в физическом мире должны отпасть, как затемняющие правое зрение пелены» [Там же. С. 146]. Действие художника есть тайнодействие, поскольку речь идет об «освободительном изменении Природы и Мировой Души» [5. С. 212].

Поэт обращает внимание на то, что теургический принцип в искусстве есть принцип наименьшей насильственности и наибольшей восприимчивости: «не налагать свою волю... а прозревать». «Будучи по отношению к своему предмету чисто восприимчивым... художник-реалист ставит своею задачею беспримесное приятие объекта в свою душу и передачу его чужой душе» [2. С. 144—145].

Реалистический символизм в своем последнем содержании предполагает ясновидение вещей в поэте и постулирует такое же ясновидение в слушателе. Поэт так резюмирует существо реалистического символизма: чрез Августиново «*transcende te ipsum*» (преодолей самого себя) к лозунгу: «*a realibus ad reliora*» (от реального к реальнейшему). Выявление и утверждение истинной реальности предполагает преображение художника, превосхождение им самого себя, что опять-таки сближает новое символическое искусство с религией [Там же. С. 156].

Под символическим же идеализмом Вяч. Иванов понимает «утверждение творческой свободы в комбинации элементов, данных в опыте художнического наблюдения... и правило верности не вещам, а постулатам личного эстетического мировосприятия» [Там же. С. 144]. Символический идеализм отказывается от принципа озаменования ради своего собственного представления или идеала, которое может и не существовать вовсе, но, тем не менее, будет провозглашаться художником. Именно как символический идеализм поэт воспринимает то символическое искусство, которое родилось во Франции в конце XIX в. и продолжением которого стала первая фаза русского символизма, получившая наименование декадентства, выразившаяся в чувствах упадка, отчаяния, обреченности, понимания искусства как средства бегства от мира.

У реалистического и идеалистического символизма разное понимание символа. Для первого символ есть «знамение иной действительности» [Там же. С. 143], позволяющее осознать связь и смысл существующего явления с сверхчувственным миром. Для идеалистического символизма символ, будучи только средством художественной изобразительности, не более чем «произвольный сигнал, долженствующий установить общение разделенных индивидуальных сознаний» [Там же. С. 155]. Здесь, в этом понимании символа реалистическим и идеалистическим символизмом прорывается тема преодоления индивидуализма, тема соборности, которая, однако, решается в разных направлениях по-разному. В идеалистическом символизме символ есть условный знак, которым обмениваются художники, тайный знак, выражающий солидарность их личного самосознания, их субъективного самоопределения. То есть индивидуализм здесь преодолевается частично и искусственно, путем выработки условного группового мировоззрения. В реалистическом же символизме символ есть также начало, «связующее отдельные сознания, но их соборное единение достигается общим мистическим лицезрением единой для всех, объективной сущности» [Там же. С. 155].

Если искусство вообще — одно из могущественнейших средств человеческого соединения, то о символическом искусстве можно сказать, что принцип его действительности — соединение по преимуществу, соединение в прямом и глубочайшем значении этого слова. Поистине, оно не только соединяет, но и сочетает: «символизм есть искусство, обращающее того, кто его воспринимает, в соучастника творения» [4. С. 192]. Символизм сочетает сознания так, что они совокупно рождают «в красоте». Цель любви по Платону, — «рождение в красоте», поэтому платоново изображение путей любви и есть, согласно Вяч. Иванову, определенное символизма.

Кульминацией теории символизма Вяч. Иванова является его понимание мифа. По мысли поэта, приближением к цели наиболее полного символического раскрытия действительности является мифотворчество. Ибо символ — это все же отдельный, пусть сколь угодно насыщенный смысловыми потенциями образ. Сочетание же символов, их связывание в систему слов, «развернутое слово», предложение, становится мифом (2). Таким образом, реалистический символизм идет путем мифа, который вырастает из символа также естественно, как колос из зерна. «Миф есть динамический вид (modus) символа, — символ, созерцаемый как движение и двигатель, как действие и действенная сила» [3. С. 184], — резюмирует автор. Миф не есть выдумка, сказка, но адекватное отображение высшей реальности, недоступной познанию логико-рациональными средствами. Миф есть обретенное постижение некоторой безусловной истины, он есть «синтетическое суждение», где «сказуемое-глагол присоединено к подлежащему-символу» [4. С. 193]. В своей работе «Мысли о символизме» Вяч. Иванов приводит характерный образ мифотворчества на примере заключительной строки «Божественной комедии» Данте: «Любовь, что движет Солнце и другие Звезды»... Здесь, полагает Вяч. Иванов, наглядно видно, как три высоких символа — Любви, Солнца и Звезд — слагаются в миф таким образом, что «подлежащему символу (Любовь) найден мифотворческой интуицией поэта действенный глагол (движет Солнце и Звезды)». Вяч. Иванов считает, что действие заключительных слов «Божественной Комедии» с точки зрения иерархии ценностей религиозно-метафизического порядка является подлинно теургическим [Там же. С. 193].

Так на стадии мифотворчества реализуется теургия, та задача, которую Вл. Соловьев ставил искусству, задача преображающего мир выявления сверхприродной реальности и высвобождения истинной красоты из-под грубых покровов вещества. На стадии разрозненного созерцания символов теургия еще невозможна, она совершается только тогда, когда символы приводятся во взаимосвязь, в динамику, когда утверждается священная речь. Именно мифотворчеством достигается теургия, как такое сознательное воздействие на мир, которое ведет к его собственному преображению. Можно резюмировать, что теургия есть мифотворчество, а мифотворчество есть теургия.

2. ФИЛОСОФИЯ СИМВОЛА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО («КОНКРЕТНАЯ МЕТАФИЗИКА»)

Философская концепция Павла Флоренского углубляет и дополняет положения Вяч. Иванова о символической реальности (3). «Всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме символа» [14. С. 7], — напишет философ своим детям. В начале 20-х гг. П. Флоренский начинает грандиозную работу над «Символяриумом» (словарем), к большому сожалению, по известным причинам незаконченную.

По мысли П. Флоренского, ноуменальный и феноменальный миры прочнейшим образом взаимосвязаны. Чувственно-постигаемое не просто и не только чувственное, но всегда одушевлено и одухотворено. Духовное также не мыслится как существующее само по себе (в некоем «умном месте»), но всегда как непременно явленное, выраженное в чувственно-постигаемом. Духовный предмет, ноу-

мен, хотя и является особым, самостоятельным образом бытия, но существует только в чувственном, недаром и сама система мысли философа называется «конкретная метафизика».

Все сферы опыта и все горизонты реальности передаются у Флоренского на языке чувственной предметности и пластической образности. Так, в «Иконостае» читаем: «Нет ничего внешнего, что не было бы явлением внутреннего» [12. С. 95]. Или «из горнего — символ дольнего и из дольнего — символ горнего» [Там же. С. 46]. Таким образом, Флоренский подходит к проблеме символа, уже выходя за рамки философии искусства, конструируя онтологическую структуру мира. В проекции на античную философию такое мировоззрение близко учению Аристотеля, согласно которому онтологически существуют не формы (идеи) и материя сами по себе, а всегда уже оформленная материя, то есть вещь, в которой есть материальная и духовная стороны.

А.Ф. Лосев видит квинтэссенцию мировоззрения Аристотеля в том, что мир, бытие есть художественное произведение, то есть космос в точном смысле этого слова [9. С. 360]. Таким же художественным произведением является мир и для Флоренского. С.С. Хоружий, давая описание конкретной метафизике философа, характеризует ее следующим образом: «бытие целокупное, как совершенное равновесие и двуединство феноменального и ноуменального образов бытия есть космос и есть символ» [16]. «Нет ни чистого бытия, ни чистого мышления — есть целокупная символическая реальность» [17. С. 4]. Лосев считал, что символ есть встреча двух планов бытия, где они даны в полной, «абсолютной неразличимости». В символе сам факт «внутреннего» отождествляется с фактом «внешнего», между «идеей» и «вещью» здесь не просто смысловое, но вещественное, реальное тождество [8. С. 426—428].

Вяч. Иванов, разделявший исходные мировоззренческие интуиции Флоренского, в своей работе о Гете приводит основополагающую мысль немецкого поэта: «Человеческий глаз не видел бы солнца, если бы не был по своей природе солнечным». И далее цитирует «Изречения в прозе» Гете: «Прекрасное есть обнаружение тайных законов природы... Религия, природа, искусство так соединены, что погружение человека в одну из этих сфер тотчас же приводит его в соприкосновение с другими» [1. С. 259].

Различие в характере и степени взаимопроникновения смысла и явления обуславливает также и наличие в мире множества символов. В то же время, согласно Аристотелю, то, что является формой на одном уровне, может служить материей для новой формы на ином уровне. Тем самым получает свое объяснение не только многообразие символов в зависимости от среды воплощения смысла, но и их иерархия, соподчинение, когда одни символы слагают собой новые, более высокие.

Так мы приходим к самым высоким, фундаментальным символам, лежащим в основе реальности, выявление которых было особым предметом интереса для П. Флоренского. Среди них выделяются фундаментальные символы Имени и Лица. Как отмечает С.С. Хоружий, «имя есть символ для бытия в его звуковом измере-

нии, для всей звучащей реальности... Лик — символ для бытия в его зримом, световом измерении, для реальности созерцаемой, это — фундаментальный световой (зрительный) символ. В том числе он охватывает содержание всех сфер деятельности, ориентирующихся на зрительные образы (пластические искусства и др.)» [16]. Поскольку, с другой стороны, реальность в ее зрительном и ее слуховом измерениях одна и та же, то имя и лик находятся в теснейшем соответствии между собою. Мир представляется единством множества всех частных символов; с другой стороны, иерархия символов от более частных к более общим и фундаментальным приводит к Первосимволу.

Что такое Первосимвол? Он характеризуется тем, что, с одной стороны, он есть нечто особое, как и другие символы, с другой, он имеет глобальный и всеохватывающий смысл. «Тем самым он есть одновременно простое и сложное, единое и многое, элементарное и составное» [16], — замечает С.С. Хоружий. Мир есть художественное произведение природы, художественное творение есть продукт сознательной деятельности художника, задачей которого, согласно Вяч. Иванову, является способствовать действительности осуществлять свое собственное преобразование.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Влияние Вл. Соловьева на Вяч. Иванова неоспоримо: «Соловьевым Таинственно мы крещены...» (стих. «Нежная тайна»). Известно, что Вл. Соловьев лично встречался с поэтом, даже приглашал его в свою пустыньку недалеко от Москвы (правда, поэт не попал туда, заблудившись) и благословил первый сборник «Кормчие звезды». См. Дешарт О. Введение // Вяч. Иванов. Собрание сочинений. Bruxelles, 1971. Т. 1—4.
- (2) А.Ф. Лосев: миф — «энергичное самоутверждение личности» [8. С. 484]. Здесь важен именно личностный аспект, миф — это образ, картина, смысловое явление личности, «это лик личности» [8. С. 483]. Миф всегда самосознание, слово — значит, «он должен высказать личностный символ» [8. С. 536]. В своем финальном (несводимом на более первоначальные элементы) определении миф, по А.Ф. Лосеву, — «в словах данная чудесная личностная история». И далее: «миф есть слово о личности, но не просто, а развернутое магическое имя» [8. С. 578—579]. Философ определяет миф как общее, до-рефлексивное, интуитивное отношение человека с вещами. Он как бы вырывает вещи из их обычного течения, когда они непонятны, не изучены и «погружает их в новую сферу, где выявляется вдруг их интимная связь» [8. С. 454—455]. Миф несомненно живет своим собственным пониманием истины, и заключается она в «установлении степени соответствия текущей эмпирии личности с ее идеальнопервозданной нетронутостью» [8. С. 568].
- (3) Пристальный интерес к символистическому миросозерцанию (термин С.С. Хоружего) возник у П. Флоренского очень рано, еще в период 1902—1904 гг. независимо от творчества Вяч. Иванова. Здесь можно, бесспорно, говорить о родстве исходных мировоззренческих интуиций, и только лишь отчасти о стимулирующем воздействии ивановских идей. Важно отметить, что поэт чрезвычайно высоко оценивал творчество П. Флоренского. Так, без разъяснительных комментариев Вяч. Иванов не хотел публиковать свою поэму «Человек». Уезжая из России, поэт среди немногих книг взял «Столл...» П. Флоренского. Философ посвятил Вяч. Иванову работу 1915 г. «Не восхищением нищего» (см.: Переписка Вяч. Иванова с П. Флоренским // Вяч. Иванов Архивные материалы и исследования. М., 1999).

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Иванов В. Гете на рубеже двух столетий // Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. С. 236—269.
- [2] Иванов В. Две стихии в современном символизме // Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. С. 143—170.
- [3] Иванов В. Заветы символизма // Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. С. 180—191.
- [4] Иванов В. Мысли о символизме // Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. С. 191—196.
- [5] Иванов В. О границах искусства // Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. С. 199—218.
- [6] Иванов В. Религиозное дело Владимира Соловьева // Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. С. 337—346.
- [7] Иванов В. Старая или новая вера // Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. С. 353—360.
- [8] Лосев А.Ф. Диалектика мифа // А.Ф. Лосев. Из ранних произведений. М.: Издательство «Правда», 1990.
- [9] Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 1993.
- [10] Соловьев В. Общий смысл искусства // В. Соловьев. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 390—405.
- [11] Соловьев В. «Три свидания» // Владимир Соловьев. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Московский рабочий, 1990.
- [12] Флоренский П. Иконостас. М.: Искусство, 1995.
- [13] Флоренский П. У водоразделов мысли. М.: Издательство «Правда», 1990. Т. 2.
- [14] Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные. Статьи. Переписка / Сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Иванова. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- [15] Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991.
- [16] Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. Томск, 1999. Цит. по: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/Horuzhy_Florenskiy_01.doc.
- [17] Хоружий С.С. Обретение конкретности. Вступительная статья // П.А. Флоренский. У водоразделов мысли. М.: Издательство «Правда», 1990. Т. 2. С. 3—12.

PHILOSOPHY OF SYMBOL BY VYACHESLAV IVANOV AND PAVEL FLORENSKY

E.S. Buzhor

Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay st., 10a, Russia, Moscow, 117198

The paper analyzes the philosophic and artistic principles of the theory of symbol developed by two prominent personalities of Russian Silver Age: poet, Vyacheslav Ivanov and philosopher, Pavel Florensky. The role of the symbol as a link between empiric and noumenal worlds is shown as being fundamental for both thinkers.

Key words: symbol, symbolism, realistic symbolism, idealistic symbolism, myth, myth-creation, theurgy, Prime Symbol, Divine Name, Divine Face

REFERENCES

- [1] Ivanov V. Gete na rubezhe dvuh stoletij. In: *Rodnoe i vselenskoe*. Sost., vstup. st. i prim. V.M. Tolmacheva. M.: Respublika, 1994. S. 236—269.
- [2] Ivanov V. Dve stihii v sovremennom simbolizme. In: *Rodnoe i vselenskoe*. Sost., vstup. st. i prim. V.M. Tolmacheva. M.: Respublika, 1994. S. 143—170.
- [3] Ivanov V. Zavety simbolizma. In: *Rodnoe i vselenskoe*. Sost., vstup. st. i prim. V.M. Tolmacheva. M.: Respublika, 1994. S. 180—191.
- [4] Ivanov V. Mysli o simbolizme. In: *Rodnoe i vselenskoe*. Sost., vstup. st. i prim. V.M. Tolmacheva. M.: Respublika, 1994. S. 191—196.
- [5] Ivanov V. O granicah iskusstva. In: *Rodnoe i vselenskoe*. Sost., vstup. st. i prim. V.M. Tolmacheva. M.: Respublika, 1994. S. 199—218.
- [6] Ivanov V. Religioznoe delo Vladimira Solov'eva. In: *Rodnoe i vselenskoe*. Sost., vstup. st. i prim. V.M. Tolmacheva. M.: Respublika, 1994. S. 337—346.
- [7] Ivanov V. Staraja ili novaja vera. In: *Rodnoe i vselenskoe*. Sost., vstup. st. i prim. V.M. Tolmacheva. M.: Respublika, 1994. S. 353—360.
- [8] Losev A.F. Dialektika mifa. In: A.F. Losev Iz rannih proizvedenij. M.: Izdatel'stvo «Pravda», 1990.
- [9] Losev A.F., Taho-Godi A.A. Platon Aristotel'. M.: “Molodaja gvardija”, 1993.
- [10] Solov'ev V. Obshhij smysl iskusstva. In: V. Solov'ev. Sochinenija v dvuh tomah. M.: Mysl', 1988. T. 2. S. 390—405.
- [11] Solov'ev V. “Tri svidanija”. In: Vladimir Solov'ev “Nepodvizhno lish' solnce ljubvi...” Stihotvorenija. Proza. Pis'ma. Vospominanija sovremennikov. M.: Moskovskij rabochij, 1990.
- [12] Florenskij P. Ikonostas. M.: Iskusstvo, 1995.
- [13] Florenskij P. U vodorazdelov mysli. M.: Izdatel'stvo “Pravda”, 1990. T. 2.
- [14] Pavel Florenskij i simbolisty: Opyty literaturnye. Stat'i. Perepiska. Sost., podgot. teksta i koment. E.V. Ivanova. M.: Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2004.
- [15] Horuzhij S.S. Diptih bezmol'vija. M.: Centr psihologii i psihoterapii, 1991.
- [16] Horuzhij S.S. Mirosozercanie Florenskogo. Tomsk, 1999. Available from: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/Horuzhy_Florenskiy_01.doc.
- [17] Horuzhij S.S. Obretenie konkretnosti. Vstupitel'naja stat'ja. P. A. Florenskij u vodorazdelov mysli. M.: Izdatel'stvo “Pravda”, 1990. T. 2. S. 3—12.

ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

THE TRADITION OF THE ACADEMIC TEACHING OF PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF GLOBALISATION: AN INTRODUCTION*

Raúl Fornet-Betancourt

Institute of the Catholic Theology
RWTH Aachen University
Templergraben 55, 52062

In the article the author considers the future of the academic teaching of philosophy in the contemporary world of globalization. The theme is much more difficult as it seems to be. It can be considered from the different point of views. For example, we can engage in a critical study of cultural context of our tradition of the academic teaching of philosophy (and in this case our analyze will a particular part of more general consideration of European tradition of the university education) or we can propose the ways alternative for our tradition. Any way we will have to take our traditions to the tribunal of our present life in order to answer the question whether they are still relevant and whether we can still live from them today. But it is also useful to consider us ourselves and our present life from another side, and namely from our traditions, and allow them to be that tribunal, which makes a decision about what we are today.

Key words: philosophy, university, academic teaching, globalization, intercultural context, traditions

INTRODUCTION

The V. International Congress for Intercultural Philosophy [16. P. 29—40] calls us together today, under the theme “Interculturality, Gender and Education”. Our goal, as was agreed during the previous congress in Bangalore, India, is that we may engage in a critical study the academic teaching of philosophy, as well as, propose alternative

* Данная статья представляет собой запись доклада, прочитанного Р. Форнет-Бетанкурром на V Международном конгрессе межкультурной философии, проходившем в 2001 г. в г. Бангалор (Индия). И хотя этот доклад был произнесен более чем 15 лет назад, поднятая в нем тема трансформации традиции академического преподавания в современном нам мире глобализации и межкультурного взаимодействия и сегодня не потеряла своей актуальности, а слова Р. Форнет-Бетанкура в свете произошедших с тех пор событий и изменений приобретают новое звучание, находя в них свое подтверждение, в силу чего редакция и считает возможным сегодня предложить вниманию читателей текст данного доклада (*Прим. ред.*).

ways that will allow, specifically, “the reconstruction of our philosophical traditions and curricula, stemming from the challenges posed by the intercultural and gender debates”, as is highlighted in the convocation to this Congress. It is, therefore, the theme, or better still, the task that we have on hand. It may be noted however, that we cannot deal with the issue of academic teaching of philosophy, nor the problem of the curricular revision of philosophy, without speaking first, on one hand, of the university and/or higher education institutions in our respective contexts. I intentionally say, “on one hand” because, it seems to me, that the critical approach to the topic of the Congress, further implies, on the other hand, of the need to speak equally, of the societies and states where we live and in which many of us are functionaries or employees. There are three reasons, in my opinion, which substantiate the need to account for this aspect of the debate on the theme that brings us together. A summary of these follows.

First: The academic teaching under scrutiny from a critical perspective, is regulated mostly by study plans which core contents not only reflect the “scientific culture” of the hegemonic society of yesterday and today, but also point towards maintaining the epistemic conditions necessary for the perpetuation of knowledge, or more adequately expressed, of the ideal of knowledge that the hegemonic society markets as universal.

Second: The universities or higher education institutions, insofar as they are the immediate specific context, the frame within which the task of teaching philosophy is exercised and where decisions on knowing, and the traditions of (philosophical) knowing are made, which are, in turn, being transmitted to the current and future generations, lead us directly to the “social issue” that is implicated in the topic of this congress. The universities or higher education institutions where we teach, whether state or private, are usually a part of the so-called public administration of states (or dominant power groups), which are, at the same time, echoes of the social, political, economic and cultural interests of the hegemonic society.

Third: The targets of teaching, that is, the persons who are professionally involved in teaching, because they have been recognized by the prevailing academic system as capable or apt to exercise that faculty, are often functionaries that, as is specified in the authorized definition we are referring to, carry out a public post under those competent authorities, precisely in order to ensure the “good functioning” of a particular sector of the public sphere, designed by the hegemonic society. Therefore, these persons have a job, in the end, which is part of the “social contract”, that still is a point of reference so as to legalize and validate the hegemonic practices in the most varied sectors or fields of our contemporary societies.

Ensuing from the above, I pose, that we must engage in the task of examining the contents and practices of philosophy teaching, by developing a debate that, in its argumentation, will account for the double contextual horizon in which the study programs of philosophy are inscribed by their own history of gestation and institutionalization. As I have tried to demonstrate, this is the particular academic context of the university institutions and the main socio-political context of the hegemonic society and of the power interests of its bearers and administrators.

Although we cannot present a detailed account, from the framework of an introduction, I will shed a few ideas that I feel are important for the debate in this first aspect

of the theme that brings us together, so that the discussion will bear in mind the double context I am referring to. From the starting point of a unified vision of the problem, I propose, first of all, the perspective of focusing this debate on the relation and interconnection between the teaching plans, university and society, as a problem which reflects, not the crisis of particular social systems, but mainly the structural scandal of the prevailing social contract, and particularly, the social contract built on the basis of those social systems. Therefore, the critical examination of the teaching of philosophy and of curricular philosophical traditions is a task, which if assumed contextually, confronts us with the challenge of designing, on the basis of a new international social contract, a new intercultural educational contract.

I believe, in fact, that the contextual analysis of this issue may show that it is not enough to reform the study programs we have, that it is not enough to broaden the European idea of university — not even in its more noble formulation, the kantian-humboldtian! [25, 22, 32, 24, 33] —, nor is it enough to create margins of tolerance in contemporary society, which many euphemistically call “World Society”. Or, to say it in a more concrete and specific manner, it is not solely a question of reducing the Eurocentricity that still characterizes the core structure of academic philosophical formation or play down the burden of hegemonic ways of knowing produced in the west as a phenomenon adjunct to its imperial enterprise (2); nor is it sufficient to make flexible the criteria for acknowledgement and/or academic and scientific certification of knowing imposed by the European university; nor is it enough to project multicultural societies that integrate differences, on the basis of the legal framework of the social contract which is today hegemonic.

Why? Because the critical examination of academic education, philosophical in this case, from the vindications of the intercultural project, which is in fact a contextual project and because of this, gender specific or, more precisely, inter-contextual and inter-gendered, should and can detect the voids, the absences and the silences in the educational system of the hegemonic society. But precisely, the radical nature of the alternate visions resides in that they are *visualized* as other points of view of the epistemic hegemonic social system, and not simply as deficiencies which can be corrected within the dominant order by reforming the structures through adjustments in their functionality.

Consequently, in fact, what the intercultural, contextual and gender analysis visualizes is not voids in the study plans that the august and honorable European tradition of “universitas magistrorum et scholarium” has globalized from very early on, a tradition following the famous expression used by Innocent III, in his document dated 1208, directed to the “Studium generale parisiense”; or the “city counsel for teachers and scholars” that Alphonse X The Wise, nor to correct deficiencies in the current university or in the practices and policies of systematized exclusions carried out by the contemporary hegemonic society. Because, if it detects all of the above in the education system, in the university and in current society, it is because it *visualizes* alternative universes of knowing and of human livelihood; universes that cannot be simply added on to the western, androcentric order of the hegemonic society; for, as alternative worlds as such, they vindicate the right to un-colonize the presuppositions of education and human livelihood

and to elaborate a new cultural contract which, based on dialogue, interaction and interchange, may be the starting point for the reconstruction of the higher education programs. But also, and above all, for an ecumenical recreation of universality, that overcomes the horizon of tolerance, because it grows through the practice of conviviality and peace.

Second, I propose the idea, on a more concrete level, to discuss the challenge of inter-culturing philosophical ways of knowing, as well as ways for their transmission and learning (3). Not only as an archaeological task of recuperating silenced or colonized memories, but in the sense of a prospective project of interchange and interaction of live traditions that today, claim their enfranchised right, not merely as honorary members or decorative “overseas” figures, to exercise active participation in the decisions made over their inherited ways of knowing, over the sense and use of these ways of knowing, as well as over the production and investigation of the new ways of knowing that educational institutions of a rightfully global, and not colonized by any hegemonic knowledge or power, should teach, transmit and foster, in order for the following to happen:

First: The university institutions, and in particular the faculties of philosophy, should cease to be centers for westernization.

Second: That an epistemological and social equilibrium is brought about, which is necessary in the world in order for each people to live in conviviality with others as an exercise of mutual and open intercultural “making” (or doing) (4).

Third: So that the students are not confronted in their classrooms with “the text” (which is predominantly European), but with their own contexts and ways of knowing in which they have grown, and are depositors. This involves contextual learning, but above all, it implies that they are an active part of that “city council” for learning those old and new ways of learning, because of the fact that, as a dimension of the anthropological condition of the students, their respective contexts and traditions make them sources of knowledge and not mere recipients of knowledge (5).

Fourth: That the ideal of education as the formation of the human person and the role of the educational institutions within that process, could be re-formulated interculturally, through the sharing of knowledge heritages and projects for the production of ways of knowing, that take charge of the historical challenges posed today by the globalization of neo-liberalism, particularly as it concerns education, and at this precise junction when they are subjected to be converted into specialized centers of professional formation. And (consequently).

Fifth: That the study programs and research projects that are interculturally agreed to, leave behind the tricky paradigm of “modernization” of peoples and cultures [7, 18, 20, 36, 40, 35] and transform themselves into what they always should have been, an instrument for the universal or cosmic humanization of human beings.

Before posing the third idea for focusing the debate of the first aspect mentioned, I would like to add that I am aware of having posed this second idea bearing in mind, above all, the vindications of what in synthesis can be called “the colonial difference” [30]. And, I have done this because the history of colonization by Europe and the United States, in Africa, Asia, Latin America and Oceania, precisely in what concerns the consequences of an education that better serves the colonial interests [3. P. 17—32; 29; 41.

P. 16—30; 12; 6], is not an issue of the past. Particularly today, in the so-called globalization times of the planet, colonialism reactivates its reserves of presence and effectiveness in Africa, Asia, Latin America and Oceania. I further believe that this mobilization of the effective presence of colonialism throughout the planet, is explained, without any doubt, through its means to control economy, finances, natural resources, international organisms, as well as through its unreachable military supremacy.

But I also believe that these reasons should not allow us to forget that colonialism present in Africa, Asia, Latin America and Oceania, is equally explained, and maybe this is the fundamental reason for its obstinate presence, because, in addition to being — and I insist on this point — an economic-politic-military system, it is an anthropological condition or state. In Africa, Asia, Latin America and Oceania, to say it in these terms, the “gender” of the colonized exists and persists, which is, in my opinion, a consequence, precisely, of the prevailing systems of education and transmission of knowledge. This is what Jean Paul Sartre, whom I bring forth to support my argument, criticized with relentless irony, when saying that the “great accomplishment” of the European colonization had been the hellenization of the Asians, and the creation of the new species of black grecolatins”. But, I also remind you that this is the phenomenon that Edmund Husserl [23. P. 14] and Martin Heidegger [21. P. 98—99] designated as the “Europization of the globe and human genre”, which they understood, with not much critical judgment and less intercultural sensibility, to be, not a result of colonialism, but more as an expression of the singularity of the of the entelechy inherent to the European human type [23. P. 320].

This has been, therefore, the reason for the emphasis placed on the presentation of the second idea for this debate. But the emphasis of my argument does not mean that the discussion of this aspect of the theme of the congress should downgrade to a second level the vindications of the oppressed memories and of those differences leveled by society and hegemonic cultures in their own contextual development centers: Europe and the United States of America.

In other words, what has been said from the point of view of “colonial difference” is equally valid for guiding the debate in the European and American contexts, because here also, it is a question of reading history against the grain [2. P. 697]. In any case, I pose the third idea to contribute to the direction of the debate on the first aspect of the theme that calls us together.

It deals with the following: The intent of re-contextualizing (6) the study programs and/or to reconstruct the traditional ways of knowing from the intercultural perspective, is a task that from my vantage point, has to be undertaken with full awareness that the search for alternative forms of institutions through which education is channeled, and specifically philosophical formation, represents an innovative transformation process, which, in addition to the advances already mentioned, should find one of its pathways in the effort of the “city council of teachers and scholars”, includes as a substantial and integrated part, the explicit bond with the alternative social movements, both local and international, that today constitute important loci of anti-hegemonic community ways of knowing.

I believe that the discussion of this perspective could be useful to re-contextualize the idea of social insertion of education and/or philosophical formation, and obviously also, for the clarification of this question that I find to be decisive in understanding the underpinnings of the theme of this congress: Where, what and with whom can we learn what we should know today, so that today and tomorrow we will know how to better live in the world and therefore the world lives better.

On the other hand, the theme of this V. International Congress for Intercultural Philosophy, suggests the revision of our philosophical traditions from the challenges posed by the historical world of today. I interpret this suggestion as an invitation to take our traditions and the needs that we believe we have to our present day tribunal. From this suggestion then, I see in the theme of this Congress a second aspect whose formulation seems equally important for the debate: the type of relationship that we should or we want to maintain, in general, with what we call our traditions. Allow me then to make a brief observation on this other aspect of the theme of the Congress.

The direction of the suggestion that the theme of the program makes, I believe is clear. It is, as I have said, to invite us to take our traditions to the tribunal of our present life or, as Ortega y Gasset would say, “to a tribunal of vital urgencies” [34. P. 398], so they may answer the questions of today; we may then be able to know if they are still the “rent” from which we can still live today (7).

It is undisputable that this critical revision of our traditions has to be done, and most of what has been said up to this moment points in that direction.

However I think that it is important to also consider the issue from another side, that is, to see ourselves as what we are today, from our traditions, and allow them to be that tribunal before which we appear in order to account for what we are. With this change of perspective I, evidently, do not want to feed any traditionalism, nor the nostalgia of the poet, who in deep pain, sings: “qualquiere tiempo pasado fue mejor” (“any past time was better”) [26. P. 116].

My interest in this change of perspective is mostly to call attention to the timeliness of seeing ourselves within our traditions, as if before a mirror that does not merely reflect what we were, but in that image we see there is above all a memory that can guide us in what we must still accomplish. Therefore, it is not a question of returning to tradition. It is a question of being aware of the fact that in the context of a hegemonic knowing interested in globalizing the myth of modernity as a synonym of wellbeing, a precipitated severing of many of the values transmitted through our traditions, could leave us “disinherited”, without reserves, and without the strength to contradict hegemonic knowing.

Revise traditions, yes; but in a way that does not carry us to a weakening of the values in which the best of our cultural contributions are condensed for the realization of the plenitude of humanity, nor to the loss of the names we have given to things, nor, much less, to the neutralization of our capacity to name things in the so called globalized world [4; 1. P. 120—121]. In this sense, our intention would be an interactive revision of the past through which we can relate to our traditions, not only to improve them from the adjustments of the challenges posed today, but also to cultivate what are transmitted as our qualities or virtues [19. P. 71].

Lastly, I present a brief observation of the current political framework in which this V. International Congress for Intercultural Philosophy is taking place.

If the previous Congress held in Bangalore, took place under the impact of the terrorist acts of September 11, 2001, and the threat of the war against Afghanistan, that soon became a sad reality, today we celebrate this V. Congress in a global political situation, no less grievous than before: The will of the current administration of the Government of the United States of America, to go to war against Iraq. This “advertised war” (“Guerra anunciada”), greatly determines our global context today.

And I ask: is it advisable in these times of war, to speak of “ideas” for the (philosophical) education of humanity and, wager as we did in Bangalore (8) for a dialogue of “ideas”? And I answer without any reserve with a “yes”, motivated not by any occult vocation towards martyrdom, but by the conviction that the best defense against terrorism and also against that other deaf war that millions of human beings, and nature suffer daily as a structural result of the hegemonic system, is the mutual education of the values of justice, conviviality and peace, believing in what Jose Marti named “the utility of virtue” [28. P. 17] (9).

NOTES

- (1) The documentation of the first three Congresses can be found in [13—15].
- (2) As an exemplar illustration of this process, note the significant phrase written by Antonio Nebrija during a decisive year for the imperial western design (1492!) which says: “language has always been the helpmate of the empire” (“siempre la lengua fue compañera del imperio”) [31. P. 97].
- (3) I insist that the “interculturalization of knowing, always implies, for me, those moments of contextualization and gender specification, because what we usually refer to as “cultures” or “cultural traditions” are contextual and gender differentiated historical processes.
- (4) I must note that I pose the term “making” (or doing) — from the verb “to make” (in Spanish) — but in its reflective form, as a possible alternative to the concept of “intercultural competence” (or qualification), which is often used, particularly in German speaking countries, and although not to doubt the good intentions of those who use the term, I believe that it pays tribute to the “spirit” of the epoch (Zeitgeist), that is, to the spirit of hegemonic knowing within it. I believe therefore, that among other things, this spirit wants to evidence the presupposition that, because everything is ruled by marketing laws, there is a struggle to be competent in..., in order, of course, to better compete. So, we would have to *be competent* in interculturality, so that in times when specific competencies (or expert fields) are claimed as the only way to gain way in the markets, we “interculturalists” would also have a field or an issue within our “competence”. Because of the “spirit of the epoch”, within the concept of “intercultural competence”, but over and above because I think that it is not a question of expertise, but a question of “making” (doing), and to transform the world interculturality in order to contradict the spirit of hegemonic knowing, I prefer to speak of intercultural *making* (or doing) [5. P. 125—168; 38; 39].
- (5) In this sense, it seems to me, that it is important and suggestive, both the critiques to the current educational system, as well as the alternative perspectives posed and developed by Amaldo Este based on the issue of education in Venezuela [8—10].
- (6) I speak of “re-contextualization” because I consider that all knowing or cultural tradition, no matter how abstract or global that it may seem to us today, has been generated in and from a particular context.
- (7) In the context of the European crisis of the 30’s, Ortega y Gasset wrote: “We believed that we were heirs of a magnificent past and that we could live from that rent... Suddenly we feel dis-

inherited, without traditions, poor... We have the impression that the traditional ways are not useful in solving our problems..." And he disconcertingly posed the question: "Are we able to live from our classics?" [34. P. 396—397].

- (8) The text of the declaration against war by the participants can be found in [16. P. 277—278].
- (9) Worthy of mentioning, in this context is that recently, at the conclusion of the International Conference: "For the equilibrium of the World" held in homage to the 150 anniversary of Jose Marti's birth, Fidel Castro insisted that the great battle for a dignified future for humanity, "will be won in the battlefield of ideas"; it is precisely here that the need "to plant ideas to plant consciousness". See his discourse in *Granma*, January 30, 2003, pp. 4—5.

REFERENCES

- [1] Alsina M.R. *Comunicacion intercultural*. Barcelona, 1999.
- [2] Benjamin W. Über den Begriff der Geschichte, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1—2, Frankfurt/M., 1980.
- [3] Bolivar S. Carta de Jamaica, in: Leopoldo Zea (compiler), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, tome I. Mexico, 1993.
- [4] Burke P. Hablar y callar. Funciones del lenguaje a traves de la historia. Barcelona, 1996.
- [5] Buttjes D. Interkulturelle Kompetenz im handlungsorientierten Englischunterricht, in: Borelli, M. (ed.), *Zur Dialektik Interkultureller Padagogik*. Baltmannsweiler, 1992.
- [6] Cesaire A. Discours sur le colonialisme. Paris, 1955.
- [7] Dussel E. 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Madrid, 1992.
- [8] Este A. El aula punitiva. Description y caracteristicas en las actividades en el aula de clase. Caracas, 1999.
- [9] Este A. Migrantes y excluidos. Dignidad, cohesion, interaction y pertinencia desde la education. Caracas, 1999.
- [10] Este A. (ed.). *Proyectos y practicas para las escuelas*. Caracas, 2000.
- [11] Fanon F. *Les damnés de la terre*. Paris, 1961.
- [12] Fanon F. *Peau noire, masques blancs*. Paris, 1952.
- [13] Fomet-Betancourt R. (ed.). *Kulturen der Philosophie*. Aachen, 1996.
- [14] Fomet-Betancourt R. (ed.). *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen?* Frankfurt/M., 2001.
- [15] Fomet-Betancourt R. (ed.). *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. Frankfurt/M., 1998.
- [16] Fomet-Betancourt R. Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization: an Introduction, in Raul Fomet-Betancourt (ed.), *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization. Documentation of the IV. International Congress on Intercultural Philosophy*. Frankfurt/M., 2002.
- [17] Fomet-Betancourt R. Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte. Frankfurt/M., 2003.
- [18] Frank A.G. *ReORIENT. Global Economy in Asian Age*. Berkeley, 1998.
- [19] Gruschka A. Die aktuelle Modernisierung der Hochschule vor dem Gericht der Idee der Universität, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 14 (2002).
- [20] Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M., 1985.
- [21] Heidegger M. Unterwegs zur Sprache, in: *Gesamtausgabe*. Bd. 12. Frankfurt/M., 1985.
- [22] Humboldt W. Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin, in: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 4. Darmstadt, 1996.
- [23] Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, in: *Husserliana*, Bd. VI. Den Haag, 1962.
- [24] Jaspers K. *Die Idee der Universität*. Berlin/Fleidelberg, 1946.
- [25] Kant I. Der Streit der Fakultäten, in: *Werke in zwölf Bänden*, Bd. XI/1. Frankfurt/M., 1968.

- [26] Manrique J. Poesia. Madrid, 1984.
- [27] Marti J. Escritos sobre education. La Habana, 1976.
- [28] Marti J. Ismaelillo, in: *Obras Completas*, Tome 19. La Habana, 1975.
- [29] Marti J. La cuestion agraria y la education del campesino. La Habana, 1959.
- [30] Mignolo W.D. The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization. Michigan, 1995.
- [31] Nebrija A. Gramatica de la lengua castellana. Madrid, 1980.
- [32] Nietzsche F. Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, in: *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Bd. 2. Stuttgart, 1964.
- [33] Ortega y Gasset J. Mision de la universidad, in: *Obras Completas*, Tome 4. Madrid, 1983.
- [34] Ortega y Gasset J. Pidiendo un Goethe desde dentro, in: *Obras Completas*, tomo 4. Madrid, 1983.
- [35] Panikkar R. Modernität ist ein kolonialistischer Begriff, in *Frankfurter Rundschau*. Available from: http://www.fr_aktuell.de.archiv/fr30t/hl20020819089.htm.
- [36] Said E. Culture and Imperialism. New York, 1993.
- [37] Sartre J.-P. «Les damnés de la terre», en *Situations*, V. Paris, 1964.
- [38] Schreijack T. (ed.). Menschenwerden im Kulturwandel. Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz. Luzern, 1999.
- [39] Thomas A. (ed.). Psychologie interkulturellen Handelns. Gottingen, 1996.
- [40] Zea L. America en la historia. Mexico, 1957.
- [41] Zea L. La universidad en la globalization, in *Cuadernos Americanos* 81 (2000).

ТРАДИЦИЯ АКАДЕМИЧЕСКОГО ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: ВВЕДЕНИЕ

Р. Форнет-Бетанкур

Институт католической теологии
Университет Аахена
ул. Темпелграбен, 55, 52062

В статье автор размышляет о будущем академического преподавания философии в современном мире глобализации. Эта тема является гораздо более сложной, чем может показаться на первый взгляд, и может быть рассмотрена с разных сторон, например, мы можем попытаться критически осмыслить культурный контекст имеющейся традиции академического преподавания философии (в таком случае наш анализ неизбежно окажется частью более общего рассмотрения европейской традиции университетского образования), а можем предложить альтернативные пути сложившейся традиции академического преподавания философии. В любом случае мы будем вынуждены отдать наши традиции на суд нашей современной жизни, дабы быть в состоянии ответить на вопрос, являются ли они до сих пор состоятельными и можем ли мы руководствоваться ими в нашей современной жизни. Но полезно проделать и другую операцию, а именно посмотреть на нас сегодняшних и на нашу современную жизнь с позиции наших традиций и позволить им быть тем судом, который решит вопрос о том, кем мы сейчас являемся.

Ключевые слова: философия, университет, академическое преподавание, глобализация, межкультурный контекст, традиции

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE ROLE OF RELIGION?*

Edward J. Alam

Notre Dame University — Louaize
Lebanon

In the article the author concerns the question of correlation and interaction of culture and philosophy, and namely, whether culture emerges from philosophy or quite the contrary? Analyzing the history of philosophy from the ancient time until today he concludes the unity and diversity of culture can be considered and explained in the way we can interpret the process of the development of humanity as a combination of different cultures, where each of them is a representation of the common culture of humanity understood as an idea of Plato. Herewith it depends on the philosophy as a structure of principles in what way the culture of the humanity will be embodied and what form it will take. And for the forming of the philosophy the living religious culture is quite important what is confirmed with the fact the development of philosophical ideas was the most fruitfully there and in the time where and when they were originally derived from the religious polemics (as it was in 7—11th centuries in the Middle East countries).

Key words: philosophy, culture, religion, unity, diversity, humanism, humanity

Fifty years ago, while developing what may be called his ‘philosophy of culture’, Jacques Maritain stated:

What determines the unity of a culture is first and above all a common philosophical structure, a certain metaphysical and moral attitude, a common scale of values — in short, a common idea of the universe, of man and of life, of which the social, linguistic, and juridical structures are, so to speak, the embodiment [8. P. 69].

Such a formulation seems to suggest that culture has emerged from philosophy, not the other way around. To be sure, from ancient times until I lie present, philosophy and culture have been intertwined, but the challenge is to determine the precise cause/effect nature of this relation in each era and to point out its consequences. Though a daunting task, it is a crucial one, since the difference in approach makes all the difference when it comes to that which really matters for our world in the present moment: the cultivation of a new humanism.

Maritain, and many others like him in the last century, devoted their lives to the cultivation of this new humanism and consistently approached (the study of culture in this context. Reflecting upon the way in which this new humanism could bring a new and needed unity to culture, he stated that in essence it “render[ed] man more truly human and [could] manifest his original greatness by enabling him to partake of everything in nature and in history capable of enriching him” [8. P. 3]. Not a few philosophers of the last century saw this new humanism emerging, as the only alternative, from the ashes of what may now be described as the in-humanism of the two world wars — wherein the old monster of man’s inhumanity to man took ‘new’ and unimaginably horrific forms. Writing just a few years before the end of World War II, Maritain wrote, “In my mind

* Данная статья написана в продолжение темы, поднятой в коллективной монографии “Philosophy Emerging from Culture”. 2013, Washington.

the notion of the present trials endured by civilization [is] inseparable from that of a new humanism, which is in preparation in the present death struggle of the world, and which at the same time is preparing the renewal of civilization..." [9. P. VIII].

This renewal, as Maritain and many others realized, is not inevitable or necessary, but must be creatively sought after and freely chosen and discovered anew in each generation. "Culture," he writes, "is the expansion of the peculiarly human life, including not only whatever material development may be necessary and sufficient to enable us to lead an upright life on this earth, but also and above all the moral development the development of the speculative and practical activities (artistic and ethical) peculiarly worthy of being called a human development" [7]. Such moral development, of course, cannot be imposed from top-down structures or principles, but must be based on convictions that are born in freedom. A similar point was aptly put by Benedict XVI in his encyclical on Hope, when he wrote,

"[W]e must acknowledge that incremental progress is possible only in the material sphere. Here, amid our growing knowledge of the structure of matter and in the light of ever more advanced inventions, we clearly see continuous progress towards an ever greater mastery of nature. Yet in the field of ethical awareness and moral decision-making, there is no similar possibility of accumulation for the simple reason that man's freedom is always new and he must always make his decisions anew. These decisions can never simply be made for us in advance by others — if that were the case, we would no longer be free. Freedom presupposes that in fundamental decisions, every person and every generation is a new beginning. Naturally, new generations can build on the knowledge and experience of those who went before, and they can draw upon the moral treasury of the whole of humanity. But they can also reject it, because it can never be self-evident in the same way as material inventions. The moral treasury of humanity is not readily at hand like tools that we use; it is present as an appeal to freedom and a possibility for it" [2, 24].

When we return, in the light of all this, to our original quote concerning the relation between philosophy and culture, we are better able to see, in fact, a fundamental commensurability with the philosophical approach to culture taken by Maritain; he does not claim that the philosophical structure determines culture *per se*, but that it determines the unity of culture. This approach distances itself from the one that sees culture as a mere by-product of a top-down philosophical enterprise which restrictively applies broad principles in a mechanistic and deterministic way, emphasizing universality, but neglecting subjectivity. Although Maritain speaks about a common philosophical structure, which **necessarily** entails a certain metaphysical and moral attitude, it is crucial to see that by 'common' he does not simply mean the same. Though he speaks about a common scale of values and a common idea of the universe, of man and of life, he precludes a universalistic, deterministic, interpretation of the word 'common' by noting that the embodying structures of this common idea, namely, the social, linguistic, and juridical constructions, are by nature diverse and subjective, and if they aren't supple enough to change, they die. Thus, the common idea of the universe, of man, and of life, too, must not be static; it must be open and dynamic, if it is to remain alive and fruitful. In this, he has certainly appropriated the Heideggerian emphasis on subjectivity, which played such a key role in the transition from modern to contemporary philosophy. It is well

known that this emphasis on subjectivity enabled philosophers to begin appreciating the world's cultures as genuine philosophic sources, which, in turn, has brought us today to the threshold of what we may be able to speak about as a new philosophy for global times — a philosophy that is profoundly connected to a new humanism.

Now to speak of a new philosophy for global times is not to undermine what has been called the 'unity of philosophical experience' by important historians of philosophy, but to insist, rather, that genuine philosophy is always alive, growing and changing; growth presupposes continuity, just as seeds grow into roots and trees. Thus, in an attempt to generate new philosophical insights for global times it is important to focus momentarily upon this 'unity of philosophical experience' that constitutes the very history of philosophy; this will help to guarantee that the new insights will spring from the living tree of thought and will be able to provide not only fruit that looks delicious, but fruit that really is delicious, and nourishing at the same time.

In this context, then, I want to suggest that the whole history of Western philosophy from Thales to the present is one magnificent metaphysical drama wherein the most genuine human sages, and indeed the entire human race, are caught up in a fierce and ferocious intellectual battle that almost completely transcends them, even though they occupy center stage in the conflict. These lofty intellectual hostilities are ardently associated with an ancient and bitter spiritual dispute over the nature of universals — a dispute that began, perhaps, long before the appearance of mankind. Glimpses of this struggle are seen only occasionally and only by the most attentive and astute philosophers. This sublime discord, to which all authentic intellectuals are drawn, is what defines metaphysics. Such metaphysical speculation, far from a pedantic ivory tower pondering, set in the historical context of a so-called myopic scholasticism, is at once the most basic and most exalted speculation possible — a reflection in which, to varying degrees, all people of all times, whether wittingly or not, are involved. For though this ancient feud took place before and above man, the essence of the dispute revolves around the very meaning and destiny of the universal "man". Thus, this metaphysical drama is the key to a proper understanding of history itself, for the question ends ultimately in demanding human persons to choose sides and to daily align themselves, as they "write" history, with either the violent and deceptive spiritual powers of iniquity and corruption, that are passing away, or with the kind and true sacred forces of goodness and beauty, that shall last forever. In a word, the dynamic discourse of universals is the most universal discourse of all.

After the advent of Nominalism and even after Cartesianism had attempted to radically reduce philosophy to mere epistemology, metaphysics stubbornly refused to give up its historical role of defining the very essence of the philosophical enterprise. One part of this Cartesian reduction consisted in trying to remove the universal ideas from the mind of God, where Augustine, in his attempt to modify Plato's "exaggerated realism", (1) had so masterfully placed them. Once Descartes had disassociated the universal ideas from the divine, his methodological decency compelled him to find the orphaned universal concepts a proper home. His devotion to this daring procedure finally came to an end when, with a masterful stroke of surgical precision, he delicately undertook to place the universal concepts into the very mind of man. But a surgical error

had gone unnoticed during this grandiose epistemological experiment. And such an imprisonment could not last. The metaphysical debate emerged again and again in the most unlikely of places, much to the dismay of those who thought the controversy (associated as it was with theology at best and with religious superstition at worst) had disappeared forever. In the last century, for instance, when Willard Quine asked what mathematics was really all about, it quickly became evident that the three supplied answers, Logicism, Formalism, and Intuitionism, clearly corresponded to the traditional philosophical positions in regard to the question of universals, with Logicism corresponding to Realism, Formalism to Nominalism, and Intuitionism to Conceptualism [10. P. 71—72]. In the words of Quine, “Classical mathematics... is up to its neck in commitments to an ontology of abstract entities. Thus it is that the great mediaeval controversy over universals has flared up anew in the modern philosophy of mathematics” [11. P. 13—14]. To his credit, Quine himself came down on the side of Logicism, thereby committing himself to a variety of realism. To be sure, neither modernity nor the arrival of post or late-modernity lessens the importance of the universals debate, in fact, they intensify it. Modern science and technology testify to both the significance of the debate and to the weighty consequence of coming down on the right side. In the case of modern science and technology, of course, there is no contention over which side is the right one. If universals did not really exist, how could we ever refer to laws, for instance, which cause all specific electromagnetic spheres or fields to act in certain expected ways? If modern technology did not presuppose the genuine existence of universals, would we ever have confidence to stake our lives on the reliability of our cars and airplanes? [5] And those who think that post-modernity’s deconstructionism (2) has toppled the Western metaphysical tradition, have understood neither deconstructionism nor the universals quandary at the heart of the metaphysical tradition. The former is primarily, a response to, not simply a rejection of, the phenomenology of Edmund Husserl, and thus counts as another contribution to metaphysics. Surely, both Husserl and Derrida strongly resisted certain systems of metaphysical programming, but only the superficial would claim that philosophers of such magnitude weren’t engaged in metaphysics. John Paul II description of phenomenology is helpful here, for he described it as “...first of all a style of thought, an intellectual relation with reality, whose essential and constitutive traits one hopes to gather, avoiding prejudices and schematism”. If this is an accurate characterization of phenomenology, who could imagine Derrida disagreeing with it (3), and who could fail to see its important metaphysical implications? Besides, it is appropriate to call to mind here the famous statement of E. A. Burtt, in his monumental work, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, who wrote, in the early part of the last century, that “the only way to avoid becoming a metaphysician is to say nothing” [3. P. 227].

Suffice it to say, then, that for our present purposes, any emergent philosophy for global times must also entail a new metaphysics that takes a clear stand on the question of universals. And whereas I do not see how any lasting and viable metaphysics can ever unqualifiedly reject realism, I want to suggest that a new brand of philosophic realism emerges when we take seriously the possibility of cultures as philosophic sources.

This new brand of philosophic realism implies the real existence of universals, but insists that no truly existing reality is entirely unitary, and that all realities and indeed all reality is constituted precisely through relation. Upon this approach, neither universal nor particular terms have any metaphysical or ontological meaning whatsoever except when defined in the context of an ‘immanent intrinsic complementarity of at least two personal beings constituting the Absolute’. This particular expression comes from the work of a contemporary Spanish metaphysician, Fernando Rielo, who while accounting for the real existence of both the universals of description and the universals of definition, also significantly shifts the vantage point of the traditional question concerning “whether” or “where” the universal exists. While considering the goodness and beauty of a light purple flower, for instance, the question now is not so much about “whether” or “Where” the descriptive universal “purple” exists, or “whether” or “where” the universals of substance, “flowemess” or “colomess” or “beauty” or “goodness” exist, it is much more about “how” such realities exist in the sense of being what they are and more than what they are simultaneously, since his very notion of being is not simply that being is being, as in Parmenides, but that being is more than being, a notion of being that he tries to capture with the expression “being +”. To say that no truly existing reality is entirely unitary, and that all realities and indeed all reality itself, all being, is constituted precisely through relation, is commensurate with the results of a series of conferences held in Indonesia last year that discussed the emergence of philosophy from the specific contributions of the cultures of Java. As stated on the website of the Council for Research in Values and Philosophy,

Javanese culture has a distinctive notion called *Memayu Hayuning Bawono*. This notion has the phenomenological dimension that human consciousness is not a solipsistic entity but a disclosure. According to this cultural conception, human consciousness is not trapped within a microcosm (*bawono cilik*), but reaches toward the macrocosm (*bawono gede*). This brings new meaning to self consciousness and its ethical implication for self-consciousness is not a substance but a relationship. This suggests a radical shift in our ethical paradigm. It is not only by a categorical imperative that we develop ourselves through fulfilling certain universal maxims, but we are continuously developing an ethic of cosmic solidarity (4).

This rich philosophical insight emerging from Indonesian culture is commensurate with the results yielded by the work of Rielo as he redefines and purifies the language surrounding the problem of universals by applying his understanding of metaphysical language as the living transcendental definition. The first term he purifies is the term ‘universal’ itself. He rejects the notion of “universal”, when that notion is qualified by the term “abstract”. Abstraction — in spite of the claims made by Hegel, Husserl, Frege, and Russell to have introduced new and better usages of the both the term and the process — always consists, for Rielo, whether in Ancient, Medieval, or Modern philosophy, of “extracting from a plurality something which is common to it in order to form a supposedly universal entity by separating it from the singular instances”. Such a method is what Rielo calls a “squinting variety of metaphysical vision”, and can only lead to the production of a concept lacking syntactic, semantic, and metaphysical meaning. A further mistake occurs, according to Rielo, when this empty concept is “raised

to the absolute” to serve as a universal, necessary, axiomatic and absolute principle. Such an ill-formed procedure, rather than “augmenting a notion [in order to] discover its consistency, completeness, and decidability”, acts to reduce the supposedly abstract property, whatever it may happen to be — say “flowemess” or “color” or “purpleness” or “beauty” or “goodness” — in such a way as when separated from its singular instances, becomes a tautology so that “flowemess is flowerness”, and “color is color”, and “purpleness is purpleness”, and “beauty is beauty” and “goodness is goodness”. Needless to say, such statements are meaningless and can never help to realize the new humanism or ‘ethics of cosmic solidarity’ we desire. For Riello, the “raising to the absolute” must confirm the singular (not the universal) character of relation. For this purpose, he introduces the term absolutivization rather than absolutization. Thus he absolutivizes all universal concepts in such a way that when we say, for instance, that the rose is beautiful, we are not saying that an abstract reality called “beauty” exists and that that particular rose participates in the abstract “beauty”, but rather that a “singular” absolute beauty exists, which is constituted by a binity, that is to say, by at least two transcendent entities in complementary relation; this means that the singular “beauty” of that particular rose is “in” the rose in virtue of the two transcendent entities that constitute and sustain its existence. In this way, the mystical beauty of the rose is a vestige of the transcendent-relational (or divine) beauty. Now when universal concepts such as “beauty” or “goodness” are predicated of a particular human being, we are not to claim, just as we did not claim in the example of the rose, that an abstract reality called “beauty” or “goodness” exists. For instance, if we say that Joseph is “good”, this does not mean that there exists an abstract reality called “goodness”, in which Joseph participates. What exists rather, according to Riello, is the singular absolute Goodness, constituted by at least two transcendent entities in relation. The singular goodness of Joseph is in Joseph, then, in virtue of the transcendent constitutive presence of the Absolute Goodness of the transcendent entities (or divine persons) in Joseph, who, in their relation with one another, constitute Joseph as mystical goodness of the ‘divine’ goodness. Now if we take the universal concept man or humanity and absolutivize it in the same way, something quite profound emerges. First, it necessitates the rejection of an abstract reality called “humanity”, in which each particular human participates, and claims, rather, that the singular “humanity”, of say, Joseph, is “in” Joseph in virtue of the divine constitutive presence of the Absolute “humanity”, of the ‘divine’ persons in Joseph, who, in their relation with one another, constitute Joseph as mystical humanity of the divine humanity.

A serious objection from certain philosophical circles is easily anticipated here, since talk of divine or transcendent persons entails religion and revelation, which is not, some may argue, properly philosophical. However, if we take seriously the possibility of philosophy emerging from cultures, and also see that at the heart of every genuine culture, there is a profound religious tradition that has provided insights into the transcendent and mystical dimensions of human interiority and consciousness, then we should, I believe, accept these insights as properly philosophical. In other words, and to put it more simply, we must accept, at the least, that in their various traditions of religious revelation, religious cultures possess many ideas about the nature of man, the universe, and life that are reasonable, and it would be unreasonable (un-philosophical) to simply dismiss them out of hand.

Returning then, to the way a new metaphysical approach to the problem of universals can provide us with a definition of man that is dynamic, mystical, and even 'divine', and one that complements an account of self consciousness as a relationship, rather than a substance, we are struck by the ethical implications of such a view in bringing about the new humanism. For those who would reject such a vision as idealistic and unattainable, I would suggest the way forward, somewhat surprisingly perhaps, by first pointing back to a period in history that in some ways provides a model for philosophers today, who see the value in eliciting philosophical insights from living religious cultures.

Beginning in the sixth century, and continuing well into the seventh, an explosion of philosophical insight occurred as a result of an extremely dynamic synthesis that can rightly be described as emerging from culture. Syriac-speaking Christians, heirs to Mesopotamian and Jewish culture, living primarily in the regions of what are today Syria and southeast Turkey, began to translate, and develop, ancient Greek thought and culture into Syriac. In the ninth and tenth centuries, the great Arab translators, under the patronage of the 'Abassdian Islamic dynasty, and in conjunction with these Syriac-speaking Christians, who also knew Arabic and had begun to assimilate Arabic culture as well, began to translate this great and living heritage from Syriac into Arabic, thereby not only transmitting the ancient Greek wisdom, but substantially developing it. This latter stage, because of the geographical, political and economic realities at that time, also received the insights and wisdom of Persian, Indian, and (later during the Mongolian period) Chinese thought, culture and religion, making this period one of the most dynamic cultural and philosophical interchanges in history. The philosophical result was dynamic and long lasting, providing both the solid foundation and building materials for the further construction of what would come to be known as modern science and civilization, once texts were brought to Spain via northern Africa and translated into Latin in the tenth and eleventh centuries. Even a cursory examination of what may rightly be called Arabic philosophy (in which Jews, Christians, and Muslims all participated in developing), reveals that the fundamental impetus at the heart of this philosophical and cultural exchange was a religious one, overwhelmingly concerned with reconciling scientific insights with the similar versions of revelation contained in the Holy texts. These scientific insights were not merely the scientific achievements of Greek science transmitted to the West via Syriac and Arabic, in the precise form they were received, but, as stated above, were substantially developed by Oriental Christians, and then by Arab and Persian Muslims and Jews, aided to some extent, by insights from Indian and then later (in the Mongolian period) Chinese religious cultures. The crucial point here is that in the process of transmitting Greek science, those Jews, Christians, and Muslims concerned with reconciling science and revelation, actually moved the scientific and philosophical project forward; their concern to reconcile their religious truths with scientific truths did not hold science or philosophy back, but propelled it forward. With respect to science, the new achievements included

a far more advanced number theory and algebra, a new system of trigonometry, a medical corpus much greater than that available in the Greek world, and an entirely original theory of optics more powerful than anything known to the Greeks and that was not only to form the mathematical basis for the Renaissance art but also to inspire new directions in scientific practice [1. P. 53—54].

With respect to the philosophical achievements, there were notable advances in ontology and epistemology; questions about whether the world was eternal or created in time pushed the ontological project forward, whereas questions concerning the existence of necessary causes in nature stimulated epistemological discussion. And needless to say, at the heart of both the ontological and epistemological discussion, was the age old question of universals. The deliberations in this regard naturally took up the question concerning the universal ‘humanity’, and quite often in the context a theological anthropology that laid particular stress upon the ‘mystical’ and ‘divine’ nature of the individual man in relation first to God and then to other personal beings, including angels and other human beings. It is not the time to explore the details of this medieval discussion, but again, the central point here is that progress, both scientific and philosophical, emerged as a result of open and dynamic interchange among religious cultures.

To return now, by way of conclusion, to the question of the cause/effect relation between philosophy and culture in the light of our reflections above, I suggest that since the unity of each individual person, like the unity of every individual thing, is constituted by being in relation to mother ‘thing’ transcendent to it, then ultimately there is only one culture, the culture of man. But this one culture emerges naturally as many cultures -cringing from the rich diversity that each individual man is by nature. The unity and development of distinct cultures, as well as the deeper unity and development of the one ‘culture of man’ is not natural, however, in the sense of being automatic. They must be chosen and appropriated anew by each new generation if they are to endure. This process of development is precisely the role of philosophy in that the philosopher, reflecting upon both the diversity and unity of culture and cultures, which is found as a given in the world, identifies those common values and ideas that ground individual cultures and that complement, in their diversity, the one culture of humanity. In this way, a new humanism emerges wherein the individual person and peoples are simultaneously human and more than human — perhaps we should say divine: simultaneously one and many, changing and immutable. This is what Maritain, and many others like him in the last century, devoted their lives to the cultivation of, and why they approached study of culture in the context of a new humanism that could “render man more truly human and [could] manifest his original greatness by enabling him to partake of everything in nature and in history capable of enriching him” [8. P. 3].

The philosopher, reflecting upon the unity and diversity of cultures, who can draw upon the treasures contained in the religious roots therein, is able to cultivate a balanced epistemology, wherein the objective, necessary, and universal dimensions of knowledge are properly complemented by the dimensions of subjectivity, the contingent, and the individual. Such an epistemology guards against the two extremes of moral and cultural relativism on the one hand, and against the scientific terrorism and fanaticism of moral, cultural, and religious absolutism on the other.

NOTES

- (1) These are the terms that Frederick Copleston uses to describe Plato’s position on the nature of universals. Plato claims, of course, that universals are real things that exist apart from any particular object and are outside of the human mind.
- (2) The meaning of the term is much debated. Barbara Johnson’s book [6], which is helpful in sorting out the plethora of meanings associated with the term.

- (3) With respect to the way in which the thought of Jacques Derrida can actually push the metaphysical project forward, see George F. McLean's keynote address, "Metaphysics and Culture: The Bridge to Religion", at the conference "Metaphysics for the Third Millennium". This conference was an official event of the Holy See's celebration of the Great Jubilee, which was held in Rome, 2000. McLean asked whether "...the postmodern thought of Jacques Derrida, joined to the thought of Immanuel Levinas, could take us further as metaphysicians in the Judeo-Christian tradition?" This regard, he referred to John Caputo's very insightful book [4].
- (4) See <http://www.crvp.org/conf/2007/java.htm>. Accessed on June 28 2008.

REFERENCES

- [1] Bala A. The Dialogue of Civilizations in the Birth of Modern Science. New York, 2006.
- [2] Benedict XVI. Spe Salvi, 2007.
- [3] Burt E.A. The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. New York, 1932.
- [4] Caputo J. The prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington, 1997.
- [5] Goodall L.D. Of Universals, Angels, and Inklings, in the International Catholic Review *Communio*. Vol. 29, 2002.
- [6] Johnson B. The Critical Difference. Baltimore, 1980.
- [7] Maritain J. Religion and Culture, in Essays in Order, ed. Christopher Dawson and T.F. Burns. New York, 1940.
- [8] Maritain J. St. Thomas Aquinas, rev. ed., trans. Evans and Peter O'Reilly. New York, 1958.
- [9] Maritain J. The Twilight of Civilization. New York, 1943.
- [10] Miller Ed.L. Questions that Matter. New York, 1998.
- [11] Orman Quine W. On What There Is, in From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays. Cambridge, 1980.

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА: РОЛЬ РЕЛИГИИ?

Эдвард Аллам

Университет Нотр Дам

Ливан

В своей статье автор затрагивает вопрос взаимоотношения и взаимовлияния философии и культуры — является ли философия производной от культуры или же наоборот? Анализируя историю философии с античности и до наших дней, автор приходит к выводу, что единство и разнообразие культуры может быть рассмотрено и объяснено таким образом, что процесс исторического развития человечества мы можем представить через совокупность частных культур, каждая из которых является выражением общей культуры человечества, понятой в смысле платоновского эйдоса. При этом именно от философии как структуры принципов зависит, каким образом будет реализовываться культура человечества и какую конкретную форму она примет. Для формирования же философии крайне важной оказывается живая религиозная традиция. Это находит свое подтверждение в истории, так как наиболее плодотворным оказывалось развитие философских идей там и тогда, когда они исходно оказывались производными от религиозной полемики (как было в период VII—XI вв. в странах Ближнего Востока).

Ключевые слова: философия, культура, религия, единство, многообразие, гуманизм, человечество

АРХИТЕКТОНИКА ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОГО ИДЕНТИФИКАЦИОННОГО ДИСКУРСА В XX В.*

(Часть вторая)

О.Ю. Бондарь

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Процесс становления идентификационного дискурса раскрывается в тесной связи с социально-политической ситуацией, сложившейся на латиноамериканском континенте в первой трети XX в. Выявляются особенности и специфика периферийных форм модернизационных процессов. На примере становления философии «мексиканской сущности» рассматриваются познавательные стратегии национальной рефлексии, обусловленные поиском путей присоединения к опыту модернизации.

Ключевые слова: идентификационный дискурс, культурный национализм, Латинская Америка, «мексиканская сущность», модернизация, популизм

С особой остротой проблема будущего мексиканской нации звучала в годы «Великой депрессии». Этот кризис отозвался раскатистым эхом в пространствах национальных экономик, накрыл своей волной континент. Форсированными темпами латиноамериканские страны вступили в полосу кризиса социально-политических и экономических структур. В Мексике на фоне кризиса «революционного каудильизма» (1), ставшего симптомом истощенности потенций правящих политических кругов поддерживать иллюзию «революционности», свое положение укрепляют демократические силы. Под влиянием широких народных масс, захваченных идеями социализма, оказываются политические позиции мексиканской революционной демократии.

Очередной раз страна оказалась на крутом повороте своей истории. На повестку дня вновь вышла необходимость радикальных социальных перемен. Свою концептуализацию эта проблема получила в вопросе поиска сущности и обоснования собственного пути развития мексиканского народа, сведенного к вопросу о «путях революции». Эта ситуация задала направляющий вектор идентификационной рефлексии, обратив ее к поиску смыслов в историческом прошлом страны. Требовалось вывести из него такую интерпретацию культуры, которая конструктивными и организующими силами поставит под контроль «инерцию разрушительного движения» (С. Рамос) (2) и, учитывая культурно-историческую ситуацию Мексики, послужит импульсом самостоятельного развития и определит ее будущее.

Первые теоретические выкладки поиски «нашего» («lo nuestro») получают в среде консервативных кругов интеллигенции, представляющих или стоящих близко к нарождающейся национальной буржуазии. Эта прослойка отличалась высоким уровнем образования и, выделяясь за счет этого на общем фоне, стремилась занять господствующий статус. Возложив на своих идеологов функцию социальных «инженеров», она выступила в роли направляющей силы общественной жизни. Изменения экономической и социальной сфер, которые повлекла за собой Революция, а это — ярко выраженная антиолигархическая настроенность, уста-

* Первую часть см.: Бондарь О.Ю. Архитектоника латиноамериканского идентификационного дискурса в XXI веке (Часть I) // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2016. № 2. С. 21—30.

новка на отказ от любого вида иностранного влияния, аграрная реформа, частичная национализация промышленности, социализация земли, в политической их дополнила новая форма стратегии в виде популизма. Этот «продукт революции» [23. Р. 79] послужил социальной «инженерии» эффективным инструментом в стратегическом самоутверждении мексиканского народа: актуализовав идею «почвы и крови», они усилили такую составляющую популизма, как национализм, транскрибируя его в культурной плоскости в виде идей о своеобразии «мексиканского» («*lo mexicano*») и об индивидуальном, исключительном пути развития страны.

Теоретическим фундаментом культурного национализма выступила философия «мексиканской сущности», основоположником которой стал Самуэль Рамос. Идеиные корни этого направления были связаны с философской традицией литературно-научного общества молодежи «*Ateneo de la juventud*» («Парфенон молодежи»), появившегося в Мексике до разгара революционных событий. Его представители Антонио Касо, Хосе Васконселос, Альфонсо Рейес, Педро Энрикес Уренья, Мартин Луис Гусман и др., находясь в открытой оппозиции к официальной философии Порфириата и поддерживая антипозитивистский настрой своих взглядов, впервые высказали идею о необходимости концептуального подхода к проблемам истории мексиканской культуры и теоретической проработки специфики ее исторического развития. Однако, отталкиваясь в философско-методологическом плане от иррационалистической традиции Европы, их системы, эклектичные по своей сути, не в полной мере соответствовали историческому моменту. В частности, в отношении позитивизма критическая настроенность мысли А. Касо, с ее антиинтеллектуализмом и «философско-жизненной» наполненностью, отвечала нуждам времени, и, как замечает С. Рамос, согласовались с ним, но «не для того, чтобы его оправдать, (...) скорее, чтобы уйти от реальных проблем и спрятаться в идеальном мире метафизики» (3).

Сходным образом С. Рамос оценивает философские поиски «архитектора» культурного национализма мексиканца Х. Васконселоса. С. Рамос признает несомненной заслугой его стремление пробудить своим творчеством «сознание национальной культуры, основанной на языке, расе и традиции» (4). Однако понимание философии Х. Васконселосом как всеобщей системы взглядов о вселенной, в контексте рассуждений С. Рамоса, уводит ее от диалога с национальной действительностью, лишает практической пользы. Точку зрения С. Рамоса позже поддерживает общественный деятель и философ-марксист Ломбардо Толедано. Для него бергсоновская философия, одна из опорных в идеях атенеистов, с ее исходными постулатами, как утверждение первичности сознания и его божественной природы, понимание материи как продукта «истощенной» силы духа — деградирующей и распадающейся реальности, противопоставление интуитивного дискурсивному/логическому — непригодный инструментарий для объяснения процессов, происходящих в стране.

Своей неспособностью решать реальные проблемы исторического развития Мексики, содействовать ее социальному обновлению «философия интуиции», с его точки зрения, дискредитирует себя в большей степени, чем позитивизм.

Идеи атенеистов, движимых необходимостью создать рафинированную культуру, которая органично сочетала бы в себе элементы национального и всеобщего, была бы свободна от провинциализма — преодолела бы стремление к локализации и мыслила бы в категориях будущего, была бы проводником подлинно «человеческого» («lo humano»), столкнулись с исторической обстановкой, не готовой принять их. Неблагоприятные внешние обстоятельства вынудили эту группу мыслителей к внутреннему эскапизму, и их бегство обернулось появлением собственного внутреннего жизненного пространства, в границах которого они создавали духовную культуру страны. Будучи обращенными лицом к духовной жизни, они оказались повернутыми спиной к мексиканской действительности. В этом С. Рамос усматривает противоречивость и непоследовательность их позиции. Для него спасение мексиканских обстоятельств требовало социально оправданных философских идей. Атенеисты «были душой Мексики, но душа ... без тела» [26. Р. 81].

С. Рамос развивает философский проект духовного объединения нации, инициированный атенеистами. Мексиканский философ связывает его реализацию с необходимостью переориентации исходных оснований. Он предлагает отказаться от оптимистических ожиданий и глобалистских притязаний на *мессианское* предназначение «космической» или «пятой расы» во всемирной истории (Х. Васконселос) в пользу критического анализа сущности мексиканца. Появление в культурфилософской мысли региона этой новой линии-тенденции связано с постреволюционным периодом истории страны, который получил в официальной идеологии определение «конструктивный». С. Рамос подчеркивает преобразующий характер этого этапа и, актуализируя контекстуально-культурную логику, выполняет главное его требование, предъявляемое к мыслителю — необходимое соответствие создаваемых интерпретативных моделей духу времени. С позиции представителя правого крыла социально-политической мысли Виктора Альбы, С. Рамос «был первым философом, который осмыслил Революцию апостериори» (5).

С. Рамос представляет свою объяснительную модель в работе «Облик человека и культуры Мексики» («El perfil del hombre y la cultura en México») (1934)).

Следуя в философско-методологическом плане за атенеистами, мексиканский философ продолжает оставаться в границах европейской иррационалистической традиции, но с тем отличием, что опорными для него становятся испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет и представитель психоаналитического течения австриец Альфред Адлер. Их концептуальные построения нашли своеобразное преломление в работе С. Рамоса, благодаря чему он создает принципиально новую познавательную стратегию изучения национального мира и оснащает культурфилософский дискурс новым понятийным инструментарием.

Задав критический ракурс исследования, С. Рамос заостряет проблему о социальном предназначении философии и определении ее роли в процессе политического и культурного развития страны. В этом видится его попытка преодолеть склонность атенеистов к универсализму, который отделял их философские поиски от национальной почвы. Вопрос о создании «нашего слова» как дискур-

сивной практики о «наших вещах» (А. Роиг) мексиканский философ разворачивает в границах проблемы человека и его мира, понимая под последним культуру в ее исторической обусловленности. Инструментом решения специфических проблем национального мира С. Рамос видит европейскую философию и философское прошлое Мексики, которые, приспособленные к требованиям национального духа, должны содействовать созданию собственных культурно укорененных интерпретативных схем, способных вывести на поверхность мексиканскую сущность, скрытую в «интраистории» (М. де Унамуно).

Теоретическое решение проблемы возможности дискурса «национального» С. Рамос находит в ортегианском перспективизме. Этот метод с исходным тезисом о том, что каждая культура обладает присущим только ей видением реальности, «расщепил» представления европейской рационалистической традиции о едином мире и соответствующей ему единой деперсонифицированной истины на множество национальных «смыслов» и «перспектив». В конкретных исторических обстоятельствах продуцирующие и выстраивающие их культуры осуществляют в них свой индивидуальный опыт и раскрывают свое значение. Национальная «перспектива» открыла познающего субъекта — мексиканца в нерасторжимой связи с его культурно-исторической реальностью. При этом сама реальность выступает не в виде неизменной данности, но как конструкция, создаваемая человеком из наличного материала, содержащегося внутри ее границ. В «нашей» перспективе значение национального усиливается, актуализируется коллективная идентичность «мы», в результате чего мышление находящегося в ней субъекта получает свою отправную точку — признание, что «мы — мексиканцы и (...) мы должны видеть мир с *единственной* точки зрения, являющейся результатом *нашего* положения в нем» (*курсив автора* — О.Б.) [26. Р. 135].

Привязкой культурфилософского дискурса к мексиканской «почве» С. Рамос преодолевает позицию «внешнего наблюдателя», занимаемую его предшественниками. В стремлении подражать Европе они создавали дискурсы в границах европейской перспективы и в этой же перспективе пытались познать мексиканскую реальность. В этом С. Рамос усматривает основной недостаток всех форм философского мышления, существовавших в истории страны. Легитимированное «наше слово» открывает возможность выйти к пониманию сущности мексиканского, чтобы расшифровать национальную действительность, осмыслить формы ее современного существования.

Феномен мексиканского С. Рамос видит генетически связанным с креольской культурой, хронологически оформившейся в период колониального господства. Как и латиноамериканская культура в целом, будучи по своей природе вторичной и производной, креольская изначально переживала неорганичные и несамодостаточные формы своего существования. Используя ортегианскую антиномию, С. Рамос прибегает к понятию «неподлинность». Этим термином он фиксирует социально-культурную ситуацию, сложившуюся в Мексике, в результате последовательного разворачивания «духовной конкисты» сначала Испанией в колониальный период, затем в XIX — начале XX в. Францией. Как комплексный процесс «духовное завоевание» несло с собой культурные, социально-политические и мировоззренческие трансформации. Сохраняя неизменным своим основанием

проект европеизации страны, оно меняло формы в зависимости от миссии, которую брали на себя испанская и французская культуры — от сугубо принудительных и навязанных до механически перенесенных, подражательных, заимствованных.

Исторические обстоятельства, ослабив «иммунную систему» мексиканской культуры, понизили ее резистентность к инородным влияниям, благодаря чему в ней повысились компенсаторные реакции в виде мимикрии. В границах социально-психологической проблематики С. Рамос исследует механику появления компенсаторных реакций, считая их симптоматическим явлением «комплекса неполноценности» («el complejo de inferioridad»). Это понятие он переносит в дискурс «национального» из адлеровской системы, и, раздвигая личностные, индивидуальные границы этого термина, наполняет его национальным, культурным содержанием. В оценке С. Рамоса «комплекс неполноценности» представляет собой деформацию национальной психики, обусловленной тем, что национальное развитие Мексики шло в окружении зрелых и уже сложивших культур. Он транскрибирует адлеровскую схему отношений «ребенок — родители» как отношения Мексики с Испанией и Францией. Незрелость и молодость мексиканца вызвала в нем тягу имитировать формы европейской культуры, в которых скрывалась его неполноценность. Последняя, как таковая, не является врожденной и потому поддается коррекции.

Собственно, эту коррекцию и проводит С. Рамос, создавая «теневого портрет» мексиканца. В этом видится попытка вывести на уровень сознания ту психологическую травму, которая находилась на бессознательном уровне нации, и, создавая неподлинность ее бытия в виде европомании, заявляла о себе в отчуждении национального характера, утрате национальной сплоченности, нестабильности социально-политической обстановки. В контексте рассуждений С. Рамоса все формы отсталости страны выступают производными феномена, имеющего всю ту же психологическую природу. Речь идет о психологических константах этнокультурных компонентов, составивших креольское «ядро». Вскормленная испанской религиозностью, наполненная индейской кровью и пронизанная духом французской культуры Нового времени, с XIX в. креольская культура начинает переживать модификации, в результате которых складывается «особое духовное ощущение жизни», или «мексиканский дух». Вместе с тем в переходе к новому состоянию в ней неизменной сохраняется ментальная инерция, свойственная колониальной эпохе и впоследствии повлиявшая и определившая характер и образ человека, культуры и истории Мексики.

Преодоление национального «комплекса неполноценности» С. Рамос видит в практике народного просвещения. В этом его идея близка взглядам идеалиста Х. Васконселоса, который в интересах сплочения нации проводил в стране развернутую кампанию ликвидации неграмотности и инициировал реформу народного образования. Просвещенческую миссию С. Рамос возлагает на носителя духовности — интеллектуальную элиту. Он сравнивает интеллектуалов с нервной системой, отвечающей за координацию и обеспечивающей движение органов тела (6). Проблему просвещения С. Рамос выводит на уровень национального интереса. Он настаивает на том, что она «не должна зависеть от политических настроений (...),

поскольку в нее вовлечена судьба миллионов, которым требуется соответствующая подготовка, чтобы идти навстречу будущему» [27. Р. 79]. В этой связи С. Рамос пытается осуществить то, что не получило реализации у его предшественников идеалистов. Речь идет о создании «тела» Мексики, под которым он понимает просвещенные массы как жизненное пространство идей высокой культуры. Этого пространства не хватало Мексике для органичного существования и действенного, творческого наращивания содержания ее культурных форм.

Оценивая философский вклад С. Рамоса в решение национальной проблематики, можно определить его проект народного просвещения как необходимый общественный договор, который несет в себе культурный и социально-политический смысл. Проект стал важным шагом на пути от идеи объединения нации к ее реализации. По мнению Л. Сеа, обнаруженная С. Рамосом духовная основа Мексики должна способствовать формированию и укреплению связей разрозненной страны в этнонациональном и этнокультурном отношении.

Философские взгляды С. Рамоса, обращенные к исторической и социально-политической ситуации Мексики, имели немалое значение для ее будущего развития. Выражая интересы проводников модернизации — национальной буржуазии, которую мексиканский философ идентифицировал с интеллектуальной элитой, он фактически легитимировал ее господство. Инструментальная задача, поставленная перед социальной «инженерией», получила свое решение в критическом анализе сущности мексиканца, проведенном С. Рамосом. Артикулируя необходимость пересмотреть и переоценить исторически обусловленные возможности и потенции мексиканца с тем, чтобы найти собственное решение социальных и политических проблем, С. Рамос обнаружил «антиисторический элемент, препятствие, которое сдерживало действие позитивных исторических сил» Мексики [26. Р. 27].

Сущность мексиканского, понятая С. Рамосом сквозь призму национального «комплекса неполноценности» в контексте культуры, отражала положение дел в экономической сфере страны. Методологически верной постановкой вопроса о «мексиканских обстоятельствах» и последовательной критикой практических последствий «креольской позиции» С. Рамос выявляет докапиталистический характер «мексиканского духа». Мексиканский философ трансформирует эпистемологически оправданное «наше слово» в эффективный инструмент, формирующий коллективное восприятие культурных и социально-политически значимых проблем. В противовес марксизму С. Рамос предлагает вывести из надстроечной идеологии экономической базис.

В культурфилософскую критику отсталости национального, «креольского духа» С. Рамос «закладывает» вопрос о прогрессивном экономическом развитии Мексики. Лоббируя интересы национальной буржуазии, он настаивает на вытеснении креольского духа из культуры, то есть той исторической формы духовности, которая презентует в экономике «простое воспроизводство». Требованием взять из культуры только то, что соответствует воспитанию интеллектуальной и моральной дисциплины, С. Рамос косвенно ставит вопрос о необходимости формировать нового человека Мексики, который соответствовал бы капиталистической формации.

С. Рамос не идеализирует исторические корни мексиканца. Напротив, нагружая негативной коннотацией «вторую природу», он представляет его как человека, упускающего возможность улучшить свою жизнь. Опорную формулу его философской программы развития нации можно выразить следующим тезисом: «чтобы изменить Мексику, необходимо изменить мексиканца». Открыв новый этап в развитии буржуазной идеологии, по словам Артуро Ардао, философские идеи С. Рамоса «стали отправным пунктом для континентального идейного движения» (7).

В немалой степени востребованность дискурса «национального» возросла после окончания Второй мировой войны благодаря интересам политических элит Мексики. В контексте коренных международных, политических и социально-экономических трансформаций мировой системы, пришедших на это время, Мексику отличала определенная стабильность ее положения. Это послужило побудительным мотивом мексиканской Институционально-революционной партии (ИРП) создать националистическую по своему характеру концепцию «особой системы жизни» (8).

Тесно сросшаяся с государственным аппаратом и обладая внушительной общественно-политической силой в стране, ИРП имела статус правительственной партии, выражавшей интересы мексиканской буржуазии. Включая в общественно-политическую фразеологию идеи философии «мексиканской сущности», ИРП выстраивает идеологическую стратегию, обосновывающую концепцию «системы жизни». Оптимальная модель социально-политического, экономического и культурного бытия, созданная в Мексике в постреволюционный период, репрезентировала «третий путь» и, в оценке Л. Сеа, могла служить ориентиром для третьемировских стран, оказавшихся перед дилеммой выбора моделей развития — русской и североамериканской.

В национальной историографии конца 60-х — начала 70-х гг. XX в. официальная версия Мексиканкой революции сдала свои позиции перед новыми интерпретативными моделями. Предложившие их историки-ревизионисты отказались от понимания Революции как «события, носящего перманентный характер» и «феномена, направленного в будущее». Вместе с тем происходит реинтерпретация постреволюционного времени, и определение «популистский» вытесняет «конструктивный». Акцентируется и раскрывается значение феномена национализма. Он рассматривается в виде неотъемлемого атрибута популистского режима и интерпретируется как «идеология и политическая практика независимого развития страны» (9).

В контексте ревизионистского подхода представляется возможным выявить культурно-философское значение идеи революции. Если в европейском варианте модернизации эта идея воплощает собой линейную концепцию исторического развития в виде цепи неизбежных прогрессивных преобразований, то в латиноамериканском, напротив, определяющий ее механизм инверсии, удерживая историю в цикле, совмещает веру в будущее с культом прошлого. Мексиканская революция явилась своеобразной точкой бифуркации, в которой векторы культурно-исторических поисков Мексики приняли аутентичную направленность, сменившись с внешних, находящихся в нее ее пределов, на внутренние, обращенных

к ее сущности. В них открылось то, что О. Пас следом за С. Рамосом назвал «сокрытым лицом нации» [14. С. 22].

В Мексике популизм, превратившийся в «институциональную систему» (В. Альтман), открыл мексиканскую реальность как жизненное пространство для понимания мексиканской (национальной) философии как рефлексии о «своем» («lo propio»). Поиски духовных «скреп» нации в идее «почвы и крови» видятся скорее своеобразным механизмом (психологической) защиты от иностранной экспансии, чем поиском возможных путей создания и реализации конкурентно способной экономики. Сходным образом оборотной стороной популистского требования видится не стремление создать актора процесса модернизации, а привести диффузность культуры к гомогенному состоянию через «метаконструкцию» ко всеобъемлющей идентичности.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Период президентства П.Э. Кальеса.
- (2) См.: [5. С. 81].
- (3) Цит. по: [2. С. 170].
- (4) Цит. по: [2. С. 171].
- (5) См.: [5. С. 82].
- (6) См.: [26. С. 81].
- (7) Цит. по: [5. С. 85].
- (8) См.: [12. С. 46, 53—54].
- (9) [18. С. 5].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Альперович М.С., Слезкин Л.Ю. История Латинской Америки. М.: Высшая школа, 1981.
- [2] Бургете Р.А. Самуэль Рамос и проблемы истории философии в Мексике // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988.
- [3] Ворожейкина Т. Авторитарные режимы XX века и современная Россия: сходства и отличия // Вестник общественного мнения. № 4(102), октябрь—декабрь 2009.
- [4] Гончарова Т.Б., Стеценко А.К. Типология и модели националистической идеологии в латиноамериканских странах // Национализм в Латинской Америке: политические и идеологические течения. М.: Наука, 1976.
- [5] Дессау А. Утопии Самуэля Рамоса // Латинская Америка. 1975. № 2.
- [6] Докучаева О.Н. Современный латиноамериканский популизм: новый поворот // Пространство и время в мировой политике и международных отношениях. Т. 7. М.: МГИМО-Университет, 2007. С. 108—116.
- [7] Капустин Б. О предмете и употреблении понятия «революция» // Логос. 2008. № 6.
- [8] Карпентьер А. Проблематика современного латиноамериканского романа // Писатели Латинской Америки о литературе. М.: Радуга, 1982.
- [9] Кофман А.Ф. Литература Мексики // История литератур Латинской Америки. XX век: 20—90 годы. Кн. 4. Ч. 1. М.: Наука, 2004.
- [10] Кутейщикова В.Н. О некоторых чертах мексиканской прозы // Художественное своеобразие литератур Латинской Америки. М.: Наука, 1976.
- [11] Кутейщикова В.Н. Предисловие к книге «Писатели Латинской Америки о литературе» // Писатели Латинской Америки о литературе. М.: Радуга, 1982.
- [12] Кромбет Г.Г. Социальная роль философии «мексиканской сущности» // Латинская Америка. 1971. № 1.

- [13] Малиа М. Локомотивы истории: Революции и становление современного мира. М.: Рос-спен, 2015.
- [14] Пас О. Избранное. М.: Терра, 2001.
- [15] Русакова Т.Ю. Венесуэла: радикал-популизм и формирование политического курса У. Ча-веса. Дис. ... канд. полит. наук. М., 2010.
- [16] Сеа Л. От романтизма к позитивизму в Латинской Америке // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 3.
- [17] Турен А. Идея революции // Социологическое обозрение. 2014. 13 (№ 1).
- [18] Шишков А.С. Идеиная борьба в политической элите Мексики в 1920-е гг. Автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 2010.
- [19] Шульговский А.Ф. Мексика на крутом повороте своей истории. М.: Просвещение, 1967.
- [20] Яковлева Н.М. Это сладкое и страшное слово — популизм // Латинская Америка. 2011. № 10.
- [21] Calderon F. America Latina: Identidad y tiempos mixtos — O como tratar de pensar la moder- nidad sin dejar de ser indios // Cultura, estetica y politica en America Latina. Caracas: CENDES, 1994.
- [22] Castro-Gómez S. Critica de la razón latinoamericana. Barcelona: Puvill libos, 1996.
- [23] Gonzales O. Los orígenes del populismo latinoamericano. Una mirada diferente // Cuadernos del Cendes. Año 24. № 6. Tercera época. Septiembre-diciembre.
- [24] Gamio M. Forjando patria. (Pro nacionalismo). México: Librería de Porrúa Hermanos, 1916.
- [25] Dussel E. Cinco tesis sobre populismo // El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, 2012.
- [26] Ramos S. El perfil del hombre y la cultura en México. México: Planeta mexicana. Colección Austral, 2001.
- [27] Ramos S. Obra completa. T. II. México: UNAM, 1976.
- [28] Zea L. Del liberalismo a la revolución de la educación mexicana. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1956.
- [29] Zea L. El Positivismismo en México. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

THE ARCHITECTONICS OF THE LATIN AMERICAN SELF-IDENTITY DISCOURSE IN THE 20TH CENTURY

Part 2

O. Y. Bondar

Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay st., 10/2, Russia, Moscow, 117198

The axis of the publication is the self-identity discourse unfolding in close connection with the socio-political situation in Latin America in the first decades of the 20th century. The characteristics and specificity of the peripheral forms of modernization processes are highlighted. The author takes "Mexican essence" philosophy development as an example to discuss cognitive strategies of national reflection associated with different ways of transition to modernization experience.

Key words: identity discourse, cultural nationalism, Latin America, «Mexican essence», modernization, populism

REFERENCES

- [1] Alperovich M.S., Slozkin L.Yu. *Istoria Latinskoj Ameriki*. M.: Vysshaja shkola, 1981.
- [2] Burgete R.A. Samuel Ramos i prolemi istorii filosofii v Meksike. *Iz istorii filosofii v Latinskoj Ameriki*. M.: Nauka, 1988.
- [3] Vorogeikina T. Avtoritarnii rezimi XX veka i sovremennaya Rossia: shodstva otlichija. *Vestnik obshchestvennogo mnienia*. № 4(102), oktyabr-dekabr 2009.
- [4] Goncharova T.B., Stecenko A.K. Tipologija i modeli nacionalisticheskoi ideologii v latinoamerikanskih stranah. *Nacionalizm v Latinskoj Amerike: politicheskie i ideologicheskie techenija*. M.: Nauka, 1976.
- [5] Dessau A. Utopii Samujelja Ramosa. *Latinskaja Amerika*. 1975. № 2.
- [6] Dokuchaeva O.N. Sovremennij latinoamerikanskij populizm: novyj povorot. *Prostranstvo i vremya v mirovoj politike i mezhdunarodnyh otnosheniyah*. T. 7. M.: MGIMO-Universitet, 2007. S. 108—116.
- [7] Kapustin B. O predmete i upotreblenijah ponjatija «revoljucija». *Logos*. 2008. № 6.
- [8] Karpent'er A. Problematika sovremennoho latinoamerikanskogo romana. *Pisateli Latinskoj Ameriki o literature*. M.: Raduga, 1982.
- [9] Kofman A.F. Literatura Meksiki. *Istorija literatur Latinskoj Ameriki. XX vek: 20—90 gody*. Kn. 4. Ch. 1. M.: Nauka, 2004.
- [10] Kutejshhikova V.N. O nekotoryh chertah meksikanskoi prozy. *Hudozhestvennoe svoeobrazie literatur Latinskoj Ameriki*. M.: Nauka, 1976.
- [11] Kutejshhikova V.N. Predislovie k knige «Pisateli Latinskoj Ameriki o literature». *Pisateli Latinskoj Ameriki o literature*. M.: Raduga, 1982.
- [12] Krombet G.G. Social'naja rol' filosofii «meksikanskoi sushhnosti». *Latinskaja Amerika*. 1971. № 1.
- [13] Malia M. Lokomotivy istorii: Revoljucii i stanovlenie sovremennoho mira. M.: Rosspen, 2015.
- [14] Pas O. *Izbrannoe*. M.: Terra, 2001.
- [15] Rusakova T.Ju. Venesujela: radikal-populizm i formirovanie politicheskogo kursa U. Chavesa. Dis. ... kandidata polit. nauk. M., 2010.
- [16] Zea L. Ot romantizma k pozitivizmu v Latinskoj Amerike. *Vestnik istorii mirovoj kul'tury*. 1960. № 3.
- [17] Turen A. Ideja revoljucii. *Sociologicheskoe obozrenie*. 2014. 13(№ 1).
- [18] Shishkov A.S. Idejnaja bor'ba v politicheskoi jelite Meksiki v 1920-e gg. Avtoref. dis. kandidata istor. nauk. M., 2010.
- [19] Shul'govskij A.F. Meksika na krutom povorote svoej istorii. M.: Prosveshhenie, 1967.
- [20] Jakovleva N.M. Jeto sladkoe i strashnoe slovo — populism. *Latinskaja Amerika*. 2011. № 10.
- [21] Calderon F. America Latina: Identidad y tiempos mixtos — O como tratar de pensar la modernidad sin dejar de ser indios. *Cultura, estetika y politica en America Latina*. Caracas: CENDES, 1994.
- [22] Castro-Gómez S. *Critica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill libos, 1996.
- [23] Gonzales O. Los orígenes del populismo latinoamericano. Una mirada diferente. *Cuadernos del Cendes*. Año 24. № 6. Tercera época. Septiembre-diciembre.
- [24] Gamio M. *Forjando patria*. (Pro nacionalismo). México: Librería de Porrúa Hermanos, 1916.
- [25] Dussel E. Cinco tesis sobre populismo. *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, 2012.
- [26] Ramos S. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Planeta mexicana. Colección Austral, 2001.
- [27] Ramos S. *Obra completa*. T. II. México: UNAM. Nueva Biblioteca Mexicana, 1976.
- [28] Zea L. *Del liberalismo a la revolución de la educación mexicana*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1956.
- [29] Zea L. *El Positivismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

РУКОПИСИ И ПЕРЕВОДЫ

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА Г. ОБЕРХАММЕРА (на материале «Шаранагатигады» Рамануджи)*

Р.В. Псху

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

Статья знакомит российского читателя с фрагментом работы австрийского индолога и филолога Герхарда Оберхаммера, представляющей собой анализ одного из религиозных текстов Рамануджи — «Шаранагатигады».

Ключевые слова: Рамануджа, веданта, Оберхаммер, Другой, религиозно-философская герменевтика

«Шаранагатигадыя», или «Путеводитель [души] к божественному покровительству», представляет собой разговор основателя школы вишишта-адвайты Рамануджи (XI—XII) с богиней Шри и богом Вишну, которые, согласно индуистской мифологии, представляют супружескую пару. Текст является частью его прозаической трилогии «Гадьятрайи» (1) и в отличие от других текстов Рамануджи, связывается традицией с учением *prapatni*, или абсолютного упования на Бога. В связи с этим многие исследователи полагают текст «Шаранагатигады» неаутентичным. Произведение начинается с обращения к богине Шри: Рамануджа обращается к ней с просьбой предоставить ему покровительство. И только получив ее благословение, он уже начинает взывать к Вишну. В тексте дается описание пути спасения, который, как уже было сказано, традиция связывает с доктриной *prapatni*, несмотря на то, что Рамануджа сам этот термин не использует. Основанием этого стало то, что идея абсолютного упования на Бога дана здесь без философского «сопровождения», поскольку задачей текста было укрепление веры обычных верующих в милосердие Бога.

Текст «Шаранагатигады» стал предметом научных изысканий австрийского индолога Герхарда Оберхаммера (род. 1929), который в рамках своего объемного исследования сотериологического учения более позднего представителя вишишта-адвайты Венкатанатхи (1268—1369 гг.) издал этот текст, сопроводив его своим переводом на немецкий язык [1].

«Шаранагатигадыя» практически не исследована. За исключением упомянутой статьи Оберхаммера и ряда комментариев, составленных внутри самой тра-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 16-03-00806.

диции (2), можно перечислить несколько англоязычных переводов текста, подготовленных индийскими исследователями [2, 3] и комментированный перевод с санскрита на русском языке [4].

Довольно неординарный подход Оберхаммера к изучению религиозно-философской литературы вишишта-адвайты связан с его философскими разработками в области религиозной герменевтики. Так, многие базовые идеи Э. Левинаса были переосмыслены им в призме индийской религиозности. На конкретном материале индийской философии Оберхаммер демонстрирует прежде всего новое понимание довольно устоявшегося в европейской философии понятия («Другой») (3), применение которого к тексту Рамануджи заставляет и по-иному взглянуть на саму религиозно-философскую традицию вишишта-адвайта веданты в целом.

Предлагаемый здесь перевод является переводом фрагмента статьи Герхарда Оберхаммера, в которой представлена попытка дать философское толкование «Шаранагатигадья» Рамануджи. В силу большого объема этого труда мы вынуждены публиковать наш перевод в трех частях, которые представляют собой логически цельные разделы переводимой статьи Оберхаммера.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Вторые две — «Шрирангагадья» и «Вайкунтхагадья».
- (2) Известны два комментария к этому тексту, составленные Сударшанасури и Веданта-дешикой.
- (3) Данный вопрос детально проанализирован в статье, которая на данный момент находится в печати. Выходные данные и название будут даны во вступительной статье к переводу следующего фрагмента статьи Оберхаммера.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagatih) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule. VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien, 2004.
- [2] *Ramanuja. Saranagatigadya* / Trans. by S.V. Srinivasan // Vishishtadvaita Philosophy and Religion. A Symposium by 24 Erudite Scholars. Madras, 1974.
- [3] *Gadyatrayam of Bhagavad Ramanuja (Text in Sanskrit with the Commentary of Periya Accan Pillai)*. Madras, 1994 etc.
- [4] Рамануджа. Шаранагатигадья. Перевод с санскрита, комментарии и вступительная статья Р.В. Псху // Историко-философский ежегодник. 2010. М., 2011. С. 353—366.

RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS OF GERHARD OBERHAMMER (based on Ramanuja's 'Sharanagatigadya')

R.V. Pskhu

Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya st., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The paper deals with some religious and philosophical ideas of the Austrian philosopher Gerhard Oberhammer, who analyses the religious text of vishishtadvaita tradition from the point of Levinas' philosophy.

Key words: Ramanuja, Vedanta, Oberhammer, Other, religious-philosophical hermeneutics

REFERENCES

- [1] Oberhamer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagatih) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule. VII. *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse*. Wien, 2004.
- [2] Ramanuja. Saranagatigadya. Trans. by S.V. Srinivasan. *Vishishtadvaita Philosophy and Religion. A Symposium by 24 Erudite Scholars*. Madras, 1974.
- [3] Gadyatrayam of Bhagavad Ramanuja (Text in Sanskrit with the Commentary of Periya Accan Pillai). Madras, 1994 etc.
- [4] Ramanuja. Sharanagatigadya. Translation from Sanskrit, commentaries and introduction by Ruzana Pskhu. *Historical and philosophical yearbook*. 2010. Moscow, 2011. P. 353—366.

**В ПРИСУТСТВИИ ДРУГОГО.
«ШАРАНАГАТИГАДЬЯ» РАМАНУДЖИ.
ЗНАЧИМЫЙ ТЕКСТ ВИШНУИТСКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ***

Г. Оберхаммер

Перевод с немецкого Н.Н. Даниловой, Р.В. Пеху

Несмотря на тот факт, что этому небольшому тексту в специальной литературе до сих пор уделялось мало внимания, что его аутентичность вызывает некоторые сомнения, и что значение его для развития школы невелико, тем не менее, он представляет собой ценное свидетельство духовности вишишта-адвайта-веданты в период ее становления. Даже если этот текст не принадлежит самому Раманудже (1), он мог возникнуть в его непосредственном окружении и свидетельствует о некоей форме религиозного мышления, которая является самой ранней из всех санскритских текстов этой школы. Это необычный текст, оставив позади себя ранневедантистскую теологию Брахмана, уже закладывает основы шривайшнавскому благочестию и при этом выражает суть доктрины, изложенной в главных трудах Рамануджи.

Литературная форма данного произведения нехарактерна для Рамануджи. Гадья представляет собой поэтическое произведение в прозе; и таким образом «Шаранагатигадья» — это своего рода поэтическое произведение, написанное в прозе. Однако нам неизвестно ни одно поэтическое произведение Рамануджи, за исключением этой трилогии, к которым и принадлежит текст «Шаранагатигадья». Помимо всего прочего, данный текст нельзя обозначить как поэтический, написанный в жанре религиозной поэзии в духе гимнов (*stotra, stutih*).

Несмотря на свой высокий стилизованный язык, который полностью отвечает требованиям индийской поэтики (*alaṅkāraśāstram*), этому тексту не хватает поэтических амбиций. Автор в принципе не акцентирует язык поэзии. Еще в меньшей степени содержание текста может считаться продуктом поэтического творчества. Несмотря на то, что этот текст содержит только прямую речь: диалог адепта с богиней и в центральном элементе текста — беседа с Богом наедине, его нельзя охарактеризовать ни как рассказ ни как вид драматической поэзии. В принципе «Шаранагатигадья» передает реально происходящее, благодаря чему текст в итоге производит впечатление вневременного и актуального для «современности».

Может быть, учитывая содержание текста и его экзистенциальные задачи, следовало бы назвать его молитвой. Но для молитвы он все-таки слишком дидак-

* Перевод фрагмента сделан с издания: Oberhammer G. Im Angesicht des Anderen. Ramanujas Saranagatigadya. Ein wichtiger Text vishnuitischer Religionstradition // Cracow Indological Studies vol. XII (2010). S. 261—297.

Перевод подготовлен при финансовой поддержке гранта РГНФ № 16-03-00806.

тичен и стилизован. Ни один молящийся не беседует с Богом так обстоятельно и педантично, используя при этом стереотипные повторы. Для интимной и неформальной молитвы язык этого текста слишком возвышен и слишком ориентирован на полноту дидактического содержания. Собственно говоря, этот текст не обращен к Богу. Несмотря на то, что по своему характеру он напоминает молитву, по сути текст предназначен для «другого», для читателя. По своему существу он представляет собой «воззвание» экзистенциального события, которое в своей духовной значимости лишено индивидуальной случайности и вовлекает читателя, когда он, читатель, не хочет быть «духовным соглядатаем» неких действий. Таким образом, «Шаранагатигадья» является свидетельством, которое с точки зрения языка является собой поэтический «способ» прибегания к Богу — жизнеутверждающий поступок человека. С одной стороны, «способ» — это слово, которое свидетельствует о самом событии, а с другой стороны, «способ» — это парадигма прибегания к Богу в своей сверхиндивидуальной форме.

В школьной традиции вишишта-адвайта-веданты, пожалуй, никогда не подвергалось сомнению то, что данное произведение возникло в результате собственного прибегания к Богу самим Рамануджей, и в этом смысле оно представляет собой одновременно личное признание в этом прибегании. Но уже во времена Венкатанатхи текст оценивался иначе, как свидетельствует об этом сам Венкатанатха в начале своего комментария к тексту «Шаранагатигадья»:

«Некоторые [полагают], что досточтимый составитель комментария записывает тот особенный разговор, который был внушен ему после его прибегания к богине Шри и [ее] согласия помочь низойти к его цели (*saṁnipātam*), в то время как он правильно излагает в соответствии со своим желанием пробудить себя к жизни для своих сторонников произошедший особенный акт (*vidyāvīṣeṣa*), так называемую ньясу (*śaraṅāgatiḥ*), посредством высказывания дошедшей до него через цепочку учителей двайа-мантры» (2).

Сам Венкатанатха придерживается другого мнения и толкует произведение, после того как он классифицировал отдельные части текста как объяснение к словам двайа-мантры, в целом как объяснение этой мантры (*dvayavivaraṇam*) (3). Это соответствует видению образованного Венкатанатхи, который склонен рассматривать это произведение скорее как поучительное объяснение (*vivaraṇam*), даже если Венкатанатха, как показывают вступительные шлоки его комментария, со своей стороны убежден, что основа «Шаранагатигадья» Рамануджи является его личным религиозным опытом, который и выражен в этом произведении (4).

Сам текст начинается непосредственно словами того, кто ищет прибежище, с которыми он обращается к Богине, чтобы вымолить ее помощь в его прибегании к ее супругу:

“Не имеющий иного покровительства я прибегаю к предоставляющей защиту ищущему ее нашей Матери, матери всего мира, дивной супруге Царя богов, безупречной, вечной, неизменной богине Шри, Госпоже, местожительство [которой] — Лотосовый лес, [которая является] собранием прекрасных неисчисли-

мых замечательных безграничных качеств (*kalyāṇagūṇa*), таких как добродетель, власть, сила, собственная природа (*svarūpam*) [которой] соответствует возлюбленному Господу Нараяне» (5).

Это начало «Шаранагатигадьи» особенно бросается в глаза потому, что Рамануджа ни в одном своем произведении не ссылается на богиню, ни в своей теологии, ни в различных вступительных шлоках к своим произведениям. Если он начинает свой текст таким прибеганием к богине, то это означает, при условии подлинности текста изменение его мышления в более поздний период его жизни, во всяком случае изменение его духовности. Кроме того, это значимо, поскольку это изменение является введением к развитию теологической системы школы, которое очень скоро приведет к подлинной теологии богини. Это развитие, насколько можно судить, приписывается связи школы Рамануджи с Панчаратрой. Так, Ватся Варадагуру в своей работе «Прапаннапариджатам», написанной спустя 200 лет после Рамануджи, с помощью избранных цитат из Панчаратра-самхиты представляет набросок такой теологии богини, в которой она почти «партнерски» разделяет божественность со своим супругом. В конечном итоге остается в качестве существенной разницы только «бытие-остаток» (*śeṣatvam*) богини, посредством которого она подчинена своему супругу (6). У самого Рамануджи нет указания на такое или подобное учение о богине; и кажется, даже у его учеников оно отсутствует. Более того, возникает ощущение, что Шри Рамамишра, который, в частности, представлял учение о том, что мир является остатком (*śeṣa*) как в отношении Бога, так и в отношении богини, как показывает фрагмент его утерянного сочинения «Шадартхасамкшепа», понимал «обладание остатком» (*śeṣitvam*) богини и обосновал не как онтологическое определение ее сущности, а в конечном итоге только как законное следствие ее супружеской связи с богом, в то время как он среди прочего указывал на то, «что в мире повсеместно признано, что [собственность] супруга принадлежит также и супруге. И одно и то же «обладание остатком» (*śeṣitva*) принадлежит обоим супругам, поскольку в смрити не признается разделение [имущества]. Об этом говорят мимансаки: «Если один из двоих [супругов] не хочет, то отказ не состоится (*tyāgaḥ*)». Потому, что это возможно только при раздельном имуществе» (7).

Пока не доказано ничего иного, можно предположить, что Рамануджа, даже если и прибегает к богине, рассматривает ее не как «партнершу» Бога, а скорее как вечно освобожденную душу (*nityamukta*), которая дана Богу как [его] супруга и которую Рамануджа знает из определенной мифологической традиции. Такое понимание было представлено Мегханадарисури (в начале 14 столетия) в работе «Прамейанирупанам» (8). Что же значит то обстоятельство, что Рамануджа в поисках прибежища обращается к богине?

Этот вопрос возникает из представления о поиске прибежища в его изначальном значении, что ищущий прибежища не видит иного спасения, кроме как довериться беззащитно более сильному, на что также указывает выражение «*apanuacaraṇaḥ*» — «Я тот, кто не имеет иного прибежища». То обстоятельство,

что Рамануджа в своем тексте ищет также прибежища у богини, прежде своего обращения к Богу, ставит этот вопрос и показывает, что это представление с течением времени изменилось (9) и теперь означает: «получить то, чего нельзя получить иным способом» (10).

В этом смысле поиск Рамануджей прибежища у богини имеет иной смысл, чем поиск прибежища у Бога.

Подобный поиск прибежища у Бога, о котором Рамануджа ведет речь в своем произведении, предполагает полную безоговорочную самоотдачу Ему, зная, что только Он один есть тот, кто может быть его абсолютным спасением. Рамануджа обращается к богине, ища прибежище, в надежде, что она окажет ему помощь в поисках прибежища у ее супруга, что только она может сделать это, будучи супругой Бога:

«Да будет мне дано подлинное и вечное припадание к лотосообразным стопам Величественного как к прибежищу, в расчете на получение вечного бытия слугой, в единственной радости быть остатком в отношении к целому „[к Немму]“» (11).

Это та цель, ради которой он обращается к богине как к «Матери всего мира» (*akhilajaganmātā*), как к «нашей Матери» (*asmanmātā*) и «прибежищу [всех], лишенных прибежища» (*aṣaraṇyaśaraṇyā*). По сути, богиня для него является материнской посредницей всех людей, которая в более поздний период (12) почитается как *puruṣakārā*, «та, которая действует ради людей» (?), даже если он еще и не употребляет этого выражения. Скорее всего, именно Мегханадарисури 200 лет спустя оформляет понимание Рамануджей богини как «посредницы» в виде понятия, когда пишет в «Прамейанирупам»:

«И дальше она учит, что она мать, поскольку она действует как мать, терпя прегрешения всех живых существ и с нежным расположением на благо душ. Но все же именно Высший Атман поручает ей как посреднице защиту всех живых существ (*puruṣakārathvena*)» (13).

Однако она, как показывает Мегханадарисури, и это касается также и Рамануджи, является душой (*jīvaḥ*), а не как ее супруг, причиной мира (*jagatkāraṇam*), а значит, она не обладает божественной сущностью. В этом смысле становится понятно, что Рамануджа обращается к ней за помощью, чтобы обрести прибежище у ее супруга.

Помимо этого кажется, в то время как он ищет у нее прибежища упомянутым образом, он достигает определенного уточнения своего понимания ее. В «Чатухшлоки» Ямунамунни, извиняясь за свою недостойность, говорит:

«Я хочу восхвалить тебя (=богиня) без страха, я тот, кто является [твоим] слугой (*dāsaḥ*) и нашел у тебя прибежище (*prapannaḥ*)» (14).

Это высказывание, даже если Ямунамунни имел ввиду другое, может быть неправильно понято. Рамануджа пишет в своем тексте о прибегании к богине и тем самым ясно определяет ее роль в благотворном действии Бога. Поскольку, как показывает дальнейшее развитие, к примеру тексты Варадагуру, можно пред-

положить, что замечания Ямунамуни могло быть также понято иначе, к примеру, в некотором акте неосознанного верования или под влиянием Панчаратры, к которой Ямунамуни был несомненно близок.

После того, как в первой части «Шаранагатигадья» была дана помощь богини и была дана гарантия, что все исполнится в соответствии с желанием ищущего прибежище (15), сразу же начинаются обращенные к Богу слова ищущего прибежище, которые вместе с его ответом представляют собой ключевую часть текста. Ищущий прибежище непосредственно обращается к Богу, называя его во все новых воззваниях Богом и Господином своей веры, и таким образом делает его актуальным в «мифологизации», которая сохраняется и передается традицией:

«Ты — тот, кто единственно благ, и чужд всему тому, что следует избегать; Ты — тот, который отличен от всех других существ, чья собственная природа (*svarūpa*) безгранична, единство знания и блаженства; Ты, чей божественный образ (*rūpa*) — сосуд безграничных великолепных свойств, таких как сияющий блеск (*anujivakya*), красота (*saundarya*), благовоние (*saugandha*), юношеская нежность (*saukumarya*) и очарование (*lāvanya*) и т.д., которые все немислимы, чудесны, вечно безупречны и непревзойденны; образ, который подходит Тебе и желанен» (16).

Тем самым Рамануджа изначально дает определение сущности (*svarūpa*) бога Нараяны, понятого как Брахман. Это воззвание «Ты, чья собственная природа бесконечна, знание и блаженство» продолжает характеристику Брахмана, данную в «Тайттирия упанишаде» (2, 1, 1), и заменяет эту очевидную истину (*satya*), которая также не является сущностным свойством Брахмана. Благодаря истине личное представление о Боге следует понимать скорее как блаженство (*ānandaḥ*). При этом поставленную во главу бесконечность (*ananta*) следует понимать в соответствии с комментарием Шанкары на фрагмент «Тайттирийа упанишад» (2, 1, 1) как *triparicchedarahityam*, в соответствии с бытием, свободным от пространственно-временных и онтологических ограничений, согласно Венкатанатхе.

В последующем меняется тональность обращенных к Богу воззваний, которые актуализируют Бога в контексте пуранического благочестия. Они больше слушают не теологической рефлексии о сущности Бога, а по-видимому, образной наглядности верующего благочестия, и оставляют абстрактность ведантических спекуляций о Брахмане. Это «образ» и «форма» (*rūpa*) Бога, к которой обращено воззвание и чьи свойства имеют смысл только в связи с некоей наглядной актуализацией. Спрашивается, как это соотносится с данным «образом» и каким значением этот образ обладает.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Обоснование его аутентичности см.: Oberhammer G. Zurspirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (*śaraṅgatiḥ*) vor Venkatanatha // Materialienzur Geschichte der Ramanuja-Schule 7. Wien, 2004.
- (2) *atra bhagavān bhāṣyakāraḥ svācāryasaṃpradāyāgatadvayavacanena svayam anuṣṭhitam nyāsākyavidyāviśeṣaṃ svānubandhisamjītvaiṣayā yathāvat prakāśayan, ṭ...ḍ śrīprapattitadanugraha-pūrvakaṃ svasya bhagavatā saṃjātaṃ svayamprayojanasamvādaviśeṣaṃ nibadhnāti. prati-*

vacanāṁśas tu śaraṇāgatīkṛtaśaraṇyābhiprāyaviśeṣonnayaena nibadhyata iti eke. “śaranagati-gadyabhasyam” // Srimad Vedanta Desika’s Chatusslokibhasyam, Sthothratnabhasyam, and Gadyatrayabhasyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J.

- (3) «Поэтому предпочтительнее традиция, рассматривающая всю трилогию как объяснение к двайамантре». atah kṛtsnam idaṁ gadyaṁ dvayamantram iti sādhyān sampradāyaḥ. См.: “śaranagati-gadyabhasyam” // Srimad Vedanta Desika’s Chatusslokibhasyam, Sthothratnabhasyam, and Gadyatrayabhasyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J. p. 126, 19.
- (4) «После проявления уважения всем признанным учителям Венкатанатха, образованный, в последующем представляет свою «Рахасьяракшу», которая устраняет слепоту страстей и касается чудесного воздействия прибегания к Господу Лакшми; (1) пусть разговор Супруга Шри с господином Рамануджи, оба — приют милосердия, который некогда был спасением мира, осветит вам древнюю высшую тайну, которая является квинтэссенцией мантры Шаранагати». В то время как Венкатанатха обозначает свой комментарий к «Шаранагати-гадье» Рамануджи как «произведение для защиты» тайны вероисповедания, а именно как изложение двайа-мантры, он становится формулой прибегания к Богу, и таким образом текст Рамануджи становится исходным пунктом литературной традиции текстов *рахасья* этой школы.
- (5) «Шаранагати-гадья». Перевод с санскрита Р.В. Псху // Историко-философский ежегодник — 2010. М., 2011. С. 359. *Прим. переводчика.* bhogavannāṛyaṇābhimatānurūpasvarūpaṅgaṇavibhavaivaryāśīlādyanavadhikātiśyayāsamkhyeyakalyāṇagaṇagaṇām padmavānālayām bhagavatīm śriyām devīm nityānapāyiniṁ niravadyām devadevadivyamahīṣīm akhilajaganmātaram (asmanmātaram) aśaraṇyāśaraṇyām ananyaśaraṇaḥ śaraṇam ahaṁ prapadye.
- (6) К вопросу учения Варадагуру о богине см.: Oberhammer G. Die Lehre von der Göttin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule 6. Wien, 2002: 258-46; а также см.: Oberhammer G. Asesajagadisitrimvandaravadavallabham (Prappannaparijata 6,26): An Interpretation of a Controversial Issue in the Light of the Hermeneutics of Religion // Cracow Indological Studies 4. Cracow, 2003.
- (7) patnyuḥ patnyā apīti lokasiddham, ubhayādhiṣṭhānaṁ tyāga eva na samvarteta iti. na hy anivṛtīḥ pṛthaktve. aitan nyāyasahakṛtavākyena ca śeṣitvaviśiṣṭapatnīvidhiḥ. nyayasiddhanjanam // Srimadvedantadesikagranthamala. Madras. 1940. 233—234.
- (8) Nayadyumanih by Meghanadarisuri. Critically edited with Introduction and notes by V. Krishnamacharya and T. Viraraghavacharya. Madras. 1956. P. 225—227.
- (9) Характерно, что обозначение *śaraṇāgatiḥ* все больше заменяется словом *prapatīḥ*, которое Моньер-Вильямс неслучайно переводит как «отречение и почитание».
- (10) Сравнить: «Прапатти, поиск прибежища, является при большом доверии [выраженной] просьбой, которая в случае невозможности достичь желанной цели иным образом, является единственным средством достижения этого». ananyasādhye svābhiṣṭe mahāviśvāsapūrvakam. tad ekoṇyāyācñā prapatīḥ śaraṇāgatiḥ. См.: «Saranagati-gadyabhasyam” // Srimad Vedanta Desika’s Chatusslokibhasyam, Sthothratnabhasyam, and Gadyatrayabhasyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J.p. 76, 11f.
- (11) aśeṣataikaratirūpanityakaimkāryaprāptyapekṣayā paramārthikī bhagavaccaraṇāravind-aśaraṇāgatiḥ [...] aviratāstu me. См.: “Saranagati-gadyabhasyam” // Srimad Vedanta Desika’s Chatusslokibhasyam, Sthothratnabhasyam, and Gadyatrayabhasyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J.p. 136.
- (12) Самое позднее во времена Ватсы Варадагуру.
- (13) kiṁ ca tasyā māṭṛvat sarvaprāṇinām doṣasahiṣṇutayā vatsalatvenāt mahite pravartakatvāt paramātmanā prāṇirakṣaṇe puruṣakāratvena niyuktatvāc ca māṭṛtvavyapadeṣaḥ. Nayadyumanih by Meghanadarisuri. Critically edited with Introduction and notes by V. Krishnamacharya and T. Viraraghavacharya. Madras. 1956. P. 256, 20—22.

- (14) *tām tvām dāsa iti prapanna iti ca stoṣyāmy ahaṃ nirbhayaḥ. Catuhsloki, 2 / SrimadVedanta Desika's Chatusslokibhashyam, Sthothratnabhashyam, and Gadyatrayabhashyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J.*
- (15) *astu te (3) tathaiva sarvaM saMpatsyate (4). Saranagatigadya 3—4.*
- (16) *akhilaheyapratyanīkakalyāṇaikatāna svetasamastavastuvilakṣaṇāntajVānāndaikasvarūpa! svābhimatānurūpaikarūpācintyadivyaḍbhutānityaniravadyaniratiśayaujjvalyasaundaryasaugandhyasaukumāryalāvāṇyayauvanādyanantaḡaṇanidhidivyarūpa! «Saranagatigadyabhasyam” // Srimad Vedanta Desika's Chatusslokibhashyam, Sthothratnabhashyam, and Gadyatrayabhashyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J. P. 142, 6—19.*

**IN THE PRESENCE OF THE OTHER.
RAMANUJA'S SARANAGATIGADYA.
AN IMPORTANT TEXT OF THE VAISHNAVA
RELIGIOUS TRADITION**

G. Oberhammer

Translated from German by N. Danilova, R. Pskhu

ПУДГАЛАВИНИШЧАЯ ФРАГМЕНТЫ 943—948

Васубандху

Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Л.И. Титлина

Настоящая статья представляет собой первый перевод на русский язык с санскрита фрагментов 943—948 «Пудгалавинишчай» Васубандху с комментарием «Спхутартах» Яшомитры (впервые на европейский язык). Предыдущие фрагменты публиковались ранее в следующих статьях: [8, 9].

«Пудгалавинишчая», или «Исследование [по вопросу о существовании] субъекта (1)», или «пудгалы» (2) является приложением (9-й книгой (3) к «Абхидхармакоша-бхашье», или «Энциклопедии [буддийской канонической философии]» Васубандху (4) (IV—V вв.). «Абхидхармакоша-бхашья» (5) — один из важнейших энциклопедических трактатов классической средневековой буддийской философии, рассматривает широкий спектр вопросов от сущности феноменов (дхарм) и до буддийской космологии. «Пудгалавинишчая» является одним из главнейших полемических сочинений по вопросу о существовании и свойствах субъекта, в котором нашли отражение дискуссии по данной теме между «ортодоксальными» буддистами, с одной стороны, и буддистами-«еретиками» (пудгалавадинами), ньяявайшешиками, философами-грамматистами, санкхьяиками — с другой стороны.

Изначально к исследуемому трактату существовало 7 санскритских комментариев, однако до нашего времени сохранился только один — «Спхута-артха» («Прояснение смысла» Яшомитры (6) (ок. VI в.). В настоящей статье мы приводим первый перевод с санскрита на русский язык отрывков 944—957 «Пудгалавинишчай» с комментарием Яшомитры (впервые на европейском языке).

В отрывках 944—948 приводится обсуждение вопроса о том, как может существовать память, если «я» как субстанции не существует, а сознание состоит из мгновенных моментов. Здесь Васубандху отмечает, что сознание не принадлежит кому-то, а является следствием в последовательности мгновенных дхарм.

Перевод дается по изданию [16].

[944] **ВАСУБАНДХУ:** **ОБСУЖДЕНИЕ ВОПРОСА О ПАМЯТИ (7)**

[Возражение оппонентов:] Если, в таком случае, также вовсе не существует «я» и при наличии мгновенности сознаний, каким образом происходит воспоминание объектов, воспринятых давно, или припоминание? По причине согласованности в последовательности определенных актов сознаний, направленных на объект припоминания. Какого рода эти определенные акты сознаний, от которых непосредственно возникает память? Тогда, когда мысль сходна с воспринятыми последовательными актами сознаний и т.д. благодаря возникновению [восприятия], чистого от [таких] определенных характеристик основания (т.е. тела. — *Капитейн* [15]), как рассеянность и печаль. Также сходная по виду, последова-

тельность определенных актов сознаний, но [не возникшая] от того [объекта] адекватное тому [объекту] припоминание не вызывает, и также [возникшая] от того [объекта] последовательность, но несходная с ним адекватное припоминание не вызывает. Но при наличии обоих [условий] так возникает адекватное припоминание; т.к. адекватность [припоминания] не обнаруживается при другом [условии]. Как в этом случае другим сознанием иное увиденное припоминает? Ведь [согласно вашей теории] то, что увиденно сознанием Девадатты, сознание Яджнядатты не сможет припомнить. По причине несоединенности. Ведь нет соединенности их [последовательностей сознаний]; по причине того, что причина не соответствует следствию, как в случае того, когда оба [ментальных акта] принадлежат одному потоку.

Коммент. Яшомитры:

...которое [свойственно тем, кто придерживается] понятия пудгалы (8) — ватсипутриям.

...[которое свойственно тем, кто придерживается] понятия о несуществовании всего — тем, кто придерживается учения о срединности ума (мадхьямикам. — Л.Т.).

По причине согласованности в последовательности определенных актов сознаний, направленных на объект припоминания — объект памяти — воспринятый объект, акт сознания = непосредственно связанная с его причиной согласованность в последовательности определенных актов сознаний, направленных на объект припоминания.

Ведь некоторое сознание, не всякое, таков смысл. Следовательно, *...происходит воспоминание [объектов, воспринимаемых], или припоминание?* Так, при наличии двух определенных актов [сознания], он (Васубандху. — Л.Т.) спрашивает, *какого рода эти определенные акты.* Говорит: *тогда воспринятыми...* и т.д. То, что воспринимается в этом случае = тогда воспринятые.

Когда [существуют] этим схожие и соединенные акты сознания и т.д., те, которые воспринимаются, тогда определенный акт сознания имеет свойство схожих воспринятых соединенных актов сознания и т.д. Через первое схватывание, созерцание, связывание, повторение и т.д. — [происходит] схватывание.

Отличительная характеристика основы, отделенная от печали и рассеянности и подобного этим, *отличительные характеристики основания, как рассеянность и печаль, благодаря возникновению отличительных характеристик сознания, чистого от* этих. Это видно таким образом.

Следовательно, от таких определенных актов сознания возникает память. Говорится так: подобное этому воспринятому, если там воспринятая возникает мысль, подобная акту сознания и т.д., где благодаря подобию возникает припоминание. Созерцание, связывание, повторение и т.д. и мысль, где созерцание — здесь со временем должно быть припомнено, или [происходит] повторение этого припоминанием этого.

...благодаря возникновению [восприятия], чистого от [таких] отличительных характеристик основания и т.д. Без отличительной характеристики основания в следствии — свойства расстроенности, печали, рассеянности.

Схваченными звуками, действиями и схватываниями, кармой, знанием и т.д. *Также сходная по виду...* и т.д. Коль скоро акты сознания имеют свойство того представления и т.д. возникновение чистого [восприятия] также [происходит], таков смысл.

...[не возникшая] от того [объекта] последовательность — последовательность, относящаяся не к объекту припоминания и к представлениям, таков смысл. *...вызывает* — приводит к возникновению. *...несходная с ним* — коль скоро акты сознания имеют свойство не того представления и т.д. или возникает нечистое [восприятие]. *...при другом* — при других определенных актах сознания.

Нет; *По причине несоединенности*. По причине несоединенности последовательностей причины и следствия двух умов — Девадатты и Яджнядатты.

Как в случае того, что умы принадлежат к одной последовательности по причине последовательности причины и следствия, они являются соединенными, ведь два ума — Девадатты и Яджнядатты — не соединены. Так этим демонстрирует, что пример двух демонстрируемых не является подходящей аналогией. Если в этом случае так, то после он считает, что привел подходящее [возражение].

[944] **ВАСУБАНДХУ:**

И мы не говорим: другим сознанием другое увиденное он припоминает! Но также от увиденного сознанием именно другое сознание памяти возникает, благодаря следствию последовательности, как сказано. Какое же в таком случае это заблуждение?! И от припоминания возникает воспоминание.

[Возражение оппонентов:] В случае отсутствия «я» кто есть тот, кто припоминает? Каков смысл [глагола] припоминать? — Памятью объект схватывает. Является ли это этого постижение иным, чем память? В таком случае кто осуществляет припоминание? Сказано, что это осуществляет тот определенный акт сознания, который является причиной памяти. В таком случае, что говорится, когда говорят, что Чайтра припоминает? Следовательно, ведь о воспринятом состоянии, вызванном последовательностью по имени Чайтра говорится: «Чайтра припоминает». Если «я» не существует, то чья эта память? Каков смысл этого [падежа] генитива? Смысл обладателя. Например, кто обладатель чего? Например, Чайтра — коровы. Как он является обладателем ее? Ведь использование зависит от него — в качестве средства передвижения, [объекта] доения и т.д. И как в таком случае память должна быть использована, кто является обладателем ее? Например Чайтра, обладатель коровы, как он обладатель ее, ведь использование зависит от него — в качестве средства передвижения, [объекта] доения и т.д.

И как в таком случае память должна быть использована? — так мы найдем того самого, чья память. [Память] имеет смысл того, что должно быть припомнено. Каков смысл [ее] использования? Для припоминания. О, замечательно сказано теми, кто не сталкивался со сложными вопросами! Что ж, [допустим,] использование [производится] именно с этой целью. И как [производится] использование? Посредством присвоения или отделения? В таком случае, причиной является именно обладатель, и он же плодом.

Отчего причина имеет силу [производить следствие], и благодаря плоду оба плода таким образом являются причиной. То, что ведь именно является причиной, то именно и является [обладателем. — *Капштейн* [15] этой памяти.

И также принимая последовательность собрания санскар, которая именуется Чайтрой, он называется владельцем того, что имеет имя коровы. И принимая, что он также является сущностью причины возникновения изменений и движения в его сознании, поистине ведь нет никого, кто именуется Чайтрой, нет также и коровы.

Следовательно, в таком случае также сущность обладателя не отличается от сущности причины. Так кто познает, чье сознание — это и т.п. также должно быть выражено. Отличительная характеристика этого — соответствующие внимание, чувственная способность, объект и причина.

Коммент. Яшомитры:

Сознание припоминания того [Яджнядатты] не припоминает воспринятый сознанием объект восприятия Девадатты. По причине отличности [сознания Девадатты] подобно [отличности] сознания Яджнядатты. Это бездоказательно; по причине неопределенности самой причины, и из-за недоступности чувственного восприятия по причине недопустимости первого возражения. А что если [кто-то] приведет это возражение, [состоящее] в утверждении о различности двух сознаний и актов припоминания восприятия Девадатты? Это не является возражением; в приведенном аргументе содержится некорректное возражение. Ведь также при наличии существующего умозаключения — сознание того припоминания припоминает объект, воспринятый актом восприятия сознания Девадатты — Мы не говорим: другим сознанием другое увиденное припоминает. Не что-либо другое припоминает, таков смысл.

...от увиденного сознанием именно другое сознание памяти возникает — От существующей причины, подобно существующему ростку из семени, таков смысл.

И от припоминания [возникает] воспоминание — «Это подобно именно тому увиденному» — благодаря припоминанию.

В таком случае... — если определенный акт сознания припоминает.

В таком случае, если Чайтра припоминает... — то как... — это образное выражение.

И он также того... и т.д. — И он также, именуемый Чайтрой, *последовательность собрания санскар... того, что имеет имя коровы... при возникновении изменений и движения при наличии движения и при наличии изменений... принимая, что он также является сущностью причины.*

Почему? Называется обладателем. Но не пудгалой. Зависимость сущности следствия от причины — это общепризнано, а не зависимость от пудгалы, таков смысл. Следовательно, сказал именно так: *нет кого-либо*, и т.д.

[945] ВАСУБАНДХУ:

Который также сказал — из-за того, что состояние отсылает к существу, всякое ведь состояние зависит от существа. Как, например, «Девадатта идет» — здесь состояние «ходьбы» отсылает к идущему, т.е. к Девадатте. Так и «сознава-

ние» является состоянием. Следовательно, кто сознает, тот должен существовать. Необходимо сказать: кто есть этот Девадатта? Если «я»? То это [«я»] должно быть доказано. А что если это «человек» в обыденном смысле? Он также не есть нечто единое.

Ведь существуют так называемые сансары (9). [Возражение оппонентов:] В таком случае как Девадатта идет, также он и познает? А как Девадатта идет? Ведь сансары, имеющие свойство мгновенности, пребывающие в непрерывной последовательности — это есть Девадатта. Глупцами они рассматриваются благодаря схватыванию в качестве единства одной сущности, они, пребывающие в другом месте, являются причиной своей последовательности, [о чем] говорится: «Девадатта идет». И это возникновение в другом месте называется перемещением. Перемещением также обозначаются последовательности звуков и вспышек [огня]. И именно эти существующие снова называются причиной сознания — «Сознает Девадатта». Даже благородными [личностями] они таким понятием так называются, в обыденном смысле. В таком случае, когда сутра говорит «Сознание сознает», что там делает сознание? — Ничего не делает. Но также, как говорится, что следствие соответствует причине, из-за того, что похоже по своей природе, ничего [для этого] не делая, так же говорят, что сознание также сознает, из-за того, что похоже по своей природе, ничего [для этого] не делая.

Коммент. Яшомитры:

Так кто сознает? — Так кто сознает при отсутствии «я»? Какой предмет сознает?

Сознаванием схватывает объект. Почему это схватывание отличается от сознания? В таком случае почему действует сознание? Тот названный есть тот, кто действует.

...внимание, чувственная способность, объект и причина сознания — Нельзя сказать, что определенный акт сознания отличается от соответствующей чувственной способности, первой причины и прочего.

Следовательно, так говорится: отличительная *характеристика [этого]* — *соответствующие...* В таком случае говорится, что Чайтра сознает. Следовательно, ведь указанная сущность не отличается от последовательности, именуемой Чайтрой.

Если нет «я», кому принадлежит это сознание? Каков смысл этого генитива? — собственник, таков смысл. Кто собственник его подробно [надо выяснить], в той же мере и где затем сознание должно быть указано; отчего его собственник его схватывается? В объекте, который должен быть познан. Какой объект должен быть указан? Объект сознания. О, хорошо сказано теми, кто не сталкивался со сложными вопросами! Ведь именно тот объект, который обозначается именем, тот и должен быть указан. И как он должен быть указан? Как присвоение, или как разделение? Как присвоение от соответствующего приходящего сознания.

Ведь причина в таком случае собственник, далее, коль скоро тот является причиной сознания, оно принадлежит именно ему.

И также тот, который именуется Чайтрой, и т.д., в той же мере в таком случае также существо обладателя не отличается от сущности причины. Словами и т.д.: «Кто производит познание», «чье есть познание», «кто познает», «чье познание», и так далее — это пример. Который также сказал — *состояние отсылает к существующему* — грамматик.

...тем и должно быть осуществлено [это познание] — познающим пудгалой должно быть осуществлено, таков смысл.

Перемещением также обозначаются — Как вспышка [огня] идет, звук идет, идет то, что обозначается именем «звук». Как вспышки звука или идущее. Так Девадаттой [осуществляется познание], *Девадатта познает* — так установлено.

...из-за того, что похоже по своей природе... — Из-за того, что следствие по своей природе похоже на причину.

...ничего [для этого] не делая — не совершая также движения, таков смысл.

[946] **ВАСУБАНДХУ:**

Каким образом, снова, [сознание] похоже не него? Имеет такую же форму, как и он (т.е. объект. — *Л.Т.*). Следовательно же, говорится, что [сознание] также постигает область действия, возникающую от этой чувственной способности, а не чувственную способность. А если это так, то в таком случае также не будет ошибкой сказать, что сознание сознает, по причине того, что сущность причины состоит в сознании последовательности сознания, потому что в причина указывает на имя деятеля. Как например, колокольчик звенит. Также ведь как свет движется, так и сознание сознает.

И как свет движется? Свет в потоке лучей движется, он, возникнув в одном месте, идет в другое место, так говорится. Так также сознание в потоке актов сознания движется. Возникнув от другого, этот объект сознание познает, так говорится. И как возникает и пребывает видимое, так здесь имеет место неотличность объекта от сущности существующего, так и в случае сознания происходит. Если от сознания возникает сознание, а не от «я», почему не происходит вечное сходство, и не постепенное [возникновение], как в случае ростка, ствола, листьев и так далее? По причине отличительных свойств [дхарм], подверженных возникновению, от которых возникает отличность пребывающего. Такова ведь сущность подверженного возникновению, с необходимостью отличность в последовательности возникает. Ведь в противном случае, когда достигли неизменности ум и тело стремящихся к состоянию глубокого созерцания, по причине того, что в первые мгновения их ум и тело не демонстрируют различий, также затем они сами не смогли бы достичь пробуждения [от этого состояния].

Коммент. Яшомитры:

Имеет такую же форму, как и он (т.е. объект. — *Л.Т.*) — Отличительную форму синего [цвета] и т.д., таков смысл.

...в сознании от сущности причины — Сознание является причиной другого сознания, поэтому говорится, что сознание благодаря возникновению от другого сознания познает.

...потому что причина отделена от имени деятеля — Причина — истинный деятель, который делает, как когда говорится, что «звонит колокольчик», звенит причина громкого звука.

...свет — В последовательности лучей свет перемещается.

Так делая, он, возникнув в одном месте, идет в другое место, имеющий вид последовательности — свет возникает в другом месте.

Из одного места в другое место идет, так говорится. Так сознание в потоке актов сознания движется, так говорится.

Так делая, то сознание, имеющее вид потока, возникнув от другого объекта, сначала один, затем другой объект познает, так говорится.

Последовательностью, возникнув от сознания, познает, таков смысл.

Или как видимое возникает, и т.д. Как имеет место неотличность объекта от сущности существующего видимого, рождающего от рождения, устойчиво стоящего от положения так и в случае сознания происходит.

Имеет место неотличность объекта познающего познавания от сущности существующего; Не познается отличная сущность. Или, исходя из авторитета «Вайшешика-сутр» (10).

...не «я» — Если не «я», а сознание возникает, из-за отсутствия определенных актов сознания.

Именно одинаковое по виду сознание возникает. Но если благодаря отличительному значению этого «я» различительное знание возникает, таков смысл. и не постепенно — И почему не постепенно возникает.

Также ведь возникает нерегулярно, представление о корове отличается от представления о женщине. Представление о буйволе от представления о женщине.

Почему именно возникает представление о корове, а не иное?!

...подобно ростку, стволу, листьям и т.д. — Именно ствол возникает от ростка, а не листья и т.д.

От ствола возникают именно листья, а не цветы и т.д., ростки и т.д. Подобно этому.

...стремящихся к состоянию глубокого созерцания — Стремление = достижение, в достижении глубокого созерцания пребывающих.

...когда достигли неизменности ум и тело — достигли неизменности тела и ума.

...сами не смогли бы достичь пробуждения — Без посторонней помощи, таков смысл. Вот почему именно не вечно одинаковое возникает, на спрошенное было отвечено.

[947] **ВАСУБАНДХУ:**

Ведь акты сознания идут именно последовательно, потому что ведь то, что должно возникнуть от того, возникает именно от него. Также ведь возникает некоторый сходный внешний вид, он обладает силой, потому что отличительные характеристики принадлежат к одному роду. Например, если непосредственно

после представления о женщине возникает мысль об отвержении ее тела, представление о ее муже или сыне и затем снова, благодаря изменению в потоке, представление о женщине возникает, то оно является соответствующим возникновению мысли об отвержении ее тела или возникновению представления о ее муже или сыне; потому что [эти представления] принадлежат к тому же роду. Иное не имеет [здесь] силы. А если снова, в последовательности, от представления о женщине многие мысли возникают, то более многочисленное или более близкое, именно это [сознание] возникает; потому что они вызываются более сильными [актами сознания]. За исключением того, когда одновременно воздействуют внешние телесные причины, имеющие отличительные характеристики. Так этот более сильный акт сознания, почему он вечно не приносит плод? По той причине, что отличительная характеристика [дхарм], подверженных возникновению состоит в том, что они изменяют свое местоположение. По причине однородности в возникновении плода другого акта сознания и инаковости его местоположения. Это принадлежит образу действия всех актов сознаний лишь как [общее] указание.

Коммент. Яшомитры:

Но спрашивается: и не постепенно, но указывающий это не говорит: *Ведь акты сознания идут именно последовательно.*

Именно это подтверждено.

...потому что отличительные характеристики принадлежат к одному роду — по причине определенных актов сознания.

...от представления о женщине — и т.д. От представления о женщине от акта сознания, основывающегося на [представлении] о женщине. *Непосредственно этой женщины тело* — ее тело.

Если по отвержению ее тела у этого отшельника или садху происходит *возникновение акта сознания.*

Или *акта сознания о ее муже или сыне.* Ее муже или сыне, и т.д. Первым словом дочери и т.д. схватываются. От этого основного представление возникает — это представление о муже и сыне. Если [существует] это [представление], следовательно, от представления о женщине непосредственно возникает это или другое [представление].

И снова, в другой момент благодаря изменению в потоке, представление о женщине возникает...

Затем возникает это представление о женщине, [оно] является *соответствующим возникновению мысли об отвержении ее тела...* Соответствующим возникновению мысли об отвержении ее тела или возникновению представления о ее муже или сыне.

Почему? Так он сказал: *потому что [эти представления] принадлежат к тому же роду.* Мысли об отвержении ее тела или представление о ее муже или сыне; род той причины — тот же род. Следовательно, представление — сущность этого [рода].

По причине принадлежности к тому же роду, таков смысл.

Иное... — не того же рода.

А если снова, в последовательности... и т.д. В последовательности = не одновременно.

От представления о женщине [возникает] представление об отвержении ее тела. И затем представление о ее муже, и затем представление о ее сыне, и затем же представление о ее дочери, и затем же желание ей помочь и т.д. *возникает. Затем* от представления о женщине от непосредственно возникших представлений то, что больше удерживается *более ясно* в соответствии с силой этого возникшего, или сознания, *именно это [сознание] возникает, потому что они вызываются более сильными [актами сознания]*.

От представления этого более ясного или более близкого благодаря большей силе.

За исключением того... — и т.д.

Когда на находящееся в том моменте одновременно *воздействуют телесные причины имеющие отличительные характеристики и внешние причины, имеющие отличительные характеристики... следовательно, не в ином случае.* Следовательно, соответствующие, таков смысл.

Ведь возникает именно то, что внешнее тело или отличительная характеристика причины вызывает.

Так этот более сильный [акт сознания]... Акт, который называется актом более ясного или более близкого представления, именно тот более сильный *почему вечный плод не приносит?* Ведь это сознание не останавливается. Двигается прохождением возникшее, и сказал: потому что отличительная характеристика [дхарм] состоит в том, что они изменяют свое местоположение.

Изменение местоположения есть качество этого по причине того, что сущность этого состоит в отличительной характеристике изменения местоположения.

...инаковости его местоположения... — качеств дхарм, подверженных возникновению.

При возникновении плода другого акта сознания — при возникновении другого сознания *другого представления по причине однородности* не приносит вечный плод, именно таков соответствующий смысл этого.

[948] **ВАСУБАНДХУ:**

Но при знании непосредственных причин [имеет место] обладание силой будд. Так ведь сказали:

Все формы причин одного павлина, имеющего круг [на хвосте] также

Могут быть постигнуты лишь всезнающим, ведь это знание есть сила всеведения.

Намного более ведь [это верно] относительно разнообразных сознаний, имеющих форму.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Подробнее о субъекте в ПВ см. публикации: [6, 7].

(2) Подробнее о пудгалавадинах и пудгале см. статьи [5, 14] а также статьи: [10, 17]. В дальнейшем все санскритские термины и понятия рекомендуем смотреть по изданиям: [4, 12].

- (3) Русский перевод первых шести книг с санскрита см. в изданиях: [1, 2, 3].
- (4) Подробнее о Васубандху см. статью [13].
- (5) Подробнее об «Абхидхармакоша-бхашье» и истории ее изучения см. статью [11].
- (6) Яшомитра также известен как комментатор сочинения брата Васубандху Асанги «Сумма явленного знания».
- (7) Заголовки, выделенные полужирным, добавлены нами.
- (8) Курсивом выделены цитаты из Васубандху, приводимые Яшомитрой.
- (9) Сансары — одна из 5 групп-скандх, группа кармических факторов, определяющих протекание психических процессов.
- (10) «Вайшешика-сутры» Канады (ок. I в. н.э.) — важнейшее сочинение в школе вайшешика.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- [2] Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- [3] Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V — Учение об аффектах. Раздел VI — Учение о пути благородной личности / Составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.
- [4] Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009 и Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011.
- [5] Лысенко В.Г. Пудгала. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 566—567.
- [6] Титлин Л.И. «Анатман» (не-Я) как ключевая ценностная установка буддизма в контексте онтологии вайбхашики и пудгалавады (на материале 9-й книги «Абхидхармакоши» Васубандху) // Идеалы. Ценности. Нормы: VI международная научная конференция по востоковедению (Торчиновские чтения). 3—6 февраля 2010 г. / Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. С.-Петербург. С. 216—221.
- [7] Титлин Л.И. Проблема онтологического статуса субъекта в «Пудгала-Винишчае» Васубандху // Психология и психотехника. 2011. № 8. М.: Nota Bene, 2011. С. 91—102.
- [8] Титлин Л.И. Васубандху. Пудгала-винишчая (Предисл., пер. фрагмента, примеч. Л.И. Титлина) // История философии. 2015. Т. 20. № 2. С. 107—125.
- [9] Титлин Л.И. Полемика Васубандху со сторонниками учения о пудгале (индивиде) в «Пудгала-винишчае» с приложением «Пудгала-винишчая» Васубандху с комментарием «Спхуртартха» Яшомитры (фрагмент) // Историко-философский ежегодник. 2013. М.: «КАНОН+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 256—276.
- [10] Титлин Л.И. Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // История философии. № 17. М.: Изд-во ИФ РАН, 2013. С. 15—40.
- [11] Титлин Л.И. Проблема «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом: история изучения вопроса // Философия и культура. 2013. № 1. М.: NOTA BENE, 2013. С. 30—49.
- [12] Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011.
- [13] Шохин В.К. Васубандху. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 203—207.
- [14] Шохин В.К. Васупутрия. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 208—10.

- [15] Kapstein M. Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston, 2001.
- [16] Shastri S. D. Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra, Part I (I and II kosasthana), critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi, 1970.
- [17] Titlin L. The Concept Of Pudgala in the Buddhist School of Pudgalavāda: the Problem of Interpretation and the Evolution of the Conception // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2014. № 1. С. 105—111.

PUDGALAVINISHCHAYA EXCERPTS 943—948

Vasubandhu

Translated from Sanskrit by L. Titlin

REFERENCES

- [1] Indijskaya filosofiya: Enciklopediya. Otv. red. M.T. Stepanyants, M.: Vostochnaya literatura, 2009.
- [2] Kapstein M. Reason's Traces : Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston, 2001.
- [3] Lysenko V.G. Pudgala. *Filosofija buddizma: jenciklopedija*. otv. red. M.T. Stepanjanc; In-t filosofii RAN. M., Vost. lit., 2011. S. 566—567.
- [4] Shastri S.D. Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra, Part I (I and II kosasthana), critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi, 1970.
- [5] Shohin V.K. Vasubandhu. *Filosofija buddizma: enciklopediya*. Otv. red. M.T. Stepanjants; In-t filosofii RAN. M., Vost. lit., 2011. S. 203—07.
- [6] Shohin V.K. Vatsiputrija. *Filosofija buddizma: enciklopediya*. Otv. red. M.T. Stepanjants; In-t filosofii RAN. M., Vost. lit., 2011. S. 208—210.
- [7] Titlin L. «Anatman» (ne-Ya) kak klyuchevaya cennostnaya ustanovka buddizma v kontekste ontologii vajbhashiki i pudgalavady (na materiale 9-oj knigi «Abhidharmakoshi» Vasubandhu). *Idealy. Cennosti. Normy: VI mezhdunarodnaya nauchnaya konferenciya po vostokovedeniyu (Torchinovskie chteniya)*. 3—6 fevralya 2010 g. / Sost. i otv. red. S.V. Pahomov. S.-Peterburg. P. 216—221.
- [8] Titlin L. Problema ontologicheskogo statusa subjekta v «Pudgala-Vinishchae» Vasubandhu. *Psihologiya i Psihotekhnika*. 2011. № 8. M.: Nota Bene, 2011. P. 91—102.
- [9] Titlin L. Polemika Vasubandhu so storonnikami ucheniya o pudgale (individe) v «Pudgalavinishchae» s prilozheniem «Pudgala-vinishchaya» Vasubandhu s kommentariem «Sphutartha» Yashomitry (fragment). *Istoriko-filosofskij ezhegodnik 2013*. M.: Kanon+, 2014 g. P. 256—276.
- [10] Titlin L. Ponyatie subjekta v buddizme pudgalavady. *Istoriya filosofii* № 17. M.: Izd-vo IF RAN, 2013. P. 15—40.
- [11] Titlin L. Problema «ya» v polemike mezhdru buddizmom i brahmanizmom: istoriya izucheniya voprosa. *Filosofiya i kul'tura*. 2013. № 1. M.: NOTA BENE, 2013. P. 30—49.
- [12] Titlin L. The Concept of Pudgala in the Buddhist School of Pudgalavāda: the Problem of Interpretation and the Evolution of the Conception. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2014. N 1. С. 105—111.

- [13] Titlin L. Vasubandhu. Pudgala-vinishchaja (Predisl., per. fragmenta, primech. L.I. Titlina). *Istorija filosofii*. 2015. T. 20. № 2. С. 107—125.
- [14] Vasubandhu. Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha). T. 2: Razdel III: Uchenie o mire; Razdel IV: Uchenie o karma. Izd. podgot. E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoj. M.: Ladomir, 2001.
- [15] Vasubandhu. Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassah ehlementov; Razdel II: Uchenie o faktorah dominirovaniya v psihike. Izd. podgot. E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoj. M.: Ladomir, 1998.
- [16] Vasubandhu. Enciklopediya buddijskoj kanonicheskoy filosofii (Abhidharmakosha). Razdel V Uchenie ob affektah. Razdel VI Uchenie o puti blagorodnoj lichnosti. Sostavlenie, perevod, kommentarii, issledovanie E.P. Ostrovskoj, V.I. Rudogo. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. Un-ta, 2006.
- [17] *Filosofiya buddizma: enciklopediya*. Otv. red. M.T. Stepanyanc; In-t filosofii RAN. M., Vost. lit., 2011. 1050 p.

МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ: КИТАЙ И ЕВРОПА

О.С. Нименская

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

На протяжении всего XX и начала XXI в. Китай показывает свое стремление к отходу от классической традиции и переходу к новым «современным» ценностям в различных областях жизни. Но действительно ли это означает отход от классической традиции? В условиях мультикультурализма и перехода от архаики диалог стран представляется возможным сегодня только благодаря всесторонним уступкам и послаблениям со стороны стран-участниц этого диалога. Китай как великая держава с более чем трехтысячелетней историей требует к себе особого внимания и особого подхода. Именно о поиске такого подхода и характеристике межкультурного диалога Китая с миром говорит в своем выступлении А. Чэн, делая упор на постулаты этико-философского учения конфуцианства. Главный вопрос исследователя заключается в том, способно ли такое традиционное направление, как конфуцианство, содействовать «открытости» Китая для других стран?

Ключевые слова: конфуцианство, синология, китайская философия, мультикультурализм

Исследование Китая и китайской философии сегодня выходит на новый уровень — все больше исследователей по всему миру обращается к изучению социально-политической жизни Китая. Отдельное внимание в таких исследованиях, как правило, занимает вопрос изучения китайской философской традиции. Китайская философия всегда была не просто корпусом текстов и изречений таких древних мыслителей, как Лао-цзы и Конфуций. С древних времен она пронизывала собой все сферы жизни китайцев. Для современных сиологов является очевидным тот факт, что анализ китайской философской традиции ведет к пониманию специфики самоопределения Китая в мире и сегодня: его соотносению с другими народами и восприятию себя на мировой арене.

В специфике современного мира, стремящегося в своих тенденциях к мультикультурализму и плюрализму, архаические учения зачастую оказываются несовременными. Что же для них остается: умереть и оставить после себя размышления о том, что придет после, либо совершенствоваться и принимать особенности современного мира, предпринимать попытки к реформации старых устоев для комфортного существования в современном мире? Однозначно ответить на этот вопрос не представляется возможным.

Китай на протяжении всего XX и начала XXI в. показывает свое стремление к отходу от классической традиции и переходу к новым ценностям в различных областях жизни: особенно четко это видно в экономической и духовной сферах (относительно последней можно сказать то, что большинство китайцев сегодня считают себя атеистами [1]). Но действительно ли это означает отход от классической традиции?

После многовековой «Эпохи закрытости» современный Китай настроен на диалог с миром: мы это можем наблюдать как на политической и экономической

арене, так и в гуманитарной сфере — все больше китайских исследователей стремятся принять участие в конференциях, проводимых в странах Европы и Америки; учеными выпускаются совместные монографии и пр.

Китай как великая держава с более чем трехтысячелетней историей, как колыбель одной из древнейших культурных традиций требует к себе особого внимания и особого подхода. Именно о поиске нового подхода к диалогу с Китаем и характеристике межкультурного диалога Китая с миром говорит в своем выступлении Анна Чэн.

Анализируя историческое складывание китайской философской традиции, которая является ключом к пониманию Китая, Чэн стремится вывести формулу толкования того, как Китай стал сегодня именно тем Китаем, который мы знаем (и знаем ли мы его?), и того, как мы можем вести с ним межкультурный диалог.

В своем выступлении Анна Чэн делает упор прежде всего на этико-философское учение, являющееся столпом, поддерживающим в течение многих веков китайскую традицию — конфуцианство. Один из главных вопросов автора заключается в следующем: сможет ли это древнее учение, пронизывающее собой весь уклад жизни китайцев, выжить в современном многокультурном мире? Будет ли в состоянии конфуцианство способствовать «открытости» Китая для других стран после многовекового осознания себя «серединным государством» — 中国? Для того, чтобы попытаться ответить на эти вопросы, Анна Чэн стремится проследить, что же стало с конфуцианством с началом эпохи «современного Китая» — с начала XX в.

Стремясь понять путь, по которому сегодня идет Китай, Анна Чэн обращается к анализу современной политики, экономики и духовной жизни Китая. Главным камнем преткновения и углубленного исследования автора, как уже было сказано выше, становится конфуцианство. Нужно отметить, что в современных реалиях жизни, похоже, сам Китай осознает устаревание для жизни древнего конфуцианства. Однако не желает отказываться от учения, а чувствует необходимость выведения его на новый — современный — уровень. По мнению Анны Чэн, в настоящее время Китай «манипулирует [данной] китайской философской традицией в идеологических целях». А. Чэн видит в современной политике Китая лишь некий «нео-авторитаризм», замаскированный под конфуцианство.

Кроме того, в своем выступлении А. Чэн также вскользь касается вопроса китайской нумерологии, описывая конфуцианскую модель социального механизма.

Нужно сказать, что представители целой плеяды французских синологов с начала XX в. затрагивали вопрос понимания и описания китайской нумерологии. Так, например, огромное влияние на российскую синологическую мысль оказал Марсель Гране: его книга «Китайская мысль» [2], в которой большой раздел посвящен китайской нумерологии, оказала большое влияние на исследования о китайской символично-числовой методологии таких известных российских ученых, как В.С. Спириин, А.М. Карапетянц, А.И. Кобзев и А.А. Крушинский [3—6].

В России исследование китайской философии со строгим учетом общей мировоззренческой и методологической базы начинается только с конца XX в., в пер-

вую очередь в работах А.И. Кобзева [7], который, в свою очередь, следовал работкам М. Гране. Нужно отметить, что М. Гране заслуженно считается классиком мировой синологии. Его произведения активно цитируются в работах известных российских китаеведов по истории, философии и культуре Китая.

Отдельное место в своем выступлении Анна Чэн отводит анализу политики Китая в мире и попытке понять ее предпосылки и последствия как для Китая, так и для всего мира. Последний вопрос в выступлении исследователя так и остается открытым.

Выступление Анны Чэн однозначно представляет собой, хотя возможно временами резкий, однако, уникальный взгляд Европы на межкультурный диалог с Китаем.

Анна Чэн является французским китаеведом, осуществляющим свои исследования на базе Коллеж де Франс. Пабло Ариэль Блитстейн, автор «Новой дискуссии об инаковости», назвал ее «важным представителем французского китаеведения» [8]. Анна Чэн родилась в Париже в 1955 г. Закончив университет, Анна Чэн преподавала и продолжала исследования в области синологии в Национальном центре научных исследований (CNRS) и Национальном институте восточных языков и цивилизаций (INALCO). Анна Чэн получила должность в Институте службы Министерства Высшего образования Франции, а затем должность в Коллеж де Франс.

В течение почти тридцати лет Анна Чэн занимается преподаванием и научными исследованиями интеллектуальной истории Китая, особенно конфуцианства. Она является автором перевода на французский язык «Лунь юй» Конфуция (изд. Seuil, «Points-Sagesses», 1981), автором исследований конфуцианства с начала «имперской» эпохи истории Китая и истории китайской мысли (изд. Seuil, Points-Essais, 1997, переиздана в 2002 г. в мягкой обложке и уже переведена на многие языки). Анна Чэн также была руководителем нескольких коллективных работ, самая последняя из которых вышла с названием «Мысль в Китае сегодня» (Изд. Gallimard, 2007) [9—11].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Noack R. Map: These are the world's least religious countries. Washington Post. April 14, 2015. URL: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/04/14/map-these-are-the-worlds-least-religious-countries>.
- [2] Гране М. Китайская мысль. М., 2004.
- [3] Спиринов В.С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
- [4] Карапетьянц А.М. Ба-гуа как классификационная схема // 14-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1983.
- [5] Крушинский А.А. Логика «И цзина». Дедукция в древнем Китае. М., 1999.
- [6] Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993.
- [7] Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993.
- [8] Blittstein P.A. «A new debate about alterity». Korea Argentina Study Center, University of Buenos Aires. Retrieved on 11 December, 2013.
- [9] Cheng A. Entretiens de Confucius. France: Editions du Seuil, Collection Points, Sagesses. Paris, 1981.
- [10] Cheng A. Histoire de la pensée chinoise. Paris, 2002.
- [11] Cheng A.J.-P. de Tonnac. La pensée en Chine aujourd'hui. Paris, 2007.

THE INTERCULTURAL DIALOGUE: CHINA AND EUROPE

O.S. Nimenskaya

People's Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay st., 10a, Russia, Moscow, 117198

Throughout XX century and the beginning of XXI century, China shows its desire to move away from the classical tradition and the transition to new “modern” values in various areas of life. But does this really mean a departure from the classical tradition? In the context of multiculturalism and the transition from archaic dialogue countries it seems possible today only by a comprehensive concessions and privileges from the member countries of this dialogue. China as a Great power with more than three thousand years of history requires special attention and special treatment. It is about finding such an approach, and the characteristics of intercultural dialogue between China and the world says in her speech A. Chen, with an emphasis on the postulates of the ethical and philosophical teachings of Confucianism. The main question the researchers is whether such traditional areas as Confucianism promote China to other countries “openness”? In an effort to get an answer to her question, A. Chen refers in her speech to the analysis of contemporary political, economic and spiritual life of China.

Key words: Confucianism, sinology, multiculturalism, Chinese philosophy

REFERENCES

- [1] Noack R. Map: These are the world's least religious countries. Washington Post. April 14, 2015. Available at: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/04/14/map-these-are-the-worlds-least-religious-countries>. Date of access: 12.11.2015.
- [2] Granet M. Kitajskaja mysl'. Moscow, 2004.
- [3] Spirin V.S. Postroenie drevnekitajskih tekstov. Moscow, 1976.
- [4] Karapet'janc A.M. Ba-gua kak klassifikacionnaja shema. Part 1. Moscow, 1983.
- [5] Krushinskij A.A. Logika «I czina». Dedukcija v drevnem Kitae. Moscow, 1999.
- [6] Kobzev A.I. Uchenie o simvolah i chislah v kitajskoj klassicheskoj filosofii. Moscow, 1993.
- [7] Kobzev A.I. Uchenie o simvolah i chislah v kitajskoj klassicheskoj filosofii. Moscow, 1993.
- [8] Blittstein P.A. “A new debate about alterity”. Korea Argentina Study Center, University of Buenos Aires. Retrieved on 11 December 2013.
- [9] Cheng A. Entretiens de Confucius. France: Editions du Seuil, Collection Points, Sagesses. Paris, 1981.
- [10] Cheng A. Histoire de la pensée chinoise. Paris: Points-Essais, 2002.
- [11] Cheng A. J.-P. de Tonnac. La pensée en Chine aujourd'hui. Paris: Gallimard, 2007.

ОБ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ В КИТАЕ (1)

А. Чэн

Перевод с французского О.С. Нименской

Понятие универсальности представляет собой известный парадокс: универсальность — это принцип, который включает в себя все, за исключением самой «универсальности». Говоря об «универсальности в Китае» или, точнее, «китайской универсальности», нужно изначально сказать, что она носит проблемный характер. В то время как универсальность прав человека в Европе проявляется как продукт эпохи Просвещения, которая сама по себе представляет собой исторический период «торжества разума», «китайская универсальность» связана прежде всего с некой идеей цивилизации (конечно, китайской) — с центром (*чжун*), который действует своей направленностью от цивилизации к периферии (напомним, что Китай называет себя, или, точнее сказать, был назван государствами-спутниками, «Серединным Государством», *Чжунго*). Власть здесь предоставляется в руки сильного правителя — Сына Неба или воплощения Дао (часто транскрибируется «Тао») (2) — одновременно мистического и космологического начала, чья сила исходит и преобразует бытие, которое ему подчиняется. Именно так в Китае реальности царской власти, существующие с III в. до н.э., накладывались на организацию государственной администрации и чиновничество, которые со временем все более и более усложнялись.

На протяжении более двух тысячелетий «Китай» воспринимался самими китайцами и другими странами как центр мира (пока что ничего из ряда вон выходящего — *прим. А. Чэн*): до рассвета двадцатого века китайская империя вольно именуется как «Поднебесная» (*tianxia*). Многие формулы канонического происхождения, содержащиеся в поговорках и различных высказываниях, подтверждают это само-представление о «Китайском мире» как о центре цивилизации: «Между четырьмя морями все люди братья» (3). Согласно периодически возникающему в конфуцианской политической риторике клише правитель должен «успокоить тех, кто ближе, и привлечь своей доброжелательностью тех, кто далеко».

Особенно поразительным является описание, представленное в древних «Записках о правилах благопристойности» (4), в которых Сын Неба вместе с феодальными князьями сидел в центре квадрата, представляющего собой космологическое изображение Земли. За пределами этого квадрата располагались «варвары», образуя собой большой квадрат варварских племен четырех направлений, которые отличаются не по их этнической принадлежности, а по их незначению обрядов, а именно цивилизованного поведения. Здесь мы можем увидеть иерархическое представление пространства и центра, который, не будучи закрытым, не является при этом эквивалентом никакого реального политического пространства, например, греческого полиса или римского цивитас.

Такое представление, вместе с тем, является ли оно символическим или нет (если это не именно из-за своего символизма), очевидно совпадает с принципом имперской идеологии, реализуемой в Китае в течение двух тысяч лет истории.

Начиная от основателя династии Хань (206 до 220 до н.э.), который установил *Rex sinica* (5) в восточной части Евразийского континента, в то время как *Rex Romana* занял другую оконечность [континента], приходится констатировать, что идея «универсальности» (вездесущности) уже выглядит как политический лозунг. Мысль о том, что «[Династия] Хань объединяет все под небесами» (*Han Bing Tianxia*) распространяется во всех доступных на то время источниках: от книг и до самых тривиальных — на черепичных крышах домов. Не следует также забывать, что та самая династия Хань закрепила объединение китайского государства, совершенное первым императором Цинь Шихуанди, который в 221 г. до н.э. дал имя китайской цивилизации, ее язык и ту самую нынешнюю систему категорий (источник сталинского вдохновения), называемую «доминирующей этикой», — иными словами, представляющую собой форму национальной идентичности. Отголоски этого интересно обнаружить в XVIII в. в рамках маньчжурской династии Цин, которая была последней из императорского режима. Там была найдена графическая справка с понятием *Тянься* в «Трактате о календаре и музыке» (*Traité sur le calendrier et sur la musique*), который Отец Иосиф Амио (1718—1793), иезуитский миссионер в Китае, направил Анри Леонарду Бертэну, министру Людовика XVI. В нем рассказано о хореографических постановках ритуальных танцев, исполняемых при императорском дворе.

Танцевальная площадка представляла собой символическое и космологическое представление империи во Вселенной: квадрат (Земля), вписанный в круг (Небо), расквადрированные (размеченные квадратами) под шахматную доску из девяти ячеек (что соответствует девяти провинциям империи). В традиционной ориентации север размещается внизу, а запад справа, однако, чтобы увидеть символы на своих местах, нужно перевернуть изображение (6). Шестнадцать танцоров заключены в квадратные секции пересечений и своими движениями рисуют символы с помощью перемещения внутри квадратов (помните, что китайские иероглифы часто называют «слово в квадрате») (7). Таким образом, с помощью своей хореографии танцоры описывают символы, которые составляют фразу *Тянься тайпин* (*Tianxia Taiping*, 天下太平) «Все под небом (то есть, вся империя) [находится] в Великом мире».

Геополитическим выражением этой силы, которая излучает (*источает*) символизм, является известный китаизированный мир, который охватывает всю Восточную Азию своим так называемым китайским пространством — Корею, Японию, Вьетнам, Монголию, Тибет — многие культуры, которые в той или иной степени и в разные исторические моменты пережили китайское влияние либо через его письменные источники, его государственные структуры, бюрократические модели, его представления о социальной иерархии, либо через принятие определенных религиозных форм, рожденных в Китае или усваиваемые им (здесь, в частности, говорится о буддизме, который пришел в Китай из Индии, однако почти с VII—VIII вв. становится практически полностью китаизированным).

И напротив, всякий раз, когда китайская территория страдала от вторжений, в период оккупации Китая «варварами», преобладающей идеей китайцев явля-

лась та, что «варвары» в конечном итоге будут ассимилированы китайской цивилизацией, которая является исторически проверенной и надежной, особенно это видно на примере династий монголов Юань (1264—1368) и маньчжурской династии Цин (1644—1911). Напомним, что до середины девятнадцатого века китайская империя, насколько это известно, никогда не имела системы оплаты дани (периферия делала знаки верности центру в рамках формы присутствующей зависимости — *прим. А. Чэн*), и только после середины XIX в. Китай начал посылать в другие страны свои дипломатические миссии.

И только под ударами западных держав, начиная с опиумных войн 1840—1860 гг., Китай был вынужден увидеть себя в качестве страны или нации среди других. Однако все же самоопределение китайской империи как «Цивилизации мира» приходит позже. В 1898 г. во время одного из последних правителей маньчжурской династии группа ученых под предводительством Кан Ювэя (1858—1927) предприняли первые в истории империи попытки подготовки политической реформы создания основ конституционной монархии по образцу Японии эпохи Мэйдзи (1868—1912). Тем не менее, Кан Ювэй, как консервативный ученый, в своих новшествах по-прежнему базируется в значительной степени на политическом реформизме конфуцианских канонических источников и универсалистской утопии, которая еще коренится в традиционной точке зрения китайской универсальности, описанной в книге Великого Единения (Датун шу), не говоря уже о «Великом мире» (Тайпин), о котором было упомянуто выше. В самом деле, эта попытка реформ закончилась полным фиаско. Таким образом, в то время как Япония преуспела в 1868 г., проводя переворот Мэйдзи, который заявлял о национальной идентичности, выступающей в значительной степени против китайской универсальности, Китай в марте 1898 г. продолжает ссылаться на канонические традиции, не позволяющие в полной мере установить истинное национальное государство. Такое потворство традиционному строю образует пробел в строительстве политики, которая будет стремиться к преодолению последующих революций XX в. и которую будет не в состоянии компенсировать даже культуралистский вариант развития событий.

На переднем плане этого (культуралистского) варианта возникает весьма проблематичный вопрос выживания конфуцианства в обществе, которое хочет жить в модерне, или даже в постмодерне. Конфуцианство (все равно пришлось бы указать содержание этого западного неологизма — *прим. А. Чэн*) предусматривало создание в течение двух тысяч лет истории идеологической и институциональной базы для императорского режима, который, в конце концов, испарился к 1911 г. Именно тогда конфуцианское наследие призвали к ответственности в современную эпоху отсталости Китая.

Конфуцианство, воспринимаемое как источник всех зол, стало главной мишенью иконоборческого движения 4 мая 1919 г., участники которого скандировали «Долой Конфуция и его храмы». До событий 1966 и 1976 гг. также имело место систематическое разрушение конфуцианских устоев во время Культурной революции, кульминацией которого стала кампания «критики Линь Бяо и Конфуция» 1974 г.

Так как объяснить то, что то же самое конфуцианство с конца 1970-х гг. оставалось на устах некоторых лидеров, известных своим авторитаризмом, и оказалось двигателем экономического роста Японии и «четырех маленьких драконов» (Южная Корея, Тайвань, Гонконг и Сингапур), а также оставалось главной особенностью дискурса об «азиатских ценностях»?

С 1980-х гг. «лихорадка конфуцианских ценностей» одерживает победу над Народным Китаем, который выходит из Культурной революции и маоистской эпохи. Мы должны отметить две символические для этого десятилетия даты: 1984, год, когда произошло создание в Пекине фонда Конфуция под эгидой высших органов Коммунистической партии в связи с 2535-летием со дня рождения Мудреца. И 1989 год, который стал годом кровавого подавления на площади Тяньаньмэнь студенческого движения за демократию, в то время как в странах Восточной Европы происходили следующие события: несколькими месяцами позже восстания на Тяньаньмэнь пала Берлинская стена, затем, двумя годами позже, распался Советский Союз. Последнее становится контр-примером для китайских лидеров, которые идут по пути неавторитаризма, оправдывая себя необходимостью политической и социальной стабильности в целях обеспечения экономического развития и поддерживая идеологию «неоконфуцианства» с ее символическими представлениями о единстве и преемственности китайской культуры. В начале 1990-х гг. Дэн Сяопин запустил свою знаменитую концепцию «социалистической рыночной экономики» с не менее знаменитым лозунгом «разбогатеть!» со ссылкой на сингапурский конфуциано-авторитаризм Ли Куан Ю в качестве модели для Китая.

Самым замечательным является то, что чтобы объяснить это экономическое явление, нужно обратиться к культурологическому аргументу: желание видеть в наборе ценностей так называемые «конфуцианские» ценности (придание большого значения институту семьи, уважение к старшим, стремление к обучению, одобрение тяжелой работы, бережливость — прим. А. Чэн), которые являются пояснительными факторами экономической модели развития Азии.

У нас есть абсолютно противоположная и впечатляющая (*резкая*) оценка конфуцианства, в отличие от той, которая превалировала до этого: по иронии судьбы именно те факторы, которые у Вебера и Маркса выступали в качестве препятствия для капиталистического развития, которые противоречили факторам развития в принципе — именно они обещали в восточно-азиатских обществах устранение проблем от влияния современного западного общества (среди которых чрезмерный индивидуализм, гедонизм или эгоизм — прим. А. Чэн). Здесь речь идет прежде всего о рассуждениях, о которых мы много слышим сегодня в официальном дискурсе Китая.

Такая идеология «азиатских» (или «конфуцианских») ценностей не ограничивается стремлением к повторной «реконфуционизацией» китайского общества (даже с переходом на английский язык, как это было сделано в Сингапуре). Современная идеология стремится восстановить и расширить старый процесс конфуцианизации, а также заявляет о своем намерении сосредоточить его на странах-спутниках китайской империи.

Таким образом, китайско-американским профессором Гарвардского университета Ду Вэймином была запущена концепция «культурного Китая» задолго до его выхода на пенсию в Пекине.

Этот бард конфуцианства «третьей волны» представил свою концепцию «культурного Китая» в виде концентрических окружностей: центральное ядро включает в себя материковую часть Китая (включая Гонконг — *прим. А. Чэн*), Тайвань и Сингапур; затем — более широкий круг, который включает в себя китайские общины в составе мировой диаспоры; и, наконец, самый широкий круг — виртуальный круг лиц во всем мире (интеллигенция, ученые, журналисты, бизнесмены и т.д. — *прим. А. Чэн*), которые пытаются понять Китай и несут ответственность за распространение китайского языка в своих языковых сообществах. Таким образом, мы можем увидеть запуск «культурной цепочки», которая дает конфуцианству статус универсальной системы «этико-духовных» ценностей. Эта система является очень правильной (*работоспособной*) по сравнению с другими и может также войти в «диалог» с другими мировыми религиями (христианством, исламом или буддизмом — *прим. А. Чэн*), в то время как в данный момент она тщательно оставляет в стороне вопрос о правах человека.

Версия манипуляции китайской философской традицией в идеологических целях, которая была использована, чтобы спасти интеллектуальный дискурс «конфуцианских ценностей» 1980-х гг., выглядевшая как знак воли китайской интеллектуальной элиты, в настоящее время широко используется в англоязычных странах, особенно США. Ее цель: восстановить ведущую роль и перспективу конфуцианских ценностей, представленных в качестве универсальных, или, по крайней мере, способных к универсальности (*universalisable*), и, особенно, сделать их основополагающими для «нового мирового гуманизма». Именно эта универсальность «китайского мира», подорванная в конце XIX в. под влиянием западных колониальных держав, как мы можем наблюдать в настоящее время, находится на стадии возвращения к состоянию не только ностальгического представления, но и в более агрессивной стадии. Объединяющим фактором этой стадии являются навязывание сложившейся идеологии «Большого Китая» и спекуляция идеями представителей «философии Тянься» или «Тянься-изма» (*tianxiazhuyi*). Китайская Народная Республика сегодня проводит большое количество форумов и симпозиумов, выпускает большое число периодических изданий и публикации всех видов, которые стремятся показать наличие в них международного аспекта (на самом же деле все международные симпозиумы состоят в основном из китайцев-за-рубежом). В действительности, организаторы таких форумов держат дискурс вдали от вопроса существования «конфуцианской этики в эпоху глобализации».

Ясно также и то, что мечта о пан-конфуцианстве сбывается как-то по-другому, явно с большим гегемонизмом: популярные в Китае личности, претворяя в жизнь мечты о «Большом Китае», сегодня берут на себя ответственность выступать от имени всего «азиатского дискурса», таким образом претендуя на лидерство в регионе. Однако нельзя утверждать свои претензии на универсальность, в том числе на Западе, используя культурологическое алиби и размахивая флагом

«азиатских» или «конфуцианских ценностей» перед лицом «прав человека», в которых западный человек является большим специалистом. Таким образом, для устранения провала маоистской идеологии и ради сохранения контроля над обществом, особенно над молодежью, снова возвращаются «в седло» якобы-конфуцианские ценности: уважение к порядку, послушание старших, преданность государству, защита семейных ценностей. Этот корпус ценностей должен способствовать гармоничному развитию, так как это должно помочь ограничить индивидуальные аппетиты. И действительно, «конфуцианство» предполагает под собой постановку интересов группы выше интересов отдельного человека и, таким образом, обеспечивает приоритет социальной стабильности для режима, отсюда и лозунг, сказанный Ху Цзиньтао в 2006 г. — «общество гармонии социализма».

Такой «неоавторитаризм», замаскированный под конфуцианство, присоединивший к себе бывших марксистских идеологов (Пекин) и антимарксистов (Тайвань, Сеул и Сингапур), находится на стадии переломного момента: в утопических представлениях о социализме без Запада, замещая желание экономической современности, которая имеет место на Западе в виде переходной стадии «постмодерна» или «пост-западничества», удобным алиби, чтобы обойти демократическое строительство. Это позволяет, по меньшей мере, три раза «бросить камень» в сторону пекинских лидеров: во-первых, попытка дать политическую и моральную легитимность выглядит особенно плохо после резни на площади Тяньаньмэнь в июне 1989 г. Все это должно было объединить вместе общественный организм вокруг нового социального проекта и стать новым фактором единства после распада маоистской утопии, которая показала свое истинное лицо во время Культурной революции и разгрома кампании Пекинской весны. Это стало очевидным после землетрясения в провинции Сычуань, за несколько месяцев до Олимпийских игр 2008 г., когда лидеры бросились на сайт геолокации, чтобы закрыть изображение, показывающее трагедию — на самом деле это еще раз характеризует «конфуцианскую» манеру чиновников и руководителей, сочувствующих пострадавшему населению в нелегкой судьбе (эти же чиновники в то же время жестоко подавили протесты тибетцев).

Во-вторых, это лестное чувство национальной идентичности, которое подпитывается верой в то, что Китай будет следующей глобальной сверхдержавой. «Китайский народ — это великий народ с непрерывной пятитысячелетней историей и великолепной культурной традицией», — эта фраза постоянно повторяется в речах китайских чиновников, которые зачастую оказываются бывшими хунвэйбинами, сражавшимися в течение сорока лет за уничтожение этого культурного наследия, которое, как они утверждают теперь, настолько высоко значимо и так сильно культурно (это еще раз подчеркивает их невежество). И в конечном итоге цель состоит в том, чтобы двигаться в направлении модернизации, претендуя на традиции (хотя дилемма между традицией и модернизацией и ранее была основной проблемой как в Китае, так во многих развивающихся странах). Другими словами, «пятитысячелетняя культура» становится еще одним аргументом для роста силы Китая, которая [сила], в соответствии с концепцией [конфуцианства], говоря оксюморонами, — должна представлять собой «мягкую силу».

Тем не менее, такие оправдания маски зла являются либеральным капиталистическим вариантом, источником которого являются англо-саксы, и эти оправдания вдохновляют китайских лидеров на сохранение западной современности (здесь имеет важное значение то, что само слово «свобода» было воспринято японской и китайской современностью благодаря переводу «О свободе» Джона Стюарта Милля), проигнорировав при этом вопрос о правах человека, поставленный Великой французской революцией: Китай делает выбор в пользу «экономики» в ущерб «политики» — но надолго ли?

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

- (1) Данный текст представляет собой выполненное автором изложение ее выступления на осенней сессии Лиги по правам человека 2004 года. URL: <http://www.vacarme.org/article2045.html>.
- (2) Имеются в виду различные системы транскрипции: в общепринятой в настоящее время транскрипции Пиньинь и в принятой в России системе Палладия иероглиф 道 транскрибируется как *Дао*, в то время как в широко используемой на Западе системе Уэйда-Джайлза этот иероглиф записывается как *Tao*.
- (3) Отсылка на высказывание Лунь-юй 13.16 «Шэнгун спросил об управлении. Учитель ответил: Это когда те, ко вблизи, радуются, а те, кто далеко, приходят.» Цит. по переводу А.Е. Лукьянова.
- (4) Ли цзи — один из главных канонов конфуцианства, в котором описывается идеальная конфуцианская модель социального механизма — от основ политической администрации до норм взаимоотношений в рамках семьи и ритуалов в основных жизненных ситуациях.
- (5) *Rex Sinica* (лат. «китайский мир»), Китайский век — неологизм, обозначающий период роста китайского политического и экономического влияния начиная с конца XX в. (деятельность Дэн Сяопина, доктрина мирного подъема Китая) и особенно становление Китая как сверхдержавы в XXI в. В историческом контексте по аналогии с *Rex Romana* и *Rex Mongolica* термин применяется к тем периодам развития китайской цивилизации (как, например, при династиях Хань и Тан), когда китайское правительство распространяло свое политическое влияние на весь китайский мир, поддерживая его в состоянии относительной стабильности.
- (6) Это связано с тем, что верх традиционных китайских карт был ориентирован на юг.
- (7) 方块字, фанкуайцзы, письменный знак квадратной формы, название произошло потому, что иероглиф по очертаниям должен вписываться в квадрат.

ON THE UNIVERSALITY IN CHINA

Anne Cheng

Translated from French by O.S. Nimenskaya

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

РАННЯЯ РЕЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ АРТУРА ШОПЕНГАУЭРА (Часть 2)

А.С. Саттар

НИУ ВШЭ

Аспирантская школа по философским наукам
Мясницкая ул., 1, Москва, Россия, 101000

ВВЕДЕНИЕ

В первой части данной статьи был описан процесс постепенного «узнавания» Шопенгауэра в среде немецкоязычных академических философов, растянувшийся на полвека (1810—1860-е гг.). Во второй части статьи будут рассмотрены труды его сподвижников, «апостолов» и «евангелистов» новой философии, благодаря популяризаторской деятельности которых он в действительности и стал известен широкой публике.

ПЕРВОЕ ПРИЗНАНИЕ И НАЧАЛО ИНТЕНСИВНОГО ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ШОПЕНГАУЭРА

Примечательно, что слава, которую Шопенгауэр в конце концов снискал, началась не с восторженных рецензий профессоров или восхищенных студентов на его главный труд, а с выходом популярного труда «Parerga и Paralipomena», а вернее, ее части — «Афоризмов житейской мудрости», увидевших свет отдельной книгой в 1852 г. Отмечу этот характерный момент: первая настоящая популярность Шопенгауэра во многом связана с публикацией в разной степени пространных выдержек из его сочинений и афоризмов. Во многом благодаря им самые хлесткие его идеи заставляли читателей обратиться к его главному труду. В соответствии с этим, а также с его инвективами в адрес университетских философов, с романтическим культом одинокого гения, ясным и изысканным стилем его работ, они стали чрезвычайно влиятельны в литературной и артистической среде от Вагнера до Беккета.

Другой стороной этой славы является ее форма: мы можем с легкостью опустить его имя в разговоре о значимых в институциональном плане *течениях* —

то, что невозможно сделать с именем Рассела или Гуссерля, к текстам и авторитету которых постоянно имплицитно или эксплицитно обращаются в повседневной философской практике. Шопенгауэр не был так влиятелен в академической среде, как в умах свободных художников и артистов. Никогда не существовало исторически значимого лобби «шопенгауэрианцев» — в отличие от гегельянцев, кантианцев, позитивистов. Как и в случае с творческой средой, здесь мы можем найти лишь отдельных философов (подчас маргинальных), но не школы или направления: Ницше, Эдуард фон Гартман, Дойссен, Банзен, Майнлэндер, Пауль Рэ (1). Поэтому показательно, что с настоящим «апостольским» служением его учению связаны прежде всего люди, менее всего относящиеся к университетской академической философии.

Мы видели, что как раз в это время (начало 1850-х гг.) Шопенгауэр уже вхож в учебники и монографии, причем не как случайный гость, а как полноправный член гильдии именитых философов, но и не как самый популярный из них. В широкий же тираж работы Шопенгауэра вышли, прежде всего, благодаря журнальным и газетным публикациям его сторонников. Назовем некоторых из них.

Джон Оксенфорд (Oxenford) был английским журналистом, театроведом и переводчиком немецкой поэзии (он много сделал для знакомства Англии с Гёте); В 1853 г. анонимно вышла его статья «Иконоборчество в немецкой философии», целиком посвященная Шопенгауэру (2). Статья представляет собой восторженный панегирик, основной смысл которого выражает библейское «нет пророка в своем отечестве». Несмотря на поверхностность, именно эта статья стала поворотным пунктом в распространении влияния Шопенгауэра, о чем позаботился Эрнст Линднер.

Эрнст Отто Линднер (Lindner; 1820—1867), «великолепный апостол» (*vortrefflicher Apostel*), вообще-то был приват-доцентом философии, но был отстранен за «недостаточно христианский образ мыслей» и был вынужден работать редактором «Фосской газеты» («*Vossische Zeitung*»), в которой, пользуясь служебным положением, мог популяризировать философию своего кумира. Именно Линднер по личной просьбе Шопенгауэра раздобыл статью Оксенфорда, перевел ее на немецкий и позаботился о публикации в редактируемом им журнале. Он снабдил ее также авторизованным комментарием к шопенгауэровской философии. Линднер был ее активным проponentом до самой смерти: и в книге «О музыке», и в совместно с Фрауенштэттом изданном опусе «Артур Шопенгауэр: его; о нем» (3).

Вероятно, первым серьезным сторонником и знатоком шопенгауэровской философии был как раз соавтор Линднера Юлиус Фрауенштэт (*Frauenstädt*; 1813—1879). Урожденный еврей, перешедший в христианство, он изучал философию и теологию в Берлине, где и остался в качестве частного ученого. В 1844 г., после публикации второго тома шопенгауэровского *opus magnum*, Фрауенштэт стал ярким приверженцем философа, а в 1847 г. познакомился с ним лично. Именно он помог публикации «*Parerga и Paralipomena*», отвергнутых изверившимся Брокгаузом, и стал одним из первых публичных проponentов его философии в «споре о ма-

териализме» и других дебатах, сотрясавших философскую публику Германии в середине XIX в. Самым значительным его трактатом стали «Письма о шопенгауэровской философии» (4), написанные по аналогии с популяризовавшим кантовское учение трудом Рейнгольда и вознесенные самим Шопенгауэром до невидных высот; Шопенгауэр даже заявлял, что автор «Писем...», «архивангелист» его философии, знает о ней столько же, сколько сам Шопенгауэр.

За «Письмами» последовали значительно более критические «Новые письма» (5) и выход первого собрания сочинений мыслителя (который передал Фрауенштэту все права на посмертное распоряжение своими сочинениями). Несмотря на то, что бывший гегельянец Фрауенштэт до конца жизни так и не оставил многих основных положений Гегеля (6, р. 45—48), его работа сыграла ключевую роль в легитимации шопенгауэровской философии в немецкой философской среде.

Вильгельм фон Гвиннер (Gwinner; 1825—1917) изучал философию и право в Тюбингене, в дальнейшем юриспруденцию (он был судьей районного суда) сочетал с писательством. Гвиннер встретился с Шопенгауэром еще в 1847 г., но только через 10 лет стал его официальным поверенным, а после смерти философа — исполнителем его воли. С публикацией его биографии «Артур Шопенгауэр как он есть при личном знакомстве» (7) связано обнаружение важных личных документов — “Eis heauton” — манускрипта из личных бумаг философа, который Гвиннер как распорядитель его воли уничтожил, но прежде использовал для написания своей книги (позже они в таком — отрывочном — виде были восстановлены Артуром Хюбшером и напечатаны в одном из томов «Рукописного наследия»).

Дэвид Эшер (Asher; 1818—1890) преподавал английский язык в коммерческом училище в Лейпциге. Шопенгауэр несколько раз пытался уговорить Эшера перевести сочинения философа на английский, но безуспешно. Впрочем, Эшер написал несколько книг о философии Шопенгауэра, самая известная из которых — «Артур Шопенгауэр. Новое о нем и от него» (8).

Адам Людвиг фон Досс (Doss; 1820—1873) был еще студентом права в Мюнхене, когда, прочитав второе издание «Мира как воли и представления» отправился во Франкфурт на поклон к своему кумиру, обрадовав того своим восхищением. Досс впоследствии яро отстаивал философию учителя в письмах даже к незнакомым людям, а за фанатизм (который, по характеристике самого Шопенгауэра, было трудно даже выразить) был им назван «апостолом Иоанном».

Фридрих Людвиг Андреас Доргут (Dorguth; 1776—1854) был судьей в Магдебурге и автором философских работ против гегелевской философии и идеализма вообще. Шопенгауэр называл его «троглодитом от философии», но читал из чувства долга: тот начал переписку с философом еще в 1836 г. и до 1854 г. был единственным (кроме Фрауенштэта), кто открыто выступал в качестве проponenta шопенгауэровской философии (9). В предисловии ко второму изданию «О воле в природе» Шопенгауэр использует выражение Доргута, называя себя «Каспаром Хаузером философии».

Иоганн Август Бекер (Becker; 1803—1881) был судьей районного суда в Майнце. В 1854 г. он написал Шопенгауэру письмо с просьбой разрешить некоторые сомнения относительно его философии. Письмо удивило своего адресата глубоким пониманием его мысли, и завязалась переписка и дружба, продлившаяся до смерти философа (Бекер был единственным последователем Шопенгауэра, которого тот действительно уважал). Однако Бекер навсегда остался для него, несмотря на это, «апостолом», ничего не сделавшим для его славы (в отличие от евангелистов, о которых и была речь в этом разделе); поэтому чести появиться в этом разделе Бекер обязан только переписке с философом, благодаря которой прояснились некоторые спорные моменты в системе мыслителя (эта переписка была издана Бекером отдельным томом (10))

«Проповедь» этих «евангелистов» и «апостолов», направленная на популяризацию философии их учителя, была более чем успешной. Она — а вместе с ней, на данном этапе, и изучение шопенгауэровской философии — характеризовалась следующими чертами. Во-первых, в ее интеллектуальном эскорте преобладало представление о франкфуртском мыслителе как о благородном герое, несущем свет миру своим учением (между прочим, то же настроение характерно и для Ницше времен «Рождения трагедии» и «Несвоевременных размышлений»). Во-вторых, состав шопенгауэровской свиты был разнообразным и социально (это были чаще всего «разночинцы»), и географически; как видим, его философией увлекались как почтенные судьи, так и студенты, видим мы и то, что ее распространение не связано с каким бы то ни было местом или институцией. В-третьих, упомянутые труды ревнителей новой (или, вернее, новоявленной) философии были более популярны, чем научны — как по форме, так и по содержанию («Письма о Шопенгауэровской философии» Фрауэнштэта — отличный тому пример).

В то же время именно с «проповедью» прозелитов из неакадемической среды следует связывать широкую популярность Шопенгауэра, вылившуюся в конце 1850-х гг. в активное включение его философии в университетские курсы. С этого времени начинается активное, пристрастное и прицельное изучение его мысли, понятой как самостоятельный комплекс тем и проблем, а не как сателлит чьей-то философии (будь то гербартовская, фихтевская или гегелевская). В последующие полвека (с начала 1860-х до начала 1910-х гг.) изучение философии Шопенгауэра институционально оформляется сообществом экспертов в этой сфере (публикация академических собраний сочинений, монографий и возникновение Шопенгауэровского общества) и становится объектом третирирования со стороны неспециалистов (в связи с формированием стереотипов неокантианской истории философии и рядом других факторов).

Начало кодификации этого процесса — «Шопенгауэр» Рудольфа Гайма (11), в котором философ объявлялся «дилетантом» и скорее романтически настроенным стилистом, чем философом. Однако этот этап оформления философии Шопенгауэра как самостоятельной научной дисциплины нуждается в отдельном исследовании.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Раннюю рецепцию Шопенгауэра можно условно разделить на следующие этапы. Во-первых, предыстория (период «заговора молчания») — первые отклики на шопенгауэровскую философию, акцентирующие его преемственность в отношении немецкой классической философии, прежде всего Фихте и Канта. Второй этап — первое признание Шопенгауэра как оригинального и самостоятельного философа и стремительный рост его популярности не только в среде «профанов» (таких, как его первые «апостолы» и «евангелисты»), но и среди почтенных профессоров.

Энтузиазм, характерный для отношения к Шопенгауэру первых, в оценках вторых соседствует с критическими соображениями. Важную роль для рецепции шопенгауэровской философии сыграли оба лагеря: ревнителю новой веры распространяли идеи учителя в популярной форме и способствовали открытию значительной информации о жизни и философии Шопенгауэра и публикации его текстов. В свою очередь, исследователи, подболевшие к новой философии *cum grano salis*, сформулировали подход к сочинениям Шопенгауэра как к целостному корпусу текстов, включенных в единое проблемное поле и не без своих собственных проблем (проистекающих из несоответствий между частями учения и различными его положениями, т.е., опять же, из-за систематического характера философии Шопенгауэра).

Характерно, что ранняя рецепция философии Шопенгауэра зачастую сопровождалась сближением мыслителя с другими представителями немецкого идеализма и романтизма, причем в разное время и разными авторами эта связь могла считаться и достоинством, и недостатком его сочинений. Однако эта связь не всегда осмысливалась как прямая преемственность или эпигонство; иногда эта связь указывала на возможные пути синтеза шопенгауэровского учения с уже известными философскими концепциями с целью получения более совершенной системы (проекты синтеза Шопенгауэра с Гегелем, Шеллингом, Гербартом и т.д.). Так или иначе, Шопенгауэр не только не был абсолютно неизвестен читающей публике до «комедии славы» (как сам он утверждал), но и имел честь быть достаточно разносторонне трактуемым. Только с 1860-х гг. начинает формироваться историко-философская парадигма, маргинализирующая Шопенгауэра в глазах тех, кто не является знатоком его философии, и сводящая его фигуру к роли скорее стилиста, чем философа.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Bd. 7. Königshausen und Neumann, Würzburg 2008. S. 141—381; Beiser, F. Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860—1900. Oxford University Press, 2016.
- (2) Iconoclasm in German Philosophy // The Westminster Review, Vol. III, No. 2, January 1, 1853, pp. 388—407.
- (3) Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt. Berlin, 1863.

- (4) Frauenstädt J. Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie, Leipzig 1854.
- (5) Frauenstädt J. Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie, Leipzig 1876.
- (6) Beiser F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860—1900*. Oxford University Press, 2016.
- (7) Gwinner W. Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre. Leipzig, 1862.
- (8) Asher D. Arthur Schopenhauer: Neues von ihm und über ihn. Berlin, 1871.
- (9) Dorguth F. Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus. Magdeburg, 1837. Dorguth, F.A. Schopenhauer in seiner Wahrheit. Magdeburg, 1845. См. также его лекции, направленные против Карла Розенкранца: Dorguth, F. Die falsche Wurzel des Idealrealismus. Magdeburg, 1843.
- (10) Becker J.K. (Hrsg.). Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker. Leipzig, 1883.
- (11) Haym R. Arthur Schopenhauer // *Preußische Jahrbücher* 14 (1864). S. 45—91.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Beiser F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860—1900*. Oxford University Press, 2016.
- [2] Hübscher A. Nachwirkungen Schopenhauers // *Schopenhauer-Jahrbuch* 48 (1967). S. 90—94.
- [3] Hübscher A. Schopenhauer in der philosophischen Kritik // *Schopenhauer-Jahrbuch* 47 (1966). S. 29—71.
- [4] Hübscher A. *Schopenhauer-Bibliographie*. Stuttgart, 1981.
- [5] Kamata, Y. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Freiburg; München, 1988.
- [6] Krauss I. *Studien ueber Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*. Bern, 1931.
- [7] *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*. Bd. 7. Königshausen und Neumann, Würzburg 2008.

THE EARLY RECEPTION OF THE PHILOSOPHY OF ARTHUR SCHOPENHAUER

(Part 2)

A.S. Sattar

NRU HSE

Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities

Myasnitskaya st., 1, Moscow, Russia, 101000

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР ФИЛОСОФСКО-ПОЭТИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ВЕДАНТА ДЕШИКИ (ВЕНКАТАНАТХИ)*

Н.А. Сафина

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

Вклад Веданта Дешики (Венкатанатхи) (1269—1370) (1) в философскую систему вишишта-адвайта-веданты настолько значителен, что признается вторым по величине после Рамануджи (1017—1137). Его наследие составляет более 100 работ на санскрите, тамильском и др. языках, среди которых помимо крупных философских и теологических трактатов и подробных комментариев мы находим ряд поэтических сочинений. Если задачей Рамануджи как основателя вишишта-адвайты было построение прочного фундамента учения и его систематизация, то задача Венкатанатхи состояла во всестороннем развитии философских и теологических доктрин школы и защите их от усиливающейся критики со стороны других религиозных систем того времени.

Автобиографические зарисовки о жизненном пути Веданта Дешики мы находим в его сочинении «Санкальпа-сурьюдая» и некоторых других его философских работах.

Он родился в районе Туппул южноиндийского города Канчипурам в брахманской семье вишнуитов в 1269 г. Его отец, Анантасури, был внуком одного из семидесяти четырех преемников Рамануджи. Дешика получил традиционное для брахманов образование под руководством выдающегося логика вишишта-адвайты того времени Атреи Рамануджи (1221—1295).

Первый период своего жизненного пути Венкатанатха провел в родном городе, где стал главой ачарьев Канчи-матха (2). В дальнейшем он переехал в Тирувахиндрапурам. Если в Канчипураме Дешика творил как философ, написав здесь несколько самых известных философских работ, то в Тирувахиндрапураме он написал свои лучшие санскритские поэмы и гимны (3). Позднее он совершил паломничество в Тирупати, а также посетил главные религиозные центры северной Индии. В Шрирангам, главный религиозно-философский центр шри-вишнуизма, Венкатанатха был приглашен для защиты учения вишишта-адвайты в философских диспутах, провоцируемых представителями религиозно-философской системы адвайты. После блестящих побед в философских спорах и укрепления учения Рамануджи ему было предложено место главы Шрирангама. Таким образом, он стал главой двух крупнейших религиозно-философских центров вишнуизма XIV в.

В Шрирангаме Венкатанатха вел активную деятельность по обучению и разъяснению священных текстов вишнуизма и написал свои монументальные фило-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-03-00806.

софские труды, не считая периода мусульманского вторжения, во время которого он посетил Мелкот.

На сегодняшний день религиозно-философскому учению Веданта Дешики посвящен ряд исследований индийских и европейских авторов. Для формирования наиболее полной историографической картины в первую очередь мы обратимся к списку статей и монографий фундаментального энциклопедического труда К. Поттера [2. Р. 493—502]. Кроме того, мы также рассмотрим статьи, посвященные учению Венкатанатхи в историях индийской философии, религии и литературы, энциклопедических изданиях, а также обратимся к российским исследованиям.

Особое место среди работ, посвященных Веданта Дешике, занимает обширная монография Сатьяврата Сингха «Веданта Дешика: его жизнь, работы и философия» (1958), в которой автор ссылается на множество автобиографических пассажей из трудов философа, приводит подробное описание и хронологию его работ и иную информацию [3].

Как указывает автор, учение Венкатанатхи и его работы стали предметом подробного изучения еще во время его жизни. В этом смысле первопроходцем можно рассматривать уже его сына Вараданатха Ведантачарью (р. 1317), который написал серию санскритских комментариев на философские работы своего отца (4). Кроме того, ближайший ученик Веданта Дешики, ачарья Брахматантра Паракала, также занимался изучением жизни, работ и философского учения своего гуру (5).

В XV—XVI вв. благодаря усилиям крупных мыслителей того времени, таких как Махачарья (Доддаячарья), Шри Ниваса, Нарасимха Дева и Аппайя Дикшита, творчество Ведантачарьи заняло свое место в истории философии и литературы Индии. В XVII—XIX вв. сформировались центры изучения философии и поэзии Дешики в Канчипураме, Шрирангаме, Тирупати и Тирувахиндрапураме. Последователи сочиняли хвалебные песни и поэмы на санскрите и тамильском во славу великого ачарьи вишнуизма (6).

XX век на фоне значительного развития знания и исследований в области индологии дал относительно масштабный рост в изучении философско-поэтического наследия Веданта Дешики. Впервые была опубликована большая часть его трудов, появились публикации и монографии, посвященные его жизни и творчеству, часть произведений была переведена на другие индийские языки. Весь корпус этих работ мы можем разделить на три типа.

Первый тип включает представителей вишнуитской школы Вадагалаи (7), которые продолжали традицию своих предшественников, основывая академии, исследуя и разъясняя работы своего ачарьи и пропагандируя его учение (8). В этот период появились целые серии публикаций трудов Дешики: «Шастра-муктавали», «Веданта Дешика Грантхамала», а также серия «Пандита» в Бенаресе, благодаря которой североиндийские студенты направлений индийской философии и санскритской литературы получили возможность изучения трудов философа [3. Р. XI—XVII Introduction].

Второй тип включает индийских академических исследователей. Как указывает Сатьяврата Сингх, первые исследования на английском языке, предостав-

ляющие исторические сведения о жизни и творчестве Веданта Дешики, появились в 1905—1912 гг. в индийских индологических журналах. Здесь можно отметить работы авторов Гопинатха Рао в *Madras Review* (1905), Говиндачарьи и В. Рагхавачари в *Journal of the Royal Asiatic Society* (1909—1912).

Конечно, по сравнению с сотнями обзорных исследований, посвященных Раманудже, общее число исследований о Дешике крайне мало. Карл Поттер указывает 15 статей и 4 монографии на английском языке, посвященные жизнеописанию, обзорам трудов и вкладу Веданта Дешики в философскую систему вишишта-адвайты. Самая ранняя статья датируется 1909 г. в *Indian Review* автора Т. Раджагопалачарьи под названием «Шри Веданта Дешика», а первая монография написана в 1911 г. М.К. Татачарьей [4]. Кроме вышеупомянутой обширной монографии Сатьяврата Сингха отметим также заслуживающую внимания работу К.С. Варадачари, выдающегося исследователя шри-вишнуизма XX в., под названием «Библиография работ Веданта Дешики» [5], которая содержит сведения о его трудах, а также исследование С. Ийенгара [6].

Среди историй индийской философии, литературы, религии и политики, пожалуй, самой информативной работой о жизни и творчестве Веданта Дешики является работа С. Дасгупты в его «Истории индийской философии» (1922), хотя она и пересекается по содержанию со многими предшествующими статьями [7. Р. 119—125]. Стоит обратить внимание и на короткие, в среднем объемом 1—2 стр., статьи М. Хириянны в его «Очерках индийской философии» (1932), где он пишет о личности Венкатанатхи как о второй по значимости фигуре в истории вишишта-адвайты [8. Р. 385], и М. Кришнамачариара в «Истории классической санскритской литературы» (1937), где тот дает биографические сведения о Дешике и приводит некоторые его поэтические работы [9. Р. 208—209]. Проявляет интерес к Веданта Дешике и Сарвапелли Радхакришнан в «Индийской философии» (1923) [10. Р. 669—670].

Рассматривая корпус статей, посвященных учению Венкатанатхи, следует обратить особое внимание на обширную работу С.М. Шриниваса Чари «Веданта Дешика. Поэт-диалектик школы вишишта-адвайты», состоящую из 5 разделов о его биографии и работах, его вкладе и развитии философских и теологических доктрин вишишта-адвайты [11. Р. 133—166]. Шриниваса Чари также принадлежит серия монографий о некоторых философских работах Дешики, о чем будет подробнее сказано ниже.

Что же касается изучения наследия Веданта Дешики на западе, что и составляет третий тип, то можно отметить крайне неглубокую разработанность этого вопроса в среде европейских исследователей XX в., хотя упоминания о нем встречаются еще в работах А.Б. Кейта, М. Моньера-Уильямса, О. Барта в их историях индийской религии и философии [12. Р. 124].

Сегодня нам известно несколько европейских авторов, которые в последние годы начали проявлять глубокий интерес к изучению философских трудов Венкатанатхи. В первую очередь к ним можно отнести Г. Оберхаммера, М. Шмукера, М. Растелли, Э. Фрески (9). Интересы этих ученых связаны с исследованиями и переводами текстов Панчатратры, мимансы и вишишта-адвайты. Ими, в частности,

переводятся работы Дешики «Панчаратра-ракша» и «Сешвара-миманса», а также изучается влияние религиозной традиции Панчаратры на философскую систему вишишта-адвайты. Следует также упомянуть работы Патриции Мумме из Университета Огайо (США), которые посвящены изучению философско-теологических особенностей школы Тенгалаи вишишта-адвайты. С поэтическими работами Венкатанатхи читатель может ознакомиться, например, в монографии С. Хопкинса (2007) [15].

В России наследие Веданта Дешики еще не изучено и является абсолютно неразработанной темой исследования. Однако в 1985 г. известный российский индолог В.С. Семенов в своей монографии «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике» обращает особое внимание на «крупнейшего мыслителя вишишта-адвайты после Рамануджи» Венкатанатху и приводит некоторые его комментаторские работы [16. С. 23, 106]. Сегодня также можно отметить рецензию Р.В. Пеху на сборник трудов по материалам специальной конференции, организованной Г. Оберхаммером и М. Растелли (2011), в которой читатель знакомится с личностью Веданта Дешики и некоторыми его философскими взглядами [17. С. 459—470], а также статью этого автора в энциклопедии «Индийская философия» (2009) [18. С. 255—257] и ссылки в ее работах о Раманудже. Следует также упомянуть материалы лекций М. Б. Демченко о Венкатанатхе, прочитанных в рамках курса «Религии Южной Азии» ф-та религиоведения РПУ в 2012—2015 гг.

В сравнении с Рамануджей Венкатанатха был очень плодотворным автором. В частности, Сатьяврата Сингх приводит библиографию из 119 работ, хотя есть упоминания и о большем количестве его трудов (121). Как уже упоминалось, Веданта Дешика писал не только на санскрите и тамильском — до нас дошли его работы на маниправалам и пракрите (10).

Весь корпус его работ можно разделить на несколько категорий: философские труды на санскрите, комментарии, теологические работы на санскрите и маниправалам, поэтические работы и лирика. К сожалению, лишь немногие труды (в основном поэтические) переведены полностью или частично на европейские языки. Здесь более подробно мы остановимся на философских работах автора на санскрите и его комментариях.

Философские трактаты Дешики уточняют и развивают многие аспекты и концепции вишишта-адвайты, разработанные Рамануджей в полемике с другими философскими системами.

Классический трактат «Таттва-мукта-калапа» (Tattvamuktākālāpa, «Стихотворный трактат об освобожденной реальности») с комментарием «Сарвартхасиддхи» (Sarvārthasiddhi, «Достижение всех целей») самого же автора предположительно написан в 1333/34 г.

Эта работа сквозь призму критической оценки взглядов других школ философской мысли раскрывает онтологические, эпистемологические и метафизические основы философско-религиозной системы вишишта-адвайты и рассматривает их в пяти разделах: субстанция (dravya), индивидуальная душа (jīva), Бог (īśvara), познание (buddhi), не-субстанция (adravya). Трактат переведен на язык хинди, а также ему посвящена монография Чари на английском языке [19].

Как пишет Ш. Чари в своей статье, труд **«Сешвара-миманса»** (Seśvaramīmāṃsā, «Теистическая миманса») имеет целью гармонизировать учение «Брахма-сутр» Бадараяны и «Пурва-миманса-сутр» Джаймини как две непротиворечивые формы единого целого (eka-nyāstra).

Произведение является незаконченным. Данный трактат исследуется на сегодняшний момент Э. Фрески.

«Ньяя-паришуддхи» (Nyāyapariśuddhi, «Оправдание логики») раскрывает эпистемологические теории вишишта-адвайты, и, по словам самого автора, призвана примирить веданту и ньяю. Как указывает Карл Поттер, некоторые пассажи трактата переведены и опубликованы в Нью-Йорке в 1976 г. в *Hindu Theology: A Reader*. Кроме того, в 2008 г. вышла монография Ведавалли Нараянана, посвященная этому труду [20].

«Ньяя-сиддханджана» (Nyāyasiddhāñjana, «Волшебный бальзам логики») является своего рода дополнением и продолжением «Ньяя-паришуддхи». В нем подробно рассматривается последняя тема предшествующего труда — объекты познания вишишта-адвайты (prameya). Как указывает Э. Фрески, работа переведилась исследователем Миками Тошихиро, но, к сожалению, осталась неопубликованной. Она доступна на сайте университета Токио в электронной форме [21].

«Адхикарана-саравали» (Adhikaraṇasārāvalī, «Строки о сущности разделов [«Брахма-сутр»]) представляет собой поэтическое резюме каждой адхикараны «Брахма-сутр», их основных тем и разделов на основе «Шри-бхашьи» Рамануджи. Идея этой работы появилась благодаря учителю Венкатанатхи — Атрее Раманудже. «Адхикарана-саравали» написана предположительно до главного комментария Дешики на «Шри-бхашью» под названием «Таттва-тика» и является своего рода его синопсисом. Хотя перевода этой работы пока не существует, о ней написана обширная монография Шриниваса Чари [22]. Кроме того, как упоминалось выше, сын Дешики Вараданатха Ведантачарья написал комментарий к этой работе на санскрите.

Трактат **«Шата-душани»** (Śatadūṣaṇī, «Сто опровержений») заслуживает особого внимания. Эта полемическая работа Дешики направлена на опровержение учения Шанкары, Бхаскары и Ядавы. Исходя из названия изначально планировалось 100 опровержений адвайта-веданты, однако сама работа состоит из 66-и таких пассажей.

«Шата-душани», пожалуй, является наиболее популярным философским сочинением Венкатанатхи. Существует перевод этой работы на хинди, статья Б.Х. Кападиа и монография на английском языке д-ра Шриниваса Чари [23].

Среди комментаторских работ Веданта Дешики, помимо важнейшего комментария на Шри-бхашью Рамануджи «Таттва-тика», необходимо отметить такие работы, как «Татпарья-чандрика» — комментарий на «Гита-бхашью» Рамануджи; «Гитартха-самграха-ракша» — комментарий на «Гитартха-самграху» Ямуначарьи; «Чатухшлоки-бхашья» — комментарий на «Чатухшлоки» Ямуначарьи; «Рахасья-ракша» — комментарий на «Гадьятрайю» Рамануджи; «Ишавасйопанишад-бхашья» — комментарий на «Иша-упанишаду».

рамтары (линии передачи от учителя к ученику), являются 1268—1368 гг. Однако, как пишет В.Н. Хари Рао, такая датировка вызывает сомнения. Его главный аргумент касается стихотворных надписей в храме Шрирангама, которые были сочинены Веданта Дешикой и датируются 1371 г. [1. Р. 85—88]. Мы же придерживаемся более современной датировки, используемой в исследованиях последних десяти лет Австрийской академии наук.

- (2) Канчи-матх — вишнуитский духовный центр г. Канчипурама.
- (3) Например: «Деванаяка-панчасат», «Хаягива-стотра», «Ачьюта-шатака» и др. Именно в «Ачьюта-шатака» впервые появляется упоминание об известном титуле Дешики «лев среди поэтов и философов» (*Kavitārṅkika-kesari/Kavitārṅkika-simha*), который часто встречается в литературе о нем и в комментариях на его работы наравне с другим его титулом «мастер всех искусств» (*Sarvatantra-svatantra*). По-видимому, титулы были даны Дешике последователями и почитателями, сравнивавшими его с Калидасой.
- (4) Например: «Адхикарана-чинтамани» на «Адхикарана-саравали», «Паритрана» на «Миманса-падука», «Артхасамграха» на «Рахасья-трая-сара», труд «Дешикапрапатти» и др. Подробный перечень работ представлен в библиографии К. Поттера [2. Р. 512—513].
- (5) После смерти учителя он возглавил Паракала-матх в Карнатаке, первый средневековый монастырь школы Вадагалаи, основанный Дешикой. Этот матх и сегодня ведет активную деятельность, а его глава является 36-м ачарьей после Паракалы.
- (6) В это время появились работы «Веданта-дешика-вайбхава-пракашика», «Саптати-ратна-малика», «Веданта-дешика-мангалашасана» и др.
- (7) Существует две ветви поздней вишишта-авайта-веданты — возглавляемая Веданта Дешикой северная санскритизированная школа Вадагалаи (*Vaṭakalai*) и южноиндийская тамилезированная школа Тенгалаи (*Tenkalai*), главой которой был Пиллаи Локачарья (1264—1369). Главные отличия во взглядах этих школ касаются вопросов пути спасения души, божественной милости и свободы воли.
- (8) Они основали академии «Дешика-сампрадайя-вивардхини-сабха» (*Deśika Saṁpradāya Vivardhīni Sabhā*) в Мадрасе, «Веданта-Дешика-виджая-виджаянти-патхашала» (*Vedānta Deśika Vijaya Vaijāyanti Pāṭhaśālā*) в Канчипураме, а также знаменитый Восточный научно-исследовательский институт Шри-Венкатешвара (*Śrī Venkaṭeśvara Oriental Research Institute*) в Тирупати.
- (9) Перечисленные авторы представляют австрийскую школу индологии, основанную Г. Оберхаммером (р. 1929). Основные работы этой школы изданы в Институте культурной и интеллектуальной истории Азии Австрийской академии наук. С ними можно ознакомиться в сборниках академии [13] и [14].
- (10) Маниправалам — литературный стиль южной Индии, на котором в средние века было написано множество религиозных и поэтических произведений. Маниправалам сочетает в себе два языка — тамильский и санскрит. Вероятно, Веданта Дешика писал на маниправалам с целью донести религиозные аспекты своего учения до тамилоязычных вишнуитов, не имевших возможности читать на санскрите.
- (11) «Агамапраманья» букв. «Авторитетность откровения» [традиции Панчаратры] — религиозно-философский трактат Ямуначарьи, посвященный доказательству авторитетности традиции Панчаратры и ее писаний (самхит), которые не признавались классической ведантой. По мнению Ямуны, самхиты Панчаратры, также как и Веда, основываются на знании Брахмана, или Вишну-Нараяны, а следовательно не противоречат друг другу [24. С. 27—29].
- (12) यायाया (*yāyāyā*), आय (*āya*), आयाय (*āyāya*), अयाय (*ayāya*), अयाय (*ayāya*), अयाय (*ayāya*), अयाय (*ayāya*), आयाया (*āyāyā*), आयाया (*āyāyā*), या (*yā*), या (*yā*), या (*yā*), या (*yā*), या (*yā*), या (*yā*), या (*yā*), या (*yā*). Перевод этих строк звучит так:

«сандалии, которые украшают Господа, которые помогают в достижении всего благоприятного и добродетельного, которые дают знание, которые есть сама причина желания (обрести Господа), которые устраняют все неблагоприятное, которые достигли Господа, которые используются для перемещения из одного места в другое, которыми могут быть достигнуты все уголки мира, — это сандалии Господа Вишну» (пер. с англ. автора статьи) [25. P. 39].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Hari Rao V.N. A note on the date of Vedāntadeśika. Śrī Venkateśvara University Oriental Journal, Tirupati, 1969.
- [2] Potter K. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I. Bibliography. Delhi, 1995.
- [3] Singh Satyavrata. Vedānta Deśika. His life, works, philosophy. Varanasi, 1958.
- [4] Tātāchārya M.K. Vedānta Deśika, his life and literary writings. Madras: T.S. Ramaswami Aiyangar, 1911.
- [5] Varadachari K.C. Bibliography of Vedānta Deśika Works, 1928.
- [6] Iyengar S. A critical appreciation of Sri Vedānta Deśika vis-à-vis the Sri Vaisnavite world. Sri Ramanujan Publication, Kanchipuram, 1967.
- [7] Dasgupta S. A History of Indian Philosophy, Vol. III. Calcutta, 1956.
- [8] Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. Bombay, 1976.
- [9] Krishnamachariar M. History of Classical Sanskrit Literature. Madras, 1987.
- [10] Radhakrishnan S. Indian Philosophy. New York, 2009. Vol. II.
- [11] Srinivasa Chari S.M. Vedānta Deśika. The Poet-Dealecrician of Viśiṣṭādvaita School. Theistic Vedānta. History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization. Vol. 2. P. 3. PHISPC, New Delhi, 2008.
- [12] Monier-Williams M. Religious thought and life in India. London, 1883.
- [13] Studies in Hinduism III: Pancaratra and Visistadvaitavedanta. Ed. by Gerhard Oberhammer, Marion Rastelli. Wien: VÖAW, 2002.
- [14] Studies in Hinduism IV: On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra. Ed. by Gerhard Oberhammer and Marion Rastelli. Wien, 2007.
- [15] Hopkins S.P. An Ornament for Jewels: Love Poems for the Lord of Gods by Vedāntadeśika. New York: Oxford University Press, 2007.
- [16] Семенов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М.: Наука, 1985.
- [17] Псху Р.В. «Г. Оберхаммер и М. Растелли. «Взаимовлияния и взаимоотношения вишишта-адвайты и Панчаратры». Философия религии: Альманах; Ин-т философии РАН. М., 2011.
- [18] Псху Р.В. «Ведантадешика». Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит, 2009.
- [19] Srinivasa Chari S.M. Fundamentals of Viśiṣṭādvaita Vedānta: a study based on Vedānta Deśika's Tattva-muktā-kalāpa. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- [20] Narayanan Vedavalli. The Epistemology of Viśiṣṭādvaita. A Study Based on the Nyāyapariśuddhi of Vedānta Deśika. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2008.
- [21] Mikami Toshihiro. "Nyāyasiddhāñjana of Vedānta Deśika. An annotated Translation". PhD thesis: <http://homepage3.nifty.com/indology/NyayaSiddhanjana.pdf>, Tokyo: University of Tokyo, n.y.
- [22] Srinivasa Chari S.M. The philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta: a study based on Vedānta Deśika's Adhikaraṇa-sārāvalī. Delhi: Motilal Banarasidass, 2008.
- [23] Srinivasa Chari S.M. Advaita and Viśiṣṭādvaita; a study based on Vedānta Deśika's Śatadūṣaṇī. London and Madras: Asia Publishing House, 1961.
- [24] Псху Р.В. Религиозно-философское учение Ямуначарьи. М.: Российский университет дружбы народов, 2013.
- [25] Sampad Vijay. The wonder that is Sanskrit. Pondicherry 2002.

HISTORIOGRAPHICAL REVIEW OF PHILOSOPHICAL AND POETIC HERITAGE OF VEDĀNTA DEŚIKA (VEŅKAṬANĀTHA)

N.A. Safina

Peoples' Friendship University of Russia
Mikluho-Maklaya st., 10a, Moscow, Russia, 117198

REFERENCES

- [1] Hari Rao V.N. A note on the date of Vedāntadeśika. Śri Veṅkaṭeśvara University Oriental Journal, Tirupati, 1969.
- [2] Potter K. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I. Bibliography. Delhi, 1995.
- [3] Singh Satyavrata. Vedanta Desika. His life, works, philosophy. Varanasi, 1958.
- [4] Tātāchārya M.K. Vedānta Deśika, his life and literary writings. Madras: T.S. Ramaswami Aiyangar, 1911.
- [5] Varadachari K.C. Bibliography of Vedānta Deśika Works, 1928.
- [6] Iyengar S. A critical appreciation of Sri Vedanta Desika vis-à-vis the Sri Vaisnavite world. Sri Ramanujan Publication, Kanchipuram, 1967.
- [7] Dasgupta S. A History of Indian Philosophy, Vol. III. Calcutta, 1956.
- [8] Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. Bombay, 1976.
- [9] Krishnamachariar M. History of Classical Sanskrit Literature. Madras, 1987.
- [10] Radhakrishnan S. Indian Philosophy. New York, 2009. Vol. II.
- [11] Srinivasa Chari S.M. Vedānta Deśika. The Poet-Dealecrician of Viśiṣṭādvaita School. Theistic Vedanta. History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization. Vol. 2 P. 3. PHISPC, New Delhi, 2008.
- [12] Monier-Williams M. Religious thought and life in India. London, 1883.
- [13] Studies in Hinduism III: Pancaratra and Visistadvaitavedanta. Ed. by Gerhard Oberhammer, Marion Rastelli. Wien: VÖAW, 2002.
- [14] Studies in Hinduism IV: On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra. Ed. by Gerhard Oberhammer and Marion Rastelli. Wien, 2007.
- [15] Hopkins S.P. An Ornament for Jewels: Love Poems for the Lord of Gods by Vedāntadeśika. New York: Oxford University Press, 2007.
- [16] Sementsov V.S. Bhagavadgita v traditsii i v sovremennoy nauchnoy kritike. M.: Nauka, 1985.
- [17] Pskhu R.V. «G. Oberhammer i M. Rastelli. «Vzaimovliyaniya i vzaimootnosheniya vishishtaadvayty i Pancharatry». *Filosofiya religii: Almanakh*; In-t filosofii RAN, Moskva, 2011.
- [18] Pskhu R.V. «Vedantadeshika». *Indiyskaya filosofiya: entsiklopediya, otv. red. M.T. Stepanyants*; In-t filosofii RAN. M.: Vost. lit, 2009.
- [19] Srinivasa Chari S.M. Fundamentals of Viśiṣṭādvaita Vedānta: a study based on Vedānta Deśika's Tattva-muktā-kalāpa. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- [20] Narayanan Vedavalli. The Epistemology of Viśiṣṭādvaita. A Study Based on the Nyāyapariśuddhi of Vedānta Deśika. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2008.
- [21] Mikami Toshihiro. "Nyāyasiddhānjana of Vedānta Deśika. An annotated Translation". PhD thesis: <http://homepage3.nifty.com/indology/NyayaSiddhanjana.pdf>, Tokyo: University of Tokyo, n.y.
- [22] Srinivasa Chari S.M. The philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta: a study based on Vedānta Deśika's Adhikaraṇa-sārāvalī. Delhi: Motilal Banarasidass, 2008.
- [23] Srinivasa Chari S.M. Advaita and Viśiṣṭādvaita; a study based on Vedānta Deśika's Śatadūṣaṇī. London and Madras: Asia Publishing House, 1961.
- [24] Pskhu R.V. Religiozno-filosofskoe uchenie Yamunacharyi. M.: Rossiyskiy universitet druzhby narodov, 2013.
- [25] Sampad Vijay. The wonder that is Sanskrit. Pondicherry, 2002.

ОСОБЕННОСТИ КОНФУЦИАНСТВА ВО ВЬЕТНАМЕ В ПЕРИОД С XVI ПО XVIII ВВ.

Нгуен Ван Зыонг

Российского университета дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

История Вьетнама в период с XVI по XVIII вв. — время позднего средневековья. Это был период активизации развития традиционного Вьетнама во всех областях: экономике, политике, социальной жизни и культуре. Отличительной особенностью этого развития является его взаимосвязь с преодолением кризисов, застоя и упадка.

Во времена династии Маков (1527—1677), хотя конфуцианство и продолжало считаться главной идеологией управления государством, однако у правящего класса, у многих ученых-конфуцианцев и у простого народа ослабла вера в него. Главной причиной явилась социально-политическая пассивность конфуцианства, выразившаяся в отсутствии стремления помочь императору в управлении государством и подданными, в забвении идеала порядка, при котором правитель — мудрый, а подданные — послушные. Зыонг Куок Куан отмечает: «С конца XVI до XVIII века вьетнамская феодальная система находилась в остром кризисе, двор распался, государственный авторитет сильно упал в глазах народа из-за продолжительной борьбы за власть между правящими домами Ле и Мак, князьями Чинь и Нгуен» [1. С. 125].

При династии Тэйшонов (1788—1802) конфуцианство несколько укрепило свои позиции: были реорганизованы пришедшие в упадок в предшествующий период система образования и система конфуцианских экзаменов. В то же время династия Тэйшонов широкую поддержку оказывала другим религиям: были восстановлены и отремонтированы пагоды, католические миссионеры получили возможность проповедовать.

Постепенный выход конфуцианства из кризиса, тем не менее, не повлек за собой восстановление позиции единственно господствующей религии. А.В. Никитин отмечает: «Считается, например, что на ранних этапах истории вьетнамской мысли (X—XIV вв.) господствующие позиции занимал буддизм, который играл роль государственной религии и идеологии. Затем, в конце XIV — начале XV в., происходит якобы „смена религии“, и в качестве господствующего учения начинает выступать конфуцианство, которое бессменно играет эту роль до конца XIX в.» [8. С. 251].

Сомнения российского вьетнамоведа обоснованы, так как власть конфуцианства утвердилась еще раз только после того, как в начале XIX в. династия Нгуенов свергла династию Тэйшонов и установила свое господство во всем Вьетнаме.

Процветание буддизма и даосизма во Вьетнаме в XVII в. свидетельствует о том, что конфуцианство в этот период имело слабые позиции и ограниченное распространение. Так, А.Б. Поляков отмечает, что «отсутствие конфуцианских ин-

ституты или формальное объявление об их создании отнюдь не означало отсутствие культуры в Дайвьете. Наоборот, в стране процветала высокоразвитая буддийская культура, непрерывно развивавшаяся со времен Северной зависимости, после освобождения от которой Дайвьет пошел по-своему, независимому пути развития» [11. С. 260].

Слабость конфуцианства во Вьетнаме в этот период выражалась прежде всего в его роли в обществе. Была подорвана вера правящего класса и многих ученых-конфуцианцев в ценности и действенность конфуцианства как доктрины управления государством и мировоззренческой основы: конфуцианство еще не могло способствовать прекращению смуты и установлению стабильности в обществе. Как мировоззренческая основа конфуцианство не смогло объяснить причины всех страданий в земной жизни и трагической судьбы человека. Говоря о XVIII в., когда вспыхнули крестьянские восстания, развивались торговля, экономика, рыночные отношения и расширялись города, ученый-конфуцианец Ле Кюи Дон (1726—1784) отмечал: «надо было гибко использовать конфуцианство, не цепляясь за отжившее и не действовать механически, в то же время нужно было умело сочетать его с другими учениями, и только тогда можно было бы разрешить сложные проблемы жизни общества» [3. С. 168]. Так, известный вьетнамский поэт Нгуен Зу (1766—1820) в «Поэме о Киеу» соединил конфуцианские воззрения о судьбе с буддийскими представлениями о душе, предопределении и карме. В этой поэме автор утверждает:

«Если у тебя плохая карма,
То не надо упрекать в этом ни своих ближних, ни далекое небо» [6. С. 217].

По признанию самих ученых-конфуцианцев XVIII в., конфуцианство в то время не было самой распространенной религией. Популярной была тенденция к сочетанию конфуцианства с другими религиями и учениями. В своем научном труде «Три учения и монизм» Чинь Туэ (XVIII в.) пишет: «Три учения (конфуцианство, буддизм и даосизм) все же представляют собой одну дисциплину, три идейных течения все же являются одной теорией, про них нельзя сказать, что это есть вода — огонь, черное — белое, сладкое — горькое, они не носят противопоставительного характера» [2. С. 214].

Таким образом, развитие буддизма, даосизма и других религий свидетельствовало, что роль конфуцианства снизилась. Однако это не привело к тому, что оно потеряло позиции руководящей доктрины, которая лежала в основе организации государства, управления обществом и функционирования административного аппарата. В период с XVI по XVIII вв. конфуцианство по-прежнему господствовало в таких сферах, как образование и система конкурсных экзаменов. Непрерывно пополнялись ряды ученых-конфуцианцев, что способствовало укреплению конфуцианства.

В предыдущие столетия изучение классических книг конфуцианского канона, хотя и происходило, но было отрывочным, нерегулярным, не представляло собой важного направления в деятельности ученых-конфуцианцев.

В XVIII в. появился ряд произведений, посвященных книгам конфуцианского канона. Это — «Толкование конфуцианских книг», «Изложение „Весны и Осени“», «Разъяснение Четверокнижия», «Общие рассуждения о Книге Перемен» Ле Кюи Дона, «Толкование «Весны и Осени» Нго Тхи Няма (1746—1803), «Разъяснение «Суждений и бесед» Фам Нгуен Зу (1739—1786), «Трактат о высшей истине» Фам Хюи Оаня (1722—1789). Эти труды имели своей целью пояснять и толковать содержание конфуцианских книг, сопоставлять друг с другом канонические труды конфуцианства, кратко излагать на ханване (1) и тьыноме (2) содержание этих книг для лучшего понимания и запоминания и даже делать переложение канонических текстов стихотворным размером лукбат (3).

Можно утверждать, что изучение вьетнамскими учеными-конфуцианцами канонических текстов и редакторская работа с ними в период с XVI по XVIII вв. было явлением новым, носившим активный характер, но по существу было мало-результативным и не спасло конфуцианство от того, что начиная с XVI в. его влияние во Вьетнаме стало ослабевать.

Войны и насилие стали для феодальных кланов распространенными средствами взаимной расправы и борьбы за господство. Поэтому стремление народа к мирной и стабильной жизни также нашло отражение во взглядах конфуцианцев того времени, это касается в первую очередь представлений о нравственных ценностях и гуманизме. В книге «Пространные записи рассказов об удивительном» Нгуен Зи пишет: «Тот, кто является императором, должен взять за основу добродетель. Добродетель должны вобрать в себя и весь императорский двор, и чиновников, и народ» [5. С. 89]. А Фук Кхак Кхоан (1528—1613) отмечал: «Распри и борьба за власть не прекращаются, но все знают великую волю наших конфуцианцев. Образованный человек презирает взаимную борьбу», «если говорить о пути спасения страны и спасения народа, то позволил бы себе дать лишь один совет императору — придерживаться гуманности и справедливости» [4. С. 180].

Однако в те времена, для которых войны и насилие стали привычным делом, голоса о нравственности и гуманизме звучали очень слабо, не было больше такой силы, с какой раздавались призывы конфуцианцев к нравственности и гуманизму при династии Чан (1225—1400) и при династии Ранних Ле (1428—1527). Вьетнамские ученые того времени вели серьезное обсуждение таких философских категорий конфуцианства эпохи Сун (960—1279), как «разум», «жизненная сила», «высшее начало».

В XVI в. Нгуен Бинь Кхием лишь в общих чертах говорил о таких конфуцианских понятиях, как «путь», «высшее начало», «разум», «судьба». Но он не изложил четко, что означают эти понятия, главное — он не разработал такие понятия, как «разум» и «жизненная сила», которые являются основными и неразрывными категориями в конфуцианской теории эпохи Сун. Такие ученые-конфуцианцы XVIII в., как, например, Ле Кюи Дон, Ле Хью Чак (1720—1791), Буй Зыонг Ликь (1757—1828) взяли за обсуждение категорий «разума», «жизненной силы» и «высшего начала» с теоретической и практической точек зрения.

Ле Кюи Дон в своем труде «Записки из нетленного книгохранилища» много страниц отводил обсуждению этих понятий.

Хотя в своих разъяснениях он не смог избежать мистицизма, тем не менее в целом придерживался материалистических позиций. Сказалось то, что он во многом находится под влиянием Чжан Цзай (1020—1077) (4) и был далек от идеалистических взглядов Чэн И (1033—1107) (5) и Чжу Си (1130—1200) (6). Так, он считал, что «„разум“ — это свойство „жизненной силы“, „разум“ находится в ней. „Жизненная сила“ привела к рождению Луны, Солнца, звезд, космоса, грома, молнии и т.д. Космос наполнен „жизненной энергией“. А „разум“ — это реальное существование, которое само по себе бесследно; оно приводит в движение „жизненную силу“» [7. С. 325].

Вьетнамские конфуцианцы также много обсуждали «Книгу Перемен», учения об «инь — ян», «пяти элементах» космоса и о судьбе. В научном труде «Чжоуские перемены» у Данг Тхай Фыонга (XVII в.) есть следующий отрывок: «В пятикнижии никакая другая Книга не сравнится с книгой Перемен. Если говорить теоретически, то будет достаточно инь-ян, четных и нечетных чисел, а можно рассуждать шире, охватывая всю природу и человека; если просто рассуждать, то достаточно придумать пустые слова, а можно проникнуть в смысл каждой вещи, разобраться в метаморфозах множества явлений» [9. С. 52]. Ле Кюи Дон отмечал: «Шестикнижие — это сборник, который учит постигать сущность вещей и явлений, быть искренним и честным, стремиться к самосовершенствованию, блюсти порядок в доме, управлять страной и поддерживать спокойствие среди людей. Но что касается правил для природы и человека, то вполне достаточно Книги Перемен» [10. С. 53].

Знаменитый врач Ле Хыу Чак (1720—1791) считал, что учение о *ян* и *инь* — это закон природы, и поэтому медицина не может выйти за пределы действия этого закона. Он также широко использовал понятия конфуцианства эпохи Сун для того, чтобы аргументировать и объяснить проблемы медицины. Ле Хыу Чак считал, что если понять отношения между природой и человеком исходя из положений конфуцианства, то можно будет разобраться и в медицине: «Нельзя говорить о конфуцианстве, если не разобрался в природе и человеке. Если не разобрался в природе и человеке, то не стоит даже говорить, как приготовить лекарство»; «Изучи сначала Книгу Перемен, а потом уже говори о лекарствах» [12. С. 217].

С приходом XVIII в. начинается серьезное обсуждение Книги Перемен, воззрений на судьбу, разум, а также закон противоположности пяти элементов в космогонии. Впоследствии ученые используют это для того, чтобы объяснить не только социальные процессы, но и природные явления, в том числе те или иные случаи в физиологии и патологии. При этом теологические представления конфуцианства о божественном характере судьбы были упрощенными, не приносили человеку облегчения в жизни, не отвечали его религиозным запросам. Поэтому немалое место в сознании значительной части народа и определенного количества ученых-конфуцианцев занимали буддизм и даосизм.

Говоря о конфуцианстве во Вьетнаме XVIII в., невозможно не отметить яркие достижения в области литературы, где авторами произведений были конфуци-

анцы. Конфуцианство высоко несло лозунг «у литературы должны быть мораль и идея», но в ту историческую эпоху мораль и идеи уже не были чисто конфуцианскими, так как сливались в сознании простого народа с буддизмом и даосизмом. Наиболее ярко гуманизм проявился в таких выдающихся литературных произведениях того времени, как «Поэма о Киеу», «Жалобы королевской наложницы», «Жалобы жены воина, ушедшего в дальний поход» и других.

Конфуцианцы также создали такие значимые исторические труды, как «Заметки о веках истории Вьетнама» Нго Тхой Ши (1726—1780), «История Дайвьета» Ле Кюи Дона, «Подробное рассмотрение истории Вьета» Нгуен Нгиема (1708—1776). Эти исторические труды имеют большую ценность с точки зрения уточнения исторических фактов, наличия первоисточников и изложения событий.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Ханван — это вьетнамский язык в китайских иероглифах. Возник во Вьетнаме приблизительно в 1 в. до н.э. В течение тысячи лет, с 1 в. до н.э. по 938 г., вьетнамский язык находился под сильным влиянием китайских символов.
- (2) Тыном (вьетн. chữ nôm) — вьетнамская система письма на основе китайской иероглифики, которая использовалась для записи вьетнамской речи. Тыном родился около X в., когда Вьетнам освободился от тысячелетнего вторжения Китая в результате победы Нго Куэна в 938 г.
- (3) Лукбат — это вьетнамский тип стихотворения с рифмой в конце стихов. Каждая пара стихов имеет один стих, который включает в состав шесть слов (стих Лук) и один стих, который состоит из восьми слов (стих Бат). Обычно стихотворение начинается стихом Лук и кончается стихом Бат.
- (4) Чжан Цзай (кит. 张载 — Zhāng Zǎi, 1020—1077) — китайский философ, один из основоположников неоконфуцианской школы («учение о принципе»).
- (5) Чэн И (кит. 程颐 — Chéng Yí, 1033—1107) — китайский философ, педагог, один из основоположников неоконфуцианской школы.
- (6) Чжу Си (кит. 朱熹 — Zhū Xī, 1130—1200) — главный представитель неоконфуцианства, придавший этому учению универсальную и систематизированную форму, в которой оно обрело статус ортодоксальной идеологии в Китае и ряде сопредельных стран, особенно в Японии и Корее.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Зыонг Куок Куан. Становление конфуцианства в средневековом Вьетнаме. М.: РУДН, 2014.
- [2] Ле Ань Зунг. Вьетнам три религии дорога. Хошимин: Издательство «Хошимин», 1994 (Lê Anh Dũng. Con đường tam giáo Việt Nam. TP HCM: Nhà xuất bản “thành phố Hồ Chí Minh”, 1994).
- [3] Нгуен Дык Шы. Конфуцианство и его религиозные аспекты. Ханой: Издательство «Культура — информация», 2011 (Nguyễn Đức Sự. Nho giáo và các khía cạnh tôn giáo của Nho giáo. Hà Nội: Nxb Văn hóa — Thông tin, 2011).
- [4] Нгуен Дык Шы. Конфуцианство и его религиозные аспекты. Ханой: Издательство «Культура — информация», 2011 (Nguyễn Đức Sự. Nho giáo và các khía cạnh tôn giáo của Nho giáo. Hà Nội, nxb Văn hóa — Thông tin, 2011).

- [5] Нгуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном (перевод Нго Ван Чиена). Хошимин: Издательство «Дети», 1988 (Nguyễn Dữ. Truyền kỳ mạn lục, (Ngô Văn Triện dịch). TP.HCM: Nxb Trẻ, 1988).
- [6] Нгуен Зу. Поэме о Киеу. Ханой: Издательство «Мир», 2015 (Nguyễn Du. Truyện Kiều. Hà Nội: Nhà xuất bản thế giới, 2015).
- [7] Нгуен Хунг Хау. Общая история вьетнамской философии. Ханой: Госполитиздат, 2010 (Nguyễn Hùng Hậu. Đại cương lịch sử triết học Việt Nam. Hà Nội: Nxb Chính trị quốc gia, 2010).
- [8] Никитин А.В. Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли // Универсалии восточных культур. М.: РАН, 2001.
- [9] Полная хроника династий. Том 4. Ханой: Издательство «История», 1962 (Lịch triều hiến chương loại chí. Tập 4. Hà Nội: Nxb Sử học, 1962).
- [10] Полная хроника династий, Том 4. Ханой: Издательство «История», 1962 (Lịch triều hiến chương loại chí. Tập 4. Hà Nội: Nxb Sử học, 1962).
- [11] Поляков А.Б. К проблеме начала распространения конфуцианства в Дайвьете // Вьетнамские исследования. Вып. 3. М.: ИДВ РАН, 2013.
- [12] Хай Тхыонг Лан Онг «Ле Хыу Чак». Ханой: Издательство «Медицина», 2008 (Hải Thượng Lãn Ông Lê Hữu Trác. Hà Nội: Nxb Y học, 2008).

THE CHARACTERISTICS OF CONFUCIAN IN VIETNAM FROM XVI TO XVIII CENTURIES

Nguyen Van Duong

Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay st., 10/2, 117198 Moscow, Russia

REFERENCES

- [1] Duong Quoc Quan. Extension of Confucianism in medieval Vietnam. M.: RUDN, 2014.
- [2] Le Anh Dung. Vietnam three religions. Ho Chi Minh City: "Ho Chi Minh" Publisher, 1994 (Lê Anh Dũng. Con đường tam giáo Việt Nam. TP HCM: Nhà xuất bản thành phố Hồ Chí Minh, 1994).
- [3] Nguyen Duc Su. Confucianism and its religious aspects. Hanoi: "Culture — Information" Publisher, 2011 (Nguyễn Đức Sự. Nho giáo và các khía cạnh tôn giáo của Nho giáo. Hà Nội: Nxb Văn hóa — Thông tin, 2011).
- [4] Nguyen Duc Su. Confucianism and its religious aspects. Hanoi: "Culture — Information" Publisher, 2011 (Nguyễn Đức Sự. Nho giáo và các khía cạnh tôn giáo của Nho giáo. Hà Nội: Nxb Văn hóa — Thông tin, 2011).
- [5] Nguyen Du. Collection of strange tales (translated Ngo Van Trien). Ho Chi Minh City: "Children" Publisher, 1988 (Nguyễn Dữ. Truyền kỳ mạn lục (Ngô Văn Triện dịch). TP.HCM: Nxb Trẻ, 1988).
- [6] Nguyen Du. The tale of Kieu. Hanoi: Published "World", 2015 (Nguyễn Du. Truyện Kiều. Hà Nội: Nhà xuất bản thế giới, 2015).

- [7] Nguyen Hung Hau. General History of the Vietnamese philosophy. Hanoi: “National Political” Publisher, 2010 (Nguyễn Hùng Hậu. Đại cương lịch sử triết học Việt Nam, Hà Nội: Nxb Chính trị quốc gia, 2010).
- [8] Nikitin A.V. Universal characteristics of traditional Vietnamese thought. In: Universals eastern cultures. M.: RAN, 2001.
- [9] The full chronicle of dynasties. Volume 4. Hanoi: “History” Publisher, 1962 (Lịch triều hiến chương loại chí. Tập 4. Hà Nội: Nxb Sử học, 1962).
- [10] The full chronicle of dynasties. Volume 4. Hanoi: “History” Publisher, 1962 (Lịch triều hiến chương loại chí. Tập 4. Hà Nội: Nxb Sử học, 1962).
- [11] Poliakov A.B. On the problem of the beginning of the spread of Confucianism in Daiviet. Vietnamese studies. Issue 3. M.: RAN IDV, 2013.
- [12] Hai Thuong Lan Ong Le Huu Trac. Hanoi: “Medicine” Publisher, 2008 (Hải Thượng Lãn Ông Lê Hữu Trác. Hà Nội: Nxb Y học, 2008).

ПРОБЛЕМА ПРИЗНАНИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ Ч. ТЕЙЛОРА

В. А. Тухикян

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

Философия современного канадского философа Чарльза Тейлора базируется на таком актуальном для современного мира понятии, как признание. Под признанием Тейлор понимает открытие и принятие различных меньшинств на личностном, политическом и экономическом уровнях в государстве, стремящемся к подлинной, а не номинальной демократии.

В своих работах он подвергает критике ряд стереотипов относительно демократии, начиная с самого термина. «Власть народа, власть, осуществляемая народом и в интересах народа», — именно так, весьма традиционно, определяет Тейлор демократию [1]. Однако при этом он вводит одно очень важное, на наш взгляд, добавление: «...в динамике демократии есть нечто такое, что толкает ее к исключению» [Там же], и если раньше «оно считалось вполне допустимым и широко практиковалось в ранних формах демократии (например, в античных полисах и республиках), то сегодня исключение является источником болезни общества» [Там же].

Таким образом, историческая динамика демократии разворачивается как искажение логики включения (как демократической основы) внешней по отношению к этой логике идеей исключения. Таким образом, исключение меньшинств, сопровождавшее становление демократических государств, является не сущностной характеристикой демократии, а, напротив, девиацией.

Философ говорит о болезни общества, под которой он понимает исключение меньшинств из жизни на всех ее уровнях. Для решения проблемы Тейлор вводит такое понятие, как признание, за которое всегда необходимо было бороться. Непризнание, в свою очередь, может «нанести вред, стать формой угнетения, искажения и сокращения образа бытия» [2. Р. 25], что Ч. Тейлор доказывает различными примерами. Так, например, феминисты считают, что женщин в патриархальном обществе призывали смиряться с их неравным положением. То же самое можно сказать про африканское население планеты, представители которого недооценивали самих себя, что становилось главной причиной их собственного угнетения и неспособности бороться за свои права. По мнению автора, должное признание — это не просто вежливое, уважительное отношение к различным меньшинствам и малым социальным группам. Признание — это способность в любой ситуации оставаться человеком, видеть в себе самом и другом человека, что, по мнению Тейлора, является жизненно важной потребностью [Ibid. Р. 26].

Тейлор обращается к прошлому, для того чтобы разобраться, как дискурс признания и идентификации стал казаться обычным и понятным для нас. Здесь мы можем говорить о двух фундаментальных изменениях, обусловивших появление

озабоченности проблемами идентификации и признания. Во-первых, это падение социальной иерархии, которая ранее являлась основой чести, а во-вторых, замена «чести» на понятие «достоинство», так как оно больше подходит для современного общества. Это, в свою очередь, означает, что формы равного признания являются существенными для демократической культуры: «Демократия возвестила политику равного признания, которая принимала различные формы за эти годы, и теперь возвратилась к форме требования равного статуса культур и полов» [Ibid. P. 27].

В конце XVIII столетия важность признания была изменена и усилена новым пониманием отдельной идентичности, так называемой индивидуализированной, о которой философ говорит как об идеале «подлинности». Отправной точкой описания его развития является убежденность в том, что в каждом человеческом существе есть нравственные и интуитивные чувства, полагаясь на которые можно определить, что является правильным, а что ошибочным [Ibid. P. 28]. Идея заключалась в том, чтобы это понимание укоренилось в наших чувствах. Ранее такой основой была вера Бога или Добро. Сегодня — это вера в свое «я».

По мнению Ч. Тейлора, самый существенный вклад в это изменение внес Ж.-Ж. Руссо, утверждавший, что внутренний голос человека часто заглушается страстями, главной из которых является гордость. Наше моральное спасение заключается в восстановлении подлинного морального контакта с самими собой — «смысла существования».

Дальнейшее развитие идеала подлинности Тейлор связывает с именем немецкого философа И.Г. Гердера. Ранее то, что сегодня называют идентичностью, определялось социальным положением человека в обществе, а Гердер призывает человека обнаружить свой собственный способ бытия, который не может быть приобретен социальным путем, а должен быть «открыт» нами и в нас.

Человек обнаруживает собственную идентичность, как пишет Ч. Тейлор, через диалог, частично откровенный, частично внутренний, с «другими». Именно поэтому развитие идеала внутрипроизведенной идентичности дает особенную значимость признанию [Ibid. P. 34]. Идентичность — это то, что постоянно формируется, поскольку человек и общество изменяются. Социально полученная идентичность была по своей природе зависящей от общества [Ibid.].

По мнению Ч. Тейлора, равное признание — это не только способ существования «здорового» демократического общества (а, значит, искомое лекарство от проблемы исключения). Тейлор вообще не имеет в виду признание политическое, как это может быть в «процедурной республике». По его мнению, признание в принципе не может быть достижимо указом сверху. Речь идет о той системе жизни, которая не имеет прямого отношения к политическому механизму. Это обыденные жизненные ситуации (будь то поход в магазин или поездка в общественном транспорте), в которых проявляется наше поведение, и именно оно во всех формах социальной коммуникации предполагает наличие обязательного механизма признания.

Общество нельзя в полном смысле назвать демократическим, если оно дискриминирует людей. Это как раз и означало бы непризнание, исключение, напри-

мер, если какого-то человека, являющегося членом данного общества, в его обычной социальной коммуникации не признают. И наоборот, общество по праву может называться демократическим, если его членов признают полноценными, здравомыслящими гражданами. Чарльз Тейлор говорит о том, что институты признания, без которых никакая демократия не может быть демократией, — это как раз и есть такие формы повседневной коммуникации; и именно о них должно беспокоиться политическое сообщество: государство, власть, местные органы и все люди.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Тейлор Ч. Демократическое исключение (и «лекарство» от него?) // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. Москва, 2002. URL: <http://www.archipelag.ru/geoculture/langsnpeoples/Vavilon/exclusion>.
- [2] Taylor Ch. The Politics of Recognition. In: Multiculturalism and «The Politics of Recognition». Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

THE PROBLEM OF RECOGNITION IN CHARLES TAYLOR'S PHILOSOPHY

V.A. Tukhikyan

Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10/2, Moscow, Russia 117198

REFERENCES

- [1] Taylor Ch. Democratic exclusion (and its remedies?). In: Multiculturalism and the transformation of post-Soviet societies. Moscow, 2002. Available at: <http://www.archipelag.ru/geoculture/langsnpeoples/Vavilon/exclusion>.
- [2] The Politics of Recognition. In: Multiculturalism and «The Politics of Recognition». Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1992.

В ПАМЯТЬ О ПРОФЕССОРЕ ДЖОРДЖЕ МАКЛИНЕ

Шестого сентября 2016 г. после продолжительной болезни в возрасте восьмидесяти семи лет умер выдающийся американский философ, культуролог, теолог и общественный деятель — «философ на службе человечности» — Джордж Фр. Маклин. Он получил среднее образование в США, затем учился в Григорианском университете в Риме и Католическом университете США, получил докторскую степень по философии, степень бакалавра и лиценциата по теологии. Позднее он преуспел в изучении индийской и исламской философии, а также феноменологии.

С 1956 по 1993 г. профессор Джордж Маклин был профессором в теологическом колледже и Католическом университете США в Вашингтоне. В 1983 г. он основал и стал директором Совета по исследованию ценностей и философии при данном университете. Как знаток четырех языков, он смог установить непосредственные контакты с известными философами и учеными из множества различных стран. Он координировал деятельность семинаров и практикумов по выявлению и изучению духовного наследия различных культур и традиций по всему миру. Он способствовал развитию междисциплинарных контактов и взаимодействий, анализировал многообразную мудрость народов мира, стремясь применить ее к решению проблем сегодняшнего дня.

Дж. Маклин был неофициальным сотрудником Кароля Войтылы, зная его еще до избрания Папой Римским, и разделял его стремление к евангелизации культуры. Маклин верил, что идеи единства человечества присутствует в каждой культуре, он всю жизнь стремился помочь людям вскрыть эту общность, идентифицировать, извлекать и интерпретировать ее так, чтобы она была понятна и воспринята.

В связи с ухудшением здоровья в начале 2010 г. Дж. Маклин переехал в монастырь города Тьюксбери, где оставался до своей кончины. Несмотря на физическое недомогание, он продолжал работать в Совете по изучению ценностей и философии, продолжал развивать международные контакты между философами различных стран. Даже в последние недели жизни он руководил деятельностью Совета и принимал активное участие в реализации его программ, редактировал его издания. В беседе фактически за день до смерти он строил планы по участию в работе 24-го Мирового философского конгресса в Пекине, который состоится в 2018 г. Философы и ученые по всему миру восхищаются его деятельностью и щедростью личности, неутомимостью его духа и его гостеприимством.

Профессор Джордж Маклин тесно сотрудничал с Российским университетом дружбы народов, факультетом гуманитарных и социальных наук. С его помощью, а также зав. каф. истории философии Кирабаева Нура Сериковича, были организованы и проведены несколько совместных конференций по развитию междисциплинарного диалога, по результатам которых публиковались сборники тезисов, статей и коллективные монографии. В целом же Совет по исследованию ценностей и философии при тщательном редактировании со стороны Дж. Маклина опубликовал

ликовал более ста томов трудов философов и ученых со всего мира. Эти книги распространяются бесплатно более чем в 350 университетах мира.

Под руководством профессора Джорджа Маклина в Вашингтоне каждый год проводились международные семинары, которые посетили многие профессора и преподаватели факультета. Благодаря деятельности семинара и конференциям, диалогу, организованным Центром по исследованию ценностей и философии, устанавливалось научное взаимодействие, возникало более глубокое понимание национальных культур, на основе чего появляется взаимопонимание и толерантность, так необходимые в современном глобализирующемся мире. Существует насущная необходимость в таких встречах, обсуждениях и диалоге между представителями различных культур, ведь только соотносясь с иным, можно лучше понять и свое, его особенности. Семинар предоставлял возможность непосредственно вступить в общение с различными культурами мира, поделиться результатами своих научных проектов, использовать как библиотеки вашингтонских университетов, так и Конгресса США. Все это позволяло преодолеть идеологические стереотипы, понять, какой вклад может внести в дело мира каждая национальная культура.

При этом деятельность Центра не была направлена на утверждение какой-либо одной точки зрения на происходящие в мире процессы, на утверждение какой-либо одной доминирующей культуры. Напротив, подчеркивалась их плюралистичность, признавая которую и исходя из нее необходимо осуществлять диалог. Целью являлось вскрытие духовных основ каждой из культур человечества, знакомство с ними как можно большего числа людей. Только на этом пути возможно преодоление эгоизма и поддержание взаимодействия, отказ от насильственных путей решения межцивилизационных проблем.

Деятельность Центра характеризовалась высоким профессиональным уровнем и мировоззренческой широтой, установкой на то, что великие культуры человечества хранят в себе ключи к решению и современных проблем, если творчески подходить к их изучению. В связи с этим особое внимание уделялось герменевтике, поиску путей понимания иных духовных миров.

Философы уже давно говорят о постмодернистской эпохе. Но попытка выйти на новую глобальную сцену, используя устаревшие координаты национального эгоизма, может привести мировое сообщество к катастрофе. Поэтому пришло время переосмыслить дело философов и философии в современном мире, актуализировать их потенциал для решения новых задач. Необходимо выйти на новую парадигму мышления, направленную на достижение интеграции, но не через забвение духовных и философских традиций, а через их использование и творческое осмысление исходя из задач глобализирующегося мира. Именно это и стремился осуществить в своей жизни и деятельности Дж. Маклин, для которого философия, дружба, любовь к ближнему были образом и смыслом жизни, и он всегда останется в нашей памяти.

НАШИ АВТОРЫ

Аль-Джаноби Матем Мухаммед — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: hphilosophy@mail.ru.

Алам Эдвард Джозеф — PhD (Philosophy), профессор факультета гуманитарных наук Университета Нотр Дам (Ливан).

Битинайте Елена Алексеевна — младший научный сотрудник Управления научной и инновационной политики Российского университета дружбы народов. E-mail: bihelenite@gmail.com.

Блажкина Анастасия Юрьевна — научный сотрудник Центра сравнительного изучения цивилизаций Северо-Восточной Азии Института Дальнего Востока РАН. E-mail: myshashu@yandex.ru.

Бондарь Ольга Юрьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: hphilosophy@mail.ru.

Бужор Евгения Сергеевна — аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: hphilosophy@mail.ru.

Данилова Надежда Николаевна — кандидат филологических наук, доцент, декан Факультета заочного обучения Московского государственного лингвистического университета. E-mail: fzo_mglu@hotmail.com.

Канаева Наталия Алексеевна — кандидат философских наук, доцент школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. E-mail: nkanaeva@hse.ru.

Кирабаев Нур Серикович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: hphilosophy@mail.ru.

Нгуен Ван Зьонг — аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: hphilosophy@mail.ru.

Павленко Андрей Николаевич — доктор философских наук, профессор, научный сотрудник отдела логики и эпистемологии Института философии РАН. E-mail: anpavlenko@mail.ru.

Псху Рузана Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: hphilosophy@mail.ru.

Саттар Александр Сергеевич — аспирант школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. E-mail: homolusor@gmail.com.

Сафина Наталья Алексеевна — студентка магистратуры кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: hphilosophy@mail.ru.

Скороходова Татьяна Григорьевна — доктор философских наук, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы» факультета педагогики, психологии и социальных наук педагогического института имени В.Г. Белинского Пензенского государственного университета. E-mail: skorokhod71@mail.ru.

Титлин Лев Игоревич — кандидат философских наук, научный сотрудник Сектора восточных философий Института философии РАН. E-mail: titlus@gmail.com.

Тухикян Виктория Артуровна — аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: hphilosophy@mail.ru.

Форнет-Бетанкур Рауль — PhD (Philosophy), профессор, президент Общества интеркультурной философии. E-mail: hphilosophy@mail.ru.

Научный журнал

ВЕСТНИК
Российского университета
дружбы народов

Серия:
ФИЛОСОФИЯ

2016, № 4

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»
(ул. Миклухо-Маклая, д. 6, Москва, Россия, 117198)

Редактор *К.В. Зенкин*
Компьютерная верстка: *Е.П. Довголевская*

Адрес редакции:
Российский университет дружбы народов
ул. Орджоникидзе, 3, Москва, Россия, 115419
Тел.: (495) 955-07-16

Адрес редакционной коллегии
серии «Философия»:
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198
Тел.: (495) 952-52-26 e-mail: philosjournalrudn@pfur.ru

Подписано в печать 10.12.2016. Выход в свет 23.12.2016. Формат 70×100/16.

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

Усл. печ. л. 20,0. Тираж 500 экз. Заказ № 1465

Цена свободная.

Типография ИПК РУДН
ул. Орджоникидзе, д. 3, Москва, Россия, 115419
тел. (495) 952-04-41

Scientific journal

BULLETIN
of Peoples' Friendship
University of Russia

Series:
PHILOSOPHY

2016, N 4

Editor *K.V. Zenkin*
Computer design *E.P. Dovgolevskaya*

Address of the editorial board:
Peoples' Friendship University of Russia
Ordzhonikidze str., 3, Moscow, Russia, 115419
Ph. +7 (495) 955-07-16

Address of the editorial board
series «Philosophy»:
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198
Ph. +7 (495) 952-52-26
e-mail: philosjournalrudn@pfur.ru

Printing run 500 copies

Open price.

Address of PFUR publishing house
Ordzhonikidze str., 3, Moscow, Russia, 115419
Ph. +7 (495) 952-04-41

ф. СП-1

ФГУП «ПОЧТА РОССИИ»

АБОНЕМЕНТ на журнал

18231

(индекс издания)

ВЕСТНИК РУДН
Серия «Философия»

Количество
комплектов:

на 2017 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

Куда

(почтовый индекс)

(адрес)

Кому

(фамилия, инициалы)

ДОСТАВОЧНАЯ КАРТОЧКА

ПВ	место	литер

на журнал

18231

(индекс издания)

ВЕСТНИК РУДН
Серия «Философия»

Стои- мость	подписки	руб. ___ коп.	Количество комплектов:
	переадресовки	руб. ___ коп.	

на 2017 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

Куда

(почтовый индекс)

(адрес)

Кому

(фамилия, инициалы)

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК
