

ISSN 2072-0726 (Online)

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2019. Том 5. № 2**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2019. T. 5. № 2**

Редакционная коллегия

А.А. Гусейнов (Москва), Р.Г. Апресян (Москва),
М.С. Киселёва (Москва), В.А. Подорога (Москва),
С.А. Смирнов (Новосибирск), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород)

Редакционный совет

Председатель редакционного совета

доктор филос. наук А.А. Гусейнов

Заместитель председателя редакционного совета

доктор филос. наук А.В. Смирнов

Р.Г. Апресян (Москва), М.Ф. Быкова (Чапел-Хилл),
П.А. Гаджикурбанова (Москва), Ф.И. Гиренок (Москва), Б.Л. Губман (Тверь),
И. Дворкин (Иерусалим), М.С. Киселёва (Москва),
Э. Мансуэто (Вашингтон), Л.А. Микешина (Москва),
Л.А. Мюрей (Бостон), В.А. Подорога (Москва), Г.М. Пономарева (Москва),
Н.Н. Ростова (Москва), М. Соболева (Клагенфурт), С.А. Смирнов (Новосибирск),
М.В. Тлостанова (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород),
С.С. Хоружий (Москва), А.Н. Чумаков (Москва),
А. Шажинбат (Улан-Батор)

Главный редактор

доктор филос. наук Э.М. Спирова

Редакция

Технический секретарь

кандидат филос. наук Е.А. Рахмановская

Переводчики

Н.Г. Кротовская, В.С. Кулагина-Ярцева, Е.Г. Руднева

Корректор

И.А. Мальцева

Компьютерная вёрстка

Е.А. Морозова

Учредитель: Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2015 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77-61803 от 18 мая 2015 г.

Журнал включен в: Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка

Адрес редакции: Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Тел.: +7 (495) 697-89-96

E-mail: IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

Сайт: www.iphjournal.ru

Members of the Editorial Board

Abdusalam Guseinov (Moscow), Ruben Apressyan (Moscow),
Marina Kiseleva (Moscow), Valery Podoroga (Moscow),
Sergei Smirnov (Novosibirsk), Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod)

Members of the Editorial Council

Chairman of the Editorial Council

Abdusalam Guseinov – DSc in Philosophy

Deputy Council Chairman

Andrey Smirnov – DSc in Philosophy

Ruben Apressyan (Moscow), Marina Bykova (Chapel Hill),
Polina Gadzhikurbanova (Moscow), Fedor Girenok (Moscow), Boris Gubman (Tver),
Ilya Dvorkin (Jerusalem), Marina Kiseleva (Moscow),
Anthony Mansueto (Washington), Lyudmila Mikesheva (Moscow),
Leslie A. Murey (Boston), Valery Podoroga (Moscow), Galina Ponomareva (Moscow),
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt), Sergei Smirnov (Novosibirsk),
Madina Tlostanova (Moscow), Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod),
Sergey Horujy (Moscow), Alexander Chumakov (Moscow),
Ariunaa Shajinbat (Ulan Bator)

Editor in Chief

Elvira Spirova – DSc in Philosophy

Editorial Staff

Journal Secretary

Ekaterina Rakhmanovskaya – PhD in Philosophy

Translators

Nataliya Krotovskaya, Valentina Kulagina-Yartseva, Elena Rudneva

Corrector

Irina Maltseva

Desktop Publishing

Elena Morozova

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year Founded in 2015

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61803 on May 18, 2015

Abstracting and Indexing: Russian Science Citation Index; CyberLeninka

Address of the editorial office: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Gonsharnaya St. 12/1, Moscow 109240

Tel.: +7 (495) 697-89-96

E-mail: IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

Website: www.iphjournal.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

<u>Павел Гуревич</u> , <i>Эльвира Спирина</i> . Злонравие человека.....	6
---	---

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

<i>Сергей Смирнов</i> . Антропология как строгая наука?	
К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии	
Статья 1. Э. Гуссерль. Феноменология как обоснование антропологии.....	24

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Igor Sitnikov</i> . From deception to gift	
(Application of interpersonal communication theories to anthropological analysis).....	49

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Ильшат Насыров</i> . Античное наследие в системе ценностных ориентиров	
аббасидских халифов в VIII–IX вв.....	62

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Пётр Симуш</i> . Жизнь Марины Цветаевой как смерть государственного атеизма.....	89
---	----

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА

<i>Игорь Чиндин</i> . «Роза Мира» Даниила Андреева в контексте	
современных учений об архаической ментальности.....	102

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

<i>Ирина Блауберг</i> . Бергсон.....	118
<i>Наталья Железнова</i> . Джайнская философия.....	136
<i>Наталия Канаева</i> . Эпистемология и логика в индийской философии.....	157
<i>Андрей Прокофьев</i> . Утилитаризм.....	192

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

V научная видеоконференция «Человек как существо природное,	
социальное, экзистенциальное: “болевы́е точки” философской антропологии»	
(Памяти Павла Семёновича Гуревича).....	216

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

<u>Pavel Gurevich</u> , <i>Elvira Spirova</i> . The Maliciousness of Man.....	6
---	---

METHODOLOGICAL PROBLEMS

<i>Sergei Smirnov</i> . Anthropology as a Strict Science? To the question of the methodological substantiation of philosophical anthropology Article 1. E. Husserl. Phenomenology as substantiation for anthropology.....	24
---	----

CULTURAL ANTHROPOLOGY

<i>Igor Sitnikov</i> . From Deception to Gift (Application of Interpersonal Communication Theories to Anthropological Analysis).....	49
---	----

HISTORICAL ANTHROPOLOGY

<i>Ilshat Nasyrov</i> . Greek Legacy in Value System of Abbasid Caliphs in the Eighth and Ninth Centuries.....	62
---	----

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

<i>Petr Simush</i> . Marina Tsvetaeva's Life as the Death of State Atheism.....	89
---	----

MAN IN THE WORLD OF ART

<i>Igor Chindin</i> . Daniil Andreev's "Rose of the World" and Modern Philosophical Comprehension of Myth.....	102
---	-----

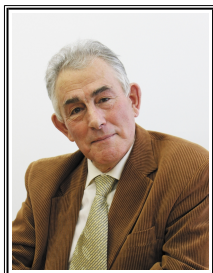
ENCYCLOPEDIC SEARCH

<i>Irina Blauberg</i> . Bergson.....	118
<i>Natalia Zheleznova</i> . Jain Philosophy.....	136
<i>Nataliya Kanaeva</i> . Epistemology and Logic in Indian Philosophy.....	157
<i>Andrey Prokofyev</i> . Utilitarianism.....	192

ECHOES OF THE EVENTS

V scientific videoconference «Man as a natural, social, existential creature: "sore spots" of philosophical anthropology» (in memory of Pavel Gurevich).....	216
---	-----

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор, главный научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: gurevich@rambler.ru



Эльвира СПИРОВА

Доктор философских наук, главный научный сотрудник,
руководитель сектора истории антропологических учений.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: elvira-spirova@mail.ru

ЗЛОНРАВИЕ ЧЕЛОВЕКА

Нет сомнения в том, что каждому индивиду в разных жизненных ситуациях невольно приходится задумываться над тем, почему человек творит зло. Обладая разумом, вменяемостью, альтруизмом, потомок Адама тем не менее демонстрирует радикальное зло, поразительную разрушительность, мстительность и ненависть. Созидательная активность человека зачастую перекрывается масштабной деструктивностью: войнами, агрессией, неуёмной злобностью. Фиксируя акты вандализма, террора, садизма, аморализма, философы нередко восклицали: «И это человек?!». Наконец, в наши дни часто пишут о том, что *homo sapiens* захвачен мощной тягой к самоуничтожению. Он, оказывается, суицидент по природе

и законченный самоубийца, о чём авторитетно рассуждают современные танатософы. Обращаясь к проблеме злонравия человека, философы демонстрируют широкий спектр мировоззренческих позиций – нравственных, онтологических, антропологических, социальных. При этом одни исследователи в противовес злонравию, свойственному человеку, указывают на положительные черты этого природного создания – разумность, созидательность, нравственность и исходную тягу к добру. Так в сочинениях разных философов рождаются противоречивые, несовместимые взгляды на человеческую натуру.

Ключевые слова: человек, человеческая природа, злонравие, деструктивность, суицидальность, агрессия, садизм, разумность, нравственность, вменяемость

Принцип организации мира

Массовидность и неискоренимость зла в жизненной, исторической практике заставляет думать, что данный феномен не является случайностью, признаком варварства, наваждением, затянувшимся эпизодом в противостоянии добра и зла. Тем не менее постижение зла в античной философии начинается всё же с апологии добра. Античные философы неизменно связывали эту тему с философским постижением человека. Они пытались понять, чем человек отличается от других живых существ и каковы его уникальные признаки как особого рода сущего. Сократ, в частности, обращал внимание, что можно считать добрым по природе только то, что может быть открыто разумом. Так, обозначилась рационалистическая концепция добра, которую разделяли Платон и Аристотель, а в Новое время – И. Кант. Однако абсолютизация добра была поставлена под сомнение Т. Гоббсом, Д. Юмом, А. Шопенгауэром, У. Джеймсом и многими другими мыслителями.

Наличие зла философы рассматривали как доказательство бессилия Бога предотвратить пагубу или как свидетельство несовершенства божества. Теологи отвечали на это следующим образом. Бог всемогущ и в состоянии сделать так, чтобы не было зла. Зло существует для благой цели. Если смотреть с правильной точки зрения, то зло является благом. Именно поэтому Г. Лейбниц рассматривал зло как непреложный принцип организации мира. Он отмечал, что «в настоящее время Бог, наверное, не может ничего изменить без ущерба для своей мудрости, потому что он предвидел бытие этого мира и всего того, что он содержит, а также принял решение о его существовании...» [12, с. 161].

Лейбниц считал, что наш мир лучший из миров. Поэтому наличие зла в этом мире законно и оправданно. При этом немецкий философ различал метафизическое, физическое и моральное зло. «Метафизическое зло состоит в несовершенствах; физическое зло состоит в болезнях и подобных неприятностях; а моральное зло состоит во грехе» [12, с. 433]. У каждой разновидности зла есть своё оправдание. Оно выполняет определённую функцию. Предположим, случаются природные катастрофы, эпидемии

обрывают жизнь многих людей. Случайно ли это? Нет, эти события, которые воспринимаются людьми как зло, выполняют функции наказания за совершённые греховные поступки. Цель данной разновидности злонравия – предотвратить зло путём наказания. Человек обязан нести свой крест. Допустим, некто уклоняется от возможности предотвратить дурной поступок другого человека. Таким образом, он сам впадает в грех. Лейбниц полагал, что такое устройство мира справедливо. Физическое страдание приносит боль, но оно неизбежно, если кто-то болен, измучен увечьем, голодом и т. д. Эти обнаружения Божьего попустительства, по мнению философа, неустранимы.

В противовес Лейбницу Юм считал, что именно наличие зла подводит к мысли об отрицании Бога. Но такая позиция философа как раз и содействует злу. Юм пришёл к мысли, что в природе зло естественно и неизбежно как часть слепой игры стихийных сил. Однако в этом случае нет оснований вести речь о морали. Человек оказывается лишён вменяемости. Он не несёт ответственности за торжество зла. Ведь сам он жертва обстоятельств, а не носитель моральных принципов. Небеса безмолвствуют, когда речь идёт о различении между добром и злом. Священники, пытаясь найти ответ на вопрос, впадают в противоречия. Устранив теодицею, они выносят за скобки и морального агента.

А это означает, что нет оснований рассматривать зло как феномен, как парадокс или как тупик. Зло неустранимо и извечно. Д. Юм писал: «Мир, в котором мы обитаем, представляет собой как бы огромный театр, причём подлинные пружины и причины всего происходящего в нём от нас совершенно скрыты, и у нас нет ни знания достаточного, чтобы предвидеть те бедствия, которые беспрестанно угрожают нам, ни силы достаточной, чтобы предупредить их. Мы непрестанно балансируем между жизнью и смертью, здоровьем и болезнью, изобилием и нуждой, – всё это распределяется между людьми тайными, неведомыми причинами, действие которых часто бывает неожиданным и всегда – необъяснимым. И вот эти-то *неведомые причины* становятся постоянным предметом наших надежд и страхов; и если наши аффекты находятся в постоянном возбуждении благодаря тревожному ожиданию грядущих событий, то и воображение наше также действует, создавая представления об указанных силах, от которых мы находимся в столь полной зависимости» [22, с. 324].

В то же время многие философы не разрывают связь между существованием Бога и наличием зла. А коли так, то логично предположить, что зло имеет некую позитивную ценность. Позитивная или негативная значимость вещи оказывается общим благом, состоящим из инструментальной и внутренней ценности. Если вещь имеет позитивную ценность, то её существование большее благо, чем несуществование, если же она имеет негативную ценность, то лучше, чтобы она не существовала. Можно говорить о степенях позитивной и негативной ценности.

Идея неразрывной связанности добра и зла проходит через всю историю философии. Она придаёт нравственным размышлениям метафизическое напряжение. Мир был бы чрезвычайно прост, если бы в нём царило только добро. Моральное зло не является внешним и чужеродным человеческому существованию или культуре человечества. Это та же самая человеческая нравственность, но только ослабевшая, разорванная, потерявшая контроль над своим содержанием. Однако в отличие от «оправдания добра» (В.С. Соловьёв) мы не говорим об «оправдании зла». Люди, вступившие на путь нравственного совершенствования, учатся преграждать дорогу злу, теснить его.

Принципиально иную позицию, отличную от концепции Лейбница, занимает И. Кант. Своеобразным достижением немецкого философа служит постановка вопроса о самом понятии зла. Кант останавливается главным образом на моральном зле, полагая, что именно оно является базовым. Коперниковский поворот Канта состоял в том, что он выдвинул на первое место проблему субъекта. Таким образом, человеческая субъективность оказалась источником и мерилем всех других критериев злонравия. Проблема зла рассматривается Кантом как морально-практический феномен. Философ акцентирует внимание на человеческой природе. Причём он надеется через постижение зла прояснить, что представляет собой человек. Источник зла Кант обнаруживает в самом человеке, в его нравственных императивах.

Почему Кант, рассматривая человеческую природу, задумался о проблеме зла? Немецкий философ занял срединную позицию: человек как член рода своего ни добр, ни зол, или, вернее, может быть и тем, и другим, т. е. отчасти добрым, а отчасти злым [11, с. 19]. И. Кант пытается прояснить вопрос, который кажется ему непостижимым: почему человек имеет в себе основание – принимать добрые или злые поступки? Итак, человек (от природы) добр или зол. «Но каждому может легко прийти на ум вопрос, верно ли такое противопоставление и не может ли каждый утверждать, что человек от природы ни то, ни другое или что он и то и другое одновременно, а именно: в одних отношениях добр, а в других зол. Опыт по всей видимости даже подтверждает это среднее между двумя крайностями» [11, с. 21].

Кант размышляет о трёх различных ступенях морального закона, которые позволяют говорить о добром или злом сердце. Во-первых, Кант указывает на хрупкость человеческой природы. Во-вторых, сообразные с долгом поступки совершаются не из одного только чувства долга. Но особенно внимательно Кант исследует злонравие. Это человеческое качество немецкий философ называет извращением человеческого сердца. Человек может испытывать добрые побуждения. Но при этом окажется, что этот образ мысли будет искажён в корне. Неслучайно человека называют злым.

«Всякая склонность бывает или физической, или моральной, – пишет И. Кант, – т. е. относится к произволению человека как существа природного или же относится к его произволению как существа морального. –

В первом смысле нет никакой склонности к моральному злу, так как моральное зло должно возникать из свободы, а физическая склонность (которая основывается на чувственных побуждениях) к какому-либо применению свободы, будет ли оно направлено на добро или на зло, есть противоречие. Итак, склонность ко злу может укорениться только в моральной способности произволения. Но нравственно злым (т. е. способным нести за это ответственность) может быть только наше собственное *действие*» [11, с. 31].

Психоанализ о деструктивности человека

Серьёзные перемены в постижении зла связаны с психоанализом. Представители этого направления обратили внимание на масштабы разрушительной деятельности человека, на массовость невротических и психопатических процессов, происходящих в мире. В канун Второй мировой войны психологи, столкнувшиеся с чудовищами, которые внутри нас, ещё надеялись на ресурсы психотерапии: можно, вероятно, освободить человека от навязчивых фантазий, от излишней эмоциональности, вразумить относительно неоправданности зла... Но в сознании выдающихся умов столетия вызревала уже иная мысль: человек фатально заражён собственными видениями. Возникнув однажды, эти кошмары уже не отпускают сознание. Страх неизбежен. Он повсеместно подстерегает нас. Его питают постоянные латентные (скрытые) тревоги. Никогда прежде люди не ощущали такой подорванности разума, его неспособности быть нравственной и духовной опорой, как в эти времена. Может ли человек не творить зло, если окружающая его реальность злокачественна?

Обнаружив патологические процессы в психической структуре человека, З. Фрейд ввёл в обиход ещё один базовый инстинкт – инстинкт разрушения. Он назвал его именем бога смерти – Танатоса. Психологи и философы были встревожены разрастанием жестокости в обществе. Одной из причин серьёзного внимания к проблеме разрушительности и злонравия стал масштаб насилия и массовый страх. Этому содействовали книги К. Лоренца, посвящённые теме радикального зла. Он утверждал, что разрушительное поведение людей, проявляющееся в войнах, преступлениях, личной драчливости и прочих деструктивных и садистских формах, имеет филогенетические корни, т. е. относится к развитию вида или рода в отличие от онтогенетического – относящегося к индивидуальному. Такое разрушительное поведение запрограммировано в человеке, связано с врождённым инстинктом, который ждёт своего места и часа и использует любой повод для своего выражения.

Э. Фромм отметил недостатки этой теории и в то же время подчеркнул: «Что может быть приятнее для человека, испытывающего страх и понимающего свою беспомощность перед лицом неумолимого движения мира в сторону разрушения, что может быть желаннее, чем теория, заверяющая,

что насилие коренится в нашей звериной натуре, в неодолимом инстинкте агрессивности и что самое лучшее для нас, как говорит Лоренц, – постараться понять, что сила и власть этого влечения являются закономерным результатом эволюции» [18, с. 21–22].

В противоположность инстинктивизму (теории, основанной на природе инстинктов) бихевиоризм не интересуют субъективные мотивы, силы, навязывающие человеку определённый способ поведения. Бихевиористскую теорию привлекают не страсти или аффекты, а лишь тип поведения и социальные стимулы, формирующие его. Деструктивность свойственна только человеку и практически отсутствует у других млекопитающих. Она не имеет филогенетической программы, не служит биологическому приспособлению и не имеет никакой цели. Изучение поведения животных показывает, что, хотя млекопитающие, особенно приматы, демонстрируют изрядную степень оборонительной агрессии, они не являются ни мучителями, ни убийцами.

Палеонтология, антропология и история дают нам многочисленные примеры, противоречащие теории инстинктов, которая отстаивает три основных принципа:

1. человеческие группы отличаются друг от друга степенью своей деструктивности (этот факт можно объяснить, только исходя из допущения о врождённом характере жестокости и деструктивности);
2. разные степени деструктивности могут быть связаны с другими психическими факторами и с различиями в соответствующих социальных структурах;
3. по мере цивилизационного прогресса степень деструктивности возрастает (а не наоборот).

На самом деле концепция врождённой деструктивности относится скорее к истории, нежели к предыстории. Ведь если бы человек был наделён только биологически приспособительной агрессией, которая роднит его с животными предками, то он был бы сравнительно миролюбивым существом.

Но в том-то и дело, что человек отличается от животных именно тем, что он – убийца. Он – единственный представитель приматов, который без биологических и экономических причин мучит и убивает своих соплеменников и ещё находит в том удовлетворение. Это та самая биологически аномальная и филогенетически не запрограммированная «злокачественная» агрессия, которая составляет настоящую проблему и опасность для выживания человеческого рода.

В современной психологической литературе понятие деструктивности встречается довольно часто. Однако широкое распространение бихевиоризма создаёт почву для упрощённого понимания проблемы. Деструктивность нередко определяют как присутствующий в огромном множестве поступков людей (садистское мучительство, необходимость обороны, пахота земли вручную) психологический компонент, в котором есть раздражённость и потребность в реакции.

Такое стремление уравнивать разные в ценностном отношении поступки людей ничем не оправдано. Ведь у человека есть разрушительные и творчески-созидательные импульсы. Смешение этих противоположно направленных тенденций стало в психологической литературе стойкой традицией. Минувшее столетие ознаменовалось особым интересом к теоретической разработке деструктивного в человеке. Этот интерес обусловлен возрастанием насилия в отношениях между людьми как в масштабах отдельных стран, так и в масштабе всего мира.

В обширной литературе по проблемам деструктивности противопоставление двух, казалось бы, диаметрально противоположных точек зрения обнаружило себя весьма отчётливо. Одну точку зрения можно определить как инстинктивистскую, возводящую всё разрушительное в человеке к досознательному, докультурному, животному. Другая точка зрения – бихевиористская. Она всецело выводит человеческую разрушительность из влияния на человека окружающей (по сути дела, социальной) среды. Нельзя сказать, что обе позиции творчески бесплодны. Однако ни та, ни другая не дают полного ответа на поставленный вопрос. Дальнейшее их противостояние не обещает теоретического прогресса, ибо обе они исходят из нетворческих посылок о безусловном приоритете либо природного, либо социального в процессе становления человека.

Наиболее последовательно проблему разрушительного разбирал Э. Фромм. Он опирался на данные нейрофизиологии, психологии, психоанализа. В круг его исследований были включены сведения по зоологии, палеонтологии, археологии, этнографии, социологии. Автор попытался подвести итоги более чем сорокалетней работы. Общая тенденция – доказать вменяемость личности, показать, что истоки нравственности, равно как и деструктивности, следует искать в человеческой свободе, как об этом говорили и его предшественники. Однако сама свобода – сложный феномен. Она есть не совращение человека, а мера его ответственности. Люди обыкновенно, чтобы успокоить свою совесть, вину за собственную деструктивность перекладывают на врождённые механизмы.

Психоанализу принадлежит поразительное открытие: зло в человеке безмерно, он заражён влечением к убийству. Это уникальная особенность человека, не присущая другим живым существам. Да, в природе распространено хищничество. Но в живых существах закреплены своеобразные ограничения. В них, по мнению Фромма, нет садизма и мучительства. Вот два волка вступают в схватку. Когда один из них чувствует себя побеждённым, он подставляет сопернику ярёмную вену, самое уязвимое место организма. Но разгорячённый соперник не торопится воспользоваться этим победным преимуществом. Он не прокусывает вену, а довольствуется символической капитуляцией. Человек в таких случаях редко парализует собственное злостное торжество, которое он находит в убийстве. Сходная ситуация случается в поведении оленей. Когда один из соперников случайно подставляет «врагу» свой бок, ситуация располагает к убийству.

Но триумфатор не пользуется этой возможностью. Он ждёт, когда противник займёт боевую стойку – рога в рога.

Что же произошло с человеком, в котором угасли табу на уничтожение жизни? Фромм подчёркивает, что единственное млекопитающее, способное на убийство и садизм в широком плане, – это человек... Разрушительные страсти, подчас охватывающие человека, порождаются не тем, что вокруг него много других людей, а тем, что, будучи атомизирован, человек зачастую лишён внутренних и внешних (социальных) возможностей удовлетворить свою потребность в общении с другими. Известно множество случаев скученности людей, не приводящей к деструктивности, причём можно выделить как преднамеренные скопления людей (например, израильские киббуцы, фестивали американских хиппи), так и скопления непреднамеренные, связанные с вековыми традициями проживания людей (например, Бельгия и Голландия, остров Манхэттен). Следовательно, в мире человека деструктивностью чревата не скученность сама по себе, а нечто иное, что может в отдельных (хотя и весьма частых) случаях сопутствовать скученности: нищета, отсутствие прочной культурной традиции, отчуждённая от внутренних потребностей человека социальная и духовная структура общества.

Фромм отмечал, что многозначность слова «агрессия» вызывает большую неразбериху в литературе. Оно употребляется и по отношению к человеку, который защищается от нападения, и к разбойнику, убивающему свою жертву ради денег, и к садисту, пытающему пленника. Путаница ещё больше усиливается в связи с тем, что этим понятием пользуются для характеристики сексуального поведения мужской половины человеческого рода, целеустремлённого поведения альпиниста, торговца и даже крестьянина, который усердно трудится на своём поле.

Если обозначать словом «агрессия» все «вредные» действия, т. е. те действия, которые наносят ущерб или приводят к разрушению живого и неживого объектов (растения, животного, человека), то тогда, конечно, поиск причины утрачивает всякий смысл и безразличным становится характер импульса, вызвавшего это вредное действие. Если называть одним и тем же словом действия, направленные на разрушение, защиту или на достижение конструктивной цели, то, пожалуй, надо расстаться с надеждой понять причины, лежащие в их основе. У них нет общей причины, так как речь идёт о совершенно разнородных явлениях.

Главный прогресс во взглядах З. Фрейда по сравнению с его предшественниками состоял в том, что он свёл все «влечения» к двум категориям: инстинкту самосохранения и инстинкту сексуальности. Поэтому теорию З. Фрейда можно считать в известном смысле последней ступенькой в истории развития учения об инстинктах. В работе «Я и Оно», а также в последующих трудах он выдвигал пару: влечение к жизни (Эрос) и влечение к смерти (Танатос). Инстинкт смерти направлен против живого организма и потому является инстинктом либо саморазрушения, либо разрушении другого индивида (в случае направленности вовне). Если инстинкт смерти

оказывается связанным с сексуальностью, то он находит выражение в формах садизма или мазохизма. Основная теоретическая посылка З. Фрейда гласит: человек одержим одной лишь страстью – жадной разрушить либо самого себя, либо других людей. Этой трагической альтернативы ему вряд ли избежать.

Человек непогрешимый

Отчего человек утратил запреты, которые ограничивали «разгул убийства»? Заложено ли погубительство в самой человеческой природе или он волей обстоятельств в борьбе за выживание нанёс огромный вред природе, собственной судьбе? Мы сталкиваемся с различными ответами на заданные вопросы.

Ж. Батай рассматривает злонравие человека в контексте сложного размежевания между человеком и зверем. Эта драматургия, по мнению Батая, не была однозначной. «Жестом запрета, – писал Батай, – человек отделялся от зверя. Он пытался избежать той ничем не умеряемой игры смерти и размножения (ярости), в которую безраздельно вовлечён зверь. Но при вторичном, трансгрессивном жесте человек вновь сблизился со зверем. Он обнаружил в звере то, что не подчиняется правилам запрета, то, что остаётся открытым для ярости (экссесса), что господствует в мире смерти и размножения. По всей видимости, это новое, вторичное соглашение между человеком и зверем состоялось в эпоху пещерных наскальных рисунков, в эпоху окончательно оформившегося, похожего на нас человека, который пришёл на смену неандертальцу, ещё близкому антропоидам. Этот человек оставил чудесные изображения зверей, которые нам сегодня хорошо известны. Зато самого себя он изображал очень редко; когда же он всё-таки это делал, то маскируясь, скрывался под видом какого-нибудь зверя, нося его личину. По крайней мере, эта особенность прослеживается в наиболее чётких изображениях человека» [1, с. 548].

Эти соображения Ж. Батая спорны по многим пунктам. Во-первых, французский философ не принимает в расчёт данные смежных дисциплин о роли инстинктов в жизни животных. «Звериное» Батаем заведомо осуждается, «человеческое» же, напротив, неоправданно облагораживается. Батай руководствуется простой эволюционной схемой. Развитие природы вершится в пользу «очеловечивания» зверя. Сапиенсы, к примеру, заменили неандертальцев. Такова непостижимая логика эволюции. На самом деле сапиенсы просто «списали» неандертальцев, по сути дела истребили их. Человек наделяется Батаем совестью, которая обуславливает его поведение. Но откуда взялось это благоприобретённое качество человека? Наскальные художники, оказывается, стеснялись изображать себя на пещерных рисунках. Так они стремились «отделить» себя от зверя. Это, разумеется, неожиданная трактовка ситуации. Пещерные художники изображали себя в виде тотемов. Эта фрейдовская версия гораздо более

убедительна, нежели представление о неизвестно как возникшем перечне качеств, дарованных человеку. Если пещерный художник изображает зверя, то почему он так негативно относится к себе самому? Почему люди должны были испытывать стыд, продиктованный неизвестно откуда появившимся чувством превосходства человека над природным царством? Можно ли такое помыслить?

Батай приписывает животным неистребимую тягу к убийству, освобождая при этом человека от этого зла. Парадоксальной выглядит при этом и теория соглашений между зверем и человеком. Ж. Батай многократно настаивает на этом договорном согласии. Любопытно, как мог реализоваться такой договор? Выдвигались ли при этом (каким образом?) необходимые аргументы? Принимались ли выдвинутые требования или моральные аргументы? Батай считает, что божественность зверей предполагает соблюдение древнейших запретов, дополняя его ограниченным нарушением этих запретов. По мнению философа, это и было засвидетельствовано в более поздние времена. Так жизнь природы «расписывается» Батаем каскадом соглашений, сознательным регулированием запретов и их ограничением.

Совпадает ли представленная концепция с историческим подходом к действительной судьбе человека? Иерусалимский историк Юваль Ной Харари в своей книге «Sapiens. Краткая история человечества» пишет о том, что люди существовали задолго до начала истории. «Животные, весьма схожие с современными людьми, впервые появились 2,5 миллиона лет тому назад, однако на протяжении бесчисленных поколений они никак не выделялись среди миллиардов иных существ, с которыми делили места обитания» [20, с. 10].

До недавних пор существовало представление, будто виды человека сменяли друг друга словно по линейке: эргастер породил эректуса, эректус – неандертальца, а от неандертальца ведём род мы с вами. Но вот сенсационное открытие: на самом деле почти два миллиона лет – примерно до VIII тыс. до н.э. – несколько человеческих видов существовало одновременно. Автор исследования полагает, что на Земле уживалось шесть видов человека. Понятное дело, что эти представители животного мира не сразу обрели те особенности, которые выделили их среди других существ, – развитие мозга, прямохождение, высокую способность к обучению и сложные социальные структуры. Эволюция настойчиво, через различные препоны вела живые организмы к тем достижениям, которые достались человеку.

Однако эти достижения человека во многом стали источником зла. В природе существует конкуренция и борьба за выживание. Но почему человек стал олицетворением разрушительности? Харари подмечает: «Освоение огня стало предвестием будущего: это был первый шаг к созданию атомной бомбы, и не такой уж маленький шаг» [20, с. 21]. Мы привыкли к мысли, что на Земле был единственный человеческий вид – человек. Но ведь их было несколько разновидностей. Куда же они делись? Они вымерли, причём не исключено, что по вине сапиенсов. Примерно 70 тысяч лет назад большие отряды сапиенсов вторично вышли из Африки. На этот

раз они не только вытеснили неандертальцев и прочих родственников с Ближнего Востока, но вскоре вовсе смели их с Земли. «Что произошло, когда сапиенсы пришли в долину, где обитали неандертальцы? Скорее всего, то была захватывающая историческая драма. Но, увы, никаких следов этой встречи не уцелело, разве что несколько окаменевших костей да каменных орудий – улики по-прежнему немые, сколько ни бьются над ними исследователи» [20, с. 78].

Правомочно ли противопоставление зверя и человека? Разве человек не вполне зверь? Недаром известный исследователь А.П. Назаретян приходит к выводу, что человек, конечно, отличается от животных, но мы, люди, к сожалению, ещё недостаточно озверели. Выходит, человек в чём-то, может быть, и зверь, но ему ещё надо эволюционно подтянуться, а то он так и не дотянется до уровня хищных животных. Да, он, впрочем, и не старается. Все хищники ведут себя более предусмотрительно. Они подчиняются известному закону природы: чем мощнее хищник, тем сильнее действует в нём инстинктивный запрет на уничтожение себе подобных. Но человек как-то и не собирается накладывать табу на убийство. Он истребляет животных, с помощью одомашнивания доводит их до безумия. А сам не прочь развязать истребительные войны (см.: [5]).

После выхода в свет работы Э. Фромма «Анатомия человеческой разрушительности» [18] особая агрессивность людей, необузданность их погибельных свершений никому не даёт покоя. Более того, рождаются предположения, что такой склад психики и человеческой активности отражается на судьбе животных. Никому, к примеру, не приходило в голову переносить законы человеческого существования на животную общность. Не практиковалось также проецирование сведений о животных скоплениях на человеческое поведение. Между тем Ж. Бодрийяр показал, что такое наложение двух систем представлений не только специфично, но и в крайней степени значимо. Наблюдая невротизацию домашних животных, мы видим, что сходные процессы происходят также и в людских коллективах. Так открывается новое поле исследований феномена психики (см.: [6]).

Исследование Ю. Харари ставит проблему: является ли разрушительная деятельность человека неизменным свойством человеческой природы или деструктивные последствия этой деятельности – результат объективного хода истории? Вот, к примеру, учёные не сомневались в том, что аграрная революция – огромный шаг вперёд для человечества. «Они рассказывали историю прогресса, где главным героем сюжета был человеческий разум. Эволюция постепенно производила всё более разумных людей. Наконец люди сделали настолько умны, что разгадали тайны природы, приручили овец и принялись разводить пшеницу. Как только это произошло, они радостно отказались от трудной, опасной, зачастую голодной жизни охотников и собирателей, перестали кочевать и зажили крестьянской жизнью в сытости и довольстве» [20, с. 100].

Далее историк описывает негативные последствия аграрной революции. Они не сводятся к фаустовской сделке между людьми и зерновыми

культурами. По мнению Харари, аграрная революция обернулась ужасным несчастьем. По крайней мере он считает аграрную революцию – одним из самых противоречивых событий в истории. Историк пишет об опустошённости огромных территорий Земли, об исчезновении миров. Сколько же разных миров сосуществовало на Земле? В XI тыс. до н.э. их насчитывались многие тысячи. В II тыс. до н.э. число разных миров сократилось до одной-двух тысяч.

Человек до неузнаваемости изменил цивилизацию. Он создал огромные производительные силы. Изменил жизненный уклад землян. Однако тайна самого человека остаётся нераскрытой. Феноменологию зла П. Рикёр рассматривает в очерке «Человек непогрешимый». Он ставит проблему внутреннего несоответствия человека самому себе. Антиномичная структура человека пролегает между полюсами конечности и бесконечности. По мнению Рикёра, «это – современная форма платоновской проблемы *metaxu*, “срединности”, развиваемой в Книге IV “Государства” в связи с *thumos* (общий принцип “мужества” и “гнева”, которые Платон располагает между разумной и неразумной частями души)» [15, с. 13].

Здесь П. Рикёр связывает свои размышления о зле с идеями И. Канта. У Канта в его трансцендентальном воображении встаёт вопрос о «третьем термине». Так, проблема зла встраивается в общее учение о человеке.

По словам Рикёра, который комментирует Канта, «...постижение зла есть и его подавление; однако, если зло непроницаемо как событие, может быть, существует некий пороговый интеллект, который сделает возможным его познание; иными словами, вероятно, можно познать, в каком смысле человек способен грешить. Греховность входит в несоразмерность, делающую человека уязвимым существом. Несоразмерность, срединность, уязвимость и греховность образуют преисполненную смысла последовательность» [15, с. 14].

Французский философ пишет: «Обновление онтологии, со своей стороны, ведёт к такому вопросу: что это за сущее, для которого бытие является проблемой? Наконец, “современность” человека говорит о его месте на перекрещивании таких размышлений: если человек может либо утратить себя, либо обрести в труде, досуге, политике, культуре, то кто он такой – человек?» [15, с. 13].

Но каким образом у Рикёра рождается вопрос о человеке как срединном сущем? Это связано с теми трудностями, которые возникают как проблема в «философии зла».

Феноменология садизма

Человек – не только убийца, он ещё мучитель, садист. Это уже иная грань человеческой природы, дополняющая характеристику человека как убийцы. Существование тоталитарных режимов в прошлом веке поставило на повестку дня феноменологию садизма. Оказывается, человек способен

получать изысканное удовольствие, истязая жертву. Вот что пишет Славой Жижек в книге «Метастазы удовольствия»: «На знаменитой фотографии времён еврейских погромов: еврейский мальчик загнан в угол, его окружила группа немцев. Эта группа чрезвычайно интересна – выражения лиц её участников представляют весь диапазон возможного отношения к происходящему: один “получает удовольствие” совершенно непосредственно, как идиот, другой явно напуган (вероятно, от предчувствия, что может оказаться следующим), третий изображает безразличие, которое скрывает только что проснувшееся любопытство, – и т. д. вплоть до исключительного выражения лица некоего юноши, которому явно неловко, чуть не тошно от всего происходящего, он не в силах отделиться событиями целиком, и всё же оно его завораживает, он получает от ситуации удовольствие, чья сила много превосходит идиотизм непосредственного наслаждения. И вот оно-то опаснее всех: его дрожкая нерешительность...» [9, с. 7].

Давно уже слово «садизм» означает не только половое извращение, при котором наслаждение приносит боль, причинённая партнёру. Понятие стало символизировать болезненное насилие над человеком. Мыслители эпохи Просвещения рассматривали природу как добродетельную. Конечно, они подозревали, что человек способен отдаваться дурным страстям, совершать жестокие поступки. Однако такого рода события расценивались ими как заблуждения ума. Разум же в целом, с их точки зрения, способен наставлять человека на путь истинный и обуздывать стихийные порывы. Де Сад, напротив, считал, что человек не располагает каким-то исключительным природным материалом. Он изначально вовсе не добр и не разумен, в нём силен голос страсти, эгоизма и жестокости. Именно с де Сада начинается современная история и современная трагедия. Без психологических протуберанцев садизма вряд ли можно понять этот жестокий век. Без низменных страстей, замешанных на жестокости и крови, нельзя разгадать и современную трагедию человечества.

Садизм демонстрирует извращение человеческой природы. Славой Жижек пишет: «Так что Хайдеггеру прекрасно известно, что всякая жизнь в знакомой повседневной вселенной основывается на насильственном/чувовищном акте решения/принятия судьбы: что поскольку человек изначально “вывихнут”, само навязывание “дома [*heim*]”, общинного порядка жизни, *полиса*, является *unheimlich*, основанным на чрезмерном/насильственном деянии. Проблема состоит в том, что эта область *Unheimliche* остаётся для него самой областью раскрытия исторической формы бытия, мира, основанного на непостижимой земле, на которой исторически обитает человек...» [10, с. 85].

Тему садизма Ж. Бодрийяр иллюстрирует отношением людей к животным. По первому впечатлению кажется, что садизм здесь ни при чём. Человек пользуется живыми тварями, уравнивая их с вещами. «Экспериментирование, следовательно, – пишет Ж. Бодрийяр, – не средство для достижения цели – это *современный* вызов и *современные* пытки. Оно не ищет ясности, оно вырывает признание науки, как когда-то вырывали

признание веры. Признание того, что это очевидные отклонения в виде болезни, безумия, зверства являются лишь временными расстройствами в прозрачности казуальности. Это доказательство, как когда-то доказательство божественного разума, должно постоянно и повсеместно возобновляться – в этом смысле мы все животные, причём животные лабораторные, которых постоянно подвергают тестированию, чтобы вырвать из нас рефлекторные реакции в знак признания рациональности в последней инстанции. Повсюду зверство должно уступить место рефлекторному анимализму, изгоняющему порядок необъяснимого, дикого, воплощением которого для нас, через своё молчание, как раз и остались животные» [3, с. 173].

Бодрийяр показывает, что палачи инквизиции стремились к признанию Зла, принципа Зла. Так с помощью пыток мучители надеялись уничтожить зло. Любое впадение в ересь ставило под сомнение всё божественное творение. Так, садистское нутро человека находит оправдание в легальной деятельности, освящённой авторитетом Бога или науки. Многие думают, что рассуждения Бодрийяра иллюстрируют частную тему – проблему защиты животных. Но мысль философа гораздо глубже. Если приглядеться к тому, как люди обращаются с животными, нетрудно увидеть и особенности манипулирования людьми.

Всё живое связано между собой. Проявляя садизм по отношению к животным, люди сами становятся его жертвами. В наши дни правомерно говорить уже не о зоопсихологии, а о зоопсихиатрии. Животные ничего не могут противопоставить индустриальной организации смерти. Их выбор – самоубийство. Каждый человек, которому предстоит адаптироваться к реальности, не может обойтись без конкретной психической жизни. Но в современном обществе принято эксплуатировать рабочих до смерти, держать до кончины заключённых, откармливать животных для убийства. Нельзя не назвать такую ситуацию безумием. Она-то и порождает монструозность животных.

Вполне понятно, что это отражается на жизни людей, которые вместе с пищей впитывают в себя мучительные страхи, психопатические реакции. Животные не задают вопросов. Они молчат. Но их вопрос, адресованный людям, мог бы звучать примерно так: не живём ли мы уже сейчас за пределами линейности и аккумуляции разума?

Прозрачность зла

Зло перестало таиться, камуфлировать свои губительные обнаружения. Оно стало прозрачным, открытым. Разнообразие современных форм зла не имеет предела. По словам Ж. Бодрийяра, оно трансформируется в различные вирусные и террористические формы, преследующие нас [2, с. 121]. Французский философ отмечает, что современная власть способна существовать только благодаря постоянному указанию на Зло, против которого будто бы направлена активность власти. Так, в политическом

лексиконе неизменно присутствуют Враг, Зло, Иной, Угроза. «“Право на жизнь” заставляет трепетать все набожные души до того момента, пока из него не выводят логически право на смерть, после чего его абсурдность становится очевидной. Потому что смерть, как и жизнь, есть судьба, фатальность (счастливая или несчастная), но отнюдь не право» [2, с. 128].

В современном мире господствует всеобщая галлюцинация исторической правдивости Зла. Можно ли помыслить такую цивилизацию, в которой зло не только имеет огромную притягательную силу, но получает даже идеологическое и метафизическое обоснование? Обсуждая вопрос о соотношении добра и зла, философы, как правило, рассматривают добро как благо, а зло – как неизбежное присутствие порока. Они размышляют о том, откуда зло проникло в этот мир, можно и следует ли его устранять. Они склоняются к мысли, что зло, судя по всему, имеет особую миссию, но какую? – и здесь теологи и философы буквально изнемогают в спорах и порой парадоксальных точках зрения. Идея поразительной сплетённости добра и зла была предметом острых дискуссий во все времена. Сама проблема хранит в себе глубочайшее метафизическое напряжение. Опыт последних столетий показал, что добро вовсе не теснит зло, а скорее, наоборот, у зла обнаруживаются столь безупречные доводы, что оно в современных исследованиях обретает несомненную онтологическую опору.

Возникает вопрос, который был поставлен ещё С. Кьеркегором: не является ли существование зла своеобразным парадоксом?

В романе Роберта Шекли «Цивилизация статуса» [21] описаны события, которые привели главного персонажа этого произведения к ссылке на некую планету, где обитают преступники и где зло является своеобразной религией. Священник из этого мира произносит проповедь, в которой он убеждает землянина в том, что зло существует внутри нас, что оно вдохновляет человека на дела, требующие силы и выносливости. Именно поэтому на этой планете существует культ зла. Какое же существо считают здесь идеальной личностью? Такое создание, которое готово пронырливо использовать любую возможность для собственной карьеры. Такой человек готов принять смерть с достоинством и вместе с тем убивает других людей без жалости. Это чувство считается унижительным. И вот аргумент, сходный с мыслью Юма: зло есть отражение безразличной и бесчувственной Вселенной. Оно поэтому неизменно, может обнаруживать себя в самых неожиданных сферах человеческой жизни. Священник толкует о том, что жители этой планеты поклоняются Злу как воплощению Великого Чёрного. Именно в этом боге они находят семь смертных грехов, сорок преступлений и сто один порок. Великий Чёрный – что-то вроде божества. А люди стремятся быть его образом и подобием. Бог способен явиться людям в ужасной своей огненной плоти. Жители планеты поклоняются Государству как высшему проявлению способности человека ко Злу. Землянина преследуют, потому что он уклоняется от посещений Чёрной Мессы. На планете Омега даже праздники имеют очевидные предлоги для массовых убийств. Роман заканчивается возвращением героя на Землю, где за это

время произошли странные перемены. Жизнь на родной планете стала слабой, пассивной, никчёмной. Вывод: без торжества Зла цивилизация гибнет.

Не зря Н.А. Бердяев в своё время высказывал опасение о том, что утопия имеет обыкновение воплотиться в реальности...

Список литературы

1. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Сост., общ. ред. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2006. 256 с.
3. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Изд. дом «ПОСТУМ», 2015. 240 с.
4. Вааль де Ф. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. 376 с.
5. Гуревич П.С. Достаточно ли вы озверели? // *Философия и культура*. 2012. № 2 (50). С. 4–5.
6. Гуревич П.С. Есть ли бессознательное у животных? // *Психология и психотехника*. 2015. № 3 (78). С. 231–234.
7. Гуревич П.С. Зло против добра // *Философия и культура*. 2013. № 12 (72). С. 1655–1659. DOI: 10.7256/1999–2793.2013.12.10162.
8. Гуревич П.С. Разум на приёме у психиатра. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. 560 с.
9. Жижек С. Метастазы удовольствия. Шесть очерков о женщинах и причинности. М.: АСТ, 2016. 317 с.
10. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Шукиной. М.: Дело, 2014. 528 с.
11. Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6*. М.: Чоро, 1994. С. 5–222.
12. Лейбниц Г. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Лейбниц Г. Соч.: в 4 т. Т. 4*. М.: Мысль, 1989. С. 49–497.
13. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: ИФ РАН, «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 480 с.
14. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла; Фрейд З. Я и Оно. М.: Э, 2017. 480 с.
15. Рикёр П. Философская антропология. Рукописи и выступления 3 / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2017. 312 с.
16. Соболева М.Е. О зле в человеческой природе в трудах Канта // *Кантовский сборник*. 2013. № 4 (46). С. 15–29. DOI: 10.5922/0207–6918–2013–4–2.
17. Тимофеева О.В. История животных. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 208 с.
18. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Пер. с нем. Э.М. Телятниковой. М.: АСТ, 2015. 618 с.
19. Харари Ю.Н. Homo Deus. Краткая история будущего / Пер. с англ. А. Андреев. М.: Синбад, 2018. 496 с.
20. Харари Ю.Н. Sapiens. Краткая история человечества / Пер. с англ. Л. Сумм. М.: Синбад, 2016. 520 с.
21. Шекли Р. Цивилизация статуса / Пер. с англ.: В. Бабенко и др. М.: Эксмо, 2009. 987 с.
22. Юм Д. Естественная история религии // *Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 2*. М.: Мысль, 1996. С. 315–378.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor, Chief Researcher.
RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: gurevich@rambler.ru

Elvira SPIROVA

DSc in Philosophy, Head of the Department of the History of Anthropological Doctrines.
RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: elvira-spirova@mail.ru

THE MALICIOUSNESS OF MAN

There is no doubt that every individual in different life situations have to think involuntarily about why people do evil. Possessing reason, sanity, altruism, the descendant of Adam nevertheless demonstrates radical evil, striking destructiveness, vindictiveness and hatred. Creative activity of the person is often overlapped by large-scale destructiveness: wars, aggression, irrepressible malignity. Recording acts of vandalism, terror, sadism, amorality, philosophers often exclaimed: "Is it human?!". Finally, it is often written these days that *homo sapiens* is captured by a powerful drive to self-destruction. He turns out to be a suicide by nature and finished suicidal, what modern thanatology authoritatively argues. Addressing the problem of human malevolence, philosophers demonstrate a wide range of worldview positions – moral, ontological, anthropological, social. At the same time, some researchers, in contrast to the man's inherent malevolence, point to the positive features of this natural creature – reasonableness, creativity, morality and the initial craving for good. So in the writings of different philosophers are born contradictory, incompatible views on human nature.

Keywords: man, human nature, maliciousness, destructiveness, suicidality, aggression, sadism, rationality, morality, sanity

References

1. Bataille, G. *Proklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya* [Cursed part. Sacred Sociology]. Moscow: Lodomir Publ., 2006. 742 pp. (In Russian)
2. Baudrillard, J. *Prozrachnost' zla* [Transparency of Evil]. Moscow: Dobrosvet Publ., 2006. 256 pp. (In Russian)
3. Baudrillard, J. *Simulyakry i simulyatsii* [Simulations and simulations]. Moscow: Postum Publ., 2015. 240 pp. (In Russian)

4. de Waal, F. *Istoki morali. V poiskakh chelovecheskogo u primatov* [The Origins of Morality. In Search of Human in Primates]. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ., 2014. 376 pp. (In Russian)
5. Fromm, E. *Anatomiya chelovecheskoi destruktivnosti* [Anatomy of Human Destructiveness], trans. Eh. Telyatnikova. Moscow: AST Publ., 2015. 618 pp. (In Russian)
6. Gurevich, P. "Dostatochno li vy ozvereli?" [Are We Brutal Enough?], *Filosofiya i kul'tura*, 2012, No. 2 (50), pp. 4–5. (In Russian)
7. Gurevich, P. "Est' li bessoznatel'noe u zhivotnykh?" [Is there the Unconscious in Animals?], *Psikhologiya i psikhotekhnika*, 2015, No. 3 (78), pp. 231–234. (In Russian)
8. Gurevich, P. "Zlo protiv dobra" [Evil against Good], *Filosofiya i kul'tura*, 2013, No. 12 (72), pp. 1655–1659, doi: 10.7256/1999-2793.2013.12.10162. (In Russian)
9. Gurevich, P. *Razum na prieme u psikhiatra* [Mind at a Psychiatrist's Appointment]. Moscow: Kanon+ Publ., 2019. 560 pp. (In Russian)
10. Harari, Yu.N. *Homo Deus. Kratkaya istoriya budushchego* [Homo Deus. A Brief History of the Future], trans. A. Andreev. Moscow: Sindbad Publ., 2018. 496 pp. (In Russian)
11. Harari, Yu.N. *Sapiens. Kratkaya istoriya chelovechestva* [SAPIENS. A Brief History of Humankind], trans. L. Summ. Moscow: Sindbad Publ., 2016. 520 pp. (In Russian)
12. Hume, D. "Estestvennaya istoriya religii" [Natural History of Religion], in: D. Hume, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 315–378. (In Russian)
13. Kant, I. "Religiya v predelakh tol'ko razuma" [Religion within the Limits of Mind], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], 8 Vols., 6 Vol. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 5–222. (In Russian)
14. Leibniz, G. "Opyty teoditsei o blagosti Bozhiei, svobode cheloveka i nachale zla" [Essays on Theodicy about the Goodness of God, Human Freedom and the Beginning of Evil], in: G. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 49–497. (In Russian)
15. Motroshilova, N.V. *Tsivilizatsiya i varvarstvo v ehpokhu global'nykh krizisov* [Civilization and Barbarism in the Era of Global Crises]. M.: Kanon+ Publ., 2010. 480 pp. (In Russian)
16. Nietzsche, F., Freud, S. *Po tu storonu dobra i zla* [Beyond Good and Evil], *Ya i Ono* [The Ego and the Id]. Moscow: Eh Publ., 2017. 480 pp. (In Russian)
17. Ricoeur, P. *Filosofskaya antropologiya. Rukopisi i vystupleniya 3* [Philosophical Anthropology. Manuscripts and Speeches 3], trans. I. Vdovina. Moscow: Humanitarian literature publishing house, 2017. 312 pp. (In Russian)
18. Sheckley, R. *Tsivilizatsiya statusa* [Civilization of Status], trans. V. Babenko et al. Moscow: Ehksmo Publ., 2009. 987 pp. (In Russian)
19. Soboleva, M. "O zle v chelovecheskoi prirode v trudakh Kanta" [On Evil in Human Nature in Kant's Works], *Kantovskii sbornik*, 2013, No. 4 (46), pp. 15–29, doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-2. (In Russian)
20. Timofeeva, O. *Istoriya zhivotnykh* [Animal History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2017. 208 pp. (In Russian)
21. Žižek, S. *Metastazy udovol'stviya. Shest' ocherkov o zhenshchinakh i prichinnosti* [The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Women and Causality]. Moscow: AST Publ., 2016. 317 pp. (In Russian)
22. Žižek, S. *Shchekotlivyi sub"ekt: otsutstvuyushchii tsentr politicheskoi ontologii* [The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology]. Moscow: Delo Publ., 2014. 528 pp. (In Russian)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ



Сергей СМЕРНОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии и права Сибирского отделения
Российской академии наук.
630090, Российская Федерация, Новосибирск, ул. Николаева, д. 8;
e-mail: Smirnoff1955@yandex.ru

АНТРОПОЛОГИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии

Статья 1. Э. Гуссерль.

Феноменология как обоснование антропологии

Статья является первой в цикле работ, посвящённых попыткам методологического обоснования философской антропологии как науки. В данной работе обсуждается опыт обоснования Э. Гуссерлем идеала строгой науки через обоснование им феноменологии и феноменологического метода и попытку распространения этого метода на науки о человеке. В статье показано, что в стремлении к обоснованию строгой научности основатель феноменологии фактически приходит к выводам, известным с античной философии, согласно которым философия человека выстраивается не как учение или концепция, а как практика заботы о себе. Она так или иначе ведёт к тому, что сам философ определяет правила своей жизни, направленные на служение философии и выстраивающиеся по нормам практик заботы, опыт которых известен в истории философии, начиная с римских стоиков. В статье обращается внимание на то, что Э. Гуссерль фактически своей жизнью показал идеал философии как духовной аскезы, продемонстрировав пример дисциплины ума.

Ключевые слова: философия человека, философская антропология, наука, наука о человеке, строгая наука, метод, научный метод, Гуссерль, феноменология, сознание

Проблема

Существует точка зрения, согласно которой философская антропология, или, скажем шире, философия человека, в принципе не может быть философской наукой. И тем более она не может быть и строгой наукой, обладающей выстроенным методом и предметом с очерченными ясными границами.

Существует также мнение, что философия в целом не может быть наукой, поскольку представляет собой некий опыт авторского мышления о собственном опыте предельного вопрошания, а коль скоро невозможно выстроить универсальные и всеми признанные законы этого опыта, то можно обсуждать лишь прецеденты такого опыта метафизического вопрошания, то есть мышления об онтологических пределах.

Долгое время автор этих строк также полагал, что философия человека не может быть философской наукой, поскольку она как раз имеет дело с сугубо личным и личностным опытом такого предельного вопрошания.

Но если присмотреться к этому утверждению, то возникает вопрос: кто сказал, что по поводу этого опыта предельного вопрошания невозможно построить никакого знаниевого конструкта? Если опыт есть, то его же можно попробовать описать. А стало быть, можно выработать свой метод, с помощью которого можно построить свой научный предмет¹. Но какой? Что это за метод и что это за предмет? И что это за дискурс выстраивается

¹ Примерно так размышляли зачинатели философии жизни (В. Дильтей) и неокантианцы Баденской школы, вводя специфику методологии наук о духе, вводя герменевтику и идиографию как специфические средства и инструментарий для этих наук. Но мы теперь знаем, что, во-первых, такое деление наук на науки о природе и науки о духе, науки точные и гуманитарные, деление методов на номотетический и идиографический весьма условно. История или филология могут быть точными науками (например, филология в изводе русского формализма), а естественные науки могут выстраиваться как гуманитарные, будучи насыщены ценностными и смысловыми коннотациями. На условность такого различия указывал неоднократно, например, М.М. Бахтин, полагая, что речь идёт о разной оптике на одно и то же сущее. Он предпочитал введение рамочного различия – человек как вещь и человек как личность [3, с. 7]. Это два предела-рамки, внутри которых выстраиваются и разные практики, разный опыт, разные дискурсы и языки. Мир как вещь может быть познан и открыт. Мир как личность предполагает вопрошание, молитву и понимается как «выразительное говорящее бытие». Но представление о мире (человеке) как вещи есть редукция и абстракция, условность. Равно как и представление о человеке как личности есть конструкт. Событийность и участное бытие человека в мире всегда богаче и не может быть схвачено одним методом и конструктом. Равно как и генерализация или индивидуализация как методы суть редукции в конкретных ситуациях (см. подробнее о методологии гуманитарных наук у Бахтина в нашей работе [25]). А в нынешней ситуации формирования научно-технологических гибридов (технонауки, НБИКС-науки) разделение наук вообще перестаёт быть продуктивным.

в рамках этого предмета? На каком языке можно описать опыт предельного вопрошания человека о смысле своего бытия?

Рискую утверждать, что со времён М. Шелера философскую антропологию так и не осмыслили как науку со своими процедурами, методом, предметом, проблемным содержанием и языком. В связи с так называемым антропологическим поворотом различные авторы², отказавшись от стремления строить философскую антропологию как науку о человеке, отказались в целом и от применения идеалов научности к антропологии. То есть отказались от принципов объективности и истинности, от необходимости выстраивать логику доказательства и выверенный строгий научный дискурс.

Но опять возникает вопрос – кто сказал, что научный метод и научный предмет должны обязательно строиться на принципах объективности и истинности? Неклассический рационализм давно показал пример построения наук на основе идеалов неклассической рациональности [19; 24; 27].

А потому в течение всего XX века в антропологических штудиях и дискуссиях шёл поиск. Одни авторы стремились выстроить философскую антропологию как научную дисциплину. И тогда мы имеем прецеденты философской антропологии как науки у Х. Плеснера и А. Гелена, идущих по следам М. Шелера. Другие же авторы и не стремились строить опыт вопрошания о человеке как науку. И тогда мы имеем примеры разного личного экзистенциального опыта в лице Г. Марселя и Ж.-П. Сартра либо примеры религиозного опыта вопрошания и поиска диалога Я – Ты у М. Бубера и др.

Этот поиск дал богатый материал. Но оставил вопрос открытым – возможна ли философская антропология как «строгая наука», используя фразу Э. Гуссерля? Не потому ли она до сих пор гуляет в потёмках в поисках своего предмета и метода, будучи не в силах себя найти? Не потому ли она так и остаётся философским бомжем, не находя своего места среди наук, выступая интеллектуальной утопией, оказываясь неуместной, поскольку до сих пор находится в поиске своего предмета и метода, примеряя на себя всякий раз чужой кафтан, надевая пиджак с чужого плеча?

Не потому ли философия человека остаётся уделом отдельных частных мыслителей, описывающих и демонстрирующих свой опыт авторского или не очень авторского мышления, то есть остаётся уделом идиотов, частных лиц?

Предметом данной работы в этой связи будет не очередное вопрошание о человеке (что он есть и каково его место в мире), а рефлексия опыта разных авторов, размышлявших о том, что есть философия человека как наука, возможна ли она и как она должна (может) выстраивать свою методологию.

Итак, возможна ли философия человека как строгая наука? Скажем шире – возможна ли философская антропология как наука в соответствии

² См. более подробно об антропологическом повороте [26]. О.И. Генисаретский и А.П. Огурцов отмечают, что этот поворот, совершённый трудами М. Шелера, К. Ясперса, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра (список имён может быть и другим. — С.С.), оказался, как ни странно, не востребовавшимся в философии и методологии науки [14, с. 6].

с теми идеалами научности, которые выработаны в настоящее время, с учётом смены научных парадигм и типов рациональности³?

Для этого надо представить – что значит быть наукой? Каковы могут быть принципы построения строгой науки? Казалось бы, эпистемология и методология науки давно выработали эти правила и принципы. В краткой версии их можно изложить следующим образом.

1. В науке необходимо наличие ясного *предмета*, с чёткими границами. С пониманием того, что есть предмет и что не есть предмет этой науки. В данном случае – что есть человек как сущее и что не есть он, то есть что есть Иное ему сущее. Понимание и представление онтологической границы: человек – и иное ему.

Со времён Галилея вплоть до Канта наука выстраивала особую реальность – *понятийные конструкции* с использованием математического и логического аппарата и научных приборов. В этом плане наука имеет дело не с сырой природой, объектом, а с понятиями об объекте, «идеальными объектами». То есть наука имеет дело не с естественными объектами, а с объектами сконструированными⁴. В этой связи возникает вопрос – выстраивается ли в философии человека свой вариант понятийных конструкций, свой опыт идеализаций? И насколько он, этот опыт, соответствует истинной реальности, то есть реальности человека?

В этом плане свой предмет наука видит через оптику собственных идеальных конструкций, результатом чего является формирование определённых эпистем, *знаниевых конструкций предмета*. Тем самым мы говорим о наличии позитивного знания о предмете, по поводу которого можно сказать, что есть некое содержание. В таком случае необходимо предъявить описание, дескрипцию своего, отличного от других, опыта. Если это невозможно, то тогда такое антропологическое учение будет просто ещё одним эзотерическим и ненаучным учением.

2. Понятийные конструкции сами нуждаются в методологическом обосновании. Это в своё время пытался делать И. Кант, вводя рамку метафизики природы и метафизики нравов, а также в плане чистого мышления разведя два мира – мир природы и мир свободы. Последний мир, особенно «вещи в себе» (бог, свобода и бессмертие души), не познаваем так, как познаваем мир природы, доступный опыту и описанию с помощью категорий рассудка и сконструированных понятий.

С тех пор науки о культуре были выделены в отдельный класс. Но по их поводу стали обсуждаться разные версии методологического оснащения,

³ Очевидно, что формирование так называемой неклассической рациональности вовсе не закрывает тему науки и научности, тему строгости и ясности предмета и метода. То, что исследование проводится, скажем, в соответствии с нормами неклассического идеала рациональности, вовсе не означает, что оно не научно. В этом плане смена парадигм в эпистемологии проблему научности не снимает, а ставит по-иному – и прежде всего в связи с иным пониманием нормы, границ предмета, метода и др. [27].

⁴ История построения научных программ, в том числе феномен идеализации и конструирования идеальных объектов в науке, описана в замечательной работе П.П. Гайденоко [6].

в том числе были введены различия между объяснением и пониманием, номотетикой и идиографией, описанием и герменевтикой.

Означает ли это, что философская антропология относится к миру наук о культуре и мы целиком помещаем человека как сущее в мир культуры, в котором царствует свобода, ценности и смыслы? Если так, реально ли по этому поводу добывать какие-то знания? В таком случае мы вновь попадаем в царство свободного личного поступка, знать который невозможно. Знать – то есть познать, получить некое объективное знание о нём. Но можно вступать с ним в диалог и общение. Или можно брать пример, снимать с чужого опыта образец и действовать по примеру – делай как я. Иди и смотри! Что же в таком случае делали весь XX век искатели и строители разных наук о человеке?

Но в любом случае возникает вопрос: какой должна быть (может быть) метафизика философской антропологии или рамочное обоснование понятийных конструкций в философской антропологии? Если не такой, как в естествознании, или не такой, как в герменевтическом опыте понимания, то какой? XX век при этом показал всю условность деления наук на науки о природе и науки о духе, на науки о природе и науки о культуре и т. д. Такое жёсткое разделение наук уже не работает (см. выше сноску 1).

3. В науке необходимо наличие собственных разработанных *методов*, обеспеченных инструментально и процедурно. В науке Нового времени с эпохи Галилея был выработан свой особый методологический инструментарий, научный эксперимент (в том числе мысленный). С помощью эксперимента учёный фактически как бы испытывает свой объект, добывает из него необходимые знания, включая и крайний опыт пыток⁵. Эксперимент становится способом конструирования идеальной модели⁶. Более того, современные эксперименты ставятся уже не только с целью выпытывать у природы скрытые тайные законы и получать знания о них, но и с целью преобразования мира и порождения новых реальностей мира⁷. Экспери-

⁵ Садистские опыты эсесовских врачей в лагерях смерти с точки зрения идеалов классической науки Нового времени были идеальными экспериментами. Только после Второй мировой войны были введены первые этические кодексы, запрещающие опыты над человеком (Нюрнбергский кодекс и др.). Но надо заметить, что с точки зрения идеалов научности это были настоящие научные опыты и эксперименты, соответствующие букве и духу заветов Г. Галилея и Ф. Бэкона. Врачи в концлагерях добывали знания об объектах, ставя над ними эксперименты. После них мягкие виды и формы испытаний человека проводились множество раз в медицине, в психологии, психиатрии и др. науках, в которых человек выступал тем самым пациентом, которого испытывают на предел. Заметим, что реакцией на эту проверку является появление биоэтики и практики этической экспертизы, представители которых обращаются к научному сообществу с призывами защитить человека, что также кажется спорным и проблематичным вариантом. Как пытка, так и защита человека – те ли это научные стратегии для построения философской антропологии как науки?

⁶ См. подробнее о рождении эксперимента в науке Нового времени в работе А.В. Ахутина [1].

⁷ Например, если раньше с помощью ядерных ускорителей учёные узнавали о строении атомного мира и открывали новые химические элементы, то теперь новые элементы являются не найденными, а созданными в результате экспериментов на «фабрике» тяжёлых элементов с помощью установки (например, в Объединённом институте ядерных исследований

ментатор-естествоиспытатель (пыточных дел мастер) осуществляет этокое «принуждение к ответу».

С помощью эксперимента, проводимого в лаборатории, исследователь вооружает себя как мыслящего субъекта (в пределе речь идёт о мысленном эксперименте), тем самым ставя в качестве посредника между собою и миром природы экспериментальную модель. Под природой мы имеем в виду любое сущее, взятое как объект для исследования, – таковым могут быть вещи и свойства первой, естественной, природы, второй, социальной, природы, третьей, технической, природы и т. д., вплоть до самого человека, который также может быть взят как природный объект.

Возникает вопрос – какого рода эксперимент предполагается выстраивать в философской антропологии, дабы получить знания о сущем, то есть о человеке? Пытки запрещены. Испытывать человека так же, как мышей, запрещено. Что тогда взамен? Что предлагает сама философская антропология вместо экспериментальной модели, которая по определению помогает человеку добывать знания, на то она и экспериментальная модель? Какого рода «приборы» и установки, экспериментальные модели предлагаются в философской антропологии, дабы добывать научное знание о человеке?

4. Следствием поиска знаний, построения понятийных конструкций и эксперимента выступает построение в науке своего языка, своего тезауруса, с ключевым понятийным и терминологическим аппаратом и своими правилами высказывания, вырабатываемыми в научном дискурсе. Вопрос здесь заключается не в истинности высказывания, а (в соответствии с произошедшим лингвистическим поворотом) в контекстуальности, согласно которой учёный стремится уже не к истине, а к правдоподобию, осмысленному и аргументированному высказыванию. В связи с чем он должен владеть правилами аргументации и выстраивания научной коммуникации, где единицей становится высказывание, построенное на принципах доказательности научной аргументации и неклассической риторики.

5. Отдельной проблемой выступает построение соответствующих научных институций, научных коммуникаций, сетей, научных сообществ и научных парадигм. В настоящее время общим местом является признание того, что у науки должны быть выстроены свои научные сети, институции, процедуры, нормы взаимодействия и носители научного знания, научные сообщества. Если они не выстроены, то наука институционально не укоренена, остаётся уделом мыслителей-одиночек. Со времён Т. Куна и К. Поппера, И. Лакатоса и П. Фейерабенда стало понятным, что развитие научного знания строится не по принципу наращивания знаний и эпистем, а по принципу смены и эстафеты научных сообществ, смены исследовательских программ и научных парадигм.

в г. Дубна). Этих элементов не существует в природе. Но они могут быть получены в экспериментальных условиях. Речь идёт об элементах 119, 120. Их нет пока не только в таблице Менделеева. Их нет и в природе. Современные учёные перешагнули заветы Ф. Бэкона. Они не только преобразуют и подчиняют природу. Они её создают.

Стоит добавить, что под парадигмой Т. Кун понимал не только систему знаний, но и наработанные в научном сообществе «дисциплинарные матрицы», наборы образцов и предписаний для научных групп, систему ценностей, то есть правила, которых необходимо придерживаться и которым необходимо следовать [11, с. 229–267]. Если меняются образцы и предписания, то есть они перестают быть общепризнанными, то меняется и сама парадигма⁸.

В таком случае можно ли говорить о наличии и смене научных сообществ в философской антропологии? О наличии и смене в философской антропологии научных парадигм? Понятно, что свою историю науки Т. Кун выстраивал на материале истории физики. Значит ли это, что те правила игры, которые он выписал для науки, применимы только к физике и, шире, к естествознанию? Значит ли это, что в философской антропологии такие законы, как смена научных парадигм, уже не работают? Тогда что было предложено для философской антропологии (философии человека) вместо них?

Чтобы начать отвечать на поставленные выше вопросы, нам придётся перейти непосредственно к описанию конкретного опыта, попыток обоснования философской антропологии (шире – науки о человеке) как науки. Это были поучительные истории, в ходе которых разные авторы, философы, совершали рефлексивные попытки обосновать философию человека как науку.

Феноменологический метод обоснования наук о человеке. Эдмунд Гуссерль

Свой анализ мы начнём не с тех авторов, которые привычным образом записаны по антропологическому ведомству, а с того, кто в XX веке вернулся к самому представлению о том, что такое выстраивание строгой науки, что такое идеалы научности и почему европейские науки затем попали в серьёзный кризис. Мы начнём с Э. Гуссерля, несмотря на то, что он, казалось бы, всю жизнь посвятил борьбе с релятивизмом, психологизмом, натурализмом и (что для него в самом начале в «Логических исследованиях» было синонимом) с антропологизмом. И.А. Михайлов замечает, что для Э. Гуссерля этого периода антропология, «антропологический подход» выступают синонимами философии, которая несовместима с идеалами «подлинной научности» [17, с. 289]. Антропология обсуждалась им не как

⁸ При этом научные парадигмы не соизмеримы друг с другом. Их нельзя соотнести друг с другом, нельзя сравнить в категориях знаний и понятий, поскольку речь идёт не о знаниях, а о нормах и правилах, образцах и предписаниях, которые либо принимаются сообществом, либо нет (подробнее см.: [11, с. 258–267]). Эту проблему несоизмеримости научных парадигм отдельно обсуждал Р. Рорти [24].

самостоятельный феномен, а как разновидность психологизма, последний же выступает формой релятивизма.

Подобное отношение, разумеется, связано с редукцией, которую сам Гуссерль и допускает, сводя антропологический опыт к опыту отдельного эмпирического индивида, а опыт познания, восприятия, опыт сознания индивида называется опытом психологическим, сиречь антропологическим.

В 1911 г. в программной статье «Философия как строгая наука» Э. Гуссерль фактически сформулировал требование к самой философии – что значит быть строгой наукой? Для Гуссерля философия вообще призвана быть таковой, хотя вплоть до настоящего времени, по его признанию, она таковой так и не стала. Хотя философия исторически была предназначена быть строгой наукой: «...философия по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук» [9, с. 669].

Хочет ли философия удерживать эту историческую цель, быть строгой наукой? Может ли она таковой быть? – спрашивает Э. Гуссерль. – И что это означает для философии – быть наукой?

Гуссерль здесь продолжает подвергать критике разного рода версии релятивизма и идеализации – натурализм, историзм, психологизм, полагая, что и представители экспериментальной психологии, и представители экспериментального естествознания, и представители исторических наук – все они страдают тем, что, пытаясь, казалось, удержать и ухватить позитивное знание о природе, о мире, о человеке, теряют свой предмет, не видят целого. Например, нужная наука статистика, пытаясь получить конкретные факты о социальном мире, тем не менее судит о природе социального, не видя за фактами самой природы этого социального: фактам и закономерностям может дать объяснение «только подлинная социальная наука, которая берёт социологические феномены как прямую данность и исследует их по существу» [9, с. 688]. Так же и с психологией – феномены психического может объяснить лишь подлинная систематическая наука о сознании.

Почему же Э. Гуссерль выдвигает такой тезис о сознании? Удивительно, что именно категория сознания, а не бытия выходит у него на первый план, и как следствие – идея об универсальной науке, феноменологии, науке о феноменах сознания. В основании же допущения лежит вообще-то сильно перекликающийся с К. Марксом тезис о том, что «сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [13, с. 20]⁹.

⁹ Тема осознанного бытия и производства людьми идей, идеологии, вообще разного рода форм сознания, выступает отдельной темой. К. Маркс далее показал природу порождения сознания как «превращённой формы» бытия, вскрытие механизмов и закономерностей формирования которой и становится предметом настоящей положительной науки: «Там, где прекращается спекулятивное мышление – перед лицом действительной жизни, — там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание» [13, с. 21]. Вообще-то, этим всю жизнь занимался М.К. Мамардашвили, считавший феноменологию естественной частью и моментом любого

Э. Гуссерль делает прямо противоположный ход, пытаясь обосновать объективность самой теории познания: «...если теория познания хочет <...> исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду только бытие как коррелят сознания, как то, что нами “обмыслено”, сообразно со свойствами сознания как воспринятое, воспомнутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различённое, взятое за веру, предположенное, оценённое и т. д.» [9, с. 684]. В таком случае исследование должно быть направлено на «научное познание сущности сознания, на то что “есть” сознание во всех своих различных образованиях, *само* по своему существу» [9, с. 684–685]. И это знание о сущности сознания должно стать для нас данностью, сделаться очевидным, без остатка понятным [9, с. 685]¹⁰.

А потому мы приходим к одной науке – «феноменологии сознания», в отличие от «естествознания сознания». И если психология оперирует эмпирическим сознанием, то феноменология оперирует «чистым сознанием», то есть «сознанием в феноменологической установке» [9, с. 686].

Здесь не место обсуждать основные идеи феноменологии, оставим это другим, более компетентным авторам, специалистам по феноменологии [18; 23; 35; 36].

Нам важно само предъявление Э. Гуссерлем оснований для строгой науки. Таковой становится феноменология как наука о сознании в чистом виде. И в этом, по логике Гуссерля, и состоит научность и строгость. И такую строгость не может осуществить отдельно взятый мыслитель, индивид, занимающийся философией как «миросозерцанием».

Заметим – не сам по себе эксперимент, не теории, не факты и доказательства делают науку наукой. Науку наукой делает особый метод, уста-

опыта философствования и который пришёл в феноменологию, не читая Э. Гуссерля, пытаясь вскрыть природу порождения превращённых форм на материале работ К. Макса [12]. Э. Гуссерль же пошёл в сторону создания объективной науки о сознании средствами самой науки, посредством создания феноменологии.

¹⁰ В.И. Молчанов подтверждает известную мысль: ядром учения Гуссерля было учение об интенциональности сознания и допущение того, что в основании всех формообразований культуры лежит определённая конституирующая деятельность сознания [18, с. 168]. Заметим – не практическая жизнедеятельность людей, а именно самостоятельная деятельность сознания. И Молчанов задаёт вопрос: возможен ли был выход за пределы гуссерлевской концепции сознания и субъективности в бытие, которое не сводится к деятельности сознания? Ответ очевиден: возможен, и его ранее предложил К. Маркс, а позже – уже М. Хайдеггер. Э. Гуссерль это понимал. И не шёл сознательно в онтологию, то есть не строил концепт бытия вообще, он строил концепт бытия сознания, поскольку уход в бытие теряет для него ясность, приобретает тёмную глубокомысленность, а мыслитель теряет свой предмет и самого себя. Э. Гуссерль увидел в учении М. Хайдеггера искажение своей феноменологии, поскольку философия, по Гуссерлю, должна основываться на принципах ясности и очевидности (вспомним Декарта, на которого Гуссерль опирался всю жизнь), а носителем такой философии выступает осознающий себя и рефлектирующий субъект [18, с. 169]. А потому сколь бы мы ни стремились понять бытие, оно будет совершенно пустым, если мы не понимаем самих себя.

новка на выявление чистых феноменов сознания самих по себе, которые должны быть нам явлены. И потому это называется наукой. Потому что феномен даётся нам чистый, без примесей индивидуальных различий.

Что-то всё же это нам напоминает, где-то мы уже об этом слышали. Да это же классический признак древней философии – созерцание мира, открывание ему, которое даётся совершенномудрым мужам по принципу: ты откройся, и тебе мир будет явлен. Заметим, что несмотря на то, что Гуссерль полагал науку коллективным делом, а философское мирозерцание – индивидуально-личным, такое требование на усмотрение феномена оказывается подвластно опять же отдельному мыслителю. То есть самому Гуссерлю.

Гуссерль этим и завершает свой призыв к строгости науки: в течение всей истории философии за тысячелетия великие умы так и не достигли в философии идеала научности, поскольку философия так и осталась философским мирозерцанием, которое по существу своему не есть наука: «...мирозерцание нужно рассматривать как *habitus* и как создание отдельной личности, науку же – как создание коллективного труда исследующих поколений» [9, с. 740].

Призыв предъявлен. Но сама логика мысли Гуссерля всё более толкает его на то, что такой метод, основанный на феноменологической установке на явленность феномена чистого сознания, распространяется на весь проект науки. И вскоре, уже через два года, в 1913 году¹¹, он предъявит развёрнутый проект феноменологии, в которой такой метод становится-таки уделом отдельной личности, осуществляющей сугубо экзистенциальное усилие для открывания феномену. А потому ему было безразлично открывание в своё время Киркегором феномена экзистенции страха, точнее, онтологического ужаса, и замесь её с онтологией у Хайдеггера. Но это случилось в 1927 году, когда вышло «Бытие и время». А уже в 1928 году Гуссерль советует своему другу и оппоненту Льву Шестову прочитать Киркегора¹².

¹¹ Речь идёт о работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (книга 1), вышедшей в 1913 году.

¹² Этот ставший хорошо известным эпизод вспоминал и сам Л. Шестов: «Когда мы встретились с Хайдеггером у Гуссерля, я привёл ему отрывки из его произведений, которые, на мой взгляд, подрывали его систему <...> Тогда я не знал, что написанное им отражало мысли, влияние Киркегарда, что личный вклад Хайдеггера состоял лишь в стремлении заключить эти мысли в рамки гуссерлианства <...> Когда Хайдеггер ушёл, Гуссерль снова обратился ко мне и заставил пообещать, что я буду читать Киркегарда <...> он хотел, чтобы я читал Киркегарда для того, чтобы я мог лучше понять Хайдеггера» [2, с. 20–21]. Л. Шестов был сильно удивлён: как мог философ, «всю жизнь положивший на прославление разума», толкать его к Киркегарду, «слагавшему гимны Абсурду» [33, с. 148]. Разговор об экзистенциальных истоках и философии Хайдеггера, и философии самого Шестова уведёт нас в сторону. Но заметим, что Гуссерль не хуже кого-либо из европейцев знал Киркегора. Но ему для обоснования строгой науки этот становящийся модным датский философ не был нужен. Ведь очевидно, что уход в религиозный опыт откровения заставляет философа терять позицию исследователя. А этого Гуссерль не мог себе позволить.

Забегая вперёд, укажем, что такой принцип Гуссерль накладывает и далее на все науки, в том числе и на антропологию. Хотя отдельного учения о человеке он вроде бы не строил, но этого ему не было нужно. Он строил универсальную науку феноменологию, основанную на «принципе принципов», далее распространяя его на все науки. Главным же условием разворачивания такой универсальной науки становился всё тот же ясно мыслящий рефлектирующий субъект. Ясность и очевидность его мышления остаётся главным правилом любой философии, стремящейся быть строгой наукой.

Продолжим далее: как Гуссерль обосновывал строгую науку в дальнейшем и как он распространял это обоснование на науки о человеке?

В «Письмах об обновлении» (1926 г.) он констатирует, что до сих пор нет рациональной науки, построенной на строгом методе, такой как математическое естествознание: нет «рациональной науки о человеке и человеческом обществе, которая должна была бы стать основанием для рациональности в социальной и политической деятельности, для рациональной политической технологии» [7, с. 113]. Также нет строгой науки о духе, как и нет строгой науки о человеке.

Но что означает понимание Гуссерлем принципа научной строгости в дальнейшем? Сказать, что его проект феноменологии и есть проект строгой науки, – значит ничего не сказать. Что за этим стоит? Проследим за логикой самого Гуссерля как мыслителя¹³.

1. Явление феномена

Рамочным призывом Э. Гуссерля был призыв «к самим вещам», что составляет суть его феноменологии и самого метода. Но что это означает? Это означает буквально стремление обратиться (открыться) к миру, родовым основаниям вещей, но так, чтобы они сами заговорили на своём языке. Человек должен вообще отказаться от собственных искусственных (искусных, созданных от искуса и соблазна) наслоений в своём мышлении и языке. Он должен открыться миру и перестать говорить на придуманном им самим языке, а открыться миру так, чтобы мир с ним заговорил на языке самих вещей.

Именно так понял призыв Э. Гуссерля его ученик М. Хайдеггер: необходимо научиться «извлекать понятия из самих вещей, философствовать изнутри самих вещей» [29, с. 128]. Но именно этот свой призыв сам Э. Гуссерль, полагает М. Хайдеггер, и не исполнил. Вопрос же не в призыве. Вопрос – в исполнении собственного призыва: Э. Гуссерль сам не понимал

¹³ Э. Гуссерль, разумеется, знал о поисках и разработках М. Шелером новой науки о человеке, в том числе о его терминологических поисках. Но слова «философская антропология» он не употреблял, говоря в целом «наука о человеке», скорее отвечая В. Дильтею, нежели М. Шелеру.

собственной работы, «он дал совершенно неверную интерпретацию в духе понимания феноменологии как улучшенной психологии» [29, с. 129]¹⁴.

Увлечение Э. Гуссерля феноменами сознания заставляло тогда М. Хайдеггера судить, что Гуссерль сам ввергается в психологизм и исследует феномены сознания, а не способы бытия вещей. Существо же феноменологии, если она не логика и не психология, заключается как раз в радикальности онтологического поворота (согласно феноменологическому принципу) – что есть сама вещь изнутри себя самой, как она является мне как феномен¹⁵: такое осознание самой вещи в её самости, то есть «себя-самое-выражающее-феномена мыслилось изначально ещё Аристотелем и, вообще, греческим мышлением и греческим Dasein как *Alyteia*, как несокрытость присутствующего, его раскрытие, показывание себя» [30, с. 307]. Два мыслителя в стремлении ставить рамочные пределы для своей философии, своей оптики мышления, имели разные опоры: один на трансцендентальное Его, предельное Я, другой – на Dasein. Но каждый, видя другого из своего предела, оценивал другой фокус-предел как затемнённый, неверный, ошибочный. В.И. Молчанов цитирует Хайдеггера: «Для Гуссерля феноменологическая редукция <...> есть метод возвращения феноменологического взгляда из естественной установки <...> человека к трансцендентальной жизни сознания <...> и переживаний, в которых объекты конституируются как корреляты сознания. Для нас феноменологическая редукция означает возвращение феноменологического взгляда из определённого в каждый момент схватывания сущего к пониманию бытия (проектированию на способ его несокрытости) этого сущего» [18, с. 170]. В.И. Молчанов при этом поясняет, что для Гуссерля важнейшим правилом выступает не просто сам по себе феномен, а именно настройка, переориентация всей сферы сознания, переход к рефлектирующей позиции, для которой собственно сама предметность познаваемого мира – вторична, даже безразлична. Для М. Хайдеггера же предметность принципиальна, поскольку этот рефлектирующий субъект должен быть укоренён в бытии, в его событийности.

С точки зрения обсуждения метода тем самым нам важно зафиксировать два акцента, спекуляция на которых выводит нас в разного рода крайности: акцент на рефлектирующего, ясно мыслящего субъекта, и акцент на укоренённость в бытии этого субъекта.

Итак, призыв Э. Гуссерля означает двойное действие: призыв к самим вещам и призыв вернуться к утраченному способу мышления и в целом видения и принятия мира, мыслящего и видящего (что по сути выступает

¹⁴ Но так судил М. Хайдеггер в 1925 году. Другие работы Э. Гуссерля были ещё впереди.

¹⁵ Собственно, понимание существа феномена, при всех различиях, сходно во всех изводах феноменологии – у Э. Гуссерля, И.В. Гёте, о. П.А. Флоренского, М. Хайдеггера, поскольку все они исходили из античного этимона: феномен вещи есть то, что является нам в нашей открытости ему. В этом плане я не познаю вещь, я открываюсь ей, но так, что она сама мне открывается. В этом состоит глубинный смысл онтологического укоренения феноменологии и антропологии. Самым ключевым и тайным феноменом в этом плане является феномен личности, который не дан как вещь, но открывается как феномен, как тайна бытия человека.

как два в одном: мыслить вещь – значит видеть её изнутри, понимать её (нужно) вещи сами из себя. Тем самым мышление означает не интеллектуальное усилие, а акт открывания мира себе и миру себя. Собственно, тайна феномена заключается именно в таком открывании¹⁶.

Феноменология возвращает философии самоё себя, она восстанавливает утраченные корни, находившиеся в забвении долгое время: заявляя новый принцип (феноменологический метод), «который оставался скрыт со времён классической философии», он вновь оказался «обнаружен феноменологией» [29, с. 128].

Такое онтологическое укоренение феноменологического метода М. Хайдеггер в итоге фиксирует в «Бытии и времени» в ключевом § 7: способ проработки смысла бытия – феноменологический [31, с. 27]. В этом плане феноменология не является каким-то отдельным философским направлением или философской наукой, она – суть философского вопрошания, то есть вопрошания о смысле бытия. А потому феноменология означает «методическое понятие» [31, с. 27]. Но оно такое, которое возвращает нас к корневому способу: благодаря ему человеку показывается этот скрытый смысл бытия, то есть собственно феномен, который и означает «то, что показывает себя», означает «себя-в-себе-самом-показывание», то есть «означает особый род встречи чего-то» [31, с. 28, 31].

Вот это ключевое, встреча человека и бытия, становится краеугольным для антропологии, если она претендует постичь тайну смысла бытия человека. Она становится скрытым поиском и у самого М. Хайдеггера, скрытого антрополога¹⁷. Но такой путь вопрошания, замечает много позже Хайдеггер, оказался более длинным, чем он предполагал, он нёс в себе «многочисленные остановки, ложные пути, кружные тропы» [30, с. 308].

Заметим, «кружные тропы» как способ, как характеристика поискового метода (в отличие от проектного или объектно-описательного) перекликается со схожей метафорой пути – «неторные тропы» (Holzwege), используемой Хайдеггером уже много позже, в 1950-х годах¹⁸. Что показывает фактически и ключевой признак такого способа мышления – поисковое действие на ощупь, шаги по неторным, нехоженным тропам, как навигация при

¹⁶ И.А. Михайлов уточняет: феномен М. Хайдеггер переводит с греческого как «нечто, что себя показывает», разворачивая всю проблематику открывания, показа, зрения, света, вообще условий для открывания и видения того, что сокрыто [16, с. 233].

¹⁷ Хотя, как известно, М. Хайдеггер никогда не собирался обосновывать философскую антропологию как науку. По той простой причине, что не считал, как и Бахтин, философию вообще наукой ни в какой версии, хоть классической, хоть неклассической.

¹⁸ Так назывался сборник работ М. Хайдеггера, вышедший в 1950 году. «Неторные тропы» – опыты осмысления» [32]. Его очерки в данном сборнике «Посёлок», «Творческий ландшафт» буквально показывают на способ мысли и действия. Правда, такое окрестянивание мыслителя где-то похоже на толстовство Толстого, пахавшего землю. В этом чувствуется некая искусственность, неорганичность. Впрочем, стремление вернуться (эпистрофэ) к корням требует и буквального возврата к земле, к исконному деревенскому, земному образу обитания. На больших трассах и в кабинетах не мыслят. Там вообще не живут. Живут в местах обжитых, укромных, в которых обретается покой, уединение и вожденная свобода.

отсутствии готового проторённого пути, при отсутствии найденной колеи. Такой метод вообще-то и становится методом собственно антропологии, поскольку человек в поисках своего места в бытии вынужден идти-мыслить на ощупь [25]¹⁹. Об этом мы поговорим отдельно в четвёртой статье цикла.

2. Норма человека

Вернёмся к Э. Гуссерлю. Если опрокидывать собственно феноменологию как метод на антропологию как опыт, то мыслить человека изнутри его самого – значит допускать наличие некоей сущности человека, которая должна быть мне явлена. Допускается, стало быть, что мыслить о человеке – значит заговорить о нём на языке самого феномена человека, полагая, что он, человек, устроен так же, как любое сущее, феномен которого может быть мне явлен.

Тем самым происходит признание, допущение наличия сущности человека как нормы, полагается «норма субъекта»: «...из разума, выносящего суждения, in praxi следует (или может свободно следовать) норма субъекта, познающего и свободно действующего исходя из познания» [7, с. 115].

В качестве «исходной точки» при сущностном определении человека, пишет Гуссерль, «...мы принимаем относящуюся к сущности человека способность самосознания в точном смысле этого слова, как личного саморассмотрения (*inspectio sui*) и основанную на этом способность к принятию позиции, рефлексивно обращающейся к себе и своей жизни, и соответственно способность к личностным актам: самопознанию, самооценке, практическому самоопределению (требовательности к себе и самопреобразованию)» [7, с. 123].

В этих «личностных актах» есть при этом своя специфика, дополняет Гуссерль: человек «...способен “совершать” свободные деяния, исходящие из него самого, от его “Я-центра”, и в “личностной” или “свободной” активности ощущать, <...> мыслить, оценивать окружающий мир, данный в опыте и воздействовать на него» [7, с. 123]. Таков идеал желаемого «этического человека», или «волевого субъекта», свободно принимающего решения, исходящие из него самого, и тем самым становящегося действующим субъектом, «личностным свершителем своих дел» [7, с. 123].

¹⁹ На это указывает специально исследователь и переводчик А.В. Михайлов, полагавший, что философия позднего Хайдеггера – это «философия просёлка», в которой нехоженые дорожки, тропинки, по которым ходил мыслитель в своей деревне и окружающих лесах Шварцвальда, буквально показывают метод его поиска [15, с. XIII]: «Просёлок столь же близок шагам мыслящего, что и шагам поселянина, ранним утром идущего на покос» [32, с. 238]. О ландшафтах мысли Хайдеггера подробно писал В.А. Подорога, комментируя «Неторные тропы» [22].

3. Идеал совершенного человека («этический человек»)

Э. Гуссерль продолжил традицию европейского рационализма и выразил его идеал «совершенного человека», включая в него как необходимую составляющую не только акт познания мира, но и акт преобразования (а точнее, усиления) самого субъекта силой его свободной мысли и воли. Тем самым Гуссерль повторяет проект антропопрактики заботы о себе в категориях принципа *cogito* Р. Декарта. Последний предполагает не реальное преобразование субъекта и метаморфоз личности, а усиление собственной субъектности на основе волевого свободного усилия, вооружения себя. Ради чего? Ради того, чтобы быть совершённым волевым субъектом. Во имя чего? Во имя собственного обновления. Строгость мысли и действия для Гуссерля выступает идеалом, самоцелью. Иначе рушится вся конструкция.

Идею преображения и обращения, идею самотрансформации личности, известную в мировых антропопрактиках заботы [20; 21; 25], Гуссерль замещает рациональной идеей собственного обновления (усиления) и на этой основе – обновления наук. Гуссерль, понимая кризис европейских наук, не призывает отказываться от них и от идеала науки и субъекта. Они, этот субъект и эта наука, просто забыли про свой идеал, его надо восстановить. Мы перестали мыслить чисто и ясно. Мы забыли чистый принцип *cogito* Р. Декарта, мы забыли категорический императив И. Канта, их необходимо восстановить – вот призыв и пафос Э. Гуссерля.

Но неявно Э. Гуссерль контрабандой протаскивает за этим идеалом фактически скрытую религиозность, идею личного Бога. На скрытую религиозность Э. Гуссерля указывали разные авторы, сравнивая феноменологическую редукцию с религиозным обращением. Разумеется, при разговоре о совершенном человеке, совершенной личности, рано или поздно должна была появиться и тема Бога. И она появилась. Она была обозначена как представление об идеале, той самой норме человека, «пределе, говоря словами математики»: фоном совершенного идеала является абсолютный идеал, «идеал абсолютного личностного совершенства» [7, с. 129]. Это «идеал личности как субъекта всех возросших в смысле абсолютного разума личных способностей, которая <...> имеет божественные атрибуты» [7, с. 129]. Мы можем сказать, пишет Гуссерль, что таковым абсолютным пределом становится «идея Бога»: «Абсолютно рациональная личность есть в отношении рациональности *causa sui*» [7, с. 131]. Но Бог Гуссерля – не тот христианский Бог, с которым верующий вступает в личное богообщение и устанавливает с ним духовную связь, и не тот всемогущий Бог, перед которым верующий испытывает Страх Божий. Бог Гуссерля – такой же идеальный конструкт, «идея Бога», которую рационалист Э. Гуссерль допускает, будучи честным исследователем, признающим, что в сознании людей эта идея должна присутствовать как идеал²⁰. В другом месте Гуссерль

²⁰ Именно в этом Гуссерля обвиняет и его постоянный друг и оппонент Лев Шестов, обвиняющий его в безудержном рационализме, в новом Боге разума, противопоставляя ему

так и пишет: «Дух не есть абстрактное Я принимающего определённую направленность акта, но есть полная личность, Я-человек, который сам принимает позицию, который сам мыслит, оценивает, действует, трудится и т. д.» [18, с. 171]. Позиция личности у Гуссерля – это позиция рефлектирующего субъекта, мыслящего ясно и отчётливо, освобождённого от примесей индивидуальных представлений [18, с. 172].

Для Гуссерля мысль должна быть аскетичной и согласовываться со стоическим идеалом. Она должна быть предельно чистой и точной. Это первое. И второе. Мысль есть не отдельно взятый рациональный акт. Истине нужно служить, как монах служит Богу. Гуссерль писал в этой связи: «Я на протяжении десятилетий сосредоточен на чистой феноменологии и разработке её метода <...> вместо того, чтобы в большей степени обратиться к религиозно-философским и другим проблемам трансценденции, значительно более близким моему сердцу» [10, с. 228–229]. Вместе с тем именно акт религиозного обращения, описываемый им в категории тотальной феноменологической установки, Гуссерль и проделывал: «...тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохэ прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому» [8, с. 187]²¹.

Правила и принципы личного опыта, связанного с глубоко личным переживанием акта познания, сравнимого с опытом религиозного обращения, распространяются на опыт всего человечества. Понятно, что никакой коллективный субъект никакой экзистенциальный опыт не проделывает,

иного Бога, Бога откровения, Бога Священного Писания, полагая, что философия как раз выступает не наукой о сознании, а великой борьбой за сердца и умы людей. Это же он пишет и в последнем очерке памяти Гуссерля [33]. Шестов вспоминает, что на его тезис о философии, что она есть «великая и последняя борьба», немец жёстко ответил: “Nein, Philosophie ist Besinnung” [33, с. 147]. Шестов неустанно на многих страницах спорит с Гуссерлем, обвиняя его в «самодержавии разума», в стремлении к объективности и очевидности, в стремлении к истине и идеалу науки, но далее его периода 1911 года не идёт и не разбирает проблему феномена. А немецкое “Besinnung” он переводит очень по-русски и оценочно – «оглядка», споря всю дорогу с так называемым «оглядным мышлением», носителями которого были Гуссерль, Кант. Вообще-то “Besinnung” как раз означает сознание, размышление, рефлексию, то есть то, о чём Гуссерль постоянно пишет, но не в категориях оглядки, а в категориях ответственного, личного, строгого, отвечающего за свои действия и поступки мыслящего субъекта. Наше мышление по существу своему, утверждает Шестов, оглядка, и родилось оно из страха. В то время как надо мыслить, не оглядываясь. И Кант в своё время создавал философию как оглядку. А философия должна быть не оглядкой, «а дерзновенной готовностью идти вперёд, ни с чем не считаясь и ни на что не оглядываясь» [34, т. 1, с. 660–662]. У Шестова в его высказываниях было много страсти, но мало содержательных аргументов. Он главного у Гуссерля так и не заметил (не хотел замечать?) – его философскую мыслительную аскезу как личный пример строгости в науке.

²¹ Тем самым тотальная феноменологическая установка перестаёт быть просто профессиональной, она становится экзистенциальной, а значит, связана не с профессией, а с призванием, замечает А.В. Ямпольская [36, с. 23].

наоборот, только конкретная личность способна на такое мероприятие, за которое она же и несёт исключительно личную ответственность перед Всевышним. И в этом опыте посредников быть не может.

4. Строгость мысли как духовная аскеза.

Радикальное *ἐποχή* как идеал строгости мысли и духовной аскезы

Служение предполагает аскезу. Аскеза предполагает соблюдение точности и ясности в выборе средств базовой практики, практики чистой мысли. Поэтому феноменология как строгая наука означает строгость и точность мысли, точность в выборе (выработке) метода, а не бездумное копирование методов из естествознания. Хотя математика для Гуссерля всегда оставалась идеалом в части подбора методов и понятий.

Ведь что есть феноменологический метод? Прежде чем строить предмет феноменологии, Гуссерль строил её метод. Но прежде, чем строить её метод, Гуссерль определился в позиции, которая демонстрирует его стоический идеал: «На первое место я ставлю общую задачу, которую должен для себя решить, если хочу иметь возможность именоваться философом. Я имею в виду критику разума. Если я не добьюсь ясности, хотя бы в общих чертах, по поводу смысла, сущности и метода <...> критики разума, если не продумаю для неё некоторого общего плана <...> я не смогу по истине жить, то есть жить в соответствии с истиной» [35, с. 366].

Есть и более радикальные высказывания: «Я хочу победить или умереть. Однако умереть духовно, проиграть в борьбе за внутреннюю ясность <...> я надеюсь, не мой удел» [35, с. 366]. Фактически Гуссерль реализовывал в своей личной жизни идеал философа – идеал монастыря в миру, не называя его этим именем.

Тем самым, замечает А.Г. Черняков, «*ἐποχή* как человеческий поступок, совершаемый в “человеческой” свободе, становится онтологическим основанием трансцендентального основания <...> назовём этот парадокс <...> “онтологической апорией” феноменологического метода» [35, с. 370].

5. Жизненный мир как онтологический горизонт

Логика радикального *ἐποχή* двигала мыслителя ещё дальше. Ранее Гуссерль строил идеал научности на примере математического естествознания, далее искал этического человека, а в 30-е годы он пришёл к выводу о кризисе европейских наук и идеалов научности в целом.

И потому в своей последней работе [8] он вводит (точнее, не вводит, а нащупывает, набрасывает эскиз) ряд понятий, которые выступают не как объектные категории, за которыми предполагается некая сущность, а более

как онтологические ориентиры и указатели, за которыми не предполагается реальности. А предполагается способ действия и направленность, указательность. Гуссерль вводит жизненный мир не как научное понятие и даже не как метафору, а как понятие-указатель, *ориентир*, в котором важно не его содержание (что привычно для научных категорий), а его *направленность, индексальность, векторность*. Поэтому далее у Гуссерля вводится и другое понятие-указатель – *горизонт*.

С одной стороны, мы принимаем естественную установку на наличное «вот-бытие» (как привыкли жить люди вот-бытия, принимающие этот данный естественный живой мир), с другой стороны, мы должны осуществить «тотальное изменение естественной установки», что, в свою очередь, осуществляется с помощью, разумеется, универсального эпохэ [8, с. 200–201].

Гуссерль как бы вводит себя сам в логический тупик. С одной стороны, он признаёт естественный мир вот-бытия, в котором все привыкли жить и принимать его как данность, вводя понятие жизненного мира и живого горизонта, с другой, он опирается на универсальное, радикальное эпохэ как способ воздержания от принятия этого мира, строящееся на фактически личной аскезе мыслителя. С одной стороны, интенциональность, направленность на мир требует открывания и размыкания мыслителя горизонту-пределу мира, с другой стороны, радикальное эпохэ замыкает мыслителя на его личный скит, место его глубинной аскетической мыслительной практики.

Удивительным образом Гуссерль со своей скрытой религиозностью, на своём языке феноменологического метода фактически описал вообще классический вариант монастыря в миру, жизни философа-аскета.

Ход к горизонту жизненного мира осуществляется как раз по принципу *cogito*, согласно радикального «картезианского эпохэ», поскольку оно ставит под сомнение самые ближние первые ряды опыта, «здесь ставится под вопрос самая нижняя ступень всякого познавательного опыта, познавательная почва всех прежних наук, всех наук об этом мире» [8, с. 110]. Более того, ставится под вопрос смысл и значимость всех знаний и представлений о мире, подчёркивает Гуссерль. Но принципиально и то, что это *эпохэ* осуществляет Я, вещь мыслящая, так ставящая вопрос. Это Я необходимо, поскольку именно оно и осуществляет это *эпохэ*. Но здесь Декарт в своё время и остановился. Он сам себя сомнению не подвергает.

Но разве к себе самому этот радикальный метод *эпохэ* не должен быть применён? Если нет, то радикализм здесь заканчивается. В то время как принцип *эпохэ* должен быть осуществлён всерьёз, то есть до конца [8, с. 114–115]: «...в силу нашего <...> метода эпохэ всё объективное превратилось в субъективное» [8, с. 240]. «Субъектный состав мира, так сказать, поглощает весь мир и с ним самого себя. Какая бессмыслица!» – восклицает Гуссерль [8, с. 241].

А потому необходимо осуществить абсолютное радикальное эпохэ, необходимо в самих себе ещё прийти к абсолютному его, с тем, чтобы

способным дать миру этому открыться, заговорить. Мир уже есть как данность. Он дан. Но он нем. Ни он, ни я не вняты друг другу. И потому я не должен признавать окружающих людей как людей, наивно приписывая им субъективность, в то время как они просто даны как «текущая горизонтность», как живой меняющийся материал. Мы забыли про самих себя как про философствующих, а потому мне, осуществляющему радикальное эпохе, придётся стать одиноком: «...эпохэ осуществляю я, и даже если тут существуют многие, даже если они осуществляют эпохэ в актуальной общности со мной, то для меня, в моём эпохэ, все другие люди со всей их жизнью и её актами включены в мировой феномен, который в моём эпохэ есть исключительно мой феномен» [8, с. 247].

А потому эпохе порождает философское одиночество, которое является «фундаментальным методическим требованием для действительной радикальной философии» [8, с. 247]. Но это, что называется, особое одиночество. Ибо каждый человек, осуществляющий эпохе, имеет шанс открыть своё трансцендентальное Я, и через это – заставить заговорить и мир феноменов.

Итак, идеал строгой науки воплощается в образе философа-аскета, одинокого и данного самому себе, осуществляющего акт мысли, радикализирующей самого субъекта мысли. Начав со строгости логических научных процедур, Первофеноменолог приходит к строгости сугубо в антропологическом религиозном ключе – строгости мыследействия, строгости образа жизни философа-монаха, осуществляющего практику медитаций по принципу *cogito*.

Заключение

Получилось так, что сначала Гуссерль предъявил миру идеал строгой науки, основанный на принципах объективности, очевидности, ясности, далее показал, что такие принципы могут быть воплощены только в версии феноменологического метода, а далее он же сам и подвергает уничтожающей критике европейскую науку, растерявшую эти принципы, этот идеал строгой научности. Гуссерль незаметно возвращается к древним принципам и древнему опыту: наука и научность есть не учение, а прежде всего дисциплина ума и сердца, мышление и действие самого субъекта, связанные с требованиями, предъявляемыми прежде всего к самому субъекту и заключающимися в том, что в служении истине сам субъект должен переживать и осуществлять опыт глубокого экзистенциального преображения, а, стало быть, философия как строгая наука становится, как это и было всегда, начиная с античности, опытом заботы человека о собственной персоне, что и остаётся главным требованием к любой философии человека, которая выступает не учением о человеке, а описанием личностного опыта человека о самом себе в разных версиях и репертуарах заботы.

Но тем самым исчезает предмет спора Гуссерля и Хайдеггера, Гуссерля и Шестова. Они предъявляли друг другу по сути один и тот же идеал, но говорили друг с другом на разных языках. Различие их состояло в разных истоках, от которых каждый отталкивался и двигался: один шёл от феномена сознания, другой – от смысла бытия, третий – от религиозного откровения.

Если суммировать всё, что было предложено Гуссерлем относительно требований к философии как строгой науке, то они заключаются фактически в трёх моментах:

1. Доведение до предельных обоснований самого *предмета*. Это мир чистых феноменов сознания.

2. Построение необходимого и незыблемого отточенного *метода*. Это трансцендентальная редукция, радикальное эпохе.

3. Это демонстрация самим философом способа мысли и действия, *самой жизни как философской аскезы*, монастыря в мире. Предъявление примера строгости мысли и действия, примера служения истине, равного служению Богу.

Пример Гуссерля уникален. Его примеру более никто не последовал, как это обычно и бывало в отношениях между учителем и учениками. Ученики стали пользоваться разными частями когда-то единого целого, держащегося сугубо на живой личности Учителя. А потому все идеалы строгости растворились с его уходом, в силу чего мы имеем разного рода направления и версии феноменологии, уже не претендующие на строгую научность, но посвящённые разного рода антропологическому опыту²².

Эдмунд Гуссерль и Лев Шестов продолжали спорить. А в это время в 1928 году другой последователь феноменологии Макс Шелер издал отдельной брошюрой свой знаменитый доклад «Положение человека в космосе». Но об этом мы поговорим в следующей статье.

Список литературы

1. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988. 208 с.
2. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: по переписке и воспоминаниям современников: в 2 т. Т. 2. Paris: Le Presse Libre, 1983. 396 с.
3. Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5: Работы начала 1940-х – начала 1960-х годов. М.: Русские словари, 1996. 731 с.
4. Бернет Р. Травмированный субъект // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за её пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 123–144.

²² Современная постфеноменология уже допускает, в отличие от классического мыслящего субъекта, мыслящего ясно и отчётливо, другие версии субъекта – включая «раненого субъекта», «травмированного субъекта», терпящего, страдающего, человека-пациента и т. д. И во все не обязательно мыслящего [4; 23].

5. Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным. М.: Прогресс, 1996. 342 с.
6. *Гайденоко П.П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М.: Наука, 1987. 448 с.
7. *Гуссерль Э.* Статьи об обновлении // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 109–136.
8. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
9. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. 752 с.
10. *Гуссерль Э.* Избранная философская переписка. Т. 1. М.: Феноменология-Герменевтика, 2004. 309 с.
11. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975. 300 с.
12. *Мамардашвили М.К.* Анализ сознания в работах Маркса. Превращённые формы // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992. С. 249–282.
13. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988. 574 с.
14. Методология науки и антропология / Отв. ред. О.И. Генисаретский, А.П. Огурцов. М.: ИФ РАН, 2012. 287 с.
15. *Михайлов А.В.* Вместо введения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Сост., переводы, вступ. ст., примеч. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. VII–LII.
16. *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
17. *Михайлов И.А.* Психологизм, релятивизм и антропология в феноменологической философии (1900–1920-е гг.) // Историко-философский ежегодник-2011. М.: Канон+, 2012. С. 289–312.
18. *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. 456 с.
19. *Огурцов А.П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: в 3 ч. Ч. 3: Философия науки и историография. СПб.: Мирь, 2011. 336 с.
20. *Погоняйло А.Г.* Мишель Фуко. История субъективности // *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 597–662.
21. *Погоняйло А.Г.* Техника себя и философия Нового времени // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ, 2009. № 5. С. 67–80.
22. *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Канон+, 2013. 552 с.
23. (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за её пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. 288 с.
24. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Науч. ред. и пер. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1997. 320 с.
25. *Смирнов С.А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016. 438 с.
26. *Смирнов С.А.* Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура. 2017. № 2. С. 23–35. DOI: 10.7256/1999–2793.2017.2.22058.
27. *Смирнов С.А.* Проблема нормы в неклассической рациональности // Философия науки. 2019. № 1 (80). С. 19–57. DOI: 10.15372/PS20190102.
28. Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. 568 с.

29. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 119–145.
30. Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию // Логос. 1994. № 6. С. 303–309.
31. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
32. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Сост., переводы, вступ. ст., примеч. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
33. Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 144–160.
34. Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. 668 с.
35. Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник-2004. М.: Ин-т философии РАН; Наука, 2005. С. 360–400.
36. Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. 258 с.

METHODOLOGICAL PROBLEMS

Sergei SMIRNOV

DSc in Philosophy, Leading Researcher,
SB of RAS Institute of Philosophy and Law.
Nikolaev St. 8, Novosibirsk, 630090, Russian Federation;
e-mail: smirnoff1955@yandex.ru

ANTHROPOLOGY AS A STRICT SCIENCE? To the question of the methodological substantiation of philosophical anthropology

Article 1. E. Husserl. Phenomenology as substantiation for anthropology

The article discusses the problem of methodological substantiation of philosophical anthropology as a science. The article is the first in the series of works devoted to this topic. This paper discusses the experience of E. Husserl substantiating the ideal of strict science on the example of his substantiation of phenomenology and the phenomenological method and an attempt to extend this method on the science of man. The article shows that in striving to substantiate strict science, the founder of phenomenology actually comes to conclusions, known in ancient philosophy, according to which human philosophy is built not as a teaching and concept, but as a practice of taking care for oneself, it somehow leads to the fact that the philosopher himself builds the rules and norms of his life, dedicated to the service of philosophy and lined up according to the norms of the practices of care, which experience is known in the history of philosophy, starting with the Roman Stoics.

The article shows that E. Husserl actually repeated the ideal of philosophy as spiritual asceticism by his life, setting an example of the discipline of mind.

Keywords: human philosophy, philosophical anthropology, science, human science, strict science, method, scientific method, Husserl, phenomenology, conscience

References

1. Ahutin, A.V. *Ponyatie «priroda» v antichnosti i v Novoe vremya («fyusis» i «natura»)* [The concept of nature in antiquity and the New Age (“fysis” and “nature”)]. Moscow: Nauka Publ., 1988. 208 pp. (In Russian)
2. Bakhtin, M.M. *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 5. Moscow: Russkie slovari Publ., 1996. 731 pp. (In Russian)

3. Baranova-Shestova, N. *Zhizn' L'va Shestova. Po perepiske i vospominaniyam sovremennikov* [Life of Lev Shestov. By correspondence and memoirs of contemporaries], Vol. II. Paris: Le Presse Libre, 1983. 396 pp. (In Russian)
4. Bernet, R. "Travmirovannyi sub"ekt" [Injured subject], *(Post)fenomenologiya. Novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* [Postphenomenology. A new phenomenology in France and beyond], ed. S. Sholohova, A. Yampol'skaya. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2014, pp. 123–144. (In Russian)
5. *Besedy V.D. Duvakina s M.M. Bakhtinym* [V.D. Duvakin's conversations with M.M. Bakhtin]. Moscow: Progress Publ., 1996. 342 pp. (In Russian)
6. Chernyakov, A.G. "Fenomenologiya kak strogaya nauka? Paradoksy «poslednego obosnovaniya»" [Phenomenology as a strict science? Paradoxes of the "last justification"], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik-2004*. Moscow: IF RAN Publ., 2005, pp. 360–400. (In Russian)
7. *Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera: uroki, kritika, perspektivy* [Philosophical Anthropology of Max Scheler: Lessons, Criticism, Perspectives], ed. D.Yu. Dorofeev. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2011. 568 pp. (In Russian)
8. Gaidenko, P.P. *Ehvolutsiya ponyatiya nauki (XVII–XVIII vv.). Formirovanie nauchnykh programm novogo vremeni* [The evolution of the concept of science (XVII–XVIII s.) Formation of scientific programs of the New Age]. Moscow: Nauka Publ., 1987. 448 pp. (In Russian)
9. Heidegger, M. "Issledovatel'skaya rabota Vil'gel'ma Dil'teya i bor'ba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni. Desyat' dokladov, pročitannykh v Kassele (1925)" [Wilhelm Dilthey's research work and the struggle for the historical worldview of our time. Ten reports read in Kassel (1925)], *Voprosy filosofii*, 1995, No. 11, pp. 119–145. (In Russian)
10. Heidegger, M. "Moi put' v fenomenologiyu" [My way to phenomenology], *Logos*, 1994, No. 6, pp. 303–309. (In Russian)
11. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time], trans. V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 452 pp. (In Russian)
12. Heidegger, M. *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Works and reflections of different years], trans. A.V. Mikhaylov. Moscow: Gnozis Publ., 1993. 464 pp. (In Russian)
13. Husserl, E. "Stat'i ob obnovenii" [Update Articles], *Voprosy filosofii*, 1997, No. 4, pp. 109–136. (In Russian)
14. Husserl, E. *Izbrannaya filosofskaya perepiska* [Selected philosophical correspondence]. Moscow: Fenomenologiya-Germenevtika Publ., 2004. 309 pp. (In Russian)
15. Husserl, E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. Introduction to Phenomenological Philosophy]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004. 400 pp. (In Russian)
16. Husserl, E. *Logicheskie issledovaniya. Kartezijskie razmyshleniya. Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. Krizis evropeiskogo chelovechestva i filosofii. Filosofiya kak strogaya nauka* [Logical researching. Cartesian reflections. The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. The crisis of European humanity and philosophy. Philosophy as a strong science]. Minsk: Harvest Publ., 2000. 752 pp. (In Russian)
17. Kuhn, T. *Struktura nauchnykh revolyutsii* [The structure of scientific revolutions]. Moscow: Progress Publ., 1975. 300 pp. (In Russian)
18. Mamardashvili, M.K. "Analiz soznaniya v rabotakh Marksa. Prevrashchennyye formy" [Analysis of consciousness in the works of Marx. Transformed forms], in: M.K. Mamardashvili, *Kak ya ponimayu filosofiyu* [As I understand the philosophy]. Moscow: Progress Publ., 1992, pp. 249–282. (In Russian)

19. Marks, K. & Engel's, F. *Nemeckaya ideologiya* [German ideology]. Moscow: Politizdat Publ., 1988. 574 pp. (In Russian)
20. *Metodologiya nauki i antropologiya* [Methodology of science and anthropology], ed. O.I. Genisaretskii & A.P. Ogurtsov. Moscow: IF RAN Publ., 2012. 287 pp. (In Russian)
21. Mikhaylov, A.V. "Vmesto vvedeniya" [Instead of introducing], in: M. Heidegger, *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Works and reflections over the years], trans. A.V. Mikhaylov. Moscow: Gnozis Publ., 1993, pp. VII–LII. (In Russian)
22. Mikhaylov, I.A. "Psikhologizm, relyativizm i antropologiya v fenomenologicheskoi filosofii (1900–1920-e gg.)" [Psychologism, relativism and anthropology in phenomenological philosophy (1900–1920-s)], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik-2011*. Moscow: Kanon+ Publ., 2012, pp. 289–312. (In Russian)
23. Mikhaylov, I.A. *Rannii Khaidegger: mezhdru fenomenologii i filosofiei zhizni* [Early Heidegger. Between Phenomenology and Life Philosophy]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1999. 284 pp. (In Russian)
24. Molchanov, V.I. *Issledovaniya po fenomenologii soznaniya* [Research on the phenomenology of consciousness]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2007. 456 pp. (In Russian)
25. Ogurtsov, A.P. *Filosofiya nauki: dvadtsatiy vek: Kontseptsii i problemy* [Philosophy of science: twentieth century: Concepts and problems], Vol. 3. St. Petersburg: Mir Publ., 2011. 336 pp. (In Russian)
26. Podoroga, V.A. *Metafizika landshafta. Kommunikativnye strategii v filosofskoi kul'ture XIX–XX vekov* [Metaphysics of the landscape. Communicative strategies in the philosophical culture of the XIX–XX centuries]. Moscow: Kanon+ Publ., 2013. 552 pp. (In Russian)
27. Pogonyailo, A.G. "Mishel' Fuko. Istoriya sub"ektivnosti" [Michel Foucault The Story of Subjectivity], in: M. Fuko, *Germenevtika sub"ekta. Kurs lektsii, prochitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu* [Hermeneutics of the subject. A course of lectures delivered at the Collège de France in the academic year 1981–1982], trans. A.G. Pogonyailo. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007, pp. 597–662. (In Russian)
28. Pogonyailo, A.G. "Tekhnika sebya i filosofiya Novogo vremeni" [Technique of yourself and the philosophy of the New Age], *Chelovek.RU*, 2009, No. 5, pp. 67–80. (In Russian)
29. *(Post)fenomenologiya. Novaya fenomenologiya vo Francii i za eyo predelami* [(Post)Phenomenology. A new phenomenology in France and beyond], eds. S.A. Sholohova & A.V. Yampol'skaya. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2014. 288 pp. (In Russian)
30. Rorty, R. *Filosofiya i zerkalo prirody* [Philosophy and the mirror of nature], trans. V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk University Publ., 1997. 320 pp. (In Russian)
31. Shestov, L. "Pamyati velikogo filosofa (Ehdmund Gusserl)" [In memory of the great philosopher. Edmund Husserl], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 1, pp. 144–160. (In Russian)
32. Shestov, L. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. 668 pp. (In Russian)
33. Smirnov, S.A. "Antropologicheskii povorot: ego smysl i uroki" [The anthropological turn is its meaning and lessons], *Filosofiya i kul'tura*, 2017, No. 2, pp. 23–35. (In Russian)
34. Smirnov, S.A. "Problema normy v neklassicheskoi ratsional'nosti" [The problem of the norm in non-classical rationality], *Filosofiya nauki*, 2019, No. 1 (80), pp. 19–57. (In Russian)
35. Smirnov, S.A. *Antropologicheskii navigator. K sobytiynoy ontologii cheloveka* [Anthropological navigator. For eventness ontology of Man]. Novosibirsk: Offset-TM Publ., 2016. 438 pp. (In Russian)
36. Yampol'skaya, A.V. *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: problemy metoda* [Phenomenology in Germany and France: problems of the method]. Moscow: RSUH Publ., 2013. 258 pp. (In Russian)

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Igor SITNIKOV

Master of Arts, International Doctoral Program of Asia Pacific Studies,
College of Social Sciences. National Cheng Chi University,
Taipei, Taiwan.

12–6 1st Prudnaya Str., Moscow 390047, Russian Federation;
e-mail: xuyiguo@mail.ru

FROM DECEPTION TO GIFT (Application of interpersonal communication theories to anthropological analysis)

The current exploratory and explanatory research argues that theories, which were developed in the field of interpersonal communication, could be applied for the analysis in anthropology. It is supposed that interpersonal and intergroup communication itself could be the subject of anthropological research. The author argues that recent development of the both disciplines – interpersonal communication and anthropology – gives scholars opportunity to analyze complicated cases of human communication both cross-culturally and inside individual ethnic groups. In the current research this possibility is demonstrated by the example of modifications of such a communication phenomenon as “gift”. The history of the development of this communicative tool is considered, starting with the pre-gift phase of exchange and the stage of origin of the phenomenon of gift exchange, then shows the form of degradation of the mechanism of donation to the phenomenon of bribery, and finally, the form of revival of the practice of giving in some modern small ethnic communities in the post-Soviet period.

Keywords: human communication, cultural anthropology, modes of exchange, cultural change, the Kula exchange tradition, gift, bribery, Taiwan, Mongolia, Russian Far East

Introduction

In my current exploratory and explanatory research I intend to clarify whether theories, which were developed in the field of interpersonal communication, could be applied for the analysis in anthropology. So far as through communication people meet their basic needs I suppose that interpersonal and intergroup communication itself could be the subject of anthropological research, especially in the field of cultural anthropology. In this paper I argue that recent development of the both disciplines – interpersonal communication and anthropology – gives scholars opportunity to analyze complicated cases of human communication both cross-culturally and inside individual ethnic groups.

In this paper I show this in terms of interpersonal communication theories applied for analysis of four cases in domain of cultural anthropology. Two cases are examples of cross-cultural communication and another two illustrate the communication inside two individual ethnic groups. In the exploratory part of this study I observe the phenomenon of cultural change [25] on example of modes of exchange transformations, again both cross-culturally and inside individual ethnic groups. I focus on the switching between such opposite types of modes of exchange as balanced and unbalanced exchange [18, p. 339] on example of gifting phenomenon.

The concept of 'gift' is common both for anthropology, where it is a subject of many studies, and for interpersonal communication, where it is distinguished as a form of nonverbal communication. Such interdisciplinary quality of the 'gift' concept gives opportunity to verify possibility to apply interpersonal communication theories in the domain of anthropology.

For the anthropological analysis I use several theories from the field of interpersonal communication: Expectancy Violations Theory, Interaction Adaptation Theory, Face Theory, Uncertainty Reduction Theory, and Constructivism Theory. To show the phases of 'gift' phenomenon development as communication instrument, I designed my paper to begin with non-gifting phase in Lamay case (Taiwan) to the phase of mature practice of gift exchanging in Kula tradition; and then demonstrate the phase of gift degradation into bribe phenomenon in modern Mongolia, and finally the phase of gifting practice as a tool in purifying and revival of an indigenous culture in Kamchatka.

I. First Pair of Cases (Cross-Cultural Context: A1 & A2)

Case A1 (Non-Gifting Phase)

In early Chinese [26], Dutch [9], and Spaniards [24] documents about their visiting and staying in Taiwan we found several records describing dangers of Taiwan shore, especially for shipwreck crews [22]. Many historical records about

killing of shipwrecked crew on Taiwan shores could be found in American sources of the 19-th century [1].

The most famous among recorded shipwreck event took place in 1867. It is said in the historical record that after hours of rowing in the lifeboats and safety reaching ashore the shipwrecked crew of the American bark the *Rover* was murdered by members of an aboriginal village named Koalut (龜仔角) [8, p. 3]. After that event the American officials started negotiations with Qing authorities and an aboriginal leader. The purpose was to make the southern Taiwan area safer for mariners. One among means to solve the problem was an idea to build a lighthouse or a fort there.

The earliest Chinese record (1349) from the Yuan Dynasty period (1271–1368), called “Brief Accounts of the Island Barbarians”, mentions two places Liu Chiu (琉球) and Pi-she-ye (毗舍耶). Thompson [26, p. 166] informs that at the time of this record the name Taiwan was not yet used, and both Liu Chiu, and Pi-she-ye have commonly been thought to refer to parts of Formosa. In the “Brief Accounts of the Island Barbarians” the ancient Chinese author Wang Tayan describing Liu Chiu inhabitants [26, p. 169] says: “Should a person from another country offend them, they [kill him and] cutting off the raw flesh, eat it [or, cut the flesh off while he is still alive and eat it], and they take his head and hang it on a wooden pole”. At the same time the Chinese author mentions the trading which was in use with that place. Chinese used to sell pearls, agates, gold, beads, coarse dishware, and pottery from the present Zhejiang province; they used to buy gold nuggets, yellow beans, millet, sulfur, beeswax, and the hides of deer.

Among the records of Dutch colonists in Taiwan there is one, which describes a conflict which took place in 1636 on the island with the name Lamay or Hsiao Liu Chiu (琉球嶼), not far away from nowadays Kaohsiung (高雄). The document informs that a crew of a Dutch ship was killed there [9, p. 14]. Besides, in the same Dutch record we can find the description of the following special episode, which could be interpreted as a subject of the both disciplines – anthropology and human communication:

There is a certain island about 3 miles from Formosa, called Tugin in the native language [i. e. Lamay or Lambay]. We called it the Golden Lion Island; because it was there that the captain of the ship *Golden Lion* was murdered with all his crew, when attempting to take in some provisions. The inhabitants of Tugin are constantly at war with the people of our island [Taiwan], and do not permit men of any other nation to land. Now and then the Chinese visit the place for the purpose of trading. Those visitors do not land, however, but remain in their junks and the inhabitants row out and hand them the things they wish to sell with the right hand and receive the price of them with the left. Indeed, they are exceedingly careful about the exchanges on both sides, neither party trusting the other.

Lately, some 60 inhabitants of Soulang village, belonging to us, sailed with some Chinese to the Golden Lion Island. They were dressed like Chinese, and pretended to have gone for the purpose of bartering. On one of the natives ap-

proaching the junk and handing up what he wished to sell, he was suddenly seized by the arm, dragged into the ship, and cut into many pieces. Thereupon, they returned home, and fancied they had obtained a great victory. Such is their manner of carrying on war [9, p. 14].

Lamay Incident: Interaction-Centered Theories Application

To understand the background of Lamay incident I address to the theories, which were developed to explain and predict social interaction behavior: Expectancy Violations and Interaction Adaptation Theories. Expectancy Violations Theory (EVT), which was developed by Judee Burgoon, a communication scholar at the University of Arizona [12, p. 85], pays attention to the interpretation of behavior in interaction. According to EVT, which is focused on the study of nonverbal communication, some behaviors have clear social meanings, but others display different messages depending on the context. EVT theorists [4] argue that “because expectancies are central to interaction in all cultures, EVT is applicable to cross-cultural interactions” [27, p. 201]. The goal of Interaction Adaptation Theory (IAT), which “was crafted as an extension and expansion of EVT” [12, p. 93], is to predict how communicators will respond to one another in interaction [27, p. 195]. Both “EVT and IAT may help researchers understand a wide variety of contexts ranging from situations where uncertainty is high and expectations are based on stereotypical knowledge, to circumstances where interaction is strongly patterned and based on intimate knowledge of the other” [27, p. 201].

In further development of the both theories they have been applied to such specific communication context as “the influence of expectations or adaptation on the detection of deception” [27, p. 196]. It was found that unusual behavior was more likely to be seen as deceptive. Moreover, the IAT researchers argue that deceivers show more concern for self-presentation than truth-tellers [27, pp. 199–200]. To explain how people deceive and how people are deceived the special theories were designed: Information Manipulation Theory (IMT) [19] and Interpersonal Deception Theory (IDT) [3]. Unfortunately, both theories still now are in the stage of “fledgling theory-in-progress” [20, p. 224] rather than fully developed theories. The limitations of EVT are related to its ability to predict patterns of interaction; the biggest limitation of IAT is in fact that there is very limited empirical evidence supporting the predictions of this theory about adaptation in interaction [27, pp. 200–201].

I interpret the Lamay incident in terms of deception concept, which was developed in EVT and IAT. The nonverbal behavior of the 60 Soulang village inhabitants is a bright example of expectancy violation, which was used consciously, and so could be interpreted as nonverbal deception. The incident took place in the context of cross-cultural interaction and was based on stereotypical knowledge about high level probability of violence from both sides of the communication participants. In such circumstances deceivers designed an effective

method, which helped them to avoid detection. Thus, despite of the interaction-centered theories high limitations they are able to brighten up the nature of cross-cultural interactions on Taiwan shores, which took place in the remote past.

In conclusion I can reconstruct the reason for emergence of the famous Taiwan tradition to rob and kill shipwrecked crews. It seems the purpose was just to avoid uncertainty of cross-cultural interaction: fewer interactions meant less uncertainty. Probably it corresponds to the similar reasons, which on the shores of Trobriand Islands (archipelago of coral atolls off the eastern coast of New Guinea) led to development of the opposite (in terms of ethical concerns) communication phenomenon of the ceremonial exchange system [18]. The Trobrianders' ceremonial exchange system is based on specific shipwreck mythology, which was developed from the long time experience of the similar episodes of danger and high level uncertainty during the cross-cultural communication on the foreign shores.

Case A2 (Gifting Phase)

In the beginning of 20-th century in Trobriand Islands the famous anthropologist Bronisław Malinowski studied Kula tradition, which is also known as the Kula exchange or Kula ring [15]. It is a ceremonial exchange system which involves thousands of individuals. Participants travel in long distance in order to exchange Kula valuables which consist of red shell-disc necklaces and white shell armbands. According to Malinowski [15] and many other anthropologists after him, Kula valuables are non-use items traded purely for purposes of enhancing social status. Kula valuables never remain for long in the hands of the recipients; they must be passed on to other partners, thus constantly circling around the ring. Important chiefs can have hundreds of partners while less significant participants may have just several of them.

Kula tradition is connected with dangerous traveling on waters [22]. Following their specific Kula social institution Trobrianders visited far away islands and could trade with people of different cultures who spoke different languages, some among whom practiced headhunting or cannibalism. It is not a surprise that very important part of their shipwreck mythology is devoted to ashore dangers: "We do not go ashore. We are afraid of the *mulukwausi*¹. They follow us ashore [15, p. 257]". Malinowski explains the myth origin as reflection of environment reality. Giving example of real shipwreck events among the Trobrianders he writes:

In the South of the Island, several cases are on record where canoes were wrecked and saved in the d'Entrecasteaux Islands or in the Amphletts. Once the whole crew were eaten by cannibals, getting ashore in a hostile district of Fergusson Island, and one man only escaped, and ran along the shore, south-eastwards towards Dobu. Thus there is a certain amount of historical evidence for

¹ *Mulukwausi* are 'flying witches', the hostile characters of the Trobriand mythology.

the saving power of the magic, and the mixture of fanciful and real elements makes our story a good example of what could be called standardized or universalized myth – that is, a myth referring not to one historical event but to a type of occurrence, happening universally [15, p. 261].

Kula Tradition: Face Theory Application

To understand the background of Kula tradition development first of all I address to the Face Theory, which was created to investigate some mechanisms of social interaction. Face Theory was developed by the Canadian born sociologist Erving Goffman (1922–1982). In his description of human interaction Goffman [10] supposes that all people have a public image, a “face”, which they display during communication [17, p. 203]. The purpose of this theory is to understand two main aspects of interaction: why and how people construct their social self. The main expectations for Face Theory application are connected with Goffman’s notion of “social skill”, which can help in everyday practice of communication. Among various useful skills the support of so called satisfactory order seems to be especially important. Ordering in communication is based on rules in “expressive ritual.” Goffman suggests that communication consists of ordered sequences of messages between people and should be a coordinated, rule-abiding pattern of exchange for effective performance [11].

Goffman suggests that in the process of social interaction people manifest the features similar to those found among actors who perform on the theatre stage [11]. The purpose of such performance is to design an idealized image of ourselves that fits appropriately into the requirements of the context. The central concept of Goffman’s theory is ‘face’ [11]. He defined this concept as a type of performance, in which people present the positive social value of themselves. People create this positive image through their appearance, messages, and actions that should demonstrate that they are competent and worthy social interactants. Goffman pays attention to the fact that people are emotionally attached to their face and underlines that during interactions people usually try to support each other’s face presentation basically because they expect that in exchange other people will do the same to them [10; 18].

Goffman’s Face Theory helps in further interpretation of Kula tradition phenomenon. Kula social institution was extensively discussed by the sociologist Marcel Mauss in his essay *The Gift*, and was vital to the development of an anthropological theory of reciprocity. In his essay Mauss argued that the exchange of objects between participants builds relationships between them [16]. He claimed that giving an object creates an obligation on the receiver to reciprocate the gift [16; 18]. The series of exchanges between groups thus provided one of the earliest forms of social solidarity. Mauss examined also Indian history and demonstrated that traces of gift exchange could be found in more ‘developed’ societies as well. In the conclusion he suggested that industrialized societies could benefit from recognizing this dynamic of gift giving.

Studying Gofman's Face Theory I realized that during the life of several generations Kula ring participants designed and developed perfectly ordered sequences of messages between themselves which became a coordinated, rule-abiding pattern of exchange for effective "face" performance. I suppose that they used this system mainly to avoid danger of cross-cultural communication during their trading expeditions. In the same time I don't agree with Malinowski's assumption that Kula valuables were non-use items traded purely for purposes of enhancing social status. From my point of view, the Kula participants' social status, which was strongly depended from the number of special artifacts in their personal temporary possession, helped to perform the corresponding level of their "face" value and served to satisfy the main purpose of successful trade transactions.

II. Second Pair of Cases (Inside-Cultural Context: B1 & B2)

Case B1 (Phase of Gift Degradation into Bribe)

David Sneath [23] informs that personal networks historically used to be very important for Mongolian society. The author noticed that gifting practices like basic hospitality "can be seen as a product of the obligation and expectations attached to the status of being a good relative, parent, householder, friend or potential friend" [23, p. 94]. The author compares the Mongolian phenomenon with the Russian traditional system of '*blat*', which means the use of personal influence to obtain goods and services. From the other hand Sneath [23] noticed an opposite side of gift phenomenon development – the notions of legitimate and illegitimate gifting and other material transmissions in context of post-Soviet Mongolia. As he says "It is a commonplace now to think of bribery as an everyday part of Mongolian life – particularly among the relatively small new elite of wealthy businesspeople and politicians" [23, p. 89].

Personal Networks: Uncertainty Reduction Theory Application

To understand the reason for the wide dispersal of the gift system in the vast area of Eurasian continent from Russia to Mongolia we need address the Uncertainty Reduction Theory. Uncertainty Reduction Theory developed by Charles Berger and Richard Calabrese seeks to explain communication under conditions of uncertainty [14]. The theory highlights uncertainty as a casual force shaping communication behavior and argues that people seek to reduce uncertainty about their social environment, predict and explain their surroundings [2]. Uncertainty arises when people lack information about others and themselves. Huge distances of the northern part of Eurasia with wide steps and deep forests always were the source of uncertainty and lack of information.

I suppose that gifting system and personal networks were used there as an effective instrument of uncertainty reduction and this can explain the historical popularity of the gift system among many different peoples in Eurasia.

Sneath noticed that his Mongolian respondents described such their practices as “appreciative gift-giving and fulfilling obligations to help family and friends on one hand and the illegitimate acts of corruption on the other” [23, p. 90]. Corruption was associated with city life, while rural life was associated with networks of help and obligation. Sneath argues [23, p. 92] that this reflects importance of close personal networks in rural life. He noticed also that small amounts of cash are understood as perfectly legitimate gift, while large sums of money – thousands of dollars – are seen in very negative way. Sneath explains this phenomenon in terms of transition to the market system, when in society emerged a strong association between corruption and large amounts of cash [23, p. 101].

Personal networks and *blat* system was common for the societies of the Soviet Block in the era of Soviet planned economy. *Blat* was commonplace in Soviet times and not seen as corruption, but “as helping related person in continuous relationships of trust, whereas the bribe was conceived of as an illegal transaction between parties without trust or long-standing relations” [23, p. 105]. From the other hand in the context of social system transformation into the conditions of market economy *blat* in former soviet societies became mixed and then associated with bribery because of growing importance of money.

Case B2 (Phase of Gifting Practice Purifying and Revival)

Petra Rethmann [21] has analyzed an example of positive functional aspect of gift exchange in modern Koriak indigenous culture in the northern Kamchatka peninsula in the Russian Far East. Rethmann observed the emergence of the new indigenous tradition in the situation of cultural change [25] in the period of social and economic transition in the post-Soviet period. The author discusses the significance of fur production and exchange for nowadays Koriak identity formation. She examined two love stories involving reindeer herding Koriak women and men, and explored “the meaning of the gift as an embodied metaphor that arouses desire and creates seductive subjectivities” [21]. Within a wider discussion on aesthetics and gift exchange Rethmann explores the poetic dimensions of the gift. In her elegant observation Koriak women offer gifts of hand worked reindeer fur and leather traditional cloth items to entice men to become their sweethearts.

Koriak Women’s Aesthetic Gifts:

Uncertainty Reduction & Constructivism Theories Application

To understand the nature of the new Koriak tradition of communication in an initial phase of romantic relationships I address both Uncertainty Reduction and Constructivism Theories. Uncertainty Reduction Theory (URT) has provided

a foundation for understanding communication in romantic relationships. As I mentioned already, when discussed the Mongolian case, uncertainty arises when people lack information about others and themselves. According to URT, seeking information is one of the three strategies to reduce uncertainty. URT distinguishes three categories of information-seeking behavior: passive, active, and interactive [14, p. 136]. In passive strategy people observe a target person from a distance. Passive strategy minimizes face threats, but may not produce the information the observer needs. In active strategy people could ask others about the target person or even to manipulate the situation to get information.

Active strategy has such advantage as more control over the process of getting information; from the other hand, this strategy requires more effort and involves more risk: the third party may notify the target person; lack of desired information; and distort of information. Interactive strategy is the most direct method of reducing uncertainty, which uses direct communicating with the target person. Among the disadvantages of interactive strategies are such as high risk of anxiety from both sides of communicators, embarrassment, and discomfort.

In the Rethmann's case study analyzing the seductive romance behavior of two Koriak women, both of them used an interactive strategy of getting desired information about their target persons [21]. At the same time they found the way to minimize risk of anxiety, embarrassment, and discomfort from both sides of communicators using such form of nonverbal communication as gift. "Gifts, and the people who give and receive them, are often understood as being entangled in delicate webs of power and reciprocity that are constantly subjected to contest and negotiation" [21, p. 52].

At the same time the case of Koriak women's aesthetic gifts demonstrates their high level communication competence. This could be understood with the help of the Constructivism Theory, which was created by Jesse Delia from the department of speech communication at the University of Illinois [13]. In his theory of constructivism Jesse Delia offers a cognitive explanation of competent communication [7]. Delia's colleague Brant Burleson [5; 6] maintains that people with high levels of cognitive complexity are able to better understanding the people and events of social world [13, p. 98]. Cognitive complexity is a psychological variable that indicates how complex or simple is the frame and perceptual skill of a person. Delia and Burleson distinguish two types of people – those who are able to see others only in terms of good and bad; and those who are able to see many-sided social world [7; 5]. Constructivists assume that first type of people is cognitively immature. From the other hand the other type of person has developed into a sophisticated observer, capable to distinguish more delicate differences among people [13, pp. 98–99].

Person-centered message is another central concept in constructivist theory. Person-centered message is a communication technique which allowed the speaker to adjust his or her communication accordingly to their anticipation how different individuals might respond to a message. In their research

constructivists link person-centered messages to cognitive complexity. Constructivists note that cognitively complex students are two years ahead of their classmates in the ability to encode *person-centered messages*. They claim also that cognitively complex people in their perceptions of others have a communication advantage over those with less developed set of interpersonal constructs. According to constructivists, the creation of person-centered messages is a sophisticated communication skill [13, pp. 100–101]. Cognitively complex people demonstrate their complexity using person-centered messages. It is noticed also that highly developed communication skills are an advantage in friendship only when both partners have equal sophistication to appreciate them. In the case of Koriak women both of them provided a person-centered message, which meant the following: they are women with whom traditional Koriak men could live in the tundra [21]. At the same time they proved this message choosing the right gift items – with their own hands made clothing elements (mittens, boots, hats), which were useful for everyday life in special environment of reindeer herding and represented examples of traditional art of high aesthetic value.

Conclusion

The set of earlier analyzed four cases from anthropological domain demonstrates the gift phenomenon as a nonverbal communication instrument. I tried to analyze and discuss the usage of this instrument in terms of both its effectiveness and ethical concerns. To show the phases of ‘gift’ phenomenon development as communication instrument I designed my paper to begin with non-gifting phase in Taiwan-Lamay case, then to the phase of gift exchanging in Kula tradition and to the phase of gift degradation into bribe phenomenon in the post-Soviet period of Mongolian society, and finally to the phase of gifting practice revival in present Koriak indigenous culture in the northern Kamchatka peninsula in the Russian Far East. In the exploratory part of this research using interpersonal communication theories I observed the process of exchange modes transformations which has started in prehistory and continues until present. The last two cases of Mongolian and Koriak societies demonstrate examples of a common nonverbal form of communication transformations in ethnographic present.

Theories of interpersonal communication could be applied also for the reconstruction of the processes, which took place in early history and even prehistory. In this paper I tried to make such reconstruction by comparison of two cases, both of which were observed in historical times, but which traces go back into far away prehistory. One case is the Kula exchange tradition in Trobriand Islands, archipelago off the eastern coast of New Guinea; and the other case is a conflict which took place in 1636 on the island Lamay near Taiwan.

References

1. *Aborigines of South Taiwan in the 1880s: Papers by the South Cape Lightkeeper George Taylor*, ed. G. Dudbridge. Taipei: Academia Sinica, 1999. 171 pp.
2. Berger, C.R. & Calabrese, R.J. "Some Exploration in Initial Interaction and Beyond: Toward a Developmental Theory of Communication", *Human Communication Research*, 1975, No. 1, pp. 99–112.
3. Buller, D.B. & Burgoon, J.K. "Interpersonal Deception Theory", *Communication Theory*, 1996, No. 6, pp. 203–242.
4. Burgoon, J.K. & Ebesu Hubbard, A.S. "Cross-cultural and Intercultural Applications of Expectancy Violations Theory and Interaction Adaptation Theory", *Theorizing about Intercultural Communication*, ed. W.B. Gudykunst. Thousand Oaks, CA: Sage, 2005, pp. 149–171.
5. Burleson, B.R. "Constructivism: A general theory of communication skill", *Explaining communication: Contemporary theories and exemplars*, eds. B.B. Whaley & W. Samter. Mahwah, NJ: Erlbaum, 2007, pp. 105–128.
6. Burleson, B.R. "A Constructivist Approach to Listening", *International Journal of Listening*, 2011, No. 25(1), pp. 27–46.
7. Delia, J.G. "Constructivism and the Study of Human Communication", *Quarterly Journal of Speech*, 1977, No. 63(1), pp. 66–83.
8. *Foreign Adventures and the Aborigines of Southern Taiwan, 1867–1874: Western Sources Related to Japan's 1874 Expedition to Taiwan*, ed. R. Eskildsen. Taipei: Institute of Taiwan History, Academia Sinica, 2005. 299 pp.
9. *Formosa under the Dutch*, ed. R.W. Campbell. Tainan, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 2001. 653 pp.
10. Goffman, E. "On face-work: an analysis of ritual elements in social interaction", *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 1955, No. 18, pp. 213–231.
11. Goffman, E. *Interaction ritual: Essays in face-to-face behavior*. Chicago, IL: Aldine Publishing Company, 1967. 270 pp.
12. Griffin, E. "Expectancy Violations Theory of Judee Burgoon", *A First Look at Communication: Multiple Perspectives*, ed. E. Griffin. McGraw Hill, 2009, pp. 84–97.
13. Griffin, E. "Constructivism of Jesse Delia", *A First Look at Communication: Multiple Perspectives*, ed. E. Griffin. McGraw Hill, 2009, pp. 98–110.
14. Knobloch, L.K. "Uncertainty Reduction Theory: Communicating Under Conditions of Ambiguity", *Engaging Theories in Interpersonal Communication: Multiple Perspectives*, eds. L. Baxter & G. Braithwaite. Thousand Oaks, CA: Sage, 2008, pp. 133–144.
15. Malinowski, B. *Argonauts of the Western Pacific*. London, Henley: Routledge and Kegan Paul, 1922. 473 pp.
16. Mauss, M. *The Gift; forms and functions of exchange in archaic societies*. London: Cohen & West, 1966. 130 pp.
17. Metts, S. & Cupach, W.R. "Face Theory: Goffman's Dramatistic Approach to Interpersonal Interaction", *Engaging Theories in Interpersonal Communication: Multiple Perspectives*, eds. L. Baxter & G. Braithwaite. Thousand Oaks, CA: Sage, 2008, pp. 203–214.
18. Miller, B.D. & Wood, B. *Anthropology*. Boston: Pearson Education, Inc., 2006. 736 pp.
19. McCornack, S.A. "Information Manipulation Theory", *Communication Monographs*, 1992, No. 59, pp. 1–16.

20. McCornack, S.A. "Information Manipulation Theory: Explaining How Deception Occurs", *Engaging Theories in Interpersonal Communication: Multiple Perspectives*, eds. L. Baxter & G. Braithwaite. Thousand Oaks, CA: Sage, 2008, pp. 215–226.
21. Rethmann, P. "Skins of Desire: Poetry and Identity in Koriak Women's Gift Exchange", *American Ethnologist*, 2000, No. 27(1), pp. 52–71.
22. Sitnikov, I. *Change and Stability of Eurasian Symbols in Taiwan Popular Religion: A Case Study of the 18 Deities Cult*, Master's of Arts Thesis. Taipei: NCCU, 2009. 130 pp.
23. Sneath, D. "Transacting and Enacting: Corruption, Obligation and the Use of Monies in Mongolia", *Ethnos*, 2006, No. 71(1), pp. 89–112.
24. *Spaniards in Taiwan*, Vol. 1: 1582–1641, ed. J.E.B. Mateo. Taipei, 2001. 683 pp.
25. Steward, J. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1955. 245 pp.
26. Thompson, L.G. "The Earliest Chinese Eyewitness Accounts of the Formosan Aborigines", *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies*, 1964, No. 23, pp. 163–204.
27. White, C.H. "Expectancy Violations Theory and Interaction Adaptation Theory: From Expectations to Adaptation", *Engaging Theories in Interpersonal Communication: Multiple Perspectives*, eds. L. Baxter & G. Braithwaite. Thousand Oaks, CA: Sage, 2008, pp. 189–202.

CULTURAL ANTHROPOLOGY

Игорь СИТНИКОВ

Магистр искусств,

Международная докторантура Тихоокеанской Азии, факультет социальных наук.

Государственный Университет Чжен Чжи, Тайбэй, Тайвань.

391010, Российская Федерация, Рязань, Первая Прудная ул., 16–6;

e-mail: xuyiguo@mail.ru

ОТ ОБМАНА К ПОДАРКУ (Использование теорий межличностного общения в антропологическом анализе)

В данной поисково-объясняющей научной работе утверждается, что теории, разработанные в области изучения межличностного общения, могут быть использованы в антропологических исследованиях. Предполагается, что межличностное и межгрупповое общение само по себе может являться предметом антропологических исследований. Автор полагает, что современный уровень развития обеих дисциплин – теории человеческого общения и антропологии – предоставляет исследователям возможность анализировать сложные примеры человеческого общения, как в межкультурной его области, так и внутри определённых локальных групп. В данной статье эта возможность демонстрируется на примере видоизменений такого коммуникационного явления как «подарок». История развития данного коммуникативного инструмента рассматривается, начиная с доподарочной фазы обмена и этапа зарождения феномена обмена подарками, затем показана форма деградации механизма дарения до феномена взяточничества, и наконец, форма возрождения практики дарения в некоторых современных малых этнических сообществах в постсоветский период.

Ключевые слова: человеческое общение, социально-культурная антропология, формы обмена, культурные изменения, церемониальный обмен круга Кула, подарок, взятка, Тайвань, Монголия, Дальний Восток России

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Ильшат НАСЫРОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.

Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1;

e-mail: ilshatn60@mail.ru

АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ АББАСИДСКИХ ХАЛИФОВ В VIII–IX ВВ.

Статья посвящена рассмотрению социокультурных и исторических условий, в которых происходило усвоение древнегреческого научного и философского наследия в Арабском Халифате в VIII–IX вв. Актуальность статьи связана с тем, что на Западе и в России принято объяснять рост исламского фундаментализма в последние десятилетия невосприимчивостью мусульман к достижениям западной цивилизации. В статье подчёркивается, что следует учитывать политические, идеологические и культурные предпочтения той среды Аббасидского Халифата VIII–IX вв., которая инициировала деятельность по масштабному переводу античных источников на арабский язык. Приводятся доводы, согласно которым доминирование в правящих слоях общества имперского типа мировоззрения и господство теоцентристского понимания человека затрудняли полноценное восприятие на исламском Востоке философских идей древнегреческих философов. Показано, что тем не менее античная наука и философия сыграли важнейшую роль в формировании мусульманской культуры и дальнейшем её расцвете. Анализ влияния социально-политических условий на процесс усвоения античности мусульманами в VIII–IX вв. должен помочь преодолению распространённого предрассудка, что исламский Восток послужил лишь передатчиком античного наследия Европе.

Ключевые слова: античная философия, космоцентризм, омейяды, аббасиды, теоцентризм, аль-Ма'мун, михна, исламская рациональная теология (калам), мутазилиты, восточный перипатетизм (фальсафа)

Сложные и напряжённые взаимоотношения между Западом и мусульманским миром и усиление в последние десятилетия политического ислама с его альтернативным проектом глобализации в виде «мирового халифата» (установление исламского правления в мировом масштабе) делают чрезвычайно актуальным исследование взаимоотношения светского и религиозного, науки и религии в мусульманских странах не только на современном этапе их развития, но и в раннем периоде формирования мира ислама.

Бесспорно, что усвоение мусульманами достижений античной культуры благотворно сказалось на развитии научного и философского знания на исламском Востоке. Признавая исключительно важную роль, которую сыграло античное знание в развитии материальной и духовной культуры исламского мира в его классическую эпоху, тем не менее мы полагаем, что для оценки восприятия мусульманами античной науки и философии необходимо учитывать конкретно-исторические условия, в которых протекало усвоение ими античного наследия. Следует отказаться от линейно-прогрессистского понимания этого исторического явления, попытки изображать культурное развитие народов, усвоивших античное наследие, как односторонне направленный линейный процесс.

Во-первых, бытует убеждение, что процесс усвоения античного культурного наследия должен был сопровождаться и восприятием убеждения античных мыслителей в том, что человек и боги подчиняются одним и тем же законам космоса, универсума (космоцентризм). Во-вторых, априори считается, что усвоение античных знаний представителями народов последующих эпох должно было стимулировать у последних – как у интеллектуалов, так и у правящих элит – дух свободного мышления и терпимости и прививать им религиозную и идейную толерантность, распространённую в античном мире.

Достаточно указать на нижеследующее обстоятельство, имеющее прямое отношение к рассматриваемой теме. Например, античность не знала ереси в том смысле, который в это слово вкладывает христианство, а именно считая ересью всякое ложное учение, отвергнутое Церковью. В Древнем Риме, напротив, чужие боги включались в пантеон, государство разрешало отправлять иные культы. Нужно указать, что ислам не знает церкви в смысле института, который утверждает общеобязательную догматику, канонизирует тексты, святых и т. д. Отсутствие в мусульманской религии ереси и ортодоксии лишало религиозного обоснования в ней таких процедур, как отлучение от церкви, судебное преследование (инквизиция) и т. д.

Тем не менее из истории ислама известно, что был в ней период, когда не исламские священнослужители, а аббасидские халифы в первой половине IX в. прибегали при помощи исламских теологов к репрессиям,

фактически к инквизиции, подвергая «испытанию [веры]» (*михна*) мусульманских религиозных учёных для установления их лояльности существующей власти.

Самым курьёзным является то, что этими теологами были мутазили-ты, или «философствующие» исламские теологи, представители первой школы мусульманской теологии (*калам*). Именно они первыми восприняли один из основных гносеологических принципов античных философов – утверждение примата разума над верой – и наиболее последовательно следовали этой максиме в ходе обсуждения вопросов богословского и философского характера. Более того, вышеуказанное «испытание [веры]» (*михна*), процедура, очень близкая к инквизиции, была организована по инициативе аббасидского халифа аль-Ма'муна (786–833). Последний прославился как покровитель наук и искусств и основатель в Багдаде «Дома мудрости» (*байт аль-хикма*), исламской академии, библиотека которой имела большое собрание трудов по различным отраслям науки и философии. С именем аль-Ма'муна связан самый плодотворный этап переводов античных трудов с древнегреческого на арабский язык.

Почему же так получилось? Принцип историзма в историко-философских исследованиях требует критически относиться к вышеуказанным априорным ожиданиям и признать, что на самом деле процесс усвоения античного наследия мусульманами носил сложный и противоречивый характер, определённый конкретными историческими условиями. Это требует, в свою очередь, отказа от упрощённого изображения развития исламской богословской и философской мысли как поступательной борьбы сторонников свободомыслия, в первую очередь в лице мутазилитов, «философствующих» теологов ислама, против религиозного обскурантизма исламских традиционалистов, как неуклонного укрепления в ней рационалистических начал.

Античный космоцентризм отстаивал картину мира, в которой человек является частью космоса. Платон пишет: «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность и высшая справедливость; по этой причине они и зовут нашу Вселенную “космосом”, а не беспорядком, друг мой, и не “бесчинством”» [20, с. 552]. Предполагалось, что между порядком космоса, внутренне упорядоченного и гармоничного целого, и всеобщими формами человеческой деятельности существует изначальная соотнесённость [19, с. 38]. Это исключало возможность «неконтролируемости» существования иных существ (боги и т. д.) от познавательной деятельности человека. Мироздание обладает внутренним единством, представляет законосообразное целое, объёмлющее не только природу и человека, но и богов. Такое «греческое» видение бытия не вело к тотальному подмиятию смысла человеческой жизни каким-то иным, «нечеловеческим» (божественным и т. д.) смыслом.

Подобные идеи античности было сложно адекватно понять носителю средневековой религиозной картины мира, задаваемой теоцентризмом.

Представления о том, что мир обладает смысловым единством в виде воплощения замысла Бога, раскрываемого через откровение и непостижимо-го для разума человека, искажали подлинные смыслы античных научных и философских учений при их рецепции на средневековом мусульманском Востоке. Исторические события, связанные с *михной*, «испытанием [веры]», процедурой, организованной халифом аль-Ма'муном, свидетельствуют о том, что социальные, политические и экономические условия, в которых жили мусульмане в первые века по мусульманскому летоисчислению, наложили свой отпечаток и ограничения на процесс усвоения ими античного наследия.

Поэтому мы стараемся сосредоточиться на рассмотрении социального, культурного и исторического контекста процесса усвоения исламским Востоком античного наследия, а не на получившем в научной литературе достаточное освещение исследовании вклада конкретных участников перевода античных трудов на арабский язык в VIII–X вв., анализе переведённых текстов, их аутентичности и т. д.

Ряд социокультурных и политических факторов обусловили становление религиозно-философской, а затем и собственно философской мысли на мусульманском Востоке. Можно указать на следующие причины – ранние споры по вопросам веры и свободы воли человека, развитие мусульманского права (*фикх*) [18, с. 25], споры с иноверцами, рецепция античного наследия [25, р. 116] и политические разногласия в исламской общине. Ван Эсс пишет: «Теология началась с дискуссий внутри исламской общины, когда, главным образом, в результате политического развития самоочевидная простота [внутриобщинных отношений] раннего периода была утрачена» [34, р. 101].

Предпосылки для усвоения античного наследия сложились в первые века ислама (в VII–VIII вв. по современному летоисчислению), в период складывания многонациональной и многоконфессиональной мусульманской империи – Арабского Халифата. К началу арабских завоеваний (VII в.) античная научная и философская традиция не исчезла целиком и продолжала существовать, пусть и в ограниченных масштабах, на территориях юго-восточных и восточных эллинизированных провинций Византийской империи, которые затем вошли в состав Халифата (Египет и Сирия). Антиохия и Александрия ещё оставались местами, где сохранялся традиционный греческий философский курс обучения [18, с. 24]. В школах сирийских несториан и яковитов использовались в целях религиозной полемики античные философские тексты, в основном сочинения Аристотеля по логике, которые переводились на сирийский язык [23, с. 388; 32, р. 1–4; 12, с. 47]. Это подготовило условия для последующего перевода античных текстов на арабский язык.

Исламская культура формировалась как составная часть цивилизации Средиземноморья. Арабский Халифат превратился в новый центр взаимодействия и взаимообогащения культурных традиций арабов, эллинизированного населения Египта и Сирии, жителей Ирака и персов. С этой точки

зрения мир ислама в лице регионов, где сформировалась его культура в классический период (VIII–XIV вв.), является частью Запада – Европу и исламский Восток объединяют античное наследие [33, с. XXI–XXII] и единая религиозная (авраамическая) традиция [28, р. 38]. Ван Эсс полагает, что окончательный выбор омейядским халифом ‘Абд ал-Маликом ибн Марваном (646–705) бывшей византийской провинции Сирии с Дамаском в качестве центра Халифата predetermined и дальнейший его шаг в пользу поощрения интеллектуальной свободы, дискуссий на теологические темы, что заложило основы для появления исламской рациональной теологии (калам) [34, р. 101].

Благодаря усилиям ранних исламских теологов-мутакаллимов были созданы предпосылки для обсуждения вопросов метафизики, теории познания и этики. На первом (мутазилитском) этапе исламская рациональная теология продемонстрировала способность продуцировать оригинальные философские концепции. Основными гносеологическими принципами мутазилизма были примат разума над верой и отказ от слепого некритического следования авторитетам. Мутазилиты претендовали на верное объяснение *мира*, тем самым утверждая на почве ислама аристотелевский фундаментальный метафизический проект – исследование *сущего* и его *конечных начал*. Они утвердили различие сущности (эссенция) и существования (экзистенция), которое будет воспринято *фальсафой*, «восточным перипатетизмом», а вслед за ними и средневековой философией Западной Европы. Введение в оборот категорий «субстанция» (*джавхар*) и «акциденция» (*‘арад*) для описания тела (атом) и его свойств для описания физического мира также является заслугой мутазилитов [13, с. 65–66]. Ранний калам в лице мутазилизма фактически и представлял философию ранних веков ислама, так как «восточный перипатетизм» ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины (Авиценна) и Ибн Рушда (Аверроэс) в указанное время ещё не сформировался как самостоятельное направление философской мысли мусульманского Востока [35, р. 2–3].

Эпоха перевода античных трудов по различным отраслям знания (математика, география, медицина, философия и т. д.) пришлась в основном на первый период (вторая пол. VIII в. – первая пол. IX в.) правления аббасидов, правителей из второй мусульманских династии Арабского Халифата. Что касается ранней эпохи Халифата (661–750), когда правили представители первой (омейядской) династии этой мусульманской империи, то в это время целенаправленные переводы античных трудов на арабский язык не делались. Есть сообщения, что несколько трактатов по алхимии были переведены с древнегреческого языка на арабский под патронажем омейядского халифа Халида ибн Йазида (ум. 704), увлекавшегося занятиями алхимией под руководством некоего христианского монаха [15, с. 338, 497; 32, р. 5; 27, р. 17]. В годы правления омейядского халифа Марвана I (683–685) лекарь-еврей Масарджавайх перевёл с сирийского языка на арабский сочинение Аарона, врача-монофизита из Александрии. Это было одним из ранних переводов медицинских трактатов на арабский язык [32, р. 5].

Литератор Ибн аль-Мукаффа (ум. 757), перс, обратившийся в ислам из зороастризма, первым перевёл три сочинения Аристотеля по логике, «Введение к Категориям» («Исагог») Порфирия и литературно-дидактический памятник «Калила и Димна», восходящий к индийской книге «Панчатантара», с языка пехлеви на арабский [21, с. 49]. Согласно мнению 'Абд аль-Карима Джадабана, современного йеменского исследователя, Ибн аль-Мукаффа перевёл эти сочинения для последнего омейядского халифа Марвана II ибн Мухаммада (688–750)¹. Однако Фахри Маджид полагает, что сочинения по логике Аристотеля и трактат Порфирия были переведены Ибн аль-Мукаффой (или его сыном Мухаммадом) во время правления второго аббасидского халифа аль-Мансура (754–775) [32, р. 6].

В любом случае уже в период правления Омейядов ранняя исламская рациональная теологическая мысль опосредованно начала воспринимать метафизические и этические понятия и концепции, восходящие к древнегреческой философии. Исламская теология (калам) и возникла как доктринальное учение для обоснования основ вероучения ислама и решения спорных богословских проблем с использованием рациональной аргументации. Невозможность выполнения этой задачи с опорой только на теологические средства потребовала обращения к средствам античной философии, что привело к легализации в рамках калама философского дискурса.

До сегодняшнего дня дошло мало оригинальных сочинений исламских теологов первой (мутазилитской) школы, что не позволяет с точностью сказать, какими античными источниками они располагали в эпоху Омейядов. Но мусульманская доксографическая литература приводит свидетельства о несомненном влиянии античной мысли на формирование метафизических и этических учений в исламской теологии. Васил ибн 'Ата' (ум. 748), стоявший наряду с 'Амром ибн 'Убайдом (ум. 761) у истоков мутазилизма, отрицал предвечность божественных атрибутов с позиции строгого монотеизма, последовательно отстаиваемого в Коране, а его последователи прибегали уже к рационалистической аргументации античных мыслителей. «В начале своем это учение (Васила ибн 'Ата'. – И.Н.) было незрелым. Васил ибн 'Ата' разрабатывал его, исходя из очевидного мнения, а именно [всеобщего] согласия в невозможности существования двух предвечных безначальных богов... Его приверженцы разработали [это учение] только после того, как изучили сочинения *философов*» [8, с. 46; 7, с. 56].

Аристотелевская идея «золотой середины», идеал совершенного, или добродетельного, бытия, явно просматривается в одном из пяти «основ» мутазилитского кредо – в утверждении о срединном положении человека, совершившего великий грех, или что он находится в «промежуточном положении» между верующим и неверующим [12, с. 55]. Мусульманский доксограф аш-Шахрастани пишет, что мутазилитский мыслитель ан-Наззам (ум. 845), живший в ранний аббасидский период, «прочитал много

¹ См. в редакторском примечании 5 [6, с. 328].

книг [греческих] философов и смешал их рассуждения с рассуждениями мутазилитов» [8, с. 53–54]. Предположение ан-Наззама о том, что делимость материи бесконечна, явно восходит к утверждению древнегреческого мыслителя Зенона Элейского (акме 464–461 до н. э.), что континуум делим до бесконечности, либо к аристотелевскому положению о том, что непрерывное не может состоять из неделимых частей [5, с. 179].

Но при обращении к конкретным страницам развития исламской рациональной теологии в реальном историческом контексте выясняется, что этот процесс носил противоречивый и сложный характер, не укладывающийся в трафаретные схемы. Например, ранние мутазилиты, воспринявшие кадаритское положение о свободе воли человека и, соответственно, находившиеся в идейной оппозиции к омейядским халифам, на самом деле не отказывались от сотрудничества с ними для распространения ислама. Известно, что мутазилиты, выполняя волю омейядов, участвовали в пропаганде исламской религии, вели в Иране борьбу с дуалистами [12, с. 42–46].

В этом нет ничего удивительного. В первые века ислама для мусульманской общины актуальной была борьба с остатками язычества на самом Аравийском полуострове и с дуалистическими религиозными верованиями в восточных провинциях Халифата, в первую очередь с зороастризмом. Среди новообращённых мусульман было много тех, кто, внешне соблюдая предписания новой религии, продолжал втайне придерживаться прежних, немусульманских, религиозных и мировоззренческих воззрений. Споры мусульман с представителями других авраамических религиозных традиций, иудаизма и христианства, не были столь злободневными, поскольку христиане и иудеи, монотеисты, считались «людьми Книги». Многие христиане Сирии и Египта были семитского происхождения, равно как и иудеи, а потому воспринимались арабами как представители этнически и культурно близких им конфессиональных общин. Несториане и монофизиты даже приветствовали переход Египта и Сирии под власть арабов, рассматривая это как освобождение от гнёта ненавистной им официальной Византии.

Мутазилиты без принуждения со стороны властей с позиций строгого монотеизма ислама вели последовательную идейную борьбу с дуалистами (манихеи и т. д.). Хотя халифы омейядской династии и благоволили к тем религиозным учёным, кто отрицал свободу воли человека и фактически оправдывал власть омейядов как «богоустановленную», они тем не менее и раньше не преследовали целенаправленно кадаритов, сторонников человеческой инициативы. Более того, известно, что два омейядских халифа – Йазид III (701–744) и Марван II ибн Мухаммад (688–750) – склонялись к кадаритскому тезису о свободе воли человека [32, р. 44]. Упомянутый Марван II ибн Мухаммад, последний из Омейядов, разделял мнение Джа‘да ибн Дирхама, отрицавшего извечность божественных атрибутов и настаивавшего на сотворённости Корана [12, с. 62], т. е. проповедовавшего идеи, впоследствии воспринятые и развитые мутазилитами.

Репрессиям омейядские халифы подвергали, как правило, тех ранних теологов, которые оказывались вовлечёнными в борьбу против верховной власти. Этим обстоятельством объясняются казни при Омейядах Джа'да ибн Дирхама (745), 'Умара аль-Максуса (699), Ма'бада аль-Джухани (699) и Гайлана ад-Димашки (ок. 742).

В целом Омейяды, представители первой мусульманской династии в Халифате, проявляли малую заинтересованность в культурных достижениях «древних», т. е. античных греков, персов и жителей Месопотамии. Государство Омейядов держалось на этноконфессиональной солидарности арабов (опора на архаичные родоплеменные связи и структуры, перенесённые из Аравии в новые центры Халифата, авторитет вождей арабских племен и т. д.) [11, с. 110–111, 222]. Власть в Омейядском Халифате была властью арабов над завоёванными народами, и омейяды удерживали её с помощью армии, состоящей преимущественно из выходцев с Аравийского полуострова. Омейяды поддерживали арабский этноцентризм, одновременно быстро перенимая имперский стиль правления персидских и византийских монархов. Поэт Ибн Сурайдж (ум. 724), уроженец Мекки, явившийся по приглашению молодых родственников омейядского халифа Марвана I ибн ал-Хакама (623–685) в Дамаск в скромной, даже грубой традиционной («хиджазской») одежде аравитян, был поражён их роскошными одеяниями («Они словно византийские золотые монеты») [2, с. 299].

Тем не менее одной из причин складывания благоприятных условий для рецепции мусульманами античного наследия была сама непоследовательная политика правителей Омейядского Халифата. Объективные потребности мусульманского государства требовали от них проведения политики, направленной на строительство новой империи, призванной занять место прежних великих государств Средиземноморья и Передней Азии, последовательно сменявших друг друга (Египет, Вавилон, Ассирия, империи Ахеменидов, Александра Македонского и Селевкидов, Византийская империя и Персидская держава Сасанидов). Омейяды осуществили ряд административных, финансовых и фискальных реформ с целью обеспечить устойчивость своему государству имперского типа (чеканка собственных, омейядских динаров, введение арабского языка в качестве языка делопроизводства, упорядочивание налогообложения и т. д.).

Конечно, омейядские халифы проявляли в определённой степени веротерпимость, назначали на различные государственные должности иноверцев и привлекали врачей немусульманского происхождения в свой двор. Но власть омейядов была властью арабов над завоёванными народами, новообращённые рассматривались как мусульмане второго сорта. Накапливались экономические, социальные и этнические противоречия. Территориальное расширение Халифата сопровождалось массовым переходом покорённых народов в ислам, что вызвало сокращение налоговых поступлений в казну. Дело в том, что новообращённые подлежали освобождению от уплаты *джизьи*, налога, которым облагались представители иноконфессиональных общин. В результате омейядская власть издала

закон, по которому мусульмане из числа неарабов, недавно принявшие ислам, не освобождались от уплаты *джизьи*, налога для не-мусульман. Выступления же новообращённых мусульман, недовольных неравным положением с арабами, жестоко подавлялись.

Легитимация омейядами своей власти была чисто религиозной и основывалась на предестинационизме, представлении о том, что мусульманские правители являются орудием реализации предвечной воли Бога, непостижимой разуму. Эта концепция отражала узость социальной базы омейядской власти. Такой детерминистский взгляд сводился к утверждению, что в свете безграничности власти Бога все действия человека предопределены, а потому необходимо безусловное подчинение правящей арабской власти. Джабриты, ранние сторонники предопределения действий человека извечной волей Бога, настаивали на слепом подчинении правителям, даже несправедливым, что отвечало интересам Омейядов [30, р. 13–14].

Аравийский этноцентризм с опорой только на религию, принесённую арабами-завоевателями, всё более входил в противоречие с запросами населения многоэтничного и многоконфессионального Халифата. В культурном отношении многие завоёванные ими народы находились на более высоком уровне и исповедуемые ими религии в указанное время в доктринальном отношении превосходили отличавшееся простотой вероучение ислама. Переход власти в Арабском Халифате к Аббасидам, представителям второй династии (750–1258) правителей этой мусульманской империи, ознаменовал превращение государства арабских завоевателей в империю, в рамках которой начался очередной виток развития цивилизации средиземноморского ареала и Передней Азии. Рецепция античного наследия на мусульманском Востоке была частью этого широкого процесса социальной трансформации. Античные знания, помимо своего прямого предназначения, были востребованы правителями новой (аббасидской) династии для идеологического обоснования проводимых ими политических, социальных и экономических реформ в Халифате.

Конечно, аббасидские халифы, как и Омейяды, полагали, что они являются наместниками Бога для претворения на земле религиозного закона (шариат), руководителями мусульманской общиной [7, с. 188], и так же, как и их предшественники, старались сосредоточить в своих руках всю власть, взять под полный контроль политические и религиозные функции в государстве. Но у Аббасидов, в отличие от Омейядов, отношение к вопросу относительно предопределения и свободы воли человека существенно изменилось. Опора на концепцию абсолютной предопределённости Богом всех событий в мире, в том числе человеческих действий, с целью обоснования халифской власти требовала соблюдения компромисса с мусульманскими религиозными учёными-традиционалистами. Но косная мысль последних, особенно их ригоризм в вопросах вероучения, входила в противоречие с требованиями времени, потребностями поликультурного и поликонфессионального общества Аббасидского Халифата.

Отстаиваемое ими положение о полной предопределённости человеческих действий волей Бога уже не находило безоговорочного признания даже в мусульманской общине, от имени которой аббасидские халифы правили государством, начиная с 750 г.

Поражение Омейядов привело к утрате арабами монополии не только на власть, но и на религию. Иранский род Бармакидов, из которого вышли несколько советников аббасидских халифов и администраторов, стал символом возросшего влияния представителей других народов на все стороны жизни Халифата. Многие учёные были персами по происхождению, как, например, грамматик Сибавейхи (ум. 796), учёный-энциклопедист и врач Мухаммад ар-Рази (865–925) и т. д. Армия всё больше комплектовалась персами и тюрками, при дворе халифов служили врачами, писцами и астрономами люди разных национальностей. Под эгидой ислама, новой мировой религии, Аббасидский Халифат (750–1258) положил начало очередному этапу в многовековом и непрерывном историческом процессе взаимодействия и взаимообогащения культурных традиций народов Средиземноморья и Передней Азии. Были созданы предпосылки для творческого усвоения представителями исламской культуры научных достижений иных культур, не только античной, но и иранской, индийской и других, что позволило культуре ислама в дальнейшем, в период своего «золотого века», достичь чрезвычайно высокого уровня материального и духовного развития. Но своей последующей «золотой эпохой» в X–XII вв. исламская культура обязана в первую очередь античной научной и философской традиции.

В современной научной литературе и в самой исламской традиции существует консенсус, что второй аббасидский халиф аль-Мансур (правил с 754 г. по 775 г.) выступил инициатором целенаправленных переводов сочинений античных учёных и философов. К тому времени в Халифате сложились условия для полноценного усвоения древнегреческого научного и философского наследия. Почти двухсотлетнее политическое и военное доминирование арабов сопровождалось переходом интеллектуальных занятий в руки неарабов, жителей новых центров Халифата, Басры и Куфы, а также Сирии, Ирака и восточных, населённых персами провинций. Экономические и культурные потребности страны способствовали росту интереса к светским наукам и, как следствие, усилению влияния эллинизированной культуры Сирии и Ирака и иранского духовного наследия. Антиомейядские движение, которое в итоге и привело к власти аббасидов в 750 г., изначально получило сильную поддержку в Хорасане. В этой восточной части Халифата население состояло из местных персов, как из обращённых в ислам, так и из зороастрийцев, а также завоевателей-арабов, успевших к тому времени значительно подвергнуться персидскому культурному влиянию. Требовалась новая идеология для легитимации верховной власти в глазах всего населения (не только арабов) Халифата.

Как полагают Фахри Маджид, известный специалист по истории исламской философии, и Дмитрий Гутас, видный знаток истории перевода античного научного и философского наследия на арабский язык, на желание

аббасидского халифа аль-Мансура инициировать масштабную деятельность по переводу античных трудов на арабский язык повлияла имперская идеология аббасидов, которая включила в себя элементы политической идеологии прежней Сасанидской персидской державы (224–651). Рецепция античного научного и философского наследия была частью более широкого процесса утверждения новой имперской идеологии Аббасидского Халифата. Согласно этой точке зрения, после включения в состав Арабского Халифата территорий разгромленного государства Сасанидов со значительным персидским населением, постепенного перемещения политических и культурных центров в Месопотамию и усиления влияния персов во властных и военных структурах Халифата возникла объективная потребность в представлении интересов жителей Ирана в политике, экономике и культуре новой империи.

Среди персов, «иранизированных» арабов Хорасана, потомков завоевателей-аравитян, и семитского населения Ирака были популярны политические идеалы прежнего Сасанидского государства. Правители этой персидской державы, разгромленной и уничтоженной арабами в 651 г., рассматривали себя наследниками Ахеменидской империи (705–330 до н. э.) и продолжателями её культуры. В некоторых трактатах, написанных на пехлевийском языке, как, например, «Денкард», в поздний период Сасанидского государства, и переведённых на арабский язык в первые века существования Арабского Халифата, проводился ряд положений, суть которых сводится к нижеследующему.

Заратустра, пророк и основоположник зороастризма, получил в виде откровения от божества Ахурамазды тексты, включавшие все знания. Завоевание Александром Македонским персидской Державы Ахеменидов и присвоение им авестийских книг привело к распространению знаний среди египтян и греков. Последние всеми своими знаниями по различным отраслям наук, как утверждали авторы этих псевдоисторических трактатов, были обязаны Александру Македонскому, который перевёл книги зороастрийцев на греческий и коптский языки. Основная идея, внушаемая читателям этих сочинений, состояла в том, что все знания человечества происходят из Авесты, а Сасаниды сохраняли и преумножали эти знания, которые со времён Александра Македонского также получили распространение среди египтян и греков.

Таким образом, благодаря распространению в образованных кругах Арабского Халифата литературы подобного рода, античная научная и философская традиция приобретала священное значение для той части населения, которая служила социальной базой аббасидского движения за власть в мусульманской империи, – для персов, арабов, проживавших в восточной провинции Хорасан, и жителей Ирака, прежде находившегося в составе Сасанидского государства. Античное наследие расценивалось ими как своё, просто заимствованное древними греками, но которое теперь подлежало возврату «законным» его наследникам. Фактически в подобных воззрениях содержалось стремление персов к возрождению былого величия

их прежних государств и национальной культуры. В то же время и представители других народов Халифата, в том числе и арабы, всегда воспринимали Средиземноморье и Переднюю Азию как единое пространство. Ведь эти части света в течение нескольких тысячелетий находились в культурном, экономическом и политическом единстве благодаря последовательно сменявшим друг друга государствам (Египет, Ассирия, Македонская империя и государство Селевкидов). В эллинистический период начинается взаимопроникновение греческой и персидской культур.

Что касается халифа аль-Мансура, то он в указанный период времени (сер. VIII в.) решил воспользоваться зороастрийской политической идеологией для консолидации своей империи, в которой арабы уже уступили политическую и военную власть представителям других народов Халифата, в первую очередь персам.

Аль-Мансур одновременно использовал астрологическую историю, также доставшуюся ему от персов, в своих государственных целях. Перу Абу Сахля ан-Наубахта, сына астролога-перса халифа аль-Мансура, принадлежит составленное в этом жанре сочинение «Книга ан-Нахмутан» (Китаб ан-Нахмутан). Согласно этому астрологическому учению, восходящему к зороастрийскому наследию персов, история человечества носит циклический характер. Каждое новое поколение людей получает знания в соответствии с предписаниями звёзд, которые управляются божественным повелением. Аль-Мансуру было выгодно использовать подобные импликации астрологической истории, а именно утверждать, что теперь, на новом витке истории, Аббасиды обновляют знания, доставшиеся им от «древних», как это раньше делали Сасаниды, правители прежней персидской державы.

Другими словами, это астрологическое учение было использовано аль-Мансуром для выполнения политической и идеологической задач. Политическая функция астрологической истории заключалась в оправдании власти аббасидов как предопределённой расположением звёзд по воле Бога и оценке выступлений против этой власти как нарушения законов, предписанных свыше. С точки зрения идеологической это учение должно было обосновывать легитимность аббасидской власти как единственной наследницы прежней Сасанидской империи, всего её культурного наследия. Не случайно при аль-Мансуре в первую очередь переводили труды по астрологии и астрономии.

При рассмотрении предпосылок для усвоения античного знания на исламском Востоке надо учитывать большое значение в указанное время астрологии. В доисламский период на древнем Востоке это учение о связи между расположением звезд с историческими событиями, судьбами конкретных людей и целых народов, получило сильное развитие в Месопотамии, а затем в Египте, Древней Греции и Римской империи. Одновременно с развитием астрологии шло накопление научных астрономических знаний. С этой точки зрения легитимация в Аббасидском Халифате в VIII в. астрологии, а вместе с ней и астрономии, вела к узаконению знаний

«древних», т. е. вавилонян, египтян, греков, римлян, халдеев и т. д. Слова арабского историка и основоположника философии истории Ибн Халдуна (ум. 1406): «У халдеев, а прежде у жителей Сирии и живших с ними в одну эпоху коптов, была тяга к занятию магией, астрологией и к разгадыванию таинственных знаков. У них это заимствовали персы и греки» [16, с. 463–464], – указывают на убеждённость мусульман о единстве их культуры с античной греко-римской цивилизацией, а последней – с культурами древних Вавилона, Ассирии и Египта.

После того как зороастрийское сасанидское культурное наследие стало легитимным в Багдаде, столице Аббасидского Халифата, и других его городах, перевод античного научного и философского наследия стал частью этого широкого процесса адаптации доисламского, а не только древнегреческого культурного наследия. Свидетельством этому служит факт, что первые переводы античных научных сочинений осуществлялись не непосредственно из текстов, составленных на древнегреческом языке, а с книг на языке пехлеви, на который эти труды, в свою очередь, были переведены с древнегреческого языка на последнем этапе существования империи Сасанидов [29, р. 28–51].

Сасанидский правитель Хосров I (501–579), время правления которого именуют «золотой эпохой» в истории Ирана, принял изгнанных из Афин по указу императора Юстиниана в 529 г. философов Платоновской академии и распорядился основать в Гундишапуре школу-академию. В ней были переведены на пехлевийский язык сочинения Гиппократ и Галена, индийские философские труды, сочинения по логике Аристотеля и комментарии к ней, в частности комментарии Порфирия. Этим объясняется, что для аббасидского халифа аль-Мансура вышеупомянутый Ибн аль-Мукатфа осуществил перевод сочинений «Категории», «Герменевтика» и «Вторая аналитика» Аристотеля и трактата «Введение к Категориям» («Исагог») Порфирия с пехлевийского языка на арабский. Факри Маджид полагает, что во время правления аль-Мансура на арабский язык были переведены также «Альмагест» Птолемея, «Начала» Евклида и ряд других древнегреческих сочинений [32, р. 6–7].

Принятие аббасидами идеологии, восходящей к зороастрийскому культурному наследию, для консолидации Халифата, сыграло определяющую роль в деле легитимации знаний античных учёных и философов. Достаточно привести нижеследующие слова вышеупомянутого арабского историка Ибн Халдуна: «[Халиф] Абу Джа'фар аль-Мансур написал письмо византийскому императору с просьбой выслать ему научные книги [древнегреческих учёных], и тот отправил ему трактат Эвклида и ряд сочинений по естественным наукам. Мусульмане прочитали эти книги, узнали, что в них содержится, и преисполнились ещё большим желанием заполучить то, что осталось от них (от древних греков. – И.Н.). После него к власти пришёл аль-Ма'мун. Он отличался большим стремлением к знаниям. Им овладело сильное желание к усвоению этих знаний. Он отправил своих посланцев к византийским царям с просьбой найти книги, содержащие знания древних

греков, и скопировать их арабицей. Он отправил с этой целью переводчиков, перенял и целиком воспринял эти знания» [16, с. 465].

Наиболее плодотворный этап переводов античной научной и философской литературы на арабский язык пришёлся на период правления аббасидского халифа ал-Ма'муна (786–833). Он был в наибольшей степени универсалистом, и с его именем справедливо связывают процесс масштабного включения в культуру Халифата достижений «древних» (античное знание). Аль-Ма'мун вошёл в историю как мусульманский правитель, пытавшийся видеть исламскую культуру как совместимую с культурами остальных частей мира. Именно он развернул целенаправленную широкую деятельность по переводу античных трудов по самым различным отраслям естественнонаучного и философского знания. Достаточно сказать, что к концу X в. на арабский язык было переведено всё аристотелевское наследие, многочисленные комментарии к его сочинениям и ряд диалогов Платона («Тимей», «Государство» и «Законы»). На арабский язык были переведены, помимо вышеупомянутых «Начал» Евклида, сочинения Архимеда, астрономический труд Птолемея «Альмагест» («Математическое сочинение»), медицинские трактаты Галена и многие другие труды античных учёных.

Всё вышесказанное говорит о том, что процесс усвоения античного научного и философского наследия мусульманами следует рассматривать в историческом контексте, на фоне деятельности правителей Арабского Халифата, направленной на укрепление абсолютной монархии. Аббасиды лишь расходились с Омейядами в средствах достижения этой цели. Омейядские халифы видели источник легитимации своей власти в религии и арабском этноцентризме. Они брали у Византии и Персии имперские способы правления, но в целом опирались на родное для них арабское культурное наследие, узколокальное. Опоры лишь на армию из арабов и использование религиозного способа легитимации власти уже было недостаточно. Социокультурное давление (недовольство новообращённых мусульман налогами и запросы персов) и потребности в научном знании для развития экономики и государственного строительства потребовали от Аббасидов прибегнуть к другому способу легитимации своей власти – путём обращения к «знаниям древних», в том числе к древнегреческой науке и философии как части этих «знаний».

Аббасидский халиф аль-Ма'мун, правитель поликонфессионального и многоэтничного государства, старался демонстрировать открытость и проявлял терпимость (хотя и в ограниченной степени) к иным культурным и религиозным традициям. Он любил устраивать в своём дворце диспуты на теологические и философские темы [12, с. 162–163]. Его приближённые из числа мутазилитов могли во дворце халифа открыто выступать против лиц с джабритскими (детерминистскими) воззрениями. Например, поэт Абу аль-'Атахийя (748–825) часто выражал свою склонность к джабризму, утверждая, что все поступки людей предопределены Богом. Однажды он в присутствии халифа заявил подобное мутазилиту Сумаме

ибн Ашрасу (ум. ок. 828), одному из приближённых аль-Ма'муна, делая движения рукой и риторически вопрошая: «Кто движет вот этой моей рукой?». Сумама грубо, но в чисто мутазилитском духе ответил: «Ею движет тот, чья мать – шлюха» (т. е. человек, сам поэт, а не Бог. – *И.Н.*), чем вызвал смех халифа. На протесты поэта, оскорблённого публичным наветом на его матушку, ал-Ма'мун ответил советом заниматься поэзией и не лезть в дела, в которых тот не разбирается [4, с. 8].

Примечателен рассказ поэта Ахмада ибн Садака (ум. 825), посетившего халифа ал-Ма'муна в день христианского праздника Входа Господня в Иерусалим (Пальмовое (Вербное) воскресенье). Перед халифом расположились двадцать служанок-фрейлин из числа рабынь-гречанок, подпоясанные так, как это было принято у христианок, одетые в роскошные одежды и украшенные драгоценностями. На груди каждой из них сверкал золотой крест, а в руках они держали пальмовые и оливковые ветви. Поэт начал исполнять песню, и гречанки приступили к танцам [3, с. 217].

Хотя известно, что аль-Ма'мун разделял мутазилитское положение о сотворённости Корана во времени, нет надёжных свидетельств, что он принял тезис мутазилитов о свободе воли человека. Его политическая позиция была, вне всякого сомнения, самодержавной, что, в свою очередь, позволяет с большой долей вероятности предполагать о его приверженности детерминизму, отрицанию человеческой инициативы. Он был деспотом, пусть и просвещённым, ориентировавшимся на византийские и персидские политические традиции. Будучи облечён званием «повелителя правоверных» (*амир аль-му'минин*), он, вне всякого сомнения, осознавал себя защитником устоев исламской религии, свидетельством чему является его активное проведение *михны*, или «испытания» веры, о чём пойдет речь ниже.

Выступая против того, что он понимал как фанатизм малообразованных слоёв населения, аль-Ма'мун сам проявлял нетерпимость, преследуя своих идейных оппонентов, видных и популярных в народе мусульманских религиозных учёных, смещая с постов, заключая в тюрьму и приказывая подвергать их телесным наказаниям. Также нетерпимое отношение он проявлял к иноверцам – зороастрийцам, особенно к манихейцам, некоторых из которых он лично принуждал отказаться от их веры. При этом он заставлял приверженцев манихейства плевать на изображение Мани, основателя этого религиозного учения, а в случае отказа приказывал казнить несчастных [12, с. 42]. В конце своей жизни аль-Ма'мун преследовал сабейцев [15, с. 445].

Надо отметить, что в целом аббасиды демонстрировали противоречивую позицию в отношении мусульманских интеллектуалов, в том числе к теологам-мутакаллимам. Правители Арабского халифата ставили интересы своей власти превыше всего. Перс Ибн аль-Мукаффа (ок. 721–760), выдающийся литератор и переводчик сочинений Аристотеля и неоплатоника Порфирия с языка пехлеви на арабский, оказался замешанным в политических интригах в период правления аббасидского халифа аль-Мансура

(754–775) и по наущению последнего был подвергнут мучительным пыткам и казнён Суфьяном ибн Му'авийей, наместником в Ираке [15, с. 172]. В годы правления пятого аббасидского халифа Харуна ар-Рашида (786–809) и аббасида аль-'Амина (809–813), сына Харуна ар-Рашида, по инициативе традиционалистов преследовались сторонники тезиса о сотворённости Корана, особенно джахмиты и мутазилиты. Затем аббасидские халифы аль-Ма'мун, аль-Му'тасим и аль-Васик при поддержке мутазилитов подвергали преследованиям уже традиционалистов с помощью *михны*, «испытания [веры]».

Процедура *михна* («испытание [веры]») проводилась для выявления лояльности мусульманских религиозных учёных верховной власти аббасидскими халифами (аль-Ма'мун, аль-Му'тасим и аль-Васик) в период с 833 по 849 гг. Лояльность определялась признанием сотворённости во времени Корана. Религиозные учёные-традиционалисты, отказывавшиеся признавать тезис «философствующих» теологов-мутазилитов о сотворённости Корана во времени, подвергались преследованиям. Надо признать некорректным распространённое мнение, что инициировавший *михну* аббасидский халиф аль-Ма'мун, сторонник тезиса о сотворённости Корана во времени, желал подвести, если так можно выразиться, «теоретический базис» для произвольного обращения с предписаниями шариата ради текущих политических интересов и просто для оправдания своего роскошного образа жизни. Скорее правы те, кто считает, что аль-Ма'муна склонили к принятию его решения некоторые мутазилиты, как, например, Бишр аль-Мариси, пострадавшие от традиционалистов при прежних халифах (Харун ар-Рашид и аль-'Амин) [1, с. 64; 31, р. 93–94; 17, с. 166].

Всё это указывает на вовлечённость мутазилитов, «философствующих» исламских теологов, в борьбу аббасидских халифов за абсолютную власть в империи, за установление полного контроля над всеми сторонами жизни общества, в том числе и над религией. Письма халифа аль-Ма'муна губернатору Ирака 'Исхаку ибн 'Ибрахиму аль-Хаза'и с требованием начать *михну*, свидетельствуют о том, что его борьба с традиционалистами, занимавшими враждебную позицию к «философствующим» теологам-мутазилитам и в целом к учениям неисламского происхождения, особенно к античной философии, имела не только теологический, но и социально-политический контекст.

В них аль-Ма'мун обвиняет традиционалистов в том, что их утверждение об извечности Корана не имеет основания в свете коранического аята-стиха: «Мы сделали его арабским Кораном» (43:3, К.), поскольку последнее (слова «мы сделали его»), по его мнению, говорит о сотворённости Корана Богом во времени. Аль-Ма'мун считал, что действия традиционалистов являются свидетельством их косной мысли, склонности к антропоморфизму, или грубому уподоблению Бога тварным созданиям, и в целом их невосприимчивости к знаниям людей других культур. Он пишет: «Они объявили себя людьми истины, исламской религии и согласия, а прочих сочли людьми лжи и неверия, высокомерно обращались с народом

и прельстили невежд» [7, с. 187]. Он видел в усилении позиций традиционалистов причину роста агрессивности невежественных масс, считал, что традиционалисты разжигают фанатизм и нетерпимость, присущие малообразованным людям, что могло угрожать устоям государства и привести к деградации религиозных дисциплин и падению статуса науки в обществе [7, с. 186].

Надо признать, что мутазилиты сами своим активным участием в *михне* невольно способствовали дискредитации в массовом сознании образа теологии и философии. Но основным катализатором этого процесса было усиление в ранней мусульманской общине теологических дебатов о правоверии, подогреваемых властями. Мутазилиты оказались заложниками политизации вроде бы сугубо религиозного вопроса о «правоверии». Правоведы-факихи могли быстро найти консенсус о предметах правовых отношений, поскольку ими являются материальные вещи, ценность которых устанавливается рынком. Но споры ранних мусульман о явлениях трансцендентного характера (Бог, его атрибуты, сотворённость Корана) или о вере и статусе человека, совершившего великие грехи, быстро вылились во взаимные обвинения в неверии – как в силу крайней размытости предметов их споров, так и в силу политической подоплёки разногласий участников теологических дискуссий. Кроме того, исламские теологи, участвовавшие при поддержке Омейядов в борьбе против представителей зороастризма, других дуалистических религий и язычества в новых восточных провинциях Халифата, приобрели привычку прибегать в борьбе с инакомыслием не только к теологическим аргументам, но и к грубой силе верховной власти.

Агрессивность исламских теологов не снизилась с приходом к власти Аббасидов в 750 г. При правлении аль-Махди (правил с 775 г. по 785 г.) теологи-мутакаллимы участвовали в гонениях на *зиндиков*, последователей немонотеистических религий (манихеи, маздакиды и т. д.). В неизбежных при этом спорах с иноверцами мусульманские теологи оттачивали аргументацию с опорой на разум, так как их оппоненты не признавали Коран и мусульманское предание (сунна) как доводы. Тем не менее исламские теологирационалисты были преисполнены чувством превосходства своей веры и религии. Данное обстоятельство, вкупе с отсутствием в исламе института, сходного с церковью в христианстве, т. е. обладающего правом на утверждение обязательной для всей общины свода догматов веры, объясняет ту лёгкость, с которой теологи могли обвинить в неверии отдельного своего товарища по цеху или группу своих коллег только за их взгляды, отличающиеся от мнения большинства. Конечно, подобные обвинения не влекли серьёзных последствий в виде физического уничтожения, но уже зрели зерна радикализации [35, р. 28–29], практики автоматического зачисления идейных противников в число неверующих, обвинения их в неверии (*такфир*).

Большинство мусульман относилось отрицательно к такому идейному радикализму, и не только по причине коранического запрета на насильственное навязывание своей веры другим («В религии нет принуждения»

(2:256, К.)), а из-за трагических событий периода гражданских войн в первые века ислама (вторая половина VII в. – первая половина VIII в.).

Дело в том, что мутазилиты, поддержав *михну*, фактически инквизицию, нарушили установленный к концу VII в. – началу VIII в. в мусульманской общине негласный общественный договор, согласно которому утверждалась веротерпимость (в известных границах) и отказ от обвинения инакомыслящих мусульман в неверии. К этому времени Халифат пережил тяжёлые потрясения, дважды погрузившись в пучину смут и гражданских войн. Из всех участников кровопролитной борьбы за власть в общине хариджиты, представители раннего религиозно-политического движения, ассоциировались у мусульман с самыми мрачными страницами этого трагического периода. Хариджиты первыми в истории ислама направили против других мусульман религиозный фанатизм и проявляли нетерпимость в вопросах веры, более того, они прибегали к массовым убийствам мусульман, не разделявших их взгляды. Мусульманская община ещё не отошла от шока, вызванного жестокостями хариджитов, которые с лёгкостью переходили от обвинения в безверии к убийствам своих идейных противников вместе с их жёнами и детьми, объявляя убийство инакомыслящих мусульман религиозной обязанностью.

Справедливости ради следует отметить, что мутазилиты, «философствующие» теологи, учли эти трагические уроки и, в отличие от хариджитов, не отделяли себя от общины. Их критика грубого антропоморфизма в описании Бога и примитивного детерминизма в области веры, а также уклонение от прямого обвинения в неверии способствовали повышению уровня веротерпимости. Мутазилизм в целом внёс большой вклад в формирование философской мысли на исламском Востоке. Но в одном мутазилиты не расходились с хариджитами – в обуславливании истинной веры действием, поступками. А ведь именно хариджиты, рассматривая поступки как условие веры (а не признак её совершенства или несовершенства), создали в истории ислама прискорбный прецедент – физическое уничтожение тех мусульман, кто был не согласен с ними.

Конечно, мутазилитские теологи не были никакими хариджитами на практике. Но мутазилиты не смогли избежать искушения властью. ‘Амр ибн ‘Убайд (ум. 762), один из родоначальников мутазилизма, был другом аббасидского халифа аль-Мансура, инициатора переводов античных сочинений на арабский язык. Желая усилить своё влияние в обществе, мутазилиты помогали Аббасидам в укреплении абсолютной монархии. Ирония заключалась в том, что они способствовали этому мощью теоретической аргументации, заимствованной из древнегреческой философии. В благодарность за это власти смещали их оппонентов, традиционалистов, в большинстве своём отрицательно относившихся к занятию теологией и философией и предпочитавших опираться в своей деятельности на два главных источника ислама – Коран и мусульманское предание (сунна).

Но все усилия Аббасидов в лице ал-Ма’муна, ал-Му‘тасима и ал-Васика, предпринятые в период с 833–849 гг. в ходе *михны*, «испытания

веры», фактически инквизиции, с целью заставить мусульманских религиозных учёных признать тезис о сотворённости Корана оказались безуспешными. Эта политика была заранее обречена на неудачу, так как в исламе нет церкви как института для установления общеобязательной религиозной догматики.

Провал *михны*, поддержанной теологами-мутазилистами, и реванш традиционалистов отбил как у властей, так и у теологов всякое желание выискивать «врагов веры» путём проведения процедур, схожих с инквизицией, или установления сверху какого-либо положения вероучения как общеобязательного. Все попытки властей проводить религиозную политику с такой целью уже не находили поддержки в обществе. Дела в области исламской религии де-факто перешли в руки *улемов*, религиозных учёных, которые старались придерживаться общественного консенсуса в мусульманской общине. Постепенно в религиозных кругах укрепились установки делать упор на практическую сторону религии и избегать теологических споров во избежание дурного влияния на неподготовленные умы простых верующих. Печальный опыт общины, полученный во время гонений инакомыслящих мусульман и обвинений в неверии, вынудил даже консервативных суннитов-ханбалитов декларативно утверждать религиозную терпимость. Свидетельством этому служит «символ веры», кредо (*'акида*) в изложении Ахмада ибн Ханбала (780–855), родоначальника мусульманского традиционализма и одного из жертв *михны* (он подвергался преследованиям и телесным наказаниям в годы правления аль-Ма'муна), где приводятся следующие слова: «Мы не обвиняем в неверии никого из “людей единобожия”, даже если они совершили тяжкие грехи» [14, с. 350].

Эпоха *михна* завершилась, когда аббасидский халиф ал-Мутаваккиль в 849 г. потребовал прекратить всякие дискуссии и споры о происхождении Корана [17, с. 166]. С его именем связано начало заката мутазилизма, олицетворявшего блистательный и самый продуктивный в философском отношении период в развитии калама, исламской рациональной теологии, – мутазилитов подвергают преследованиям, их сочинения уничтожают, а традиционалисты берут реванш.

С тех пор ни теология, ни философия на исламском Востоке так и не обрели статус интеллектуальных дисциплин, заслуживающих безусловного признания и уважения со стороны общества. *Михна* в целом подорвала доверие к теологии и философии в исламском обществе, в отличие от христианского Запада раннего средневековья, где античная философия в свой поздний период (II–VI вв.) сосуществовала с христианским вероучением (патристика) [22, с. 125]. Никогда уже после событий, связанных с *михной*, правящие власти в мусульманских странах не претендовали на право официально кодифицировать исламское вероучение. Хотя традиционалисты обладали влиянием на широкие массы верующих, тем не менее они не поддерживали попытки властей в эпоху правления халифа ал-Кадира (991–1031) утвердить общеобязательный свод вероучения («Кадиритский символ веры»).

Мусульманские религиозные учёные-традиционалисты не нуждались в подкреплении своего доминирующего положения в религиозной сфере формальными актами. После прекращения *михны* их позиции в общине значительно усилились. Ведь в глазах верующих главным достоинством исламских религиозных учёных-традиционалистов было то, что последние в поисках ответов на самые главные и волнующие вопросы о правове-рии, богоугодности или греховности поступков людей и т. д., опирались на *фикх*, мусульманское правоведение, а не на малопонятные положения исламской теологии. Кроме того, мусульманские правоведы внесли реальный вклад в нейтрализацию морального перфекционизма хариджитов, выступавших с высокой требовательностью к себе и другим (мусульмане, совершившие «великие грехи», являются вероотступниками; убийство вероотступников является прямой религиозной обязанностью и т. д.).

Таким образом, в эпоху рецепции античного научного и философского наследия в Арабском Халифате в VIII–X вв. одновременно началась маргинализация теологической и философской мысли в мусульманском обществе. Причиной этого отрицательного последствия не в последнюю очередь стала вовлечённость исламских теологов в политическую жизнь Халифата и участие «философствующих» мутазилитов на стороне властей в преследованиях популярных в народе исламских религиозных учёных и правоведов-факихов, что в итоге подорвало доверие многих верующих к теологии и философии. Всё это позволяет утверждать, что доминирование самодержавной идеологии аббасидских халифов и резкие различия в культурном уровне народов Арабского Халифата в указанное время искажали смыслы античных идей, проникавших в интеллектуальные круги мусульман, начиная с VIII в. [26, p. 30, 131].

Теология была сильно дискредитирована, и все попытки властей в проведении религиозной политики с привлечением теологов оказались безуспешными. Традиционалисты взяли реванш, а за теологией укрепилась дурная репутация заносчивого искусства словопрения, цель которого – обвинение в неверии. Теология (калам) стала рассматриваться как источник социальной опасности из-за вызываемых ею распрей и смут. Умеренные теологи были вынуждены составлять сочинения с красноречивыми названиями – «Удержание простых верующих от науки калама» (Илджам аль-‘аввам ‘ан ‘илм аль-калам) (автор ‘Абу Хамид ал-Газали), «Предел в занятии наукой калама» (*Нихайат аль-икдам фи ‘илм аль-калам*) (автор аш-Шахрастани) и т. д. Представители арабо-мусульманского перипатетизма (*фальсафа*), развивавшие античную модель философствования на исламской почве, ставили философию выше теологии и старались дистанцироваться от последней.

После прекращения *михны* развитие исламской рациональной теологии (калам) не остановилось. Начиная с XI в. в качестве ведущей школы калама мутазилизм был сменён ашаризмом, складывается самостоятельная матуридитская теологическая школа, а с XII–XIII вв. происходит постепенное сближение калама и арабо-мусульманского («восточного») перипатетизма, что

завершится фактически их конвергенцией в XIV в. Но ни философия, ни калам так никогда и не приобрели в мусульманском обществе статуса настоящей науки, в отличие от коранической экзегетики, хадисоведения (религиозная дисциплина, в рамках которой изучается мусульманское предание) и т. д. Право выносить суждения о религиозных делах перешло в руки *улемов*, религиозных учёных, которые судили о вере на основании Корана и мусульманского предания и настаивали на соблюдении консенсуса в широком, общественном смысле (воздержание от обвинений в неверии, проявление терпимости и т. д.) [35, р. 32–34]. Разумеется, при определённых социально-политических условиях эти же религиозные учёные могли быстро перейти на позиции нетерпимости и вдохновлять власти на преследование неугодных им представителей тех или иных религиозно-политических и философских течений и школ.

Из вышесказанного не следует делать вывод, что правы те, кто утверждает, что в мире ислама наука и философия всегда были и будут подчинены религии. Из истории известно, что усвоенное мусульманами античное наследие сыграло важную роль в развитии культуры ислама и её расцвете в «золотую эпоху» мусульманского Востока (X–XII вв.). Захват Ираном ещё при Сасанидах путей мировой торговли с Индией и Китаем создал материальное условие для перехода культурного первенства от античной Европы к Передней Азии в мусульманский период истории этой части мира [10, с. 85]. Объективные потребности Арабского Халифата в области экономики, государственного строительства, науки и искусства сделали необратимым процесс рецепции античного знания на исламском Востоке. Усвоение мусульманами греческой науки и философии, индийской астрономии и персидской литературы обеспечило небывалый расцвет в математике, геометрии, астрономии, философии, медицине, химии и т. д. в Арабском Халифате. Культура исламского Востока сохранила и преумножила достижения античности в области науки и философии. Культурный расцвет Запада в Новое время, начиная с XV в., был бы невозможен без усвоения достижений исламской культуры её «золотого периода». «Ислам не просто поделился с Западной Европой многими достижениями своей материальной культуры и техническими открытиями, он не только стимулировал развитие науки и философии в Европе, он подвёл Европу к созданию нового представления о самой себе» [24, с. 110].

В действительности отставание мусульманского мира от Запада, начиная с XIV в., было вызвано целым комплексом социально-экономических и политических причин. Открытие европейцами альтернативных морских путей в XV–XVII вв. привело к утрате значения сухопутных торговых маршрутов, пролежавших через мусульманские страны, и к экономической стагнации на мусульманском Востоке, за которой последовал политический и духовный упадок. Эти обстоятельства вызвали постепенный переход культурного превосходства от Передней Азии к Европе. В любом случае причины отставания исламского Востока от Запада – исторического,

т. е. временного, характера, и по мере экономического развития мусульманских стран в последние десятилетия это отставание начало сокращаться. Но обсуждение этой темы выходит за рамки данной статьи.

Заключение

Рецепция античного научного и философского наследия мусульманами происходила в VIII–X вв. на фоне дальнейшего укрепления абсолютной монархии в Арабском Халифате, в поликонфессиональной и многокультурной мусульманской империи, в рамках которой начался новый этап истории Запада в широком смысле (Европа, Северная Африка и Передняя Азия). Самодержавная идеология, доминирование теоцентризма и большие различия в культурном уровне разных этносов и конфессий Халифата были причинами искажения в восприятии смыслов античных научных и философских идей. Тем не менее исламские интеллектуалы, активно участвовавшие в процессе переводов на арабский язык трудов античных учёных и мыслителей, объективно вносили вклад в дело расширения пространства исламской культуры за счёт утверждения духа свободного рассуждения на религиозные и философские вопросы, легитимации духовного опыта иных культур и усвоения достижений эллинизма. Всё это способствовало укреплению политического и духовного единства многоконфессиональной и многоэтнической мусульманской империи. Благодаря усвоению античного знания в свой «золотой век» (XI–XII вв.) мир ислама в лице культуры Передней Азии не только преумножил достижения античности, но и определял мировой уровень материальной и духовной культуры. Анализ конкретных социально-политических и исторических условий, в которых протекала рецепция античного культурного наследия, позволяет выявить несостоятельность интуитивно-априорных утверждений о неких неизменных «константах» исламской культуры, якобы препятствующих мусульманам усваивать достижения современной западной цивилизации.

Список литературы

1. *Аль-Багдади Ахмад*. Тарих Багдад: в 14 т. Т. 7. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘илмийа, б. г. 457 с.
2. *Аль-Исфাহани ‘Абу аль-Фарадж*. Китаб аль-агани: в 24 т. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘илмийа, 1992. 404 с.
3. *Аль-Исфাহани ‘Абу аль-Фарадж*. Китаб аль-агани: в 24 т. Т. 22. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘илмийа, 1992. 361 с.
4. *Аль-Исфাহани ‘Абу аль-Фарадж*. Китаб аль-агани: в 24 т. Т. 4. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘илмийа, 1992. 420 с.
5. *Аристотель*. Физика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.

6. *Ар-Раси аль-Касим ибн Ибрахим*. Ар-Радд'ала аз-зиндик Ибн аль-Мукаффа' // *Маджму' кутуб ва раса'ил аль-Имам аль-Касим ибн Ибрахим ар-Раси*: в 2 т. Т. 1. Сана: Дар аль-хикма аль-йаманийа, 2001. 697 с.
7. *Ат-Табари*. Та'рих ат-Табари: в 5 т. Т. 5. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, б. г. 680 с.
8. *Аш-Шахрастани Мухаммад*. Китаб аль-милал ва-н-нихал: в 2 т. Т. 1. Бейрут: Дар аль-ма'рифа, 1983. 255 с.
9. *Аш-Шахрастани Мухаммад*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984. 272 с.
10. *Бартольд В.* Культура мусульманства // *Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир*. М.: Книжный Клуб Киновек, 2012. С. 83–158.
11. *Большаков О.Г.* История Халифата: в 4 т. Т. 3. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. 382 с.
12. *Джаруллах Зухди Хасан*. Аль-Му'тазила. Каир: Матба'ат Миср, Шарика мусахама, 1947. 294 с.
13. *Ибн 'Усман ибн Муса 'Афанди 'Абдаллах*. Аль-Масалик фи аль-хилафиййат байна аль-мутакалимин ва аль-хукама'. Бейрут: Дар Садир; Стамбул: Мактабат аль-иршад, 2007. 250 с.
14. *Ибн Аби Йа'ла Мухаммад*. Табакат аль-ханабила: в 3 т. Т. 1. Эр-Рияд, 1999. 479 с.
15. *Ибн ан-Надим*. Аль-Фихрист. Бейрут: Дар аль-ма'рифа, 1978. 507 с.
16. *Ибн Халдун*. Мукаддима. Сайда – Бейрут: Аль-Мактаба аль-'асриййа, 1996. 630 с.
17. *Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Михна // *Ислам: энциклопедический словарь* / Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, 1991. С. 166.
18. *Лимэн Оливер*. Введение в классическую исламскую философию. М.: Весь мир, 2007. 280 с.
19. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // *Философия в современном мире. Философия и наука. Критические аспекты буржуазной философии*. М.: Наука, 1972. С. 28–94.
20. *Платон*. Горгий // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 477–574.
21. *Са'ид аль-Андалуси*. Табакат аль-'умам. Бейрут: Аль-Матба'а аль-катуликийя, 1912. 144 с.
22. *Солопова М.А.* Античная философия // *Новая философская энциклопедия*: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2010. С. 125–130.
23. *Солопова М.А.* Античная философия и Восток. Избранная библиография // *Историко-философский ежегодник*. 2018. Т. 33. С. 386–418.
24. *Уотт Монтгомери У.* Влияние ислама на средневековую Европу. М.: Наука, 1976. 128 с.
25. *Ben-Shammai Haggai*. Kalam in medieval Jewish philosophy // *History of Jewish Philosophy*, ed. D.H. Frank and O. Leaman. London and New-York: Routledge, 1997. P. 115–148.
26. *Cooperson Michael*. Al Ma'mun. Oxford: Oneworld Publications, 2005. 144 pp.
27. *de Bour T.J.* The History of Philosophy in Islam. New York: Dover Publ., 1967. 216 pp.
28. *Espósito J.L.* The Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2010. 256 pp.
29. *Gutas Dmitri*. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2th-4th/5th-10th c.) (Arabic Thought and Culture). London: Routledge, 1998. 252 pp.
30. *Halkin A.S.* The Ḥashwiyya // *Journal of the American Oriental Society*. 1934. Vol. 54, No. 1. P. 1–28.

31. *Hurvits Nimrod*. Miḥna as Self-Defence // *Studia Islamica*. 2001. No. 92. P. 93–111.
32. *Majid Fakhry*. A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 2004. 430 pp.
33. *Togan A. Zeki Velidî*. Tarihte usul. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1981. 350 s.
34. *van Ess Josef*. The beginnings of Islamic Theology // International Colloquium of Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages, 1st, New Andover. Mass. 1973. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975. P. 87–111.
35. *van Ess Josef*. The Flowering of Muslim Theology. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 190 pp.

HISTORICAL ANTHROPOLOGY

Ilshat NASYROV

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: ilshatn60@mail.ru

GREEK LEGACY IN VALUE SYSTEM OF ABBASID CALIPHS IN THE EIGHTH AND NINTH CENTURIES

The article focuses on the socioeconomic and political context to examine the absorption of Greek science and philosophy in the Abbasid Caliphate (8th–9th centuries). The research is relevant due to the fact that many Western and Russian scientists believe that the reason of the rise of Islamic fundamentalism in recent decades is the immunity of Muslims community to achievements of the west civilization. The author stresses that it is important to take into account political, ideological and cultural preferences of those in power who commissioned in the Abbasid Caliphate in the 8th–9th centuries the translations of ancient philosophical and scientific texts from Greek, Syriac and Pahlavi into Arabic. The author argues that dominance of imperial worldview, submission to autocracy and domination of theocentrism in the Islamic East prevented Abbasid rulers and Muslims theologians from grasping the ancient philosophical ideas adequately. An approach, which the author proposes here, is to assert that Greek science and philosophy nevertheless contributed immensely to the formation and further prosperity of Muslim culture. The author argues that an analysis of impact of social and political factors on the reception of Greek-Hellenistic philosophy and science in the Islamic world will help to overcome the widespread stereotype that the Islamic East was just a transmitter of Greek Legacy to Medieval Europe.

Keywords: ancient philosophy, cosmocentrism, the Umayyads, the Abbasids, theocentrism, Al Ma'mun, Mihna, Islamic rational theology (Kalam), the Mutazilites, the Peripatetic school of Islamic philosophy (Falsafa)

References

1. Al-Baghdadi, Ahmad. *Tarikh Baghdad* [History of Baghdad], Vol. 7. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, Without date. 457 pp. (In Arabic)
2. Al-Isfahani, Abu al-Faraj. *Kitab al-Aghani* [The Book of Songs], Vol. 1. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1992. 404 pp. (In Arabic)
3. Al-Isfahani, Abu al-Faraj. *Kitab al-Aghani* [The Book of Songs], Vol. 22. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1992. 361 pp. (In Arabic)

4. Al-Isfahani, Abu al-Faraj. *Kitab al-Aghani* [The Book of Songs], Vol. 4. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiya, 1992. 420 pp. (In Arabic)
5. Al-Rasi, al-Qasim ibn Ibrahim. “Al-Radd ‘ala al-zindik Ibn al-Mukaffa” [Refutation of the Heretic Ibn al-Moqaffa’], *Madjumu’ kutub wa rasa’il al-Imam al-Qasim ibn Ibrahim al-Rasi* [Al-Imam al-Qasim ibn Ibrahim al-Rasi Collected Works], Vol. 1. Sana: Dar al-Hikma al-yamaniya, 2001. 697 pp. (In Arabic)
6. Al-Shahrastani, Muhammad. *Kitab al-milal wa al-nihal* [Book of religious and philosophical sects], Vol. 1. Beirut: Dar al-ma‘rifa, 1983. 255 pp. (In Arabic)
7. Al-Tabari. *Tarikh al-Tabari* [The History of the Prophets and Kings], Vol. 5. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiya. Without date. 680 pp. (In Arabic)
8. Aristotel’. “Physics”, in: Aristotel’, *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Mysl’ Publ., 1981, pp. 59–262. (In Russian)
9. Ash-Shakhrastani. *Kniga o religiyakh i sektakh* (Kitab al-milal va-n-nikhal) [Book of religious and philosophical sects], Vol. 1, trans. S.M. Prozorov. Moscow: Vostochnoi literature Publ., 1984. 272 pp. (In Russian)
10. Bartol’d, V. “Kul’tura musul’manstva” [Islamic Culture], *Islam. Kul’tura musul’manstva. Musul’manskij mir* [Islam. Islamic Culture. The Islamic World]. Moscow: Knizhnyj Klub Knigovek Publ., 2012, pp. 83–158. (In Russian)
11. Ben-Shammai, Haggai. “Kalam in medieval Jewish philosophy”, *History of Jewish Philosophy*, ed. D.H. Frank & O. Leaman. London, New-York: Routledge, 1997, pp. 115–148.
12. Bol’shakov, O.G. *Istoriya Halifata* [History of Caliphate], Vol. 3. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1998. 382 pp. (In Russian)
13. Cooperson, Michael. *Al Ma’mun*. Oxford: Oneworld Publications, 2005. 144 pp.
14. de Bour, T.J. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publ., 1967. 216 pp.
15. Esposito, J.L. *The Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 256 pp.
16. Gutas, Dmitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2th-4th/5th-10th c.)* (Arabic Thought and Culture). London: Routledge, 1998. 252 pp.
17. Halkin, A.S. “The Ḥashwiyya”, *Journal of the American Oriental Society*, 1934, Vol. 54, No. 1, pp. 1–28.
18. Hurvits, Nimrod. “Mihna as Self-Defence”, *Studia Islamica*, 2001, No. 92, pp. 93–111.
19. Ibn Abi Ya’la, Muhammad. *Tabaqat al-Hanabilah* [History of the Hanbalites], Vol. 1. Riyadh, 1999. 479 pp. (In Arabic)
20. Ibn al-Nadim. *Al-Fikhris*. Beirut: Dar al-ma‘rifah, 1978. 507 pp. (In Arabic)
21. Ibn Khaldun. *Mukaddima* [An Introduction]. Sajda-Beirut: Al-Maktaba al-‘asrija, 1996. 630 pp. (In Arabic)
22. Ibn Uthmān Afandi. *Al-Masalik fil-khilaftiyyat* [The Disagreements]. Beirut: Dār Ṣādir, Istanbul: Maktabat al-irshād, 2007. 250 pp. (In Arabic)
23. Ibragim, T. & Sagadeev, A. “Mihna” [Ordeal], *Islam: Entsiklopedicheskii slovar’* [Islam: Encyclopaedic Lexicon], ed. S.M. Prozorov. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1991, p. 166. (In Russian)
24. Jarullah, Zuhdi Hasan. *Al-Mu’tazilah* [The Mutazilites]. Cairo: Matba‘at Misr, Sharika musmaha, 1947. 294 pp. (In Arabic)
25. Limen, Oliver. *Vvedenie v klassicheskuyu islamskuyu filosofiyu* [An Introduction to Classical Islamic Philosophy]. Moscow: Ves’ mir Publ., 2007. 280 pp. (In Russian)
26. Majid, Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004. 430 pp.

27. Mamardashvili M.K., Solov'ev E.Iu., Shvyrev V.S. "Klassika i sovremennost': dve epokhi v razvitiі burzhuaznoi filosofii" [Tradition and modernity: two epochs in the development of bourgeois philosophy], *Filosofiia v sovremennom mire. Filosofii i nauka. Kriticheskie ocherki burzhuaznoi filosofii* [Philosophy in the modern world. Philosophy and science. Critical Essays on bourgeois philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1972, pp. 28–94. (In Russian)
28. Platon. "Gorgij" [Gorgias], in: Platon. *Sobranie sochinenij* [Collected works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 477–574. (In Russian)
29. Sa'id al-Andalusi. *Tabaqat al-'umam* [History of Science]. Beirut: Al-Matba'a al-katuliya, 1912. 144 pp. (In Arabic)
30. Solopova, M.A. "Ancient Greek Philosophy and the East. Selected Bibliography", *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2018, No. 23(2), pp. 386–418. (In Russian)
31. Solopova, M.A. "Ancient Philosophy", *Novaia filosofskaia entsiklopediia* [New Encyclopaedia of Philosophy], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 125–130. (In Russian)
32. Togan, A. *Zeki Velidi. Tarihte usul* [Method in History]. Istanbul: Enderun Kitabevi. 1981. 350 pp. (In Turkish)
33. Uott, Montgomeri U. *Vliyanie islama na srednevekovuyu Evropu* [The Influence of Islam on Medieval Europe]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1976. 128 pp. (In Russian)
34. van Ess, Josef. "The beginnings of Islamic Theology", *International Colloquium of Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages*, 1st, New Andover. Mass. 1973. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975, pp. 87–111.
35. van Ess, Josef. *The Flowering of Muslim Theology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 190 pp.

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Пётр СИМУШ

Доктор философских наук, профессор,
ведущий научный сотрудник.

Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: simush@inbox.ru

ЖИЗНЬ МАРИНЫ ЦВЕТАЕВОЙ КАК СМЕРТЬ ГОСУДАРСТВЕННОГО АТЕИЗМА

Автор чтит память выдающегося мыслителя Павла Семёновича Гуревича (1933–2018). Его уход из жизни не позволил услышать авторитетное мнение о моей книге «Думанье Марины Цветаевой: какое же открытие совершает?» [3]. Я намеревался обсудить также вопрос о сходстве всемирно-исторических ролей Ньютона и Цветаевой. Их миссия быть мессиями и могильщиками абсурдного безбожия.

Предмет исследования – изоморфность исторических судей России (I–XX вв.) и М.И. Цветаевой (1892–1941). Автор ищет доказательств её права заявить о причастности к божественному началу. «Бога», по Цветаевой, автор называет Разумом энерго-информационного Космоса (Рэик). Высший разум действует в наступившей эре Водолея, требуя нового учения о мироздании.

Ключевые слова: миссия, мессия, Бог Рэик, время, вечность, ключимость, Ньютон, Россия, атеизм, идеократость

«Бог меня – одну поставил...»

Это признание Марины Цветаевой продолжено словами: «...Посреди большого света. – Ты не женщина, а птица. Посему летай и пой!». И она действительно «летала» в таинственном Бытии, но отнюдь не в повседневном быте. Этот аспект исследован Викторией Швейцер [9]. Предстояло выяснить время и вечность в жизнедеятельности М.И. Цветаевой, что и было сделано мною в упомянутой монографии. Но эта книга не все вопросы цветаевской тайны прояснила.

Предполагаю, что М.И. Цветаева сумела более или менее полно выразить истину не только о себе, но и о загадочном Высшем существе, названном Богом. Оно, Откровение, сообщает людям высшее требование к ним, ожидая от каждого человека исполнения им своего предназначения. В своём «Философском словаре» В.С. Соловьёв заметил, что «...вообще Откровение получается отдельными лицами, но не для них исключительно, а для более или менее широкого распространения» [6, с. 346].

Такой поворот анализа побуждает коснуться проблемной связи личности и общества. В своём сочетании эта диада предстаёт как бы сиаемскими близнецами. Но им предназначено быть в вечной коллизии. Эту истину выстрадает Марина Цветаева, которая является исключительной личностью – уникального интеллекта и мужественных действий. Русский гений побуждает вспомнить Древний Рим, где гений выступал как дух умершего родоначальника. От рода отделяется позже особая личность, живущая весьма повышенной душевно-духовной жизнью. Гений действует во имя народа, страны, человечества. Степенью одарённости обладают бессмертные русские классики – изоморфы России (см.: [8, с. 62]).

Как часть человечества российская нация включена в мировой процесс, который направляется к образованию сверх-личного человека как изоморфа, т. е. собирательного нравственного и общественного целого. В нём совершается индивидуализация частных сфер общества (мысль В.С. Соловьёва).

Философия отечественной истории даёт более определённое представление о сущности исторического процесса и его последовательных фазах. Двадцатый век включил в свои социально-исторические фазы обострения противоположности между личными, общественными и государственными интересами. М.И. Цветаева исполнила совет апостола Иоанна: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете через них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5:39).

Исполняя этот совет, Цветаева отождествила Бога с Творчеством, Откровением и Промыслом. Эта триада сакральных функций позволяет представить себе Высший разум в Энерго-информационном Космосе. Его посланником и связным является Марина Цветаева. Своей жизнью и смертью она явила *факт богоявления*. Он предполагает человеческое бессмертие и смерть безбожия.

Подобие мессии Ньютона

Человечество почитает первого Богочеловека – Иисуса Христа. Из английской литературы я узнал, что Исаака Ньютона (Newton) называли также мессией. Своей жизнью и творчеством (1643–1727) он доказал факт богоявления, т. е. исполнение требования Откровения. И он оповестил человечество о физических закономерностях мирового развития. В будущем предстояло раскрыть также и духовные законы: со-творчества, со-страдания, покаяния. Это делают русские классики в Золотом и Серебряном веках.

Классики во всём искали причину и находили её. Цветаевская причинность заключена в Боге, в Троице. Божественным началом творится способ человеческого существования и жизнь таких собирательных целых, как человечество, народ, земля, вселенная. Они видели в Боге Творца и Провидение; они не сомневались в этих двух функциях Бога. Более того, русская классика не сомневалась и в том, что свыше продиктована их творческая функция и жизненная позиция. Навряд ли я ошибусь, если скажу, что М. Цветаева считала Богом высший мировой разум, некую душевную духовность.

Ньютон и Цветаева развили своё сознание в ходе космогонических перемен и поднялись на высший уровень глобального кругозора. Два гения смогли влиять на глобальную событийность. Почти в одиночестве русская провозвестница правильно разглядела смыслы развития российской цивилизации. Она угадала взаимодействие трёх миров – естественно-органического, человеческо-земного и небесно-космического. Познавал эти миры и Ньютон.

Сказанное позволяет охарактеризовать миссии Ньютона и Цветаевой как мессианские. Быть «Поэтом – в мир рождаешься!»; «В Боге всё моё имя». Она просит Бога «на звёздном небе»:

Бог, храни в своей ладони
Пастыря благого!

В год окончания Гражданской войны поэт-мессия 15 января 1922 г. воскликнула: «Здравствуй, добрая брань! / Ещё жив – русский Бог! / Кто верует – встань!». Однако безбожная воинственная власть сбрасывает «последний крест». Но... «Бог из церквей воскрес(!)»... «...Бог – уходит от нас». На встречу с Богом-Сыном уходит С.А. Есенин (в декабре 1925 г.).

Цветаевская диада (творчество и познание) включена во Всемирную информационно-энергетическую систему. Последняя определяет также российскую ключимость, которая, по трактовке В.И. Даля, есть «свойство, качество, состояние ключимого». Эти слова означают: идущий к доброму концу, способный, годный, путный, полезный, удачный. Персонификацию русской ключимости превосходно осуществляют отечественные классики. В их ряду и имя М.И. Цветаевой. Как и А.А. Ахматова, она знала, что грядущее созревает в минувшем и связь времён с вечностью превыше всего.

В историческом прошлом нашей Родины, его ключимости памятно троекратное посещение апостола Андрея Первозванного. Нашим прародителям этот святой передал сакральные Ключи. Русские классики искали и находили их.

Цветаевская эпоха вливается в наступившую эру Водолея, требующую подъёма в духовном развитии человечества. Время и вечность ставят перед людьми вопросы, которые разрешала Марина Цветаева:

1. что такое научное богословие?
2. как должно жить в обществе?
3. какие задачи людей в этом мире?

На ум приходит модель мироздания Ньютона. Обращаюсь к энциклопедиям, указывающим на закон тяготения, гравитации и законы механики. Думаю о выводимых из этих законов либеральных ценностях; задаюсь вопросом: почему западные либералы продолжают презирать посткоммунистическую Россию?

Ведь Дочь России Марина Цветаева, поставленная Богом «посреди большего света», – изоморф всего человечества. Таковым до неё был Ньютон.

Как создаётся образ вечности из времени?

Замечательный ответ даёт Марина Цветаева. Вслед за В.И. Далем она связывает слово «вечность» с переживаемым веком, с тем, что человеку надо «вековать век». Вековечное, или вечное, существует без начала и без конца. Но сроком жизни человека является его век. Марина Цветаева родилась в начале последнего десятилетия XIX века и закончила свой земной путь в начале сороковых годов XX века. Получается почти полвека: это срок её земной жизни перед уходом в вечность, бессмертие.

Подобно Маяковскому и Пастернаку, Цветаева, по её словам, «живой человек плюс что-то и минус что-то». Их явления – «Всесильный Бог любви, Всесильный Бог деталей...». Цветаевой о себе сказано: «Я слово беру – на прицел!». Непреложностью Цветаевой являлась «память и кровь» России. Свою Родину – Россию – она «не мыслит вне себя. В ком она внутри, – тот потеряет её лишь вместе с жизнью».

Марине Цветаевой суждено было прочувствовать времена «Благой вести». Как известно, они описываются российским партнёром «Евангелия». О чём же она, собственно, цветаевская весть? Припоминая Иисуса Христа, мы знаем, что Он не уставал повторять, что Его Весть, Его Проповедь – о Царствии Небесном, которое сменит царство мира сего.

В таком «царстве мира» в 1892 году появилась на свет Марина Цветаева. Взрослея и мужая, она постигала порядок существования, основанный на жизни и смерти, всеобщем пожирании и несправедливости подневольного существования множества людей. Подобно Иисусу, она заговорила притчами о любви, благе и истине.

«Рабству смерти» русский Христос противопоставил победу над смертью и тлением, а «самоожжение» М.И. Цветаевой явилось нам «жизнью вечной».

Какое знание открывает Марина Цветаева? Ответить на этот вопрос возможно с помощью «Словаря индоевропейских социальных терминов» Эмиля Бенвениста. Французский лингвист открыл в предыстории языка понятие «священное». Оно имеет позитивный и негативный аспекты значения: с одной стороны, то, что одушевлено священной силой, с другой – то, что запретно, с чем не дозволено вступать в соприкосновение. Эти два качества проявляются и в священной истории России. Одни события исполнены сакральной силы; другие же не следовало исполнять. Можно предположить, священный образ России имеет двалика: святости и обыденности. Они познаются научной историей и философией истории.

Удел Марины Цветаевой – не только времена, но и вечность.

Понять цветаевский подход к вечности можно полнее, обратившись к соловьёвскому. В.С. Соловьёв в своём «Философском словаре» употреблял это слово в двух совершенно различных смыслах.

Во-первых, вечность означает свойства и состояние безусловного существа, не подлежащего времени. Вечность не имеет ни начала, ни продолжения, ни конца во времени. Она может содержаться в одном нераздельном акте. Речь идёт о всей полноте бытия, о вечности абсолютного существа.

Во-вторых, другой смысл подразумевает Вечность как бесконечное продолжение повторения данного бытия во времени.

Разве поэт вне времени?

Проходит время, и мы учимся читать и понимать цветаевское творчество. Поэт Марина Цветаева считала, что она была вне любого времени: «Ибо *мимо* родилась / Времени!»

Виктория Швейцер, которая жила в атмосфере великого поэта, писала: «Поэт вне времени – на все времена, – она оказалась не по росту большинству своих современников» [9, с. 356]. Даже молодому поколению она была не по плечу, ибо оно ещё не вкусило жизненных трудностей.

Марина Цветаева не пожелала приспособиться к требованиям текущего времени, к его политике. Они позволили бы ей стать благополучной, популярной и знаменитой. Но она не примкнула ни к одному политическому и литературному течению.

М. Цветаева жила самобытно в своём времени, не признавая его своим, поскольку жила в истории сослагательного наклонения.

Скульптор зависит от глины. Художник – от красок. Музыкант – от струн. У художника, музыканта может остановиться рука. У поэта – только сердце.

Она знала, что могла бы быть первым поэтом своей эпохи, но Цветаевский гений требовал от неё слушаться только его и Вечности. И М.И. Цветаева шла по труднейшему своему пути, который был предназначен ей свыше. Она должна была находиться «посреди большого света», служить медианной идее России.

Марина Цветаева выразила свой взгляд на время французскими фразами:

Время – это я.
Моё время – это мы.

Она опубликовала превосходное в интеллектуальном отношении эссе «Поэт и время» (1932 г.). В работе констатированы факты времени. Главный факт – Сергей Есенин спрашивает:

Кто такое моё время, чтобы я ещё ему и вольно служила?
Что такое вообще время, чтобы ему служить? [8, с. 775].

По мнению Цветаевой, брак поэта с временем – насильственный брак. Поэтому он ненадёжный, делает хорошую мину при плохой игре.

Марина Цветаева примкнула к медианному вектору российского движения. Она имела своё время и на него всегда выходила. Она стремилась проникнуть в серединную суть русскости, которую Д.И. Менделеев выразил в гениальной формуле о «серединном царстве» [2]. Отыскать путь между отечественными крайностями желали также Сергей Есенин и Александр Блок. Марина Цветаева прошла по медианному пути России. Это самобытное продвижение можно назвать «Поэт вне времени», точнее сказать, поэт стремился идти в ногу со временем и Вечностью.

Марина Цветаева словно птица возносилась душою ввысь; за год до смерти она записала: «Я не хочу умереть, я хочу – не быть». Встаёт вопрос: «Где не быть?». Ответ: «На земле».

Российская ключимость, искомая Мариной Цветаевой

Поэт-мыслитель познавала в своей Родине «свойства качества, состояние ключимого». Прилагательное «ключимое» в выражении «ключимое бытие» означает движение к доброму концу, то, что полезно и удачно. В ключимости Цветаевой ощущался «Голос правды небесной / Против правды земной»:

Не в харчевне – в зале тронном
Мы – и нынче Бог-Отец –
Я, коленопреклонённый
пред блудницею – певец!

Искомая ключимость России находится в космическом порядке. В его основе лежит Высший разум как энерго-информация. Философы, по словам П.Б. Струве, пытались уловить тенденции высшего разума в Космосе

и уложить их в «человеческие» схемы. П.Б. Струве считал, что «настоящее ощущение космоса и настоящее религиозное сознание несовместимы» [5, с. 260].

Однако великая душе-духовная революция в России в 1917 году доказала неправоту тезиса Струве. Гениальные мыслители Есенин, Цветаева, Блок, Белый, по-настоящему ощущая Космос, являли собою «настоящее религиозное сознание». Убеждает в этом космическая тетрада глаголов в есенинской поэме «Певущий зов». В ней – сакральное требование к людям постигать мир, любить, верить и мерить.

Марина Цветаева в отличие от рационалистов не изгоняла разум в одну дверь и не вводила его в другую. Её гений отслеживал событийность – в интеллектуальном контексте.

По примеру Д.И. Менделеева [2] М.И. Цветаева познаёт «серединную суть» российского бытия. Ей удастся это открытие потому, что ей был «...подан с высоких небес / Меч серебряный – воинский крест». Она услышала зов: «Восстань, Дева-Царь!». И поэт действительно «восстала – миры поборошь». В самом конце августа 1941 года М.И. Цветаева поборола мир воинствующего безбожия большевизма. Но этот всемирно-исторический факт богоявления остаётся не известным ни россиянам, ни человечеству. М.И. Цветаева жила убеждением в том, что «Без ключика Христовой сироте / Откроются Христовы ворота». За ними неминуемая смерть атеизма.

Женщина: «Вечной мужественности взмах!»

Известны поэтические и прозаические строки, посвящённые женщине, прекрасной даме и женственности. Противоположную ей мужественность воспела Марина Цветаева. Она создала большую вещь «Молодец», названную ею «сверх-благодарной».

Высоко ставя мужественную мысль, Марина Цветаева восхищалась книгой Б. Пастернака «Сестра моя жизнь», названной в изящной рецензии «Световой ливень. Поэзия вечной мужественности» (1922). Это был ответ на вопрос: «А кто такой Пастернак?».

Что же такое мужественность? Мысль. Она работает с волевым жестом «...и вдруг – световым взрывом – наружу. Откровение. Озарение. (Изнутри)». У Пастернака «приход трагически превышает расход».

«Героем труда» назвала Марина Цветаева Валерия Брюсова (1925). Его «судьба и сущность... трагичны. Трагедия одиночества? Творима всеми поэтами».

Ещё один вид мужественности представлен в поэме «Егорушка» (1928) – «Хорош мужик». Мужичий шаг судьбы сделан Григорием Распутиным, который «Обворожает Царицу / Необозримой Руси».

Своей дорогой особой мужественности шла по жизни сама М.И. Цветаева, она умно говорила и писала. Для неё мужчины не были проблемой, а по имеющемуся большому уму они – решение.

В крымском Коктебеле Марина Цветаева встретила с Сергеем Эфроном – семнадцатилетний с восемнадцатилетней.

В настоящей жизни мужественность неотделима от женственности, но первая для М. Цветаевой дороже второй. В строках, посвящённых Сергею Эфрону, говорится: «...нет тебя второго в мире всём».

Судьбе было угодно, чтобы жена Сергея Эфрона Марина ушла из жизни на полтора месяца раньше. М.И. Цветаева на прощанье пожелала воюющему народу «ВЕЧНОЙ МУЖЕСТВЕННОСТИ ВЗМАХ!».

В Великой Отечественной войне, благословляемой священным цветаевским поступком, триумф принадлежит не только Мужественности, но и Женственности. Война испытала счастливые семейные пары. Сергей Эфрон мужественно встретил свою смерть на Бутовском полигоне. Его сын Георгий погиб на фронте в 1944 году. Друг семьи М.И. Цветаевой Осип Мандельштам сказал: «Душевный строй поэта располагает к катастрофе».

Приходит в голову мысль о том, что героизм оказывается родом смерти. Цветаева и Эфроны делали то, что нужно было сделать. В письме к Пастернаку от 30 декабря 1927 г. она упомянула про «мужское во мне».

В интеллектуальной среде России продолжают споры о стране то ли муже-женственной, то ли жено-мужественной. Будучи интеллектуально-этическим двигателем своей Родины, Марина Цветаева сочетала в себе эти два толкования, любя мужской пол, она воспела «Мужественность» от имени Поэта с большой буквы, поскольку не любила, когда её называли поэтессой.

Согласно цветаевскому взгляду, особое качество мужественности играет в жизни исключительно важную роль. Она щедро цитировала стихотворение Бориса Пастернака, которое в переводе с немецкого звучало так: «Любимая, что тебе ещё угодно?».

Женщины способны на всё в жизни, мужчины – на всё остальное, поскольку живут забыванием, а женщины живут памятью и превосходством материального над духовным. В мужчинах Марина Цветаева смогла разглядеть первенство духа над моралью. Любопытно сравнить её подход с позицией С.Л. Франка [7].

Идеократость ликов истории

В 1920 г. семнадцатилетняя Марина Цветаева в стихотворении «Эпитафия» высказалась о своём видении трёх миров: «На земле», «В земле» и «Над землёй». Поэту было «всё равно», в каком бы мире она себя не видела. Она уловила сакральный смысл тройственного мироздания, познавала его «серединную суть». Именно в ней заключена российская сущность.

М.И. Цветаева обозначает важнейшие вехи на пути формирования «Идеи нации», которая, по определению В.С. Соловьёва, «есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [4, с. 187]. Отношение людей к богу делало их народом. Ориентир

русского народа чётко определил киевский митрополит Иларион в «Слове о законе и благодати» (1049). Мысль о необходимости диалога между властью и населением выстрадана трагически Аввакумом Петровым. Идеал русской державности провозгласил Г.Р. Державин, заявив: «Я – Бог...». В свете «Русской идеи», по В.С. Соловьёву, происходит отождествление гениями себя в связи с Богом.

Зададимся вопросом: «Какую историю писала Марина Цветаева?». Для неё российская Родина есть сама жизнь. Она не говорила о любви к Родине как данности вне себя. Цветаевская Родина по своей сути всеобъемлющее понятие, включающее в себя Любовь, Добро, Красоту и Истину. Гениальный художник слова обращается к нам с призывом возродить Россию, её государственность, общественность и духовность. Для этого каждому члену общества надлежит участвовать в созидательных делах, а не только в потреблении материальных благ:

Восхищаюсь Трудом Бога в раю, преклоняюсь перед трудом человека на земле.

* * *

Всё понять и за всех пережить!

* * *

Имя Великого Принципа – Справедливость.

Принцип справедливости, обожаемый поэтом-мыслителем, исключительно актуален для посткоммунистической России, ибо в нём надежда на то, что её народ может встать на ноги.

«Я – жизнь...» – уверенно заявила М.И. Цветаева. В отличие от многих, она не ставила целью наполнить желудок, а самореализовывалась в любви, искусстве и в мышлении. Она созерцала прекрасное, самозабвенно занималась творчеством и научным образом постигала мир; познавала Россию в самой себе. Поэтому Марину Цветаеву можно считать историческим изоморфом российскости.

Время жизненного трагизма в XX веке потребовало сакральной словесности Марины Цветаевой, Сергея Есенина, Александра Блока и Бориса Пастернака. Наши гении отвергли войны и неправду. М. Цветаева многократно откликается на события и даёт оценки участникам их. Глубоко неправ в своих несправедливых решениях (вступление в мировую войну и отречение) царь Николай II. Она воспела подвиг генерала Корнилова и развенчала ореол премьера Керенского. Цветаевская история сослагательного наклонения движима идеей Русской правды; она возвышается над реальными крайностями партийных историй, выявляя свой непредубеждённый ум. В противоположность гению мы, россияне, находимся во власти предубеждённого разума с его партийностью и крайностями.

Историческая судьба России, раскрываемая в её классической культуре, свидетельствует об особом характере времени, которое может быть понято философией истории. Последняя есть параллель реальной истории событий, фактов и биографий персон. Русские классики предстают

выразителями власти идей – идеократости. Суммарно её можно именовать как идейное владычество. Оно опирается не только на исторические и этнические основания, но прежде всего на религиозно-культурные... Этот тезис многократно подтверждается в цветаевском творчестве. Оно наполнено страданиями и долготерпением: «Нам надо терпеть, Россия страна большая, всё вытерпеть может».

М.И. Цветаева родилась, выросла и мужала в России. Для неё Родина и Отечество – понятия исторические, общепринятые и сакральные. Выполняя требования Откровения, она писала историю сослагательного наклонения. Об этом свидетельствует цветаевская идеократость. Поэт понимала свой удел в религиозности, ибо ей было суждено подняться на вершину нравственной религии. И здесь, на величайшей высоте, торжествовала цветаевская модель мироздания, которая раскрывается нашим временем. Именно таковым предстаёт сегодня исполнение Мариной Цветаевой требования от сравнения высказывать моменты абсолютной истины.

Основной факт цветаевского бытия предлагает серьёзно задуматься не только религиозно мыслящему человеку, но и всякому атеисту. О чём же? О господстве в мире информационной энергетики Высшего разума. Он есть наличность того, что называется Богом, Творцом, Провидением.

В.С. Соловьёв предложил формулу «всеединой системы знания». В ней заключён синтез науки, философии и религии. Осознавая его, М. Цветаева увидела «...в ветхозаветных тьмах – Вечной мужественности взмах!». Мужественным взмахом самопожертвования во имя победы атеистического государства в войне был её уход из жизни. Любовь к Родине оказалась выше любви к сыну. Поистине потрясает подвиг матери ради сохранения бытия Матери-Родины.

Цветаевское подвижничество побуждает меня задуматься о мужественном уме Павла Семёновича Гуревича. Он обладал оригинальным русско-еврейским интеллектом, ключ от которого в Ветхом и Новом Заветах. Мне хотелось вместе с ним поразмышлять и о Третьем Завете.

Второе пришествие Христа состоялось. Есенин прочувствовал и оповестил всех о «Преображении» своей Родины. Через девять лет «друг» Христа сказал Ему: «До свиданья, друг мой» с надеждой на встречу с Иисусом «впереди». По Цветаевой, «над землёй» происходит встреча душ.

А.А. Блок, по убеждениям атеист, вынужден подтвердить Второе пришествие «Иисуса» в витальном символе Христа, который указывает путь для «Двенадцати» красногвардейцев. Сохраняя память о А.А. Блоке, его друг Андрей Белый многократно свидетельствует о Пришествии Христа и о Третьем Завете. Он опубликовал в 1918 году поэму «Христос воскрес» – «Да пребудет Весть» об этом [1].

В потоке «творимого творчества» о божественном начале жизни находилась и Марина Цветаева. По её словам, «Поэтов путь» – связать «развешенные звенья Причинности». Россия является «пределом земной понимаемости», за которым находится «беспредельная понимаемость» России и Бога. В неё смело вторгся друг Марины Цветаевой Борис Пастернак.

В свой роман «Доктор Живаго» он включил стихотворный ряд, прославляющий подвиг Иисуса Христа. Борису Пастернаку было суждено напомнить членам правящей партии о витальности Христовой истины. Перед нею меркла атеистическая идеология КПСС.

Почти два века русская классика хоронит атеизм, ставший вредной доктриной. Против него выступали С. Есенин, А. Блок, М. Цветаева, Б. Пастернак. Для Цветаевой «Хотеть, это дело тел, / А мы друг для друга – души». Она знала душевно-духовную правду и отбросила «прочь все прежние правды». Такая решимость сопровождалась просьбой: «– Бог, не суди! – Ты не был / Женщиной на земле». Она не хотела быть «горсточкой пыли под могильным крестом». Цветаевская судьба требовала «Всё понять и за всех пережить!». Она, отчизница, искала и находила свободу в новой религии, возрождающей Россию.

Список литературы

1. Андрей Белый. Стихотворения. М.: КНИГА, 1988. 575 с.
2. Менделеев Д.И. К познанию России. М.: ООО «Издательство Айрис-пресс», 2002. 560 с.
3. Симуш П.И. Думанье Марины Цветаевой: какое же открытие совершает? М.: МООО «АСМО-синтез», 2018. 216 с.
4. Соловьёв В.С. Русская идея // Русская идея / Сост. и авт. вступ. ст. М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 185–204.
5. Струве П.Б. Patriotica? Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. 527 с.
6. Философский словарь Владимира Соловьёва / Сост. Г.В. Беляев. Ростов н/Д: Феникс, 1997. 464 с.
7. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
8. Цветаева М.И. Полное собрание поэзии, прозы, драматургии в одном томе. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2010. 1214 с.
9. Швейцер Виктория. Быт и бытие Марины Цветаевой. М.: СП Интерпринт, 1992. 517 с.

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Petr SIMUSH

DSc in Philosophy, Professor, Senior research fellow.

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: simush@inbox.ru

MARINA TSVETAeva's LIFE AS THE DEATH OF STATE ATHEISM

The author honors the memory of the outstanding thinker Pavel Gurevich (1933–2018). His passing away did not allow me to hear an authoritative opinion about my book “Marina Tsvetaeva’s Thinking: What Discovery Does She Make?” [3]. I also intended to discuss the similarity of the world-historical roles of Newton and Tsvetaeva. Their mission is to be Messiahs and gravediggers of absurd godlessness.

Subject of research – isomorphism of historical judges of Russia (I–XX centuries) and M. Tsvetaeva (1892–1941). The author is looking for evidence of her right to claim involvement in the divine principle. “God”, according to Tsvetaeva, the author calls the Mind of the energy-information Cosmos (Meic). The Supreme mind acts in the coming era of Aquarius, demanding a new doctrine of the universe.

Keywords: mission, Messiah, God Meic, time, eternity, usefulness, Newton, Russia, atheism, ideocracy

References

1. Andrei Belyi. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Moscow: KNIGA Publ., 1988. 575 pp. (In Russian)
2. *Filosofskii slovar' Vladimira Solov'eva* [Vladimir Solovyov's Philosophical Dictionary], ed. G.V. Belyaev. Rostov-on-the Don: Feniks Publ., 1997. 464 pp. (In Russian)
3. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika Publ., 1992. 511 pp. (In Russian)
4. Mendelev, D.I. *K poznaniyu Rossii* [To the Knowledge of Russia]. Moscow: Airis-press Publ., 2002. 560 pp. (In Russian)
5. Shveitser, V. *Byt i bytie Mariny Tsvetaevoy* [Life and Being of Marina Tsvetaeva]. Moscow: SP Interprint Publ., 1992. 517 pp. (In Russian)
6. Simush, P.I. *Duman'e Mariny Tsvetaevoy: kakoe zhe otkrytie sovershaet?* [Marina Tsvetaeva's Thinking: what Discovery Does She Make?]. Moscow: ASMO-sintez Publ., 2018. 216 pp. (In Russian)
7. Solov'ev, V.S. “Russkaya ideya” [Russian Idea], *Russkaya ideya* [Russian Idea], ed. M.A. Maslin. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 185–204. (In Russian)

8. Struve, P.B. *Patriotica? Politika, kul'tura, religiya, sotsializm* [Patriotism? Politics, Culture, Religion, Socialism]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 527 pp. (In Russian)
9. Tsvetaeva, M.I. *Polnoe sobranie poezii, prozy, dramaturgii v odnom tome* [The Complete Collection of Poetry, Prose, Drama in One Volume]. Moscow: AL'FA-KNIGA Publ., 2010. 1214 pp. (In Russian)

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА



Игорь ЧИНДИН

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии.
Московский авиационный институт
(Национальный исследовательский университет).
125993, Российская Федерация, Москва, Волоколамское шоссе, д. 4;
e-mail: chindin@inbox.ru

«РОЗА МИРА» ДАНИИЛА АНДРЕЕВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ УЧЕНИЙ ОБ АРХАИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

В статье рассматривается основное произведение «позднего» творчества Даниила Андреева «Роза Мира» через призму современной мифокритики; в качестве исходного положения берётся суждение о цельности знания автора произведения; выявляется факт трансгрессии литературы и жизни, а также факт транстекстуальности в его «позднем» творчестве; феномен Розы Мира рассматривается в качестве новейшего мифического хронотопа и новейшего начала мира (архэ); анализируется метод мифического творчества Андреева, его «метаисторическая диалектика», паратаксис в «метаистории» «Розы Мира»; через оптику идеал-материального единства мифовосприятия рассматриваются феномены «двойничества» и «тройничества» онтологии «Розы Мира»; актуализируется соотношение марксистско-ленинского хилиазма и хилиазма Андреева, типизируется данное соотношение в бинарной оппозиции «демиург-трикстер»; анализируется структура эсхатологии «Розы Мира»; делается вывод о максимально глубоком для художника XX века погружении в мифическую парадигму мировосприятия и творении новейшего мифа.

Ключевые слова: Даниил Андреев, «Роза Мира», мифокритика, неомифологизм, мифотворчество, трансгрессия, транстекстуальность, цельность, идеал-материальное единство, новейшее архэ, хилиазм, трикстер

В современной андреевистике принято рассматривать «Розу Мира» как синкретичное в жанровом и стилистическом планах произведение. В ней можно обнаружить философскую составляющую (и находить в её тексте элементы учений Вл. Соловьёва, С. Булгакова, П. Флоренского, А. Лосева и др.), эзотерическую (с элементами учений Московских Розенкрейцеров-орионийцев – Ф. Веревина, В. Дороговой и др.), историческую (с элементами истории С. Соловьёва, В. Ключевского и др.), художественно-литературную (рассматривая его поэтику в контексте Серебряного века), социально-политическую, публицистическую (с переходами в отдельных местах повествования на язык журнальных статей и газетных передовиц) и даже бытовую, с её риторикой передачи простого житейского опыта.

Попытки разобраться в полифонии заимствований и жанровом синкретизме возникают в современной андреевистике и увенчиваются интересными открытиями. Однако открытия тех или иных влияний и стилей позволяют нам лишь феноменально описать произведения «позднего» (1950–1959) творчества Андреева, поскольку ни одно из влияний не получает у него сколько-нибудь устойчивого обоснования и развития. И более того, все они оказываются подвергнуты своеобразному «редукционизму» и сведены к одной цели – выведению читательского внимания, в конечном счёте к удивительному топосу – Розе Мира с её «инфра- и трансфизическим» космосом. Дискурсивный подход нацелен на то, чтобы вписать фигуру «позднего» Андреева в определённый культурный контекст, логически и аргументированно доказать его принадлежность к определённой традиции. Однако на пути от Андреева к той или иной традиции встаёт некий «посредник» – данный удивительный топос, который не только семантически, но и логически искажает наследование. Это даёт право говорить о культурно-исторической «вненаходимости» Андреева: он, с одной стороны, якобы и затрагивает в своём повествовании многие факты мировой культуры, обращается к наследию её представителей, но, с другой стороны, делает это на таком языке, который резко вырывает его из любой традиции. «Произведения Д. Андреева были созданы в советское время <...> однако даже в своём отрицательном качестве они не стали явлениями культуры советского времени» [4, с. 62].

Творчество «позднего» Андреева представляет собой феномен, который привлёк за последние годы к себе внимание ведущих российских учёных в различных областях гуманитарного знания. По мнению А.А. Гусейнова, оно представляет собой уникальное явление *цельного знания*, поэтому встаёт вопрос о методе и инструментах анализа данного явления. В каких понятиях и терминах возможно было бы адекватно описать не отдельные и частные аспекты, к примеру, «Розы Мира», а их оригинальное текстовое единство? И более того, «допустимо ли вообще интерпретировать эту

книгу и эту систему на манер того, как мы интерпретируем те или иные религиозные, философские системы?» [3, с. 6]. Если мы попытаемся найти «ключ», которым сегодня можно было бы открыть «двери» в мир *цельного знания*, то одним из таких «ключей» окажется современная мифокритика.

1. Практически все факты мировой культуры Андреев переосмысливает в свете «трансфизики» Розы Мира, редуцируя пёстрое богатство мотиваций исторических событий к воздействию на исторических персон тех или иных *существ* «трансфизического» космоса.

Онтология, на которой было выстроено здание старой культуры, старой жизни, после уничтожения продуктов творчества поэта обгорает в огне «мирового пожара» и затем рассыпается на мелкие «осколки». В тюрьме, в изоляции от внешнего развивающегося «пятителками» мира, у поэта начинается удивительный процесс строительства оснований для нового бытия – процесс создания *новейшего начала мира (новейшего архэ)*. «Новому отношению к вещам посвящена вся книга. Новым осмыслением различных культурных областей, различных исторических явлений, различных религиозных систем, а также различных царств природы насыщены все двенадцать книг этого труда» [1, с. 41]. Данный процесс структуралистская ветвь мифокритики характеризует как «бриколаж» (К. Леви-Стросс), когда в ход идёт всё, что уцелело от старого мира и оказалось у мифотворца «под рукой». Берутся «осколки» старого мира, но собираются не в прежний узор, а в новый.

К примеру, создавая «метаисторию» планеты Земля в её богоборческих перипетиях (творя свой авторский миф о *Шаданакаре*), Андреев использует «осколки» древнегреческой мифологии (образы титанов), иудеохристианского предания (образы Христа и Люцифера), семантику индуизма (закон кармы), эзотерическую стилистику («Силы Света», «Планетарный Логос», «классы демонов» и т. п.), фрагменты метафизики (монады). Когда автор выходит на главную линию своего творческого задания – на «проект» Розы Мира – этими «осколками» становятся все живущие в памяти творца и окрашенные в мифические тона факты истории и художественной культуры, ибо «любой человеческий образ, созданный великим писателем, художником, композитором <...> есть образ мифический» [1, с. 118].

Андреев трансгрессирует образы мировой культуры. Суть трансгрессии в том, что художественный образ отделяется от самого себя, выходит из своего «идеального царства», переходит онтологическую грань и оказывается в расширенной новейшей духовностью («иноматериальностью» Розы Мира) жизни мифотворца, что провоцирует, в свою очередь, появление феномена *транстекстуальности*. На смену интертекстуальности символистского неомифологизма приходит транстекстуальность андреевского мифотворчества. К любому идеальному имажинативному объекту (образу) искусства мифотворец присоединяет *ино-*, но всё же *материального* «двойника». Этот «двойник» не есть романтический (тоже имажинативный) антипод главного образа, а есть недостающая составляющая для *идеал-материального единства* мифического восприятия объекта искусства.

Имагинативный идеальный художественный образ вкупе с его ино-материальным «двойником» образуют в андреевском неомифе целостное мифическое «представление». Например: «Я не знаю точно, когда закончилось в Энрофе развитие лунного человечества – селенитов <...> Но интуиция Уэллса о внешности этих существ, описанных в его увлекательном романе, поразительна» [1, с. 162].

Архаическое мифомышление противится разделению бытия на полюсы идеального и материального, а потому постоянно старается возвести его к единству, а новейшее мифомышление – к цельности; «цельность» и «единство» в нашем контексте являются синонимами. В мифе не бывает однозначно идеальных и однозначно материальных объектов или субъектов: за каждым идеальным скрывается материальное и наоборот. Художественный образ так же реален, как и сам автор произведения, создающий его, ибо у обоих существуют «иноматериальные» «двойники», которые одинаковым способом оказываются сопричастны некоему нуминозному топосу (у Андреева – «Синклиту Мира»).

Здесь можно говорить даже о своеобразной борьбе с «однополярностью» мировосприятия, переходящей на такую форму эйдической работы сознания, как воображение. Мифотворец сам в своих глазах никогда не воображает, т. е. не продуцирует сознанием, чисто идеальные образы. Воображение способно только засорить чистоту нуминозного ненужными примесями «ради требований художественности» [1, с. 185]. Мифические *существа* Андреева – это не объекты воображения художника, а реально существующие нумены. Они сами себя проговаривают через слово мифотворца («...я пишу не от себя и не могу вносить изменений до тех пор, пока на это не укажет единственный Голос, которому я доверяю полностью» [1, с. 158]); их имена и характеристики – это не продукты его идеалистического субъективного процесса воображения, а якобы реально *сущее*. Они так же идеальны, как и материальны, а поэтому они-то и наделяются подлинным существованием в мире мифа, в отличие от «иллюзорных» объектов чувственного или же сугубо рационального опыта. «Может быть, читающий эту книгу упрекнёт меня в недостатке воображения <...> Но ведь именно игру воображения я стремлюсь изгнать с этих страниц, и чем беднее они фантазией – тем лучше» [1, с. 170].

Помимо образов мировой культуры в воронку трансгрессии втягиваются и реальные исторические личности, за действиями которых мифотворцем обнаруживаются божественные или демонические силы: «...пора уяснить себе, что за историческими событиями, масштаб которых нас ослепляет и заставляет их поэтизировать, стояла всё-таки именно борьба метаисторических чудовищ» [1, с. 436]. Когда же мы обращаемся к историко-культурным топосам, попадающим в поле зрения мифотворца, то здесь помимо наделения их «иноматериальным» «двойником» мы также фиксируем и разнесение самого «двойника» по полярным предикатам неомифа. В творчестве «позднего» Андреева реабилитируется показательная для архаической ментальности бинарная оппозиция «божественное –

демоническое». К примеру, у города может быть его двойник как в светлых мирах, так и в тёмных. А в тёмных мирах их может быть даже несколько: «В Дуггуро-Петербурге, так же, как в Друккарге, так же, как в Небесной России, есть двойник – лучше сказать, тройник – огромной статуи Всадника. Но здесь этот Всадник мчится не на раругге, как в столице российского античеловечества, и, конечно, не на заоблачном белом коне, как в небесном Петербурге <...> а на исполинском змее» [1, с. 204].

Когда внимание мифотворца обращается к фактам «старого» мира, в которых изначально присутствует онтологическое разделение на полюсы материального и идеального, тогда перед нами вырастает феномен «двойничества»: мифотворец компенсирует однополярную недостаточность факта созданием его «двойника» или даже «тройника» (идеальному сотворяя материальную половинку, а материальному – идеальную). Когда же Андреев выходит в чистое творчество нового мира, не скованное нуменальными рамками «старого», то он переходит на язык целостности в чистом виде и создаёт идеал-материальных нуминозных *сущест*в: «Навна, Идеальная Соборная Душа России <...> Невеста демиурга России и пленница Жругров <...> отнюдь не есть совокупность каких-либо психологических или иных, очевидных для нас, свойств данного народа <...> она есть *существо* (курсив мой. – И.Ч.), обладающее единой великой монадой» [1, с. 194–195, 235].

2. Мир идеальный вступает с миром материальным в удивительное взаимопроникновение. В главе «Борьба с духовностью» автор говорит о научно-техническом и духовно-идеалистическом направлениях культуры как о культурной антиномии и якобы появляющейся некоей «метаисторической диалектике». Однако фактически связь между противоположностями данной антиномии оборачивается у Андреева не диалектическим сосуществованием их друг с другом, а подавлением научно-техническим направлением своей оппозиции и дальнейшим появлением в культурной антиномии некоего над-стоящего *третьего элемента* недиалектического происхождения, а именно «Провиденциальных сил». «Метаисторическая диалектика» оказывается вовсе не диалектикой, а закономерностью сосуществования противоположностей, характерной для архаической ментальности, где за каждым профанным фактом стоит факт сакральный. На смену законам диалектики для описания культурно-исторических явлений и процессов вновь приходит даже не метафизика с её поляризацией основных субстанций, а *закон идеал-материального единства* мифовосприятия (К. Хюбнер).

В силу каких причин происходит обращение художника развитой культурной традиции к мифической парадигме мировосприятия? «Лестница вглубь тюрьмы» приводит к «символической смерти», которая, разбив на «осколки» старый мир, далее открывает чудесным образом путь к новому рождению. Палингенесия оказывается мотивирована тем, что личность в опыте погружения в глубины внутреннего мира обнаруживает там некую реальность, которую можно было бы назвать *новейшим архэ*. Этим *новейшим архэ* отныне будут опосредованы у поэта все связи между «осколками»

разрушенного здания культуры, т. е. *архэ* повлечёт за собой пересобирание «осколков» и соединение их уже не гипотаксически путём настраивания «горизонтальных» диалектических связей меж ними, а паратаксически («вертикально»), когда вводится третий элемент-«посредник» (*новейшее архэ* – Роза Мира). Пересобирание распавшихся элементов мира, настраивание меж ними новых паратаксических связей оказывается для поэта средством спасения от смерти и стимулом к последующему мифотворчеству. Именно *новейшее архэ* как некое «внепространственное пространство» и «вневременное время» (М. Элиаде) является целью «вестнического» труда «позднего» Андреева.

Но также стоит сказать, что элементы диалектического становления обнаруживаются у Андреева в области священного предания. В сферу религиозной догматики и её сердцевину – сакральную сюжетику, связанную с нуминозной силой, – проникает изменчивость, движение. По признанию самого мифотворца, «миф динамичен, он движется во времени, развивается, меняет лики» [1, с. 117]. Поэтому Андреев ратует не за возвращение к материнской архаике, а за творческое созидание *новейшей целостности* бытия. Выстраивается показательная для романтического мировосприятия парадигма истории: Золотой век прошлого (тезис) – настоящее раздробленное бытие (антитезис) – Золотой век будущего (синтез). Хотя сам «метод» конструирования *новейшего архэ* тот же, что и в древности: «осколки» «старого» мира окрашиваются в цвета зарождающейся новой духовной («иноматериальной») палитры, получают новые опосредованные комбинаторные соединения, и в итоге из «старого» бытия чудесным образом вырастает новое. Казалось бы, перед нами множественные «лоскутки» «старого» мира (факты истории, религии, географии, науки, деятели искусства, художественные образы и проч.), но связи между ними уже новые. Так, по Леви-Строссу, происходит процесс мифотворчества. Здесь нет разумно проработанного плана и теоретического расчёта. В свободном *метаимажинативном* порыве мифотворец произвольно комбинирует «осколки» «старого» мира и пишет свои «основные произведения» «в чисто поэтическом плане» [1, с. 76].

3. Андреев – это не философ в строгом смысле этого слова (а la Соловьёв, Булгаков, Франк, Лосев и другие философы *par excellence*). И более того: это не философствующий писатель, в художественных текстах которого можно встретить глубокие философские размышления (Достоевский), а также это не писатель-философ, работающий параллельно в двух жанрах – жанре художественного творчества и теоретическом жанре философской эстетики (А. Белый, Вяч. Иванов). Даже *мистическим поэтом* «позднего» Андреева можно назвать с огромной натяжкой вследствие того, что его «метаисторические» «образы» уж слишком тяжеловесны, субъективны и вовсе не потаённые. Они не духовны, а идеал-материальны («иноматериальны»); они «отчеканены» в конкретные *имена*, которые уже не скрываются под «покрывалом» символа; они стремятся стать общенародными, чтобы знал их «каждый школьник» [1, с. 206].

Описывая процесс своего авторского «метаисторического познания», Андреев говорит (без ссылок на У. Джеймса) о трудности перевода фактов мистического опыта на язык понятий и представлений. Выход же из этой трудности он находит не в исихастском *молчании*, не в *немоте*, не в *неизрекаемости*, а в ассимиляции сознания потаённо-бессознательными содержаниями (!), что начинает сводить развитое дифференцированное сознание на уровень новейшей мифической (а la архаической) цельности. Разум дробит своими антиномичными бинарными структурами целостный мифический опыт, поэтому от его влияния следует отказаться. На третьей стадии «метаисторического познания» «совершаются наибольшие ошибки, неправильные привнесения, слишком субъективные истолкования. Главная помеха заключается в неизбежно искажающем вмешательстве рассудка: вполне отделаться от этого, по-видимому, почти невозможно. Возможно другое: уловив внутреннюю природу метаисторической логики, удаётся иной раз перестроить в её направлении даже работу рассудка» [1, с. 75]. Данная «иной раз» «перестройка рассудка» приводит к удивительным последствиям: поэт с языка образов и символов (а мыслитель с языка понятий и представлений) переходит на язык *целостных идеал-материальных нуминозных сущностей*. Разум, привыкший оперировать антиномиями, *трансцендирует*, преодолевает свою антиномическую природу, «перестраивается» и оказывается способным на акт мифотворчества – узрения-сотворения как новейших божеств, так и божественных топосов.

Путь *от мифа к логосу* характеризуется постепенной эмансипацией индивидуальной интеллигенции от первичного лона мифа. В случае с Андреевым мы наблюдаем смену направления вектора: *от логоса – к новейшему мифу*. Развитое дифференцированное сознание стремится вернуться в мифическое единство (пусть даже и обогащённое опытом дробности) и свою мыслительную (философскую) деятельность щедро делегирует неким сверхъестественным силам, обретающим над сознанием власть и приводящим индивидуальную мысль в движение. «Роза Мира» рождается не в результате «я мыслю», а в результате «мною мыслят». Её автор называет себя «вестником». «Поздние» труды Андреева становятся результатом *вдыхания* в душу автора некоей божественной благодати, которую автор просто транслирует нам и в которую можно только верить (или не верить), а не результатом деятельности его индивидуального мыслительного начала.

Познание *сущностей*, описываемых новейшим мифотворцом, проходит так же в результате *вдувания* в человека божеством некоей мощности, делая душу человека ареной нуминозных вмешательств, а не в силу активности самого субъекта познания (его воли, его разума). «Радость сквозящего мировосприятия остаётся <...> милостью Божией, и для получения её мы почти не затрачиваем сил» [1, с. 90].

Стоит отметить, что перед Андреевым никогда не стояло цели создать философский труд. Его главной задачей последних лет жизни было донесение до людей вести о новом «Олимпе» *мистической сопричастности*

(Л. Леви-Брюль), создание своим мифотворческим гением новейшего мифического хронотопа, вхождение в мифическую парадигму мировосприятия.

Создавая мифический хронотоп (творя миф), творец желает «привлечь все средства, чтобы передать другому своё знание» [1, с. 361]. Однако менее всего в читателях он хочет активизировать рационально-логическую компоненту познания. Со слов автора, «Розу Мира» следует читать исключительно «дружественными глазами» [1, с. 22], т. е. воспринимать как факт религиозного порядка, требующей партиципации, а не философского анализа. Только так «Роза» распустит свои «лепестки» читателю, раскроется перед ним. И «Железная Мистерия», и «Роза Мира», и «Русские боги» требуют своего рода *разобъективации* для их освоения. Это такие *тексты*, которые должны ожить в душе читателя, как оживают тексты сакральные.

4. Опыт изучения феномена «Розы Мира» с попыткой понять его внутреннюю структуру был намечен у М. Эпштейна. Его «постмодернистская деконструкция» позволила вскрыть структуру андреевского миропорядка, и в этом её достижение. Однако тот инструмент, который выбрал учёный для вхождения в андреевский *космос*, а именно русский религиозно-философский логос, сегодня у нас вызывает двоякую реакцию: с одной стороны, верификация картины мира Андреева логикой русской религиозно-философской мысли оправдана, ибо сам автор «Розы Мира» культурно принадлежал данной традиции. Но с другой – гибельна для картины мира, ибо Андреев в силу жизненных перипетий отходит от традиции христианского логоса и входит в область логоса хилиастического (мифического). Поэтому при высветлении мироздания Андреева светом христианского учения данное мироздание самоопровергается, оказывается самопротиворечивым в своих основаниях.

Антиномию Христа и лукаво прячущегося под его маской Антихриста, по мнению Эпштейна, не удалось преодолеть ни Вл. Соловьёву, ни Д. Андрееву в их учениях о более совершенных формах земного бытия. Но если у Соловьёва эта неудача высказывается прямо в его «Трёх разговорах», то у Андреева в «Розе Мира» создаётся видимость разрешения антиномии и создания проекта *всеединого* мироздания с *цельным* знанием его обитателей. Между тем «Роза Мира не только уже содержит в себе все основные элементы Антихристового царства, но с самого начала уже пронизана духом Антихриста» [7, с. 466].

Андреев жил и творил в особую эпоху, когда профессиональный и открытый диалог на религиозно-философские темы был невозможен. Это эпоха полного запрета религиозной мысли, а с другой стороны – её полного высвобождения от «оков» канона. И в этой *тюремной свободе* для творчески одарённой личности могло оказаться возможным всё – вплоть до *чудесного* разрешения всех бывших ранее противоречий, на что и идёт автор «Розы Мира». Андреев разрешает, казалось бы, противоречия, но не преодолевает их с позиций русской религиозно-философской мысли. Разрешает их на путях сверхъестественного и *чудесного*, логикой мифа, но не её

же собственной логикой. И если Эпштейн в предпринятом им опыте деконструкции интересовала структура андреевского мироздания с целью обнаружения в ней моментов развития русской религиозной мысли, то для нас данная структура интересна с точки зрения присутствия в ней элементов логики «мифомышления».

Анализируя структуру андреевского текста, Эпштейн приходит к выводу о сходстве марксистско-ленинского дискурса и «Розы Мира». Обозначив последнюю в качестве *a la* хлыстовского учения о «мистическом коммунизме», автор деконструкции в конце своей статьи делает вывод об альтернативном характере Розы Мира (как «религиозного интернационала») коммунистическому безбожному государству. «Роза Мира, вместилище всех вер – перевёрнутое изображение эпохи <...> тотального гонения на веру. Ужас пережитой атеистической эпохи отразился у Андреева в эсхатологически перевёрнутой проекции, как восторг грядущей теократической эпохи» [7, с. 470]. И, деконструируя сам принцип эволюционного становления, Эпштейн (в качестве парафраза Энгельса) в постсоветскую эпоху (когда оказывается обнародована «Роза Мира») допускает «движение коммунизма вспять, от науки к утопии, и даже гораздо дальше, от светской утопии к мессианским и хилиастическим верованиям» [7, с. 429].

Действительно, структурно и в отдельных местах семантически Роза Мира схожа с коммунистическим учением, поскольку и *учение* о коммунизме, и *учение* о Розе Мира опираются на хилиастическую сюжетику и являют собой в большей или меньшей степени проработанности её индивидуальную логосную интерпретацию. Однако стоит также заметить, что «Роза Мира», писалась отнюдь не в период упадка коммунистической идеологии, а в фазу её наивысшего расцвета. Время её написания и официальной публикации разнятся более чем в 30 лет. Поэтому здесь справедливее было бы говорить о *параллельном существовании* двух мифических тем. Роза Мира – это не регрессивная антитеза (при всём её структурном сходстве) тезису коммунизма. Это изначально и одновременно существующая вторая мифема единого русского мессианского хилиастического сюжета. Одна версия творения Тысячелетнего царства принадлежала материализму, другая – идеализму. Андреев может быть назван творцом *нового архэ* от идеалистической ветви русской культуры.

5. Типизировать в парадигме архаической ментальности сосуществование двух сюжетов внутри одного мифологического целого можно, используя типы двух *соперничающих богов-близнецов*. Однако явный перевес сил на конкретный исторический момент одного из начал этой оппозиции заставляет подкорректировать типологизацию другого. В подкорректированном виде оппозиция, с определённой долей условности, представляется как «божество с чертами демиурга – божество с чертами трикстера». В семантику собирательного образа божества-демиурга у Андреева можно включить «солнце в славе самодержца» («Немереча», часть 3, строфа 11), материалистическое мировоззрение, рациональность, маскулинность, «день» («Симфония городского дня») и с ним связанные гигантские стройки

«пятилеток». В семантику собирательного образа трикстерской божественности – «ночь» («Странники ночи»), внутренний мир, акцент на вскрытие потаённых способностей человека, мистичность, бессознательность, женственность.

Структурирование элементов андреевского творчества в бинарной оппозиции мифомышления «демиург – трикстер» позволяет включить в исследовательский оборот несправедливо обойдённый и плохо вписывающийся в существующие ныне подходы к творчеству «позднего» Андреева пласт, а именно юмор, сатиру. Безусловно, «Новейший Плутарх» – это коллективный труд, но тем не менее Андреев оказывается одним из трёх его авторов и работает над ним в то же самое время (!), что и над «Розой Мира». О провокативном и даже разрушительном воздействии «Розы Мира» в начале 1990-х на социально-материалистическое мировоззрение и коммунистическую идеологию говорить не приходится.

Хилиастическая «идея» Андреева – это карнавальная, перевёрнутая «вверх тормашками» трикстерская версия марксистско-ленинского хилиазма, противопоставляющая новейшему *маскулинному* мифу о коммунизме – *женственный* (протагонист – Звента-Свентана) миф о Розе Мира, а мировой миссии «советского народа» и «советской культуры» аналогичные миссии «метаисторических» «российского сверхнарода» и его «интеркультуры». Интересен образ, который выстраивает сам автор, пытаясь метафорически описать сущность своего новейшего Золотого века: «Розу Мира можно сравнить с опрокинутым цветком, корни которого – в небе, а лепестковая чаша – здесь, в человечестве, на земле» [1, с. 67]. При эзотерической трактовке «Розы Мира» здесь можно усмотреть сходство с образом древнеиндийского дерева Ашваттха как *перевёрнутого дерева* (*arbor inversa*).

Оборачивание, перевёртывание как яркий маркер трикстерского стиля творчества обнаруживается у Андреева и в его изобретении демонической *троицы* (антипода Троицы христианской), и в «*метаономастике*» (термин Б. Романова). Например, в слове, которое он изобретает для поименования планеты Земля в её «трансфизическом» расширении, – Шаданакар – мы находим прочтение наоборот слова «карандаш» с анаграммой двух первых слогов и появлением соединительной гласной *-а* (ра-ка-надаш) [5, с. 28]. И в той же самой андреевской ономастике находим свидетельство о поистине божественном творении слова из морфем древнейших языков (которых лингвистически поэт знать не мог): Б. Чуков слово «уицраор» («демон великодержавной государственности») выводит из древнесемитских языков и трактует как «у – ицра – ор» – «тот, кто борется со светом» [6, с. 314].

Понимание «позднего» творчества в традиции христианского логоса приводит к сложным противоречиям и крайне неоднозначным трактовкам её «образов» (*существ*), к «принципиальной субъективности» [2, с. 9] высказываний автора. Но если мы пытаемся осмыслить «позднего» Андреева соразмерным своему «железному веку» в его титанизме строительства

Новой эры человечества, то «железо» мистериальности новейшего мифотворца превращается в «золото» *карнавала в условиях тоталитарного режима*. Данное сближение с эпохой якобы на первый взгляд противоречит программным строкам самого Андреева («Не заговорщик я, не бандит / Я – вестник другого дня»). Но «другой день», так же как и «другое солнце» (не «в славе самодержца», а «Солнце Мира»), есть всё то же желание младшего «брата бога» сотворить Тысячелетнее царство по-своему, переделывать строение демиурга.

Трикстер до поры обречён жить в мире демиурга, но принципиально не согласен с его вариантом творения, поэтому он порой самоубийственно выражает свой протест демиургу. В среде андрееведов широко известен фрагмент прошения об освобождении Даниила Леонидовича председателю СовМина Маленкову, заканчивающийся «просьбой» о том, что пока в России не будет установлена свобода религиозной пропаганды, не следует считать автора сего прошения до конца советским человеком. Рецепция такого высказывания с точки зрения здравого смысла – или «ощущение на себе великой миссии, или безумие» [2, с. 9]. И если мы посмотрим на год написания данного прошения – 1954 – и примем во внимание тот факт, что именно в это время Андреев усиленно работает над своей концепцией, то «великая миссия» окажется приоритетной.

6. Трикстерским стилем творчества также можно объяснить одно из самых загадочных, на наш взгляд, мест «позднего» Андреева, а именно *упразднение* своего творения – Розы Мира. Эсхатологическая структура андреевского неомифа выглядит следующим образом: 1) современный мир оказывается накануне третьей мировой войны, выход из этой напряжённости – создание Розы Мира. Либо война случается, и Роза Мира возникает «на пепелище»; 2) существование идеального миропорядка через какое-то время *почему-то* оказывается не идеальным. Роза Мира упраздняется Антихристом. Наступает демонический миропорядок; 3) приходит Христос и свергает Антихриста.

В данной структуре на протяжении долгого времени нас интересовал вопрос о цели проведения своеобразной *генеральной репетиции* к Царству Божьему, учреждаемому Христом. Роза Мира – это возвращённый Золотой век, по Андрееву, но в то же время не Тысячелетнее Царство Божье на земле (хилеос). Хотя по содержательным характеристикам она и есть хилеос. Если не считать, вслед за Эпштейном, саму Розу Мира Антихристовым царством, то возникает вопрос: в чём её необходимость в истории рода человеческого? Если в том, чтобы подготовить Второе пришествие Христа (а в божественном плане родить «жену, облачённую в солнце» (Звенту-Свентану, по Андрееву), от брака которой с Христом должен родиться новый зон), то зачем тогда в сценарий преобразования земли между Розой Мира и вторым зоном делать вставку с Антихристом? С телеологической точки зрения это бессмысленно и даже жестоко: Роза Мира как идеальная форма жизни, преодолев все преграды на пути исторического развития рода человеческого, сперва воцаряется, но потом практически всё её население

пускается «под нож» Антихристу и погибает: «узурпатору <...> не подчинятся миллионы <...> Наступит эпоха гонений <...> Сторонники Розы Мира пойдут на мученическую смерть, не обнажая оружия» [1, с. 563]. Доживут до Второго пришествия лишь считанные единицы: «несколько десятков человек – всё, что останется от Розы Мира» [1, с. 575].

В конце предпоследней (XI) Книги автором проставлена датировка, говорящая читателю о том, что общее повествование закончено. Выходит, что сначала (в тюремный период своей биографии) Андреев созидает личный авторский хилиастический сюжет, но после воспевания «возможностей» Розы Мира он с 5 июля по 12 октября 1958 г. (уже будучи реабилитированным) постепенно возвращается к классическим сюжетам христианской религиозной философии, пересматривая свою «метаисторию». Автор как бы пытается отработать оба сюжета в своём повествовании: и авторский мифический хилиастический о Царстве земном, и традиционный христианский о Царстве Небесном.

По всей вероятности, выйдя на свободу и очутившись в потоке живой жизни в разгар «оттепели», переживший репрессию художник бессознательно почувствовал ослабление бывшего ранее сильнейшего желания ткать изнутри своей внутренней вселенной альтернативу марксизму-ленинизму. Также бессознательно он стал возвращаться к традиции (культурной, религиозной). И, вероятно, замысел основного повествования в 1958 г. у него интенсивно менялся: несмотря на склонность Андреева дублировать смыслы своих трёх «основных» книг, в «Железной мистории», которую он заканчивает в мае 1956 г., событийности XII Книги «Розы Мира» мы не встречаем. Зато в ней мы находим как воцарение Розы Мира, вхождение её в зенит славы, так и её закат, неожиданное падение, воцарение Антихриста, его апогей, а затем странное низвержение, далее – Второе пришествие Христа и после него – классический апокатастасис. Кажется, что автор здесь спешно пытается срастить сюжетику личного *творения* с религиозно-философской классикой. Заканчивается Книга «восстановлением всей твари» в божественной полноте (Ориген). И, стыкая личное *творение* с классикой, автор бессознательно повинуетя некоей архетипической логике, которую до конца сам себе объяснить не может, а потому просто констатирует: «Не странно ли, что Роза Мира, долгое время господствуя над человечеством, всё-таки не сможет предотвратить пришествия князя тьмы? – Да, не сможет» [1, с. 554]. Царство земное, несмотря на всю неземную любовь к нему со стороны его автора, в последней Книге оказывается обречено.

В своей сущности этот «ненавидимый и ужасающий» [1, с. 554] акт «восторга мученичества» и уничтожения своего *творения* остаётся для нас загадкой и сейчас, но мифокритический подход приоткрывает дверь к пониманию данного *акта*. Демиург и трикстер – это амбивалентные начала: демиургом может оказаться бывший трикстер. Став демиургом, трикстер разрушает творение старого демиурга, творит мир на свой лад, но через какое-то время он может разрушать и своё собственное творение.

Такова специфика данного мифического начала и его типа творчества. До последней Книги Роза Мира предстаёт перед читателем как конец Истории, как новейший Золотой век, как упразднение государств и водружение братства и любви во всём мире. Но в XII Книге, которая пишется как бы отдельно от всего основного текста, мы встречаем опровержение данной мысли. Всечеловеческое братство оказывается не «кровным», внутри его социальной организации, откуда ни возьмись, появляются серьёзные проблемы, которые «ко всеобщему величайшему горю» [1, с. 554] приводят к его ликвидации. «Трикстер – это неподконтрольная никому фундаментальная Сила, результат действия которой непредсказуем даже для самого Трикстера <...> При создании нового Мира Один выступает как разрушитель Мира старого <...> Расчленив первовеликана вместе с братьями на куски, Один устраивает собственное мироздание, выступая тем самым <...> Всеотцом. <...> Но и созданный им же самим новый Порядок Один тоже попирает сам, хотя несколько иным образом <...> Он сам разрушил свой мир» [2, с. 37–38].

К сказанному стоит добавить ещё такую общую характеристику образа трикстера как *посредника* между мирами и социальными группами, способствующего обмену различного рода ценностями, а также «переводу информации из области непознанного (Мир Иной) в область познаваемого (Белый Свет). Он делает неявное явным, вторгаясь в область неизведанного первым» [2, с. 40]. Данная характеристика оказывается близка «вестнику» Андреева.

Таким образом, в стилистике и структуре «позднего» творчества Андреева мы обнаруживаем ряд элементов трикстерского содержания, которые сочетаются у него с демиургическими. Поэт в своём творческом акте выходит не к написанию художественного произведения, а к созданию *новейшего архэ* и рождению новейшего *космоса* путём приобщения к цельному знанию (вхождения в мир новейшего идеал-материального единства). Позыв к данной демиургии провоцируется у поэта вследствие желания исправить неправильно созидаемый космос его «старшим братом»-соперником – демиургом-тираном и деспотом.

Резюме. Мифокритический подход позволяет увидеть в Д.Л. Андрееве поэта русской романтико-символистской школы, невероятно глубоко для представителя развитой светской культуры погрузившегося в пучину целостности бытия. К творчеству новейшего мифа стремился русский символизм, однако интуиции мифа у его виднейших представителей остались лишь на уровне эстетических («утопических») чаяний и проектов. В творчестве Андреева мы находим приближение к мифу не только эстетически, но и онтологически, а также гносеологически; находим трансгрессию искусства и жизни; находим погружение в миф, в его ментальность, в его мажущую чудесным *всеединством* стихию.

Список литературы

1. Андреев Д. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Арда, Сфера, 2006. 586 с.
2. Гаврилов Д.А. Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре. М.: Социально-политическая мысль, 2006. 239 с.
3. Гусейнов А.А. Опыт цельного знания // Феномен Даниила Андреева: Материалы рос. науч. конф. / Отв. ред. А.В. Черняев. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2015. С. 3–10.
4. Кондаков И.В. Мир «Розы Мира» Даниила Андреева: между модернизмом и постмодернизмом // Даниил Андреев: pro et contra / Сост., вступ. статья, коммент. Г.Г. Садикова-Лансере. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. С. 56–78.
5. Романов Б.Н. Имя и миф. О метаономастике Даниила Андреева // Феномен Даниила Андреева: Материалы рос. науч. конф. / Отв. ред. А.В. Черняев. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2015. С. 10–30.
6. Чуков Б.В. К вопросу о «трансфизической» ономастике в сочинениях Д.Л. Андреева // Андреев Д. Неизданное / Ред. А.А. Кутейникова. М.: Мир Урании, 2006. С. 310–324.
7. Эпштейн М.Н. Роза мира и царство Антихриста: о парадоксах русской эсхатологии // Даниил Андреев: pro et contra / Сост., вступ. статья, коммент. Г.Г. Садикова-Лансере. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. С. 419–475.

MAN IN THE WORLD OF ART

Igor CHINDIN

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Moscow Aviation Institute (National Research University).
Volokolamsk Highway, 4, Moscow, 125993, Russian Federation;
e-mail: chindin@inbox.ru

DANIIL ANDREEV'S "ROSE OF THE WORLD" AND MODERN PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF MYTH

The article analyses "Rose of the World", the main book of the "later" Daniil Andreev's works, through the prism of modern philosophical comprehension of myth. Its initial position is a judgment about the completeness of knowledge of the author. The article reveals the fact of transgression of literature and life, and also a fact of the transtextuality in Andreev's "late" works. It regards the phenomenon of the Rose of the World as the newest mythical chronotope and the latest beginning of the world (ἀρχή); analyses the method of mythic creativity of Andreev, his "meta-historical dialectics", parataxis in the "metahistory" of "Rose of the World"; discusses the phenomena of "duplicity" and "triplicity" of ontology of the "Rose of the World" through the prism of law of the ideal-material unity of the mythical perception of the world; actualizes the correlation of the Marxist-Leninist chiliasmos and Andreev's chiliasmos, and typifies this correlation through the binary opposition of "demiurge-trickster"; analyses the structure of eschatology of the "Rose of the World". The conclusion is made that immersion in the mythical paradigm of perception of the world and creation of the newest myth are the most profound for the artist of the XX century.

Keywords: Daniil Andreyev, "Rose of the World", philosophical comprehension of myth, neomythologism, myth creation, transgression, transtextuality, completeness, ideal-material entity, the latest ἀρχή, chiliasmos, trickster

References

1. Andreev, D. *Izbrannyye proizvedeniya* [Elected Works], Vol. 1. Moscow: Arda Publ., Sfera Publ., 2006. 586 pp. (In Russian)
2. Chukov, B. N. "K voprosu o «transfizicheskoi» onomastike v sochineniyakh D. L. Andreeva" [To the Question of "Transphysical" Onomastics in the Works of D.L. Andreev], in: D. Andreev, *Neizdannoe* [Unpublished], ed. A. Kuteynikova. Moscow: World of Urania, 2006, pp. 310–324. (In Russian)
3. Epstein, M.N. (2010) "Roza mira i tsarstvo Antikhrista: o paradoksakh russkoi ehskhatologii" [Rose of the World and the Kingdom of the Antichrist: on the Paradoxes of Russian

Eschatology], *Daniil Andreev: pro et contra* [Daniil Andreev: pro et contra]. St. Petersburg: House of Russian Christian humanitarian Academy Publ., 2010, pp. 419–475. (In Russian)

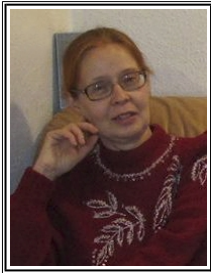
4. Gavrilov, D.A. *Trikster. Litsedei v evroaziatskom fol'klore* [The Trickster. Actor in Eurasian Folklore]. Moscow: Sotsial'no-politicheskaya mysl' Publ., 2006. 239 pp. (In Russian)

5. Guseynov, A.A. "Opyt tsel'nogo znaniya" [The Experience of the Whole Knowledge], *Fenomen Daniila Andreeva* [The Phenomenon of Daniil Andreev], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Kanon+ Publ., 2015, pp. 3–10 (In Russian)

6. Kondakov, I.V. "Mir «Rozy Mira» Daniila Andreeva: mezhdum modernizmom i postmodernizmom" [The World of the "Rose of the World" of Daniil Andreev: between Modernism and Postmodernism], *Daniil Andreev: pro et contra* [Daniil Andreev: pro et contra]. St. Petersburg: House of Russian Christian humanitarian Academy Publ., 2010, pp. 56–78 (In Russian)

7. Romanov, B.N. "Imya i mif. O metaonomastike Daniila Andreeva" [Name and Myth. About Daniil Andreev's Metaonomastics], *Fenomen Daniila Andreeva* [The Phenomenon of Daniil Andreev], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Kanon+ Publ., 2015, pp. 10–30 (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Ирина Блауберг

Доктор философских наук,
ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: irinablauberger@yandex.ru

БЕРГСОН

В статье даётся целостный обзор творчества французского философа Анри Бергсона (1859–1941) начиная с философской психологии, изложенной в «Опыте о непосредственных данных сознания» (1889), и далее – через разработку онтологии, гносеологии и теории эволюции в «Материи и памяти» (1896) и «Творческой эволюции» (1907) – до поздней этико-религиозной концепции, которой посвящён труд «Два источника морали и религии» (1932). Автор рассматривает эволюцию идей Бергсона, избравшего главным понятием своей философии «длительность», трактовка которой, постепенно обогащаясь новыми смыслами, во многом определила новизну и своеобразие учения французского мыслителя.

Ключевые слова: интуитивизм, спиритуализм, философия жизни, длительность, пространство, позитивная метафизика, сознание, свобода, восприятие, эволюция

Бергсон (Bergson) Анри (18.10.1859, Париж – 03.01.1941, там же), французский философ, представитель интуитивизма и спиритуализма, в ряде аспектов близкого к философии жизни.

Биография

Родился в семье польско-еврейского композитора М. Бергсона. В 1868–1878 гг. получил классическое образование в парижском лицее Бонапарта (позже – лицей Кондорсе). Продолжил обучение на отделении гуманитарных наук Высшей нормальной школы (1878–1881). Первоначально намеревался заняться философией науки, исследовать основные научные понятия, увлекался позитивизмом Г. Спенсера, но в начале 1880-х испытал резкое изменение в образе мышления, вызванное осознанием того, что в науке, как и в спенсеровском описании процесса эволюции, время не играет никакой роли: классическую механику не интересует время как последовательность, становление, развитие, в её формулах фиксируются лишь крайние точки временных интервалов [3, с. 313]. Это, а также осмысление апорий Зенона, в противостоянии которому Бергсон доказывал реальность движения и времени, стало одним из главных стимулов разработки его концепции [28; 34; 44]. С этим был связан и особый интерес Бергсона к проблемам континуума и исчисления бесконечно малых [42].

Он преподавал в Анже (1881–1883) и Клермон-Ферране (1883–1888), с 1888 – в Париже, в лицеях Людовика Великого и Генриха IV, а с 1889 – в коллеже Роллена и Высшей нормальной школе. В 1889 г. защитил две докторские диссертации: “*Essai sur les données immédiates de la conscience*” («Опыт о непосредственных данных сознания»; далее – «Опыт») и “*Quid Aristoteles de loco senserit*” («Идея места у Аристотеля»). В 1896 вышла в свет работа «Материя и память» (*Matière et Mémoire*), а в 1900 – «Смех» (*Le Rire*). В 1900–1914 гг. читал в Коллеж де Франс курсы лекций, привлёкшие широкий круг слушателей. Излагавшаяся в них философская концепция Бергсона получила законченное оформление в «Творческой эволюции» (*Évolution créatrice*, 1907), благодаря которой он приобрёл мировую известность. В 1914 г. А. Бергсон стал членом Французской академии, президентом Академии моральных и политических наук. В том же году его сочинения были внесены Католической церковью в Индекс запрещённых книг.

В 1916–1918 гг. по заданию французского правительства Бергсон выполнял дипломатические миссии в Испании и США, сыграл определённую роль в решении В. Вильсона об участии США в Первой мировой войне [3, с. 333–346; 8, с. 394–407]. В 1922–1924 гг. – первый президент Международной комиссии по интеллектуальному сотрудничеству, созданной в рамках Лиги наций. В середине 1920-х гг. он отошёл от практической деятельности из-за болезни. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1927).

В 1922 г. издал работу «Длительность и одновременность» (*Durée et simultanéité*), в которой рассматривалась теория А. Эйнштейна. В развитии концепции Бергсона часто выделяют два периода: первый, начавшийся с написанием «Опыта» и завершившийся «Творческой эволюцией», и второй, отмеченный возраставшим с 1908 г. интересом к проблематике морали

и религии, получившим законченное выражение в его труде «Два источника морали и религии» (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932). Им были изданы также два сборника статей «Духовная энергия» (*L'énergie spirituelle*, 1919) и «Мысль и движущееся» (*La pensée et le mouvant*, 1934).

Проблема времени

Вслед за Ф. Равессоном, разработавшим учение, названное им спиритуалистическим реализмом или позитивизмом, Бергсон поставил задачу создания «позитивной метафизики», которая, опираясь на непосредственный опыт сознания, смогла бы преодолеть изъяны позитивизма и классической метафизики, сохранив при этом их достоинства: с одной стороны, позитивистский принцип опоры на конкретные исследования, на факты, а с другой – присущую метафизике устремлённость к постижению сути вещей. В основу позитивной метафизики легло переосмысленное понятие времени [10; 48; 49]. В «Опыте о непосредственных данных сознания» [4] Бергсон выступил наследником идей Платона и Августина, стремясь понять, как время схватывается «изнутри», в опыте сознания. Анализируя понятие числа и его связь с пространством, он различает две формы множественности – множественность рядоположения и множественность взаимопроникновения. Первая форма применима к материальным предметам, существующим обособленно и допускающим операцию подсчёта. Вторая форма характерна для фактов сознания, которые можно подвергнуть подсчёту лишь посредством символизации, т. е. операции рассудка, замещающей реальность её пространственным представлением. Выделив эти две формы множественности, Бергсон провёл основополагающее для его учения различение абстрактного, бесконечно делимого, «опространствленного» (т. е. понимаемого по аналогии с пространством) времени, с которым имеет дело наука, и длительности (*durée*) – свойственного сознанию конкретного времени, для которого характерны непрерывность (континуальность), качественное своеобразие состояний (лишь условно выделяемых в общем потоке), особого рода последовательность с присущим ей взаимопроникновением прошлого и настоящего, целостность, обусловленная временной организацией сознания (в любом его состоянии отражается всё целое). В такой трактовке заложен один из парадоксов концепции Бергсона: континуальность сознания и его качественная неоднородность, предполагающая наличие разрывов, вступают в напряжённое отношение, что впоследствии послужило поводом для различных толкований со стороны исследователей [25; 41; 60].

Длительность – центральная тема «Опыта» – описана как глубинный слой сознания, непосредственно постигаемая область непрестанного изменения, развития, свободы и творчества, которая неподвластна воздействию привычек и стереотипов, свойственных социальной жизни, языку

и мышлению. Здесь звучит призыв «отодвинуть завесу», скрывающую от индивида всё то сугубо личностное, неповторимое, творческое, что в нём есть, заглянуть в глубины собственного сознания. Длительность – это сфера качественной множественности, не имеющей ничего общего с идеей числа, это уникальный вид последовательности, в которой нет «до» и «после» и которая не может быть выражена линейно, разделена на части, измерена. Линейность, как и однородность, – признаки пространства, образ линии предполагает возможность двигаться по ней «без потерь» как вперёд, так и назад, но в случае длительности это невозможно, так как она постоянно «прирастает», подобно снежному кому.

Проводя различие между глубинным и поверхностным «я», Бергсон утверждает, что лишь относительно поверхностных слоёв сознания правомерно говорить о детерминизме, тогда как на глубинных уровнях царит спонтанность, тождественная свободе: свобода есть первичный, далее не определяемый, факт сознания. В силу постоянной изменчивости сознания, появления новых восприятий и впечатлений настоящее всегда по-новому взаимодействует с прошлым, запечатлённым в памяти; темпоральный синтез, происходящий в сознании, непрестанно обновляется. Поэтому для глубинных уровней сознания не действует принцип, принятый в естественных науках, согласно которому в следствиях может содержаться лишь то, что имелось в причинах. Отсюда необратимость времени и непредсказуемость будущего. Темпоральный синтез обеспечивает тождественность личности, препятствует её «распаду» на отдельные состояния: длительно-сти присуще «множественное единство».

Концепция сознания, развитая Бергсоном на основе идеи длительности, противостояла классическому рационализму, а также психофизиологическому детерминизму и параллелизму. Понятие длительности получило развитие в последующих его работах и легло в основу новой картины мира – мира динамически развивающегося и при этом неоднородного. Модель сознания, разработанная в «Опыте», была по аналогии перенесена на другие предметные области (этот ход мысли Бергсон унаследовал у Равессона). Так, в «Материи и памяти» обосновывается навеянная учением стоиков идея об иерархии длительностей в универсуме, обусловленной различным напряжением сознания на разных его уровнях. Высшие ступени иерархии, где напряжение чрезвычайно сильно, связаны с духом, а низший уровень – материя – являет собой предельно расслабленное сознание, почти лишённое напряжения и памяти. В «Творческой эволюции» длительность объявляется субстанциальной основой универсума. В более поздних работах, в том числе в лекциях «Восприятие изменения», прочитанных в Оксфорде (1911), само изменение он наделяет характеристикой субстанциальности [6]. В книге «Длительность и одновременность» [2] он внёс в свою трактовку важные нюансы в связи с теорией относительности Эйнштейна.

Теория восприятия и памяти

Исследовав в темпоральном аспекте проблему сознания, внутренней жизни в её «ускользающей самобытности», Бергсон поставил задачу аналогичным методом «проникнуть уже не просто в глубины духа, но в точку соприкосновения духа и материи» [4, с. 160]. Если в «Опыте» шла речь преимущественно о внутреннем опыте, то в «Материи и памяти» рассматривается внешний опыт, выявляются причины метафизических затруднений, возникающих в сфере познания внешней реальности. С позиции, близкой к реализму, Бергсон обосновывает учение о непосредственном знании, разрабатывает теорию внешнего восприятия, сходную с концепцией прагматизма: исходной точкой он избирает не восприятие, а действие. Отказываясь от противопоставления субъективного и объективного, Бергсон фиксирует их первичную связь в понятии «образа» как находящегося «на полпути» между представлением и вещью. Поскольку один привилегированный «образ» – живое тело – способен оказывать многоплановые воздействия на другие «образы», внешняя реальность предстаёт как динамичная система, где осуществляются сложные взаимодействия, центрами которых являются живые тела. Из этих взаимодействий рождается восприятие, которое тем самым изначально носит практический характер. Человек как живое существо представлен здесь в непосредственной и неразрывной связи с миром, из которой исходят его деятельность и познание, опирающиеся на внешнее восприятие.

В основе внешнего восприятия лежит у Бергсона «чистое восприятие», которое в принципе могло бы сразу дать непосредственное знание о материи, если бы было мгновенным (а не длящимся), безличным и, соответственно, не нагруженным впечатлениями прошлого опыта. В чистом восприятии нет деления на субъективное и объективное; субъективным оно становится позднее, локализуясь в живом теле как центре реального действия. Говоря о внешней реальности, Бергсон различает протяжённость и пространство. Внешняя реальность непосредственно воспринимается как непрерывная, разнообразная и организованная протяжённость, а аморфное и бесконечно делимое пространство есть, подобно абстрактному времени науки, лишь некий конструкт, схема воздействия на вещи, необходимая для практических целей. Именно в силу практической нацеленности восприятия и основанного на нём интеллекта реальность предстаёт в сознании в виде обособленных, пространственно разделённых вещей. В процессе познания осуществляется постоянный синтез восприятий и воспоминаний, ведущую роль в котором играет память, выступающая в двух формах – механической (например, при заучивании наизусть) и спонтанной, духовной, которая хотя и связана с мозгом, но не обусловлена его деятельностью. Бергсон доказывает это, опираясь на многочисленные современные ему исследования в области психологии и физиологии памяти. Избрав исходным пунктом анализа проблему церебральных локализаций в случае афазии, он использует экспериментальные данные,

накопленные в этой области, как аргумент в защиту своего варианта спиритуализма. Данный подход он противопоставлял прежнему, умозрительному спиритуализму, рассматривавшему сознание в его высших формах, наиболее далёких от материи.

В реальном процессе восприятия Бергсон выделил три элемента: 1) наличное восприятие, 2) чистое воспоминание, т. е. прошлое впечатление, всегда остающееся в памяти, и 3) образ-воспоминание, в котором выражается чистое воспоминание, извлекаемое из памяти в целях действия. Прошлое сохраняется виртуально, но при этом оно существует реально, т. е. оказывается виртуальной реальностью [11]. В процессе его актуализации наличное восприятие соединяется с чистым воспоминанием. Память играет связующую роль в сознании, определяя единство и самотождественность личности. В «Материи и памяти» детально исследуется временная организация сознания. Память обретает здесь статус духовной реальности, именно она, а не сознание сопоставляется с материей в названии этой работы. В материи, пусть и в предельно малой мере, присутствует сознание, а различие между материей и духом является функцией не пространства, а времени. В иерархии уровней реальности, по мере движения вверх – от материи к духу – возрастает напряжение памяти, которое в сверхчеловеческом сознании могло бы достичь такой степени, что сознание охватило бы в едином видении всю историю человечества; по мере движения вниз напряжение, интенсивность сменяется экстенсивностью, переходящей в материальное протяжение. Дух остаётся отличным от материи, но смыкается с ней в акте восприятия (поскольку чистое восприятие включает в себе нечто материальное). Таким образом у Бергсона преодолевается прежний дуализм, полностью отрывавший дух от материи.

Теория эволюции. Жизнь и материя

В «Творческой эволюции», созданной под влиянием учения Платона об эманации, Бергсон излагает теорию эволюции, противостоящую механистическим и телеологическим концепциям. На основе своей теории длительности, разработанной в «Опыте», он стремится обосновать онтологическую возможность новизны и творчества. Бытие в его классической трактовке сменяется у Бергсона становлением, сама реальность трактуется как непрестанное изменение, появление новых форм. Параллелизм в строении организмов, относящихся к разным линиям эволюции, Бергсон объясняет сохраняющимся в них присутствием исходного импульса, порождающего в процессе жизненного порыва само это множество эволюционных линий. Развитие мира определяется взаимодействием жизненного порыва, источником которого является сознание или сверхсознание, и противостоящей ему косной материи; именно в этом взаимодействии возникают все жизненные формы. Поэтому материя – не просто препятствие для жизненного порыва, но необходимое условие развития. Бергсон описывает два

противонаправленных процесса: «восхождение», т. е. продвижение жизни ко всё более развитым формам сознания, и «нисхождение», т. е. движение материи, развёртывающееся в виде протяжённости. Результат такого противостояния непредсказуем, всё зависит от того, удастся ли жизненному порыву преодолеть сопротивление материи или поступательное движение сменится круговоротом, как это и происходит на многих линиях эволюции.

Свои представления о материи Бергсон соотносит с законом рассеяния энергии, возрастания энтропии, сформулированным в работах основателей термодинамики Н.Л. Карно и Р. Клаузиуса, считая его «самым метафизическим из всех законов физики» [5, с. 241]. Именно в термодинамике, исследующей необратимые процессы, он увидел подтверждение своей идеи необратимости времени, применённой впоследствии в теории эволюции [20, с. 7]. Жизнь, подобно описанному в «Опыте» сознанию, включает в себе бесчисленное множество «виртуальностей», актуализация которых зависит от исхода противостояния жизненного порыва и материи. Эти виртуальности не заданы заранее, а возникают именно в процессе актуализации [40, р. 28–33]. С этим и связана новизна рождающихся форм жизни, творческая сила жизненного порыва. В более поздних работах, особенно в эссе «Возможное и действительное» (1930), Бергсон развил эту идею о виртуальном, возражая против трактовки возможного как предшествующего действительному. О таком возможном можно говорить лишь в «негативном», или логическом, смысле, констатируя отсутствие препятствий для его реализации. Но в позитивном смысле возможное не может предшествовать реальному, иначе это означало бы, что всё дано сразу, предопределено, и в мире нет новизны [6, с. 84–86; 54]. Космология Бергсона, вплетённая в его теорию эволюции, не носит антропоцентрического характера: творчество, совершающееся в универсуме, не следует понимать по аналогии с деятельностью человека, так как последняя всегда «отягощена» материей.

Теория познания. Интеллект и интуиция.

Философия и наука

Опираясь на концепцию жизненного порыва, Бергсон подводит эволюционную базу под свою теорию познания. Среди множества линий эволюции он выделяет три главные, приведшие соответственно к растениям, животным и человеку и связанные только общностью происхождения; каждой из них свойственны особые функции: у растений это чувствительность, у животного – инстинкт, у человека – интеллект. Эти функции, сформировавшиеся в процессе эволюции, свидетельствуют об определённой генетической ограниченности их носителей. Инстинкт как «симпатия», направленный на сами вещи, способен дать содержательное знание о них, но является бессознательным и жёстко привязан к конкретным ситуациям; интеллект, дающий формальное знание, сознателен, может охватить в принципе

бесконечное число вещей, но имеет дело только с отношениями. В ходе эволюции интеллект и материя постепенно приспосабливались друг к другу, а потому интеллект наиболее пригоден в сфере искусственных систем, где он имеет дело в основном с неорганизованной материей, производством практически полезных предметов и орудий. Главная функция интеллекта – практическая, а не чисто умозрительная, как понимала это классическая философия. Действия интеллекта успешны, когда они направлены на повторяющееся, устойчивое, инертное; в становлении он постигает не сам процесс, а лишь серию рядоположенных состояний. Будучи лишь одной из форм жизни, интеллект способен охватить только те её стороны, которые необходимы для практического воздействия на материю. Поэтому он не может постичь эволюцию и лежащую в её основе неделимую длительность.

Это характерно и для науки, главным инструментом которой является интеллект. Выделяя в живой природе искусственные системы, разделяя её на внешние друг другу части, позитивная наука остаётся в пространственной сфере, закрывая себе путь к познанию длящейся реальности. Отрицание конкретной длительности Бергсон считал характерной чертой естественной метафизики, присущей и человеку как носителю интеллекта, и науке. Одним из главных методов такой метафизики является «кинематографический метод» интеллекта, который делает мгновенные снимки с реальности, нанизывая их затем на абстрактное представление о становлении, извлечённое из множества существующих в мире разнообразных форм становления, подобно тому как в киноаппарате движение существует только в развёртывающейся ленте, кадры которой один за другим проецируются на экран, создавая иллюзию движения.

К основным иллюзиям естественной метафизики человеческого ума Бергсон относит идеи ничто и беспорядка. Поставив, вслед за Лейбницем, вопрос о том, почему существует нечто (в бергсоновской трактовке – принцип творчества), а не ничто, Бергсон считает представление о ничто псевдоидеей, обозначающей в каждом случае что-то иное: замену одной вещи другой и т. п. Отрицание, используемое здесь, является на деле утверждением, поскольку *«утверждает нечто об утверждении, которое само утверждает что-либо о предмете»* [5, с. 278]; негативность имеет здесь чисто субъективный характер. Вторая псевдоидея – идея беспорядка. В природе всегда существует порядок, в котором можно выделить разные уровни: порядок жизненный, обусловленный волей, и порядок автоматизма и инерции, или геометрический; при смешении этих двух уровней интеллект приходит к выводу о наличии беспорядка. Псевдопроблемы исчезнут, если изменить ракурс их рассмотрения, постичь реальность с точки зрения длительности и свободы [46].

Односторонности интеллекта избегает альтернативный ему способ познания – интуиция, которая, вырастая из инстинкта, т. е. из иной, чем интеллект, эволюционной линии, сочетает в себе способность непосредственного проникновения в вещи и сознательность [16]. Истоком бергсоновского

понятия интуиции явилось представление о симпатии у Плотина [26, р. 17–78]. Понятие интуиции, намеченное в «Материи и памяти», в оформленном виде впервые появилось в работе «Введение в метафизику» (1903), где интуиция, способная схватить целое, была противопоставлена анализу, который разлагает целое на элементы и утрачивает тем самым специфику исследуемого предмета. В «Творческой эволюции» Бергсон связывает раздвоение сознания на интеллект и интуицию с «двойной формой реального» [5, с. 188], т. е. разделением реальности на жизнь и материю. Если интеллект нацелен на материю, то интуиция сохраняет в себе нечто существенное от первоначального сознания, ещё не испытывавшего разделения, и способна открыть путь истинному познанию. Вместе с тем, в отличие от «Введения в метафизику», где противопоставление двух способов познания носило радикальный характер, Бергсон теперь смягчает это разделение: поскольку оба они восходят к общему истоку, изначальному сознанию, то между ними остаётся какая-то связь. Интеллект и интуиция нуждаются друг в друге, чтобы, вопреки естественной метафизике человеческого ума, во взаимном согласии сделать возможным постижение эволюции, жизни, длительности. Эта тема, изложенная в «Творческой эволюции», получила дальнейшее развитие во введении к сборнику «Мысль и движущееся» [6, с. 9–76], где более подробно описано это сотрудничество, взаимодействие двух разных инструментов познания. Здесь Бергсон отчётливее, чем раньше, подчёркивает духовную природу интуиции: интуиция – это непосредственный контакт с реальностью, а поскольку реальность в своей основе духовна, то интуиция есть непосредственное усмотрение духом самого себя. Интеллект, тоже причастный сфере духа, направлен на материю. Так как материя и дух не разделены непроходимой границей, а имеют общую сторону, интуиция может схватить что-то в материи, а интеллект, со своей стороны, способен постичь нечто в сфере духа, но важно не углубляться чересчур далеко на «чужую» территорию. Ограничение интеллекта исключительно дискурсивными, логическими функциями вызвало в своё время сильную критику в адрес Бергсона, побудив его несколько смягчить первоначальную позицию.

В целом у Бергсона можно выделить несколько основных аспектов интуиции: 1) осознанная симпатия, которая проникает вглубь реальности и имеет не созерцательный, а активный характер, представляя собой волевое усилие; 2) ядро философской системы, центр, из которого выделяются существовавшие изначально в слитном виде формы описания и объяснения (этот аспект, присутствующий уже в «Творческой эволюции», подробно исследован в работе «Философская интуиция»); 3) расширенное восприятие, способное преодолеть исходную практическую ограниченность восприятия и выражающее себя в особых формах опыта – художественного, философского, мистического; 4) опирающийся на такое восприятие философский метод; 5) самопознающий дух.

С трактовкой интеллекта и интуиции связано понимание Бергсоном взаимоотношения философии и науки – темы, которая активно обсуждалась

во французской философии второй половины XIX в., в том числе в работах предшественников Бергсона – Ф. Равессона и Э. Бутру, критиковавших позитивистский подход к данному вопросу. Если позитивная наука как продукт интеллекта, руководствуясь «логикой твёрдых тел», выполняет практическую функцию и наиболее приспособлена для воздействия на искусственные системы, то философия, опираясь на интуицию, может постигать естественные системы, сознание, жизнь в её разнообразных проявлениях. При разработке своей концепции Бергсон постоянно опирался на научные исследования своего времени, но, осознав пределы прежней, ньютоновско-галилеевской модели науки, он пришёл к выводу, что проблемы жизни и эволюции не могут быть решены с помощью методов, пригодных в сфере неорганической природы. Именно философия сможет помочь науке переосмыслить её исходные принципы и разработать новые методы, учитывающие значение реального времени и адекватные для постижения сферы живого [20; 27]. В связи с этим Бергсон ставил вопрос о создании новых понятий и в своих работах часто обращался к образам и метафорам, призванным выразить новую рациональность [см.: 21; 47].

В созданной им картине мира Бергсон во многом предвосхитил последующее развитие современной науки – «переоткрытие времени» [19], теории самоорганизации, глобального эволюционизма и др.

Бергсон о роли человечества в эволюции.

Этико-религиозное учение

Одним из важнейших для Бергсона стал вопрос об особой роли человечества в эволюционном процессе. Благодаря сознанию, активно противостоящему связанному с материей автоматизму, создаётся область индетерминации, которая может постоянно расширяться. Но вместе с тем у человека получили развитие преимущественно интеллектуальные, практические способности, в силу чего Бергсон называет его вслед за Б. Франклином не *homo sapiens*, а *homo faber* (человек, производящий орудия труда). Развитие мозга, языка, социальной жизни помогало сознанию преодолеть автоматизм, но одностороннее совершенствование интеллектуально-практических способностей чревато опасностями, которые негативно сказались на других эволюционных линиях. Ведь жизненный порыв конечен, дан «раз и навсегда», т. е. может двигаться лишь там, где сознание преодолевает материю, а ресурсы для этого даёт только «духовная энергия» (тема одноимённого сборника Бергсона 1919 г.). Лишь творческий порыв может позволить человечеству развиваться, а подлинное творчество связано с интуицией [9]. Поскольку в сознании сохранилось нечто от исходного сверхсознания, источника жизненного порыва, у человечества существуют предпосылки для развития интуитивных способностей, которые дали бы ему возможность в какой-то мере преодолеть условия собственно человеческого существования [32]. Употребляемый Бергсоном термин «сверхчеловек»

означает у него, что в человеке изначально содержалось гораздо больше того, что в итоге осуществилось реально. В совершенном человечестве интеллект и интуиция достигли бы полного развития, но и теперь ещё для человека сохраняется возможность развивать сознание и, преодолевая материальные препятствия, превращать саму материю в орудие свободы [38; 39]. В этом контексте Бергсон, отвергавший телеологию, всё же признаёт, что в данном смысле человека можно назвать целью и смыслом эволюции, ведь без его духовных усилий жизненный порыв может угаснуть. В этом состоит онтологическое обоснование ответственности человечества за судьбу Вселенной.

Если в «Творческой эволюции» Бергсон ещё с оптимизмом оценивал перспективы прогресса человеческого общества, то в «Двух источниках морали и религии» эти перспективы ставятся под вопрос. Опыт пережитой мировой войны привёл Бергсона к пересмотру представления о дальнейшей эволюции человечества; здесь острее звучит мысль о необходимости для человечества сделать выбор, от которого зависит его судьба, а шире – и судьба всего мира. Данный труд, созданный под сильным влиянием христианского мистицизма, содержит систематическое исследование проблем социальной жизни, морали и религии и является завершением всей концепции Бергсона.

В качестве предельных вариантов он выделяет два уровня социальной организации и соответствующие им два типа морали – закрытое общество, основанное на принципе национализма и нацеленное на сохранение рода, власти вождя, подчинение части целому, – и открытое общество, в основе которого лежит принцип любви к человечеству. Общества первого типа с соответствующими им статической моралью и религией существуют лишь в силу круговорота, гарантирующего стабильность, и являются тупиками эволюции; в них постоянно воспроизводятся одни и те же формы поведения, способы общения, привычки и т. д. Повиновение долгу происходит здесь как бы автоматически, оно, вопреки Канту, сходно со склонностью, а категорический императив в его первичной форме можно назвать «инстинктивным или сомнамбулическим» [1, с. 24], поскольку он представляет собой скорее совокупность устойчивых навыков поведения, выполняющих функцию приспособления индивида к обществу. Статическая мораль, сформировавшаяся в первобытных обществах, – это начальный уровень социальной детерминации. В описании закрытых обществ Бергсон отчасти опирается на работы представителей французской социологической школы Э. Дюркгейма и Л. Леви-Брюля, критикуя отдельные их идеи, в том числе утверждение Леви-Брюля о радикальном отличии мышления членов примитивных обществ от современного. Рассматривая свою концепцию закрытого общества и статической морали как теоретическую модель, позволяющую более чётко выделить характерные черты социальной морали, Бергсон подчёркивал, что в более-менее чистом виде эти черты сохраняются только в архаических обществах, а современные общества являются уже не «закрытыми», но «открывающимися». Они

в известной мере предполагают свободу, в них нередко происходит нарушение общественных установлений, но и в них под слоем приобретённого продолжает существовать первоначальная статическая мораль.

Второй, высший уровень представляет собой динамическая мораль, характерная для открытого общества, которое воплощается в избранных личностях, нравственных подвижниках, способных к бесконечному совершенствованию (среди них Бергсон выделяет древнегреческих мудрецов, израильских пророков, христианских мистиков). Принуждению, присущему закрытому обществу, противостоит здесь призыв, с которым избранная личность обращается к людям, стремясь пробудить в их душах «первичную эмоцию», которую Бергсон считает основой морального долга открытого общества. Эта эмоция не просто сверхрациональна, как интуиция в ранних работах Бергсона, она носит мистический характер, поскольку её объектом является Бог. Свободный ответ на этот призыв свидетельствует о готовности человека присоединиться к такой общности (Бергсон, вслед за Августином, называет её «градом Божиим»), принять принципы милосердия и любви, а тем самым несёт в себе импульс к развитию. В сфере морали решающую роль Бергсон отводит не разуму, а более глубоким, скрытым силам: в случае статической морали – это совокупность устойчивых привычек, стереотипов поведения, способствующих реализации социальных требований, а в динамической морали – мистическая эмоция. Интеллекту отводится скорее роль нарушителя социального равновесия: по природе эгоистичный, он побуждает человека стремиться к личной выгоде, не считаясь с интересами общества.

В религии Бергсон тоже выделяет две формы, присущие соответственно закрытому и открытому обществу, – статическую и динамическую. Первая из них – это преимущественно мифология, главным орудием которой служит мифотворческая функция, создающая произвольные образы, защищающие общество от эгоистических намерений интеллекта и нацеленные на сохранение социальной стабильности. На пути от статической к динамической религии, вершиной которой Бергсон считал христианство, он выделял ряд промежуточных этапов: древнегреческие мистерии, буддизм, еврейский профетизм. Главным в динамической религии был для Бергсона мистический опыт, с высокой долей вероятности свидетельствующий о существовании Бога, который предстаёт для мистиков как любовь и объект любви [17]. Именно Бог трактуется теперь как носитель сверхсознания, которое в «Творческой эволюции» было названо источником жизненного порыва [23; 53].

В «Двух источниках» кратко изложена и философия истории Бергсона, исходящая из идеи о чередовании в истории двух тенденций социальной жизни – стремления к роскоши и аскетизма, каждая из которых, доходя до предела в своём развитии, сменяется другой. Преобладающей на современном этапе философ считает первую тенденцию, порождающую искусственные потребности, которые ведут к непомерному росту «тела» человечества в ущерб развитию его «души» и являются одной из главных причин

войн, несправедливости, усиления бездуховности. Исследуя роль науки и техники в этих процессах, Бергсон пишет о неверной ориентации научно-технического прогресса, который должен прежде всего равномерно обеспечивать людей всем необходимым, а не способствовать избыточному обогащению «избранных». Сознавая опасность, грозящую человечеству, Бергсон возлагал свои надежды на обращение к идеалам аскетизма, возмещённым христианскими мистиками.

* * *

Философия Бергсона оказала глубокое влияние на духовную культуру XX века. Наряду с Л. Брюншвигом, он явился основоположником «философии духа», развивавшейся во Франции в первой трети XX в. [58, р. 31–170], а также философии процесса [10, с. 297–306].

Его идеи были восприняты и переосмыслены в экзистенциализме, персонализме, в концепциях П. Тейяра де Шардена и его соратника Э. Леруа, В.И. Вернадского, Ж. Сореля, А. Тойнби, А. Уайтхеда, Г. Зиммеля, М. Шелера, Н.О. Лосского, С.Л. Франка и многих других мыслителей XX в. [7; 15; 18; 51; 61], а также в художественной литературе (в том числе в литературе «потока сознания») [29; 30] и искусстве [12; 14; 21]. С 1980-х гг. концепция Бергсона вновь оказалась в центре внимания исследователей [22; 31; 33; 36; 37; 41; 45; 59]. Создано Общество друзей Бергсона, объединившее исследователей его творчества из разных стран и продолжившее традиции аналогичной Ассоциации (она была основана после Второй мировой войны и прекратила свою работу в 1970-х гг.); издаются «Бергсонские анналы» [24] (вышло в свет 8 томов). В 2000-е гг. осуществлено историко-критическое издание сочинений Бергсона.

Издания и переводы:

Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память // *Бергсон А.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 50–325; *Бергсон А.* Собр. соч.: в 5 т. СПб.: М.И. Семенов, 1913–1914; *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М.: Канон+, 1994. 384 с.; *Бергсон А.* Длительность и одновременность. Пг.: Academia, 1923. 154 с.; *Бергсон А.* Мысль и движущееся: статьи и выступления. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 272 с.; *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.: Кучково поле: Канон-пресс, 1998. 382 с.; *Бергсон А.* Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. 398 с.; *Бергсон А.* Смех // Французская философия и эстетика XX века. Вып. 1. М.: Искусство, 1995. С. 9–101; *Bergson H.* Oeuvres. P., 1959; 2001; *Bergson H.* Ecrits et paroles. V. 1–3. P., 1957–1959; *Bergson H.* Cours. V. I–IV. P., 1990–2000; *Bergson H.* Correspondances / Textes publiés et annotés par A. Robinet. P.: PUF, 2002. 1728 pp.

Список литературы

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон+, 1994. 384 с.
2. Бергсон А. Длительность и одновременность. Пг.: Academia, 1923. 154 с.
3. Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. 398 с.
4. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 50–325.
5. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Кучково поле: Канон-пресс, 1998. 382 с.
6. Бергсон А. Мысль и движущееся: статьи и выступления. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 272 с.
7. Бергсон: pro et contra. Антология / Сост. И.И. Евлампиев. СПб.: РХГА, 2015. 880 с.
8. Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 672 с.
9. Визгин В.П. Универсальный эволюционистский спиритуализм Бергсона: за и против // Бергсон: pro et contra. Антология / Сост. И.И. Евлампиев. СПб.: РХГА, 2015. С. 708–743.
10. Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.
11. Делёз Ж. Бергсонизм // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиритизма. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 229–322.
12. Делёз Ж. Кино. М.: Ad Marginem, 2004. 622 с.
13. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
14. Духан И.Н. Искусство длительности: философия Анри Бергсона и художественный эксперимент // Логос. 2009. № 3. С. 185–203.
15. Евлампиев И.И. Актуальность Бергсона // Бергсон: pro et contra. Антология / Сост. И.И. Евлампиев. СПб.: РХГА, 2015. С. 7–54.
16. Лосский Н.О. Интуитивная философия Бергсона. Пб.: Учитель, 1922. 109 с.
17. Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому: очерки метафизики и этики. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 215 с.
18. Нэтеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М.: Модест Колеров, 2008. 432 с.
19. Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 3–19.
20. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Пер. Ю.А. Данилова. М.: УРСС, 2001. 310 с.
21. Ровенко Е.В. Время в философском и художественном мышлении: Анри Бергсон, Клод Дебюсси, Одилон Редон. М.: Прогресс-Традиция, 2016. 837 с.
22. Свасьян К.А. Эстетическая сущность интуитивной философии Бергсона. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1978. 120 с.
23. Adolphe L. Philosophie religieuse de Bergson. P.: PUF, 1946. 233 p.
24. Annales bergsoniennes. T. I–VIII / Ed. F. Worms. P., 2002–2017.
25. Bachelard G. La dialectique de la durée. P.: PUF, 2001. 150 p.
26. Bergson H. Cours. V. IV. P.: PUF, 2000. 282 p.
27. Čapek M. Bergson and Modern Physics. Dordrecht: Springer, 1971. 418 p.
28. Chevalier J. Entretiens avec Bergson. P.: Plon, 1959. 315 p.
29. Douglass P. Bergson, Eliot and American Literature. Lexington: The University Press of Kentucky, 1986. 210 p.
30. Fink H. Bergson and Russian Modernism, 1900–1930. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1999. 169 p.
31. François A. Bergson. P.: Ellipses, 2008. 128 p.

32. *Francotte S.* Bergson. Durée et morale. Louvain-La-Neuve: Academia Bruylant, 2004. 248 p.
33. *Gouhier H.* Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale. P.: Vrin, 1989. 132 p.
34. *Guittou J.* La vocation de Bergson. P.: Gallimard, 1960. 260 p.
35. *Gunter P.A.Y.* Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics: an application of method // *Revue internationale de philosophie*. 1991. No. 2. P. 108–121.
36. *Hude H.* Bergson. V. 2. P.: Editions universitaires, 1990. 209 p.
37. *Hude H.* Bergson. V. I. P.: Editions universitaires, 1989. 190 p.
38. *Jankélévitch V.* Henri Bergson. P.: PUF, 1959. 299 p.
39. *Jankélévitch V.* Henri Bergson. P.: PUF, 2015. 304 p.
40. *Kisukidi N.Y.* Bergson ou l'humanité créatrice. P.: CNRS, 2013. 305 p.
41. *Lacey A.R.* Bergson. L.; N.Y.: Routledge, 1989. 241 p.
42. *Milet J.* Bergson et le calcul infinitésimal. P.: PUF, 1974. 184 p.
43. *Miquel P.-A.* Bergson ou l'imagination métaphysique. P.: Kimé, 2007. 164 p.
44. *Mossé-Bastide R.-M.* Bergson éducateur. P.: PUF, 1955. 465 p.
45. *Mullarkey J.* Bergson and Philosophy. Edinburgh: *Edinburgh University Press*, 1999. 206 p.
46. *Philonenko A.* Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse. P.: Editions du Cerf, 1994. 400 p.
47. *Podoroga I.* Penser en durée. Bergson au fil de ses images. Lausanne: L'âge d'homme, 2014. 232 p.
48. *Robinet A.* Bergson et les metamorphoses de la durée. P.: Seghers, 1965. 191 p.
49. *Skarga B.* Czas i trwanie. *Studia o Bergsonie*. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1982. 291 s.
50. *Soulez Ph., Worms F.* Bergson. P.: PUF, 2002. 321 p.
51. *Vieillard-Baron J.-L.* Bergson et bergsonisme. P.: Armand Colin, 1999. 95 p.
52. *Vieillard-Baron J.-L.* Bergson. P.: PUF, 1993. 127 p.
53. *Violette R.* La spiritualité de Bergson. Toulouse: E. Privat, 1968. 575 p.
54. *Vollet M.* Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 2007. 308 S.
55. *Wahl M.* La portée métaphysique de l'émotion dans la philosophie de Henri Bergson. P.: Editions du Cerf, 2018. 287 p.
56. *Worms F.* Bergson ou les deux sens de la vie. P.: PUF, 2004. 360 p.
57. *Worms F.* Introduction à Matière et mémoire de Bergson. P.: PUF, 1997. 329 p.
58. *Worms F.* La philosophie en France au XX-e siècle. Moments. P.: Gallimard, 2009. 654 p.
59. *Worms F.* Le vocabulaire de Bergson. P.: Ellipses, 2000. 63 p.
60. *Worms F., Wunenburger J.-J.* (ed.) Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité? P.: PUF, 2008. 294 p.
61. *Zanfi K.* Bergson et la philosophie allemande. 1907–1932 / Préface de Frédéric Worms. P.: Armand Colin, 2014. 316 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Irina BLAUBERG

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy. Gonchamaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: irinablauberg@yandex.ru

BERGSON

The article gives a holistic overview of the work of the French philosopher Henri Bergson (1859–1941) starting with the philosophical psychology described in the “Time and Free Will: an Essay on the Immediate Data of Consciousness” (1889), and then – through the development of ontology, epistemology and the theory of evolution in “Matter and Memory” (1896) and “Creative Evolution” (1907) – until the later ethical and religious concept, which is stated in the work “Two Sources of Morality and Religion” (1932). The author considers the evolution of the ideas of Bergson, who chose “duration” as the main concept of his philosophy, the interpretation of which, gradually enriched by new meanings, determined in many ways the novelty and originality of the teachings of the French thinker.

Keywords: intuitiveness, spiritualism, philosophy of life, duration, space, continuum, positive metaphysics, consciousness, freedom, perception, evolution

References

1. Adolphe, L. *Philosophie religieuse de Bergson*. P.: PUF, 1946. 233 pp.
2. *Annales bergsoniennes*, T. I–V, ed. F. Worms. P., 2002–2012.
3. Bachelard, G. *La dialectique de la durée*. P.: PUF, 2001. 150 pp.
4. Bergson, H. “Opyt o neposredstvennykh dannykh soznaniya. Materiya i pamyat'” [Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness. Matter and Memory], in: H. Bergson, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Moskovskii klub Publ., 1992, pp. 50–325. (In Russian)
5. Bergson, H. *Cours*, Vol. IV. P.: PUF, 2000. 282 pp.
6. Bergson, H. *Dlitel'nost' i odnovremennost'* [Duration and Simultaneity]. Petersburg: Academia Publ., 1923. 154 pp. (In Russian)
7. Bergson, H. *Dva istochnika morali i religii* [The Two Sources of Morality and Religion]. Moscow: Kanon+ Publ., 1994. 384 pp. (In Russian)
8. Bergson, H. *Izbrannoe: Soznanie i zhizn'* [Favourites. Consciousness and Life]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 398 pp. (In Russian)
9. Bergson, H. *Mysl' i dvizhushcheesya: stat'i i vystupleniya* [The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2019. 272 pp. (In Russian)

10. Bergson, H. *Tvorcheskaya evolyutsiya* [Creative Evolution]. Moscow: Kuchkovo pole Publ., 1998. 382 pp. (In Russian)
11. *Bergson: pro et contra. Antologiya* [Bergson: pro et contra. Anthology], ed. I.I. Evlampiev. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy Publ., 2015. 880 pp. (In Russian)
12. Blauberger, I.I. *Anri Bergson* [Henri Bergson]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2003. 672 pp. (In Russian)
13. Čapek, M. *Bergson and Modern Physics*. Dordrecht: Springer, 1971. 418 pp.
14. Chevalier, J. *Entretiens avec Bergson*. P.: Plon, 1959. 315 pp.
15. Deleuze, G. "Bergsonizm" [Bergsonism], in: G. Deleuze, *Empirizm i sub"ektivnost': opyt o chelovecheskoi prirode po Yumu. Kriticheskaya filosofiya Kanta: uchenie o sposobnostyakh. Bergsonizm. Spinoza* [Empiricism and subjectivity: experience of human nature by Hume. Kant's Critical Philosophy: the Doctrine of Ability. Bergsonism. Spinoza]. Moscow: PER SE Publ., 2001, pp. 229–322. (In Russian)
16. Deleuze, G. *Kino* [Cinema]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2004. 622 pp. (In Russian)
17. Deleuze, G. *Razlichie i povtorenie* [Difference and Repetition]. St. Petersburg: Petropolis Publ., 1998. 384 pp. (In Russian)
18. Douglass, P. *Bergson, Eliot and American Literature*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1986. 210 pp.
19. Dukhan, I.N. "Iskusstvo dlitel'nosti: filosofiya Anri Bergsona i khudozhestvennyi eksperiment" [The art of duration: Henri Bergson's philosophy and artistic experiment], *Logos*, 2009, No. 3, pp. 185–203. (In Russian)
20. Evlampiev, I.I. "Aktual'nost' Bergsona" [The Relevance of Bergson], *Bergson: pro et contra. Antologiya* [Bergson: pro et contra. Anthology], ed. I.I. Evlampiev. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy Publ., 2015, pp. 7–54. (In Russian)
21. Fink, H. *Bergson and Russian Modernism, 1900–1930*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1999. 169 pp.
22. François, A. *Bergson*. P.: Ellipses, 2008. 128 pp.
23. Francotte, S. *Bergson. Durée et morale*. Louvain-La-Neuve: Academia Bruylant, 2004. 248 pp.
24. Gaidenko, P.P. *Vremya. Dlitel'nost'. Vechnost'* [Time. Duration. Eternity]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2006. 464 pp. (In Russian)
25. Gouhier, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. P.: Vrin, 1989. 132 pp.
26. Guittou, J. *La vocation de Bergson*. P.: Gallimard, 1960. 260 pp.
27. Gunter, P.A.Y. "Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics: an application of method", *Revue internationale de philosophie*, 1991, No. 2, pp. 108–121.
28. Hude, H. *Bergson*. Vol. 2. P.: Editions universitaires, 1990. 209 pp.
29. Hude, H. *Bergson*. Vol. I. P.: Editions universitaires, 1989. 190 pp.
30. Jankélévitch, V. *Henri Bergson*. P.: PUF, 1959. 299 pp.
31. Jankélévitch, V. *Henri Bergson*. P.: PUF, 2015. 304 pp.
32. Kisukidi, N.Y. *Bergson ou l'humanité créatrice*. P.: CNRS, 2013. 305 pp.
33. Lacey, A.R. *Bergson*. L.; N.Y.: Routledge, 1989. 241 pp.
34. Lossky, N.O. *Intuitivnaya filosofiya Bergsona* [Bergson's Intuitive Philosophy]. Petersburg: Uchitel' Publ., 1922. 109 pp. (In Russian)
35. Maritain, J. *Ot Bergsona k Fome Akvinskomu: ocherki metafiziki i etiki* [From Bergson to Thomas Aquinas: Essays on Metaphysics and Ethics]. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2006. 215 pp. (In Russian)
36. Milet, J. *Bergson et le calcul infinitésimal*. P.: PUF, 1974. 184 pp.
37. Miquel, P.-A. *Bergson ou l'imagination métaphysique*. P.: Kimé, 2007. 164 pp.

38. Mossé-Bastide, R.-M. *Bergson éducateur*. P.: PUF, 1955. 465 pp.
39. Mullarkey, J. *Bergson and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. 206 pp.
40. Nethercott, F. *Filosofskaya vstrecha: Bergson v Rossii (1907–1917)* [Philosophical Meeting: Bergson in Russia (1907–1917)]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2008. 432 pp. (In Russian)
41. Philonenko, A. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. P.: Editions du Cerf, 1994. 400 pp.
42. Podoroga, I. *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*. Lausanne: L'âge d'homme, 2014. 232 pp.
43. Prigozhin, I. "Pereotkrytie vremeni" [The Rediscovery of Time], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 8, pp. 3–19. (In Russian)
44. Prigozhin, I. & Stengers, I. *Poryadok iz khaosa. Novyi dialog cheloveka s prirodoy* [Order out of Chaos. A New Dialogue between Man and Nature]. Moscow: URSS Publ., 2001. 310 pp. (In Russian)
45. Robinet, A. *Bergson et les metamorphoses de la durée*. P.: Seghers, 1965. 191 pp.
46. Rovenko, E.V. *Vremya v filosofskom i khudozhestvennom myshlenii: Anri Bergson, Klod Debyussi, Odilon Redon* [Time in Philosophical and Artistic Thinking: Henri Bergson, Claude Debussy, Odilon Redon]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2016. 837 pp. (In Russian)
47. Skarga, B. *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1982. 291 s.
48. Soulez, Ph. & Worms, F. *Bergson*. P.: PUF, 2002. 321 pp.
49. Svas'yan, K.A. *Esteticheskaya sushchnost' intuitivnoi filosofii Bergsona* [The aesthetic essence of Bergson's intuitive philosophy]. Yerevan: AS of Armenian SSR Publ., 1978. 120 pp. (In Russian)
50. Vieillard-Baron, J.-L. *Bergson et bergsonisme*. P.: Armand Colin, 1999. 95 pp.
51. Vieillard-Baron, J.-L. *Bergson*. P.: PUF, 1993. 127 pp.
52. Violette, R. *La spiritualité de Bergson*. Toulouse: E. Privat, 1968. 575 pp.
53. Vizguin, V.P. "Universal'nyi evolyutsionistskii spiritualizm Bergsona: za i protiv" [Bergson's universal evolutionist spiritualism: pros and cons], *Bergson: pro et contra. Antologiya* [Bergson: pro et contra. Anthology], ed. I.I. Evlampiev. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy Publ., 2015, pp. 708–743. (In Russian)
54. Vollet, M. *Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 2007. 308 S.
55. Wahl, M. *La portée métaphysique de l'émotion dans la philosophie de Henri Bergson*. P.: Editions du Cerf, 2018. 287 pp.
56. Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. P.: PUF, 2004. 360 pp.
57. Worms, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. P.: PUF, 1997. 329 pp.
58. Worms, F. *La philosophie en France au XX-e siècle. Moments*. P.: Gallimard, 2009. 654 pp.
59. Worms, F. *Le vocabulaire de Bergson*. P.: Ellipses, 2000. 63 pp.
60. Worms, F. & Wunenburger, J.-J. (ed.) *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité?* P.: PUF, 2008. 294 pp.
61. Zanfi, K. *Bergson et la philosophie allemande. 1907–1932*, Préface de Frédéric Worms. P.: Armand Colin, 2014. 316 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Наталья ЖЕЛЕЗНОВА

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Институт востоковедения РАН.
107031, Российская Федерация, Москва, ул. Рождественка, д. 12,
стр. 1;
e-mail: natali-zheleznov@yandex.ru

ДЖАЙНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философская традиция джайнов рассматривается со времени появления исторического основателя джайнизма Махавиры и заканчивая XVII веком, когда завершился период творческого развития джайнской доктрины. Особое внимание уделено категориальному аппарату в онтологии и эпистемологии, с признанием при этом специфики философской традиции джайнизма, заключающейся в совмещении двух уровней теоретизирования – собственно онтологической и этико-сотериологической. Эпистемология последователей Махавиры представлена в контексте двух базовых познавательных подходов – общеметодологического (рассмотрение доктрин «неодносторонности» и «точек зрения») и инструментального (анализ источников и средств получения достоверного знания вкупе с описанием этапов познания). Джайнская этика, включающая в себя разветвлённую систему предписаний и запретов, логично вытекает из онтологических постулатов джайнизма и служит правильному применению методов познания на практике.

Ключевые слова: категории, субстанция-атрибут-модус, протяжённые субстанции, «доктрина неодносторонности», семичленное предиктирование, «теория точек зрения», Умасвати, Кундакунда, Харибхадра, карма, ненасилие, освобождение

Джайнская философия в целом представляет собой развитие тех идей и представлений, которые нашли отражение в совокупности сочинений, получивших название «канона» (*агама*, санскр. *āgama*). Этот корпус текстов представляет собой, согласно традиции, письменную фиксацию джайнской Дхармы (санскр. *dharma*, букв. 'закон, учение, добродетель'). Канонический корпус включает в себя 45 (по иной версии – 33) разнородных сочинений, написанных на среднеиндийском языке *ардхамагадхи* и посвящённых самым различным вопросам джайнской теории и практики. В него входят произведения исторического характера, повествующие о жизни и свершениях Махавиры, сочинения по ритуалу и религиозной обрядности, трактаты по космологии, устройству мира и по этике. Тексты джайнского канона содержат базовые теоретические положения джайнизма, а также основные категории учения *тиртханкаров* (санскр. *tīrthaṅkara*, букв. 'создатель переправы/брода'), которые составили понятийный каркас последующей джайнской философской традиции.

Обстоятельства возникновения джайнизма

Джайнизм возник в Индии в V в. до н.э., в так называемую «осевую» эпоху (выражение философа К. Ясперса), когда на исторической арене появились странствующие аскеты-*шраманы*, отрицавшие авторитетность ведийского корпуса литературы и содержащееся в этом собрании текстов учение. *Шраманы* также поставили под сомнение смысл ритуалов и обрядов-жертвоприношений, опирающихся на тексты Вед.

Джайнский канон создавался на основе проповедей исторического основателя джайнизма – Джины Махавиры Вардхаманы (V в. до н.э.). Он был выходцем из кшатрийского, т. е. царско-воинского, рода Джнятри. О детстве Махавиры достоверных сведений не сохранилось. До тридцати лет Вардхамана вёл жизнь домохозяина, затем, после смерти родителей и с разрешения старшего брата Нандивардхамы, он покинул дом и на протяжении 12 лет скитался по Индии, подвергая себя различным лишениям и самоистязанию с целью обретения истины. В течение 6 лет он странствовал вместе с другим шраманским учителем, известным адживиком Маскарином Гошалой / Маккхали Госалой. Затем их пути разошлись, и бывшие товарищи по странствиям расстались врагами: каждый из них утверждал, что другой был его учеником, проявившим неблагодарность. Согласно преданию, на 10-й день луны месяца *вайсакх* (май-июнь 557 г. до н.э.) в местечке Амбхигриям на северном берегу реки Риджупалика Вардхамана достиг всеведения (*кеваладжняна*) и стал известен как Джина (букв. 'Победитель [страстей]') и Махавира (букв. 'Великий герой').

После достижения всеведения Махавира вступил в мировоззренческий диспут с 11 учёными брахманами и победил, в результате чего брахманы стали первыми учениками-*ганадхарами* Махавиры, которым он изложил основы джайнской Дхармы. Наиболее известными среди *ганадхар*

были Индрабхути Гаутама и Судхарман. Остальную часть жизни Махавира посвятил проповеди своего учения. Кончина Джины и окончательное освобождение (*нирвана*) последовало на 72-м году жизни, согласно джайнской традиции в г. Пава, недалеко от Раджагрихи в 527 г. до н.э. Кодификация корпуса канона была осуществлена последователями Махавиры спустя несколько столетий после его смерти, поскольку возникла опасность утраты с течением времени подлинных наставлений последнего из 24 *тирт-ханкаров*. Формирование и развитие философии джайнизма происходило в жёсткой полемике как с внешними оппонентами, представлявшими различные шраманские (в первую очередь буддийские) и брахманистские школы индийской философии (вайшешика, санкхья, ньяя, миманса и т. п.), так и с внутренними – между сторонниками разных подходов к решению внутридоктринальных проблем эпистемологии, метафизики и этики. Подобная полемика, длившаяся на протяжении нескольких столетий (наиболее продуктивный период для философии – III–XVII вв.), и определила специфику философской традиции джайнизма. Джайнская философия в целом включает в себя мыслителей двух крупнейших направлений: дигамбарского и шветамбарского. Названия отражают главное различие между их последователями: монахи первого направления придерживаются полной наготы («дигамбара» – букв. ‘одетый в стороны света’) как формы абсолютной не-привязанности (*апариграха*) к миру, тогда как монашествующие второго направления носят белые одежды («шветамбара» – букв. ‘одетый в белое’). Скорее всего, деление джайнов на дигамбаров и шветамбаров отражает две изначально существовавшие в джайнизме тенденции, одна из которых представляла собой «образ жизни Джины» (*джинакальпа*) и была распространена в первую очередь на юге и востоке Индии, а вторая – «образ жизни старейшин» (*стхавиракальпа*), локализовавшаяся по большей части на северо-западе и в центре Индии. Первоначально различия между последователями двух традиций не принимали форму догматических и доктринальных расхождений, что ясно из того факта, что оба «образа жизни» не исключали друг друга. И хотя нагота рассматривалась как высший идеал (признак Джины), большинство монахов могли носить одежды под давлением обстоятельств, не умаляя идеала религиозной святости. Но с течением времени и под влиянием изменившихся социально-политических условий отношение к одежде и подходы в интерпретации аскезы начали обособляться и абсолютизироваться и возобладал сектантский подход к решению данного вопроса. К V в. н.э. разделение на более «ортодоксальную» дигамбарскую и менее строгую шветамбарскую ветви джайнизма начинает осознаваться как внутри самой джайнской традиции, так и извне. Основные различия между представителями двух направлений лежат в сфере религиозной практики, трактовки жизни Махавиры и аутентичности корпуса канонических текстов (каждая традиция имеет свой корпус авторитетных сочинений). В области философских построений значимо только расхождение в понимании природы времени: дигамбары причислят время к субстанциям, тогда как шветамбары время субстанцией не считают.

Основные представители джайнской философии

Отсчёт времени развития собственно философии можно начать с текста «Таттвартхадхигама-сутра» (санскр. *Tattvārthādhigama-sūtra*, букв. 'Сутра постижения категорий реальности') Умасвати (III–IV вв.), признаваемого в качестве авторитетного источника всеми джайнскими направлениями и школами, а также сочинений дигамбарского учителя Кундакунды (*Corpus Cundacundae*), созданных, вероятно, между III и IV вв. н.э. Сочинение Умасвати вместе с автокомментарием является первым авторским философским компендиумом на санскрите. В нём в систематизированном виде изложена вся джайнская доктрина.

Тексты Кундакунды, написанные на пракрите (т. н. *джайн-шаурасени*), в совокупности представляют собой самую раннюю попытку обосновать учение Махавиры с философских позиций. Наиболее значимыми для традиции являются трактаты «Правачана-сара» (санскр. *Pravacana-sāra*, букв. 'Суть изложения [учения]'), «Самая-сара» (санскр. *Samaya-sāra*, букв. 'Суть наставления'), «Нияма-сара» (санскр. *Niyama-sāra*, букв. 'Суть [учения о] воздержании') и «Панчастикая-сара» (санскр. *Pañcāstikāya-sāra*, букв. 'Суть [учения о] пяти протяжённых субстанциях'). Основной акцент в учении Кундакунды делается на различении подлинной и обыденной точек зрения при анализе духовной субстанции и её связи с кармой. Применение «учения о точках зрения» приводит Кундакунду к смелому выводу о том, что осознание нереальности и неподлинности связи души и материи является главной целью духовного самосовершенствования и реализацией фундаментального сотериологического идеала джайнизма – освобождения. Тексты, входящие в *Corpus Cundacundae*, и учение, в них изложенное (в первую очередь о природе духовной субстанции), сыграли важнейшую роль в истории философской традиции джайнизма (особенно его дигамбарского направления), во многом послужив отправным пунктом для эпистемологических идей Пуджяпады (V–VI вв.), Акаланки Бхатты (VIII в.) и Видьянанды (IX в.). Кроме того, Кундакунда может считаться первым мистиком джайнизма, чьи идеи будут подхвачены и развиты в сочинениях Йогинду (между VI–X вв.), Тараны Свами (1148–1515), Банарсидаса (1586–1643), Тодармала (XVIII в.) и Каджисвами (1889–1980). Последующее творческое развитие философии джайнизма связано с комментаторской деятельностью джайнских учителей и мыслителей.

В рамках дигамбарской ветви джайнизма после Кундакунды, помимо вышеперечисленных философов и комментаторов, заметный след оставил также Самантабхадра (до VI в.), который создал несколько философских гимнов, используемых джайнами в ритуальной практике вплоть до настоящего времени. Помимо этого, перу Самантабхадры принадлежит практически первое джайнское сочинение в жанре *шравакачара* (санскр. *śrāvakācāra*, букв. 'Поведение мирян') – трактат (в 150 стихах) по этике и аскетической дисциплине для домохозяев. Самантабхадра, как Пуджяпада, Акаланка Бхатта и т. д. в своих сочинениях и комментариях на сутру

Умасвати, также разрабатывал логическую проблематику в рамках джайнской теории познания, оттачивал трактовку базовых категорий и уточнял понимание основных положений джайнской доктрины в полемике с представителями других школ индийской философии.

Следующим мыслителем, внесшим существенный вклад в этическую концепцию джайнизма, стал Амритачандра Сури (X в.), создавший трактат «*Пурушартхасиддхьяупая*» (санскр. *Puruṣārthasiddhiyupāya*, букв. 'Средство достижения цели души'), в котором дано подробное обоснование и описание практики не-насилия (*ахимса*, санскр. *ahiṃsā*). Дигамбарский философ-энциклопедист Немичандра Сиддханта Чакравартин (X–XI вв.), писавший на пракрите *джайн-шаурасени*, создал объёмное произведение под названием «*Гоммата-сара*» (санскр. *Gommatā-sāra*, букв. 'Суть [учения для] Гомматы'), где детально описал всё многообразие видов душ, способы и типы взаимосвязей души с кармической материей. Помимо этого, ему приписываются ещё четыре сочинения: «*Лабдхи-сара*» (санскр. *Labdhi-sāra*, букв. 'Суть обретений'), рассказывающее о пяти видах *лабдхи*-«обретений», ведущих к правильному поведению; «*Кшапана-сара*» (санскр. *Kṣapaṇa-sāra*, букв. 'Суть уничтожения'), повествующее о методах уничтожения страстей – гордости, алчности, лживости и гнева; «*Трилока-сара*» (санскр. *Triloka-sāra*, букв. 'Суть [учения] о трёх мирах') – работа по джайнской космологии и космографии; и «*Дравья-санграха*» (санскр. *Dravya-saṃgraha*, букв. 'Собрание субстанций') – краткий конспект основных положений джайнизма. Шветамбарский автор Сиддхасена Дивакара (VIII в.) создал первый в истории джайнизма трактат, посвящённый собственно логическим проблемам, под названием «*Ньяяватара*» (санскр. *Nyāyāvatarā*, букв. 'Воплощение логики'). В нём он выделил различные виды спора, рассмотрел источники и средства достоверного познания в контексте джайнской эпистемологии, описал типы аргументов, ошибки в споре и т. п. В другом своём сочинении «*Санматитарка-пракарана*» (санскр. *Sanmatitarka-prakaraṇa*, букв. 'Руководство по истинному рассуждению') он представил обоснование доктрин «неодносторонности» и «некоторым образом», в том числе и применительно к анализу субстанций, модусов и атрибутов.

Шветамбарский философ Харибхадра Сури (VIII в.) прославился своим сочинением «*Шаддаршана-самуччая*» (санскр. *Ṣaḍdarśana-samuccaya*, букв. 'Собрание шести учений'), в котором изложил основные положения шести современных ему школ индийской философии, впервые в истории применив термин «даршана» для обозначения философского учения. Значителен вклад Харибхадры Сури в разработку джайнской йоги и этики. Кроме того, он составил первые комментарии на санскрите на ряд текстов канона. Ещё один шветамбар-энциклопедист Хемачандра Сури (XI–XII вв.), прозванный своими современниками «Каликала-сарваджня» (букв. 'всеведущий эпохи кали'), помимо сочинений по поэтике, лексике и грамматике, внесших важнейший вклад в изучение санскрита и пракритов, прославился знаменитым жизнеописанием шестидесяти трёх выдающихся личностей

джайнизма под названием «Тришастишалакапуруша-чарита» (санскр. *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣa-carita*, букв. 'Жизнеописание шестидесяти трёх "выдающихся людей"'). Он также оставил трактаты по йоге и по логике с автокомментариями, включая краткие строфы по джайнской теории неодносторонности «Аньяйогавьяваччедика» (санскр. *Anyaayogavyavacchedikā*, букв. 'Различитель другой йоги'). Эти строфы послужили основой для комментария под названием «Сядвадаманджари» (санскр. *Syādvādamañjarī*, букв. 'Гирлянда "некоторым образом"') Маллишены Сури (XIII в.), где посредством джайнской методологии и «доктрины точек зрения» подвергаются критике односторонние утверждения других школ. Подробный анализ учения о карме и классификация типов и видов кармической материи содержатся в трактате «Карма-грантха» (санскр. *Karma-grantha*, букв. 'Книга о карме') Девендры Сури (XIV в.).

Творческий период развития философии джайнизма завершается фигурой Яшовиджайи Махопадхьяи (1624–1688), чьи сочинения по логике и эпистемологии являются последними оригинальными произведениями в области философской рефлексии среди джайнских учителей. При этом комментаторская деятельность джайнов продолжается и по сей день, опираясь в основном на произведения предшествующих экзегетов и нося по большей части эпигонский характер.

Категориальный аппарат философии джайнизма

Джайнская философия представляет собой систему, которая содержит в себе два понятийных уровня – субстанциально-онтологический (описывающий сферу сущего) и этический (рассматривающий сферу должного). Система основных понятий кодируется числовой матрикой: «шесть субстанций» (*шаддравья*, санскр. *ṣaḍdravya*) (по другой версии – пять), «пять протяжённых субстанций» (*панчастикая*, санскр. *pañcāstikāya*), «семь реальностей» (*самматтва*, санскр. *sattattva*), «девять категорий» (*навапартха*, санскр. *navapadārtha*). Эти числовые матрицы составляют терминологический каркас, на котором держится вся джайнская доктрина. Шесть субстанций включают в себя следующие понятия: душа (*джива*, санскр. *jīva*), материя (*пудгала*, санскр. *pudgala*), условие движения (*дхарма*, санскр. *dharma*), условие покоя (*адхарма*, санскр. *adharma*), пространство (*акаша*, санскр. *ākāśa*) и время (*кала*, санскр. *kāla*). Последнее считают субстанцией только дигамбары.

Пятью протяжёнными субстанциями в джайнизме являются пять первых сущностей, поскольку время не имеет точек пространства.

Семь «реальностей» составляют душа (*джива*, санскр. *jīva*), не-душа (*аджива*, санскр. *ajīva*), приток (*асрава*, санскр. *āsrava*) кармы, связанность (*бандха*, санскр. *bandha*) души кармой, остановка (*самвара*, санскр. *saṁvara*) притока, уничтожение (*нирджара*, санскр. *nirjarā*) и освобождение (*мокша*, санскр. *mokṣa*). Первые две «реальности» описывают устройство

всего мироздания, а остальные характеризуют отношения между двумя первыми и обозначают конечную цель существования.

Девять категорий представляют собой вышеперечисленные «реальности» вместе с понятиями «добродетель» (*пунья*, санскр. *puṇya*) и «порок» (*папа*, санскр. *pāpa*), под которыми понимается положительная и отрицательная карма соответственно. Вместе с тем в джайнизме существует базовая онтологическая триада понятий «субстанция-атрибут-модус» (*дравья-гуна-парьяя*, санскр. *dravya-guṇa-paryāya*).

Субстанция. В основе всех онтологических конструкций джайнских мыслителей лежит учение о субстанции/сущности (*дравья*). Под субстанцией в джайнизме понимается то, что «подлежит» всему в качестве фундамента, без чего невозможно никакое существование. Субстанцией называется сущее, обладающее характеристиками возникновения (*утпада*, санскр. *utpāda*), пребывания (*дхраувья*, санскр. *dhrauvya*) и исчезновения (*вьяя*, санскр. *vyaya*). В качестве первичной основы всего сущего субстанция с необходимостью должна обладать некими качествами, позволяющими объяснить всё видимое и невидимое многообразие мира. Поэтому субстанция в джайнизме мыслится как наделённая атрибутами (*гуна*), свойствами субстанции, и модусами (*парьяя*), или проявлениями/способами существования субстанции.

Атрибуты бывают двух видов: случайные (*вьятирека*, санскр. *vyatireka*) и необходимые (*анвая*, санскр. *anvaya*). Первые могут появляться и исчезать, они не являются со-природными субстанции, тогда как вторые укоренены в субстанции и присущи ей по природе, она не может лишиться своих основных атрибутов или приобрести новые. Совокупность необходимых атрибутов и составляет сущность, без них нет и самой субстанции.

Под модусом понимается внешнее проявление сущности, подверженное изменениям, поэтому те или иные модусы у субстанции могут появляться и исчезать. Не существует субстанции, лишённой модусов и атрибутов. У субстанции могут быть различные атрибуты и модусы; она может переходить из одного состояния в другое, не теряя своей природы, которая остаётся неизменной при любых условиях. Вышеприведённые характеристики появления и исчезновения относятся только к случайным атрибутам и модусам. На основании этого положения представители джайнской философии утверждали, что каждое явление, событие или объект могут быть рассмотрены с точки зрения субстанции (*дравьяртхиканая*, санскр. *dravyārthikanaya*) или же с точки зрения модусов (*парьяртхиканая*, санскр. *paryāyārthikanaya*). Первая выражает позицию единства при всём многообразии рассматриваемых явлений, а вторая – позицию множества способов существования единой сущности. Оба подхода необходимы для полного описания и объяснения действительности. При этом не выделяется самостоятельной точки зрения атрибутов. Это объясняется тем, что в истории джайнской философии наличествуют три подхода к интерпретации атрибутов и модусов: 1) «учение о различии [атрибутов и модусов]» (*бхедавада*, санскр. *bhedavāda*); 2) «учение о тождестве [атрибутов и модусов]»

(*абхедавада*, санскр. *abhedavāda*); 3) «учение о тождестве-в-различии [атрибутов и модусов]» (*бхедабхедавада*, санскр. *bhedābhedavāda*). Первый подход представлен взглядами Кундакунды, Умасвати, Пуджяпады и Видьянанды, которые полагали, что совокупность атрибутов составляет природу самой субстанции, они и есть её природа, а модусы характеризуют случайные проявления и формы существования субстанции.

Различие между атрибутами и модусами носит принципиальный онтологический характер. Сторонниками второй позиции выступили Сиддхасена Дивакара, Сиддхасена Ганин, Харибхадра, Хемачандра и Яшовиджая, согласно представлениям которых атрибуты и модусы – всего лишь разные названия одного и того же явления, они являются синонимами. Для этого подхода характерна трактовка атрибута как вида модуса. Между тем и другим нет принципиальных различий. Защитники второй позиции ссылаются на авторитет канонического корпуса, в текстах которого основоположник джайнизма Махавира выделяет только две точки зрения (субстанции и модусов). Поэтому нет никакой необходимости выделять дополнительно точку зрения атрибутов. Так, Яшовиджая предложил ввести различие между естественным, внутренним, и вытекающим, внешним, аспектами модусов. Под первым он понимал атрибут, а под вторым – модус в собственном смысле слова.

Третье решение данной проблемы предложили Акаланка Бхатта и Вадидева, отождествившие атрибуты с модусами на основании единства их общего субстрата-носителя, т. е. субстанции. Разница же между атрибутами и модусами заключается в формах проявления. Иными словами, они едины в силу укоренённости в субстанции, но различны по своим проявлениям. Джайнизм признаёт шесть (в шветамбарской традиции – пять) субстанций – душа (*джива*) и пять (согласно шветамбарам, время не является субстанцией) видов не-души (*аджива*).

Душа. Шветамбарский философ Джинабхадра Сури (VI–VII вв.) в своём комментарии «Вишешавашьяка-бхашья» (санскр. *Viśeṣāvaśya-ka-bhāṣya*, букв. ‘Комментарий на “[Сутру] особых [ежедневных] обязанностей”’) привёл собственно философские аргументы в пользу существования души. Эти аргументы излагаются от лица Махавиры, который даёт ответы на вопросы своего ближайшего ученика Индрабхути Гаутамы, озвучивающего возражения оппонентов джайнизма.

Первым таким возражением является утверждение о том, что раз душа не воспринимается непосредственно каким-либо органом чувств, подобно кувшину, значит, она и не существует. Махавира отвергает этот аргумент, говоря, что существование души доказывается нашим опытом – наличие и переживание таких состояний, как удовольствие, боль, радость, горе и т. п., свидетельствует о существовании того, кто их переживает, т. е. субъекта. Даже само сомнение в существовании души свидетельствует в пользу существования сомневающегося как своего носителя, основы.

Другим аргументом, приводимым Джинабхадрой Сури, является положение о субстрате сознания. Сознание мыслится как свойство, атрибут,

который по определению нуждается в носителе. Таким субстратом называется в джайнизме духовная субстанция, душа. О существовании души свидетельствуют и священные писания – аргумент, имеющий силу только в случае признания авторитетности данного корпуса сочинений. Но именно авторитетные тексты дают описание того, что собой представляет духовная субстанция с точки зрения джайнских мыслителей.

Под душой (*джива*, *атман*) понимается наделённая активностью, бес-телесная, никем не сотворённая, неуничтожимая субстанция, самым главным атрибутом которой является сознание (*четана*, санскр. *cetanā*) и его направленность (*упайога*, санскр. *upa yoga*), выступающая в двух видах: знание (*джняна*, санскр. *jñāna*) и видение (*даршана*, санскр. *darśana*). Знание есть чёткое, определённое схватывание объекта во всех деталях и подробностях, а видение – неопределённое восприятие объекта в общих чертах.

Согласно другому подходу, знание относится к предметам внешнего мира, тогда как видение есть познание природы собственного *атмана*. По своей природе всякая душа обладает четырьмя безграничными свойствами: правильным знанием, правильным видением, правильной силой и правильным поведением. В мире существует бесчисленное множество душ, обитающих повсюду: от природных элементов и стихий (вода, земля, огонь, воздух) до небесных светил и различных уровней ада. Реализовать свою изначальную природу и выйти за пределы существования в круговороте рождений и смертей (сансара, санскр. *saṃsāra*) могут лишь души людей, поскольку только они в состоянии практиковать необходимую аскезу (*тапас*, санскр. *tapas*), считающуюся в джайнизме главным средством освобождения (*мокша*, санскр. *mokṣa*).

Каждая душа наделена особыми психофизическими факторами, *пра-нами* (санскр. *prāṇa*): познавательными способностями (*индрии*, санскр. *indriya*), силой (*бала*, санскр. *bāla*), жизнью (*аюс*, санскр. *āyus*) и дыханием (*уччхваса*, санскр. *ucchvāsa*). Таких *пран* у души может быть от четырёх (земля, вода и т. п.) до десяти (люди, боги, обитатели ада и высшие животные). Душа бывает разумной (*самджни*, санскр. *saṃjñī*), развитой (*парьяпта*, санскр. *pariṣṭa*) или же лишённой этих качеств и в зависимости от их наличия или отсутствия обладает индивидуальным телом, или же в одном теле обитают несколько душ. Самые простейшие души (*нигода*, санскр. *nigoda*) наделены лишь одним чувством и не способны к самосовершенствованию. Высшими же джайнизм признает освободившиеся души (*сиддха*, санскр. *siddha*), пребывающие на вершине мирового универсума. В сансарном состоянии, т. е. при наличии телесной оболочки, душа связана кармой, определяющей уровень существования (*гати*, санскр. *gati*) и время пребывания на нём. От кармы также зависит и особое свечение, «цвет» (*лешья*, санскр. *leśya*), которым характеризуется каждая воплощённая душа: чёрный, тёмно-синий, серо-сизый, жёлтый, розовый и белый. Эта своеобразная окраска имеет как физическую, так и психическую природу. Физический «цвет» относится к собственно карме, притекающей

в душу, а психический – к «окраске» внутренних состояний сознания духовной субстанции.

Представление о «цвете» души, наряду с положением о соразмерности занимаемому телу (*дехаматра*, санскр. *dehamātra*), в джайнской традиции являются отголосками древних автохтонных верований, бытовавших на территории Индийского субконтинента. Если учение о «цвете» души, вероятно, позаимствовано джайнскими учителями у *адживиков* (*адживики* – представители шраманского течения, известные своим экстравагантным образом жизни, отстаивавшие идеи жёсткого детерминизма и суровый аскетизм), то идея соразмерности телу отличает джайнскую философскую доктрину от всех остальных школ Индии. Суть этого тезиса заключается в том, что душа, будучи протяжённой субстанцией, занимает определённое количество точек пространства, она наполняет и пронизывает собой всю телесную оболочку нынешнего воплощения. Джайнские авторы иллюстрируют этот атрибут души примером с куском ткани, который остаётся тем, что он есть, независимо от того, складывается ли он или раскладывается.

Это свойство внутренней неизменности определяется ещё одним атрибутом души – «не-тяжесть-не-лёгкость» (*агурулагхутва*, санскр. *agurulaghutva*), т. е. самотождественностью духовной субстанции, не теряющей своей природы при всех трансформациях в процессе сансарного круговращения. Несмотря на кармическую связанность, служащую причиной воплощения в том или ином теле, всякая душа наделена свободой воли и в силу этого она может повлиять на свою последующую участь.

Джайнская философия постулирует онтологическое равенство всех душ. Иными словами, все души имеют совершенно одинаковую природу. Вместе с тем джайнскими мыслителями признаётся существование душ, неспособных (*абхавья*, санскр. *abhavya*) достичь освобождения в силу накопленной с безначальных времён порочной кармы, которая настолько затемняет природу духовной субстанции, что фактически лишает её всякой возможности выйти за пределы сансары.

Помимо вышеперечисленных атрибутов *джива* обладает различными модусами, способами проявления, которые определяются способностью души переходить с одного уровня существования на другой, из одного тела в другое. *Дживы*, имеющие одно чувство, осязание, воплощаются в воде, огне и т. д.; наделённые двумя (осязание и вкус) – в теле червя, тремя (осязание, вкус и обоняние) – в теле муравья, четырьмя (осязание, вкус, обоняние и зрение) – в теле пчелы. Высшие *дживы*, обладающие пятью органами чувств, могут воплотиться в теле человека (*манушья*, санскр. *manuṣya*), бога (*дева*, санскр. *deva*), животного (*тирьянч*, санскр. *tiryāṇc*) или обитателя ада (*нарака*, санскр. *nāraka*).

Не-душа. К сфере не-души (*аджива*) в джайнской философии относятся материя (*пудгала*), условия движения (*дхарма*), условие покоя (*адхарма*), пространство (*акаша*) и время (*кала*).

Материя понимается как субстанция, состоящая из вечных и неделимых частиц, первичных атомов (*параману*, санскр. *paramāṇu*). Она консти-

туирует весь видимый и невидимый мир. Каждый атом материи наделён одним вкусом, цветом, запахом, двумя видами осязания, но лишён звука. Минимальное сочетание атомов образует материальную единицу второго уровня – сочетание размером с точку (*прадеша*, санскр. *pradeśa*), затем – сочетание размером с место (*деша*, санскр. *deśa*) и последний, четвёртый уровень – целостное сочетание (*скандха*, санскр. *skandha*), которое и является основой воспринимаемых органами чувств объектов. Сочетания атомов бывают двух видов: грубые и тонкие. Соединение первичных атомов возможно благодаря свойствам «липкости» (*снигдха*, санскр. *snigdha*) и «сухости» (*рукшма*, санскр. *rukṣma*), имеющимся у мельчайших частиц материи. Джайнские мыслители отрицали качественные различия между группами атомов, т. е. теми первичными частицами, которые составляли бы самостоятельные классы атомов земли, воды, воздуха и огня. Количество материи в мире неизменно.

Наряду с грубой материей джайны признают существование и особого вида материальной субстанции, которая представляет собой тонкое, не воспринимаемое органами чувств вещество. Эта наитончайшая материя в джайнизме носит название «карма». Она способна проникать в душу, «отяжеляя» её и затемняя естественные, природные способности и силы духовной субстанции. Именно кармическая материя определяет условия и обстоятельства воплощения души. В джайнизме насчитывается 8 основных видов кармической материи: затемняющая знание (*джняनावарания*, санскр. *jñānāvaraṇīya*) затемняющая видение (*даршанаварания*, санскр. *darśanāvaraṇīya*), порождающая чувства (*ведания*, санскр. *vedanīya*), вводящая в заблуждение (*мохания*, санскр. *mohanīya*), определяющая продолжительность жизни (*аюс*, санскр. *āyus*), формирующая тело (*нама*, санскр. *nāma*), определяющая семью (*готра*, санскр. *gotra*) и затемняющая силу (*антарая*, санскр. *antarāya*). Эти виды в свою очередь подразделяются на 148 подвидов, которые в своей совокупности составляют природу кармы.

Помимо природы виды кармы разнятся между собой по длительности, или сроку воздействия, интенсивности степени влияния на душу и количеству занимаемых точек пространства. Также кармическая материя делится на два типа в зависимости от того, является ли она добродетельной (*пунья*), представляющей собой благие заслуги души, и порочной (*папа*), выражающейся в дурных наклонностях и поступках. Поскольку в джайнизме карма может быть как физической, так и психической, т. е. она понимается и как особый вид материальной субстанции (такая трактовка характерна только для джайнизма), и как закон воздаяния (общеиндийское понимание кармы), в связи с этим возникает проблема соединения двух субстанций – кармы (материальной субстанции) и *дживы* (духовной субстанции).

Решение данной проблемы опирается на учение о различных видах причин. Джайнские авторы, выделяя два вида кармической связанности (*бандха*): психическую (многообразные ложные состояния сознания) и физическую (недоблжное поведение), утверждают, что душа выступает действующей причиной (*нимитта карана*, санскр. *nimitta kāraṇa*) соединения,

тогда как материальной причиной (*упадана карана*, санскр. *upādāna kāraṇa*) этого является карма. Кроме того, джайнские мыслители к решению данной проблемы применяют теорию точек зрения (*наявада*), согласно которой связанность душ кармической материей может считаться действительной только с обыденной, профанической, эмпирической (а значит, неистинной, ненастоящей) точки зрения, тогда как с подлинной точки зрения всякая зависимость духовной субстанции от материальной является иллюзией и заблуждением омрачённого страстями сознания.

В рамках второго подхода джайнские авторы (Кундакунда и др.) приходят к радикальному выводу о том, что в действительности нет никакой кармы, а есть лишь ложные состояния сознания, подлежащие уничтожению посредством правильного знания и видения, в результате чего душа обретает своё естественное, природное состояние полной и абсолютной свободы. Тем самым снимается всякое противопоставление духовной субстанции и кармического вещества, поскольку оказывается, что связанность кармой является своего рода иллюзией, избавление от которой автоматически должно привести к реализации подлинной природы души. Однако такой подход к проблеме при помощи «дематериализация» кармы вступает в противоречие с учением Махавиры, поэтому ответ на вопрос «как возможно соединение кармы и души?» в джайнизме даётся не столько на уровне теории, сколько в области религиозной практики.

Категория времени является самой проблематичной в джайнской философии. Последователи Махавиры определяют время как то, что вызывает изменения субстанций. Оно наделено атрибутом длительности, а также способностью изменяться самому и изменять остальные субстанции. Минимальная единица измерения, «атом» времени – мгновение (*самая*, санскр. *samaya*). Оно определяется как время, необходимое атому размером с точку пространства, чтобы пересечь пространство размером с точку. Мгновения складываются в минуты, часы, годы и т. д.

Шветамбарские философы, в отличие от дигамбарских, не признают время в качестве субстанции, поскольку субстанция по определению мыслится как сущность, имеющая неизменную природу, тогда как время изменчиво по своей сути. Оно может рассматриваться только как способ или форма существования мирового универсума. Дигамбарские мыслители предлагают решение данной проблемы путём различения двух видов времени – относительного (называемого «самая») и абсолютного (именуемого «кала»). Относительным является время обыденного, сансарного существования, изменяющаяся длительность (время в собственном смысле слова), а абсолютным – время как неизменная субстанция, по сути – вечность. При двояком понимании времени тем не менее дать окончательное разрешение этой дилемме не удаётся, поскольку, строго говоря, вечность нельзя считать временем.

Коррелятивной времени категорией является пространство, под которым в джайнизме понимается субстанция, чьим основным атрибутом является способность предоставлять место всем остальным сущностям.

Пространство включает как сферу населённого душами мира, так и область пустого безграничного не-мира. Минимальная единица измерения – точка пространства (*прадеша*, санскр. *pradeśa*), определяемая как пространство, которое способен пересечь атом размером с точку за мгновение времени. Точки пространства объединяются в совокупности второго и третьего порядка – место (*деша*) и сочетания (*скандха*) соответственно. Те, в свою очередь, образуют различные виды пространственных измерений, вплоть до астрономически больших. Все субстанции (в том числе и воплощённая в теле душа) занимают определённые точки пространства, каких может быть бесчисленное множество. В силу этого субстанции называются протяжёнными. Возможность движения и пребывания в покое джайнскими философами объясняется наличием в мире соотносимых друг с другом субстанций – условия движения и условия покоя.

Условие покоя – нематериальная субстанция, не воспринимаемая органами чувств, при этом занимающая определённое количество точек пространства. Её основным атрибутом является способность предоставлять возможность неподвижным предметам и объектам пребывать в покое, подобно тому, как земля позволяет стоять неподвижно любым вещам. Условие же покоя, напротив, предоставляет способным к перемещению душам возможность двигаться, подобно тому, как вода даёт возможность рыбам плавать. Условие движения и условие покоя существуют только в пространстве мира, что позволяет джайнским мыслителям объяснять перемещение душ от самого нижнего уровня ада до наивысшей точки мира – места обитания освободившихся от кармы душ.

Эпистемология джайнского учения

Джайнское учение включает в себя доктрину о достоверных источниках (*прамана*, санскр. *pramāṇa*) знания и теорию «неодносторонности» (*анэкантавада*, санскр. *anekāntavāda*). В джайнской эпистемологии не подвергается сомнению возможность получения полностью достоверного знания – реальность как таковая в принципе познаваема. Если в процессе познания источники и средства познания были использованы правильно, то и знание, полученное с их помощью, будет истинным. Источники (как и средства) получения достоверного знания в целом могут быть двух типов: непосредственные (*прастьякша*, санскр. *pratyakṣa*), прямые, и опосредованные (*парокша*, санскр. *parokṣa*), или косвенные.

Знание приобретается пятью способами: 1) чувственного восприятия и логического вывода (*мати*, санскр. *mati*); 2) изучения священных джайнских писаний или наставлений авторитетного учителя (*шрута*, санскр. *Śruta*); 3) ясновидения (*авадхи*, санскр. *Avadhi*); 4) телепатии (*манахпарьяя*, санскр. *manahparaya*); и 5) всеведения (*кеваладжняна*, санскр. *kevalajñāna*). Первый источник познания получает информацию с помощью чувственных познавательных способностей – *индрий* (санскр.

indriya) и ума-манаса (санскр. *manas*). К таким познавательным способностям относятся зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Поскольку манас обрабатывает информацию, поставляемую органами чувств, и формирует целостное представление об объекте познания, он занимает промежуточное положение между индриями, являющимися полностью телесными, и бестелесным сознанием, называясь «не-индрия», т. е. «тонкой индрией», «не-совсем-индрией».

Познание посредством органов чувств и ума состоит из четырёх этапов, которые включают в себя: 1) восприятие в общих чертах (*avaagraha*, санскр. *avagraha*); 2) предварительное усилие (*ihā*, санскр. *ihā*); 3) распознавание (*avaya*, санскр. *avaya*); и 4) удержание в памяти (*dharaṇa*, санскр. *dharaṇa*). Первый этап связан с общим схватыванием предмета, когда объект познания попадает в поле зрения познающего субъекта. Второй этап означает восприятие деталей данного объекта. Третий соотносится с выделением предмета из целого класса объектов познания. На четвёртом этапе происходит запоминание воспринятого и сохранение его в памяти таким образом, чтобы использовать полученное знание в дальнейшем.

Чувственное знание, знание из писаний и ясновидение могут быть как истинными, так и ложными; телепатия и совершенное знание – только истинными. К опосредованным источникам достоверного познания ранняя джайнская эпистемологическая традиция (ряд сутр шветамбарского канона и «Таттвартхадхигама-сутра» Умасвати) относил первые два, поскольку для получения чувственного знания и знания из писаний необходимы сигналы от органов чувств и ума, являющиеся своеобразными посредниками между объектом познания и субъектом – душой, тогда как телепатия, ясновидение и всеведение являются непосредственными. Впоследствии некоторые джайнские логики (например, Сиддхасена Дивакара, VI в.) пересмотрели эту позицию, отнеся первые два источника знания к непосредственным видам познания, которое они понимали как получаемое непосредственно из эмпирического опыта.

Третий вид познания, ясновидение, заключается в видении явлений, предметов и событий на удалённом расстоянии или в другом времени. Оно применимо только по отношению к наделённым формой объектам и может быть врождённым (как у божеств и некоторых обитателей ада) и приобретённым посредством суровой аскезы после уничтожения затемняющей знание кармы.

Телепатия, т. е. прямое и полное чтение мыслей, возникает только у аскета, достигшего ступени лестницы духовного самосовершенствования, именуемой «невнимательным самоконтролем».

Совершенное знание, всеведение – это знание, изначально присущее каждой духовной сущности в силу её природы. Оно выражается в познании всех субстанций со всеми их атрибутами и модусами в трёх временах: прошлом, настоящем и будущем. Всеведение становится доступно лишь тем, кто разорвал узы материи и освободился от кармической связанности. В идее всеведения пересекаются джайнская теория познания и этика.

Вторая важнейшая эпистемологическая доктрина джайнизма, *анэкан-тавада*, исходит из представления о принципиальной невозможности всеохватывающего и адекватного выражения нашего знания о чём-либо в рамках одного подхода или одной точки зрения. Познаваемая реальность настолько многомерна и многогранна, что по определению не может быть описана или объяснена исходя из одного взгляда или одной позиции. Поэтому для её познания необходимо использовать доктрину «неодносторонности». Эта доктрина включает в себя два раздела: учение о точках зрения (*наявада*, санскр. *naivavāda*) и доктрину «некоторым образом» (*сьядвада*, санскр. *syādvāda*), также называемую «семичленка» (*септабханги*, санскр. *saptabhaṅgi*), т. е. описание всякого объекта с семи позиций.

Первое учит о возможности рассмотрения всякого предмета с семи точек зрения: 1) *найгамья*, *найгама* – «охватывающая», связана со схватыванием значения и пониманием слов, общеупотребительных в обыденном языке; может быть двух видов: «частично охватывающая» и «всеохватывающая». Под первой понимается схватывание, способное касаться единичного (например, атомов), а также восприятие различий; под второй – схватывание всеобщего, универсального, постоянного. В рамках дигамбарской традиции первая точка зрения интерпретируется как «телеологическая», связанная с рассмотрением цели или намерения; 2) *санграха* – общая точка зрения, представляет собой схватывание общего смысла в отдельных частях или объединение предметов в один класс; 3) *вьевахара* – обыденная точка зрения, опирающаяся на простой практический смысл; при этом может пониматься и как разложение общего на части, т. е. выделение в понятии, объединяющем в себе один класс предметов, нескольких подвидов и подклассов; 4) *риджусутра* – пространственно-временная точка зрения, описывает предмет в определённом состоянии в течение какого-то времени или же выделяет какие-либо признаки объектов, связанные с настоящим моментом, оставляя вне рассмотрения прошлые и будущие состояния; 5) *шабда* – контекстуальная точка зрения, выделяет признаки первоначального, прямого, буквального значения; также она нацелена на удаление несоответствий и неточностей в отношении числа, рода и падежа в словосочетаниях; 6) *самабхирудха* – синонимическая точка зрения, вычленяет смысл, образовавшийся независимо от уже существующих значений того же термина, и 7) *эвамбхута* – частная точка зрения, рассматривает фигуральный смысл; под этой точкой зрения понимается использование слова для обозначения объекта, только если он находится в том состоянии, которое обозначает данное слово.

В джайнской эпистемологии также часто применяется и более общее деление: «точка зрения субстанции» (*дравьяртхиканая*, санскр. *dravyārthikanaya*), включающая в себя первые три из вышеперечисленных точек зрения, и «точка зрения модусов» (*парьяртхиканая*, санскр. *pariyāyārthikanaya*), охватывающая последние четыре. Первый подход выделяет единую природу объекта или явления, общие атрибуты субстанции и правила, которые относятся к постоянно меняющимся состояниям

или модусам субстанции, тогда как второй отмечает различия, особенно-сти и исключения.

Однако часто джайнские мыслители прибегали к использованию только двух точек зрения (видимо, под влиянием буддийской философии): подлинной (*нишчаяная*, санскр. *nīścaṇāyā*) и обыденной (*вьяхараная*, санскр. *vyavahāraṇāyā*). Исходя из подлинной точки зрения все явления, предметы и события описываются такими, какие они есть на самом деле, а не такими, какими кажутся. Обыденная же точка зрения описывает феноменальную сторону всякого бытия любой субстанции в её внешних проявлениях и представляет собой популярное изложение предельных истин для основной массы адептов.

Начиная с X в. джайнские авторы (в особенности дигамбарские) применяли эти способы рассмотрения реальности в виде «колеса точек зрения» (*наячакра*, санскр. *naṇacakra*), при котором выделяются подвиды двух основных видов. Так, подлинная точка зрения может быть чистой и нечистой, а обыденная – различающей (*садбхута*, санскр. *sadbhūta*) и неразличающей (*асадбхута*, санскр. *asadbhūta*); эти последние, в свою очередь, подразделяются на иносказательную (*упачарита*, санскр. *upacarita*) и неиносказательную (*анупачарита*, санскр. *anupacarita*). Таким образом, объект познания может быть описан с шести позиций, в зависимости от того, на чём сфокусировано рассуждение. Подобная стратегия оказалась наиболее эффективной при анализе природы духовной субстанции, взаимоотношений кармы и души, механизма освобождения.

Джайнская *сьядвада* (санскр. *syādvāda*, букв.: «учение “некоторым образом”») заключается в технике предиктирования любого объекта с семи позиций, каждая из которых маркируется санскритским словом *сьят* (санскр. *syāt*, опатив от глагольного корня *as* – ‘существовать’, букв. ‘некоторым образом, возможно, пусть будет’. В сочетании со словом *эва* (санскр. *eva*, букв. ‘так, таким образом, именно’) утверждение понимается как в «данном конкретном отношении/аспекте»: 1) *сьяд асти эва* – некоторым образом так существует; 2) *сьяд насти эва* – некоторым образом так не существует; 3) *сьяд асти ча насти ча* – некоторым образом существует и не существует; 4) *сьяд авактавьям эва* – некоторым образом так неопишимо; 5) *сьяд асти ча авактавьям ча* – некоторым образом существует и неопишимо; 6) *сьяд насти ча авактавьям ча* – некоторым образом не существует и неопишимо; 7) *сьяд асти ча насти ча авактавьям ча* – некоторым образом существует, не существует и неопишимо. Каждое утверждение в рамках этой доктрины маркируется «квантором ограничения» *сьят*, применение которого предохраняет выносящего суждение по тому или иному вопросу от насильственного сведения многомерности реальности к одной, и поэтому ограниченной, точке зрения на действительность. Это служит выражением идеи не-насилия (*ахимса*) – базовой этической установки всей джайнской традиции. Учитывая различные аспекты сущего в процессе познания и вынесения суждений, сознание тем самым «не-насильственно» воспринимает реальность, не отсекая и не нанося «вреда» ни одной из её сторон или граней.

Этика

Все учение джайнизма кратко именуется «тройкой драгоценностью» (*триратна*, санскр. *triratna*), под которой понимаются правильное видение, правильное знание, и правильное поведение. Первое заключается в вере и видении мира таким, каким его описывает джайнская доктрина; правильное видение является «вратами» в мир духовного самосовершенствования, необходимым условием для остановки притока кармы в душу. Второе состоит в знании учения *тиртханкаров*, во всей его целостности и всеохватности. Достижение же конечной цели самосовершенствования осуществляется через практику правильных действий и правильного поведения.

«Три драгоценности» составляют Путь Освобождения, главной целью которого является освобождение (*мокиша*, санскр. *mokṣa*) души от кармы. Этот Путь включает в себя несколько этапов, основными из которых выступают: 1) остановка (*самвара*) притока кармы в душу и 2) уничтожение (*нирджара*) накопленной кармической материи. Чтобы остановить приток кармы, необходимо принять и следовать, во-первых, «пяти великим обетам» (не-насилие, не-воровство, правдивость, не-привязанность и целомудрие); во-вторых, осторожности в еде, хождении, речи, принятии вещей и т. д.; в-третьих, тройному контролю (над телом, речью и умом); в-четвёртых, высшей степени 10 добродетелей (кротость, смирение, непреклонность, чистота, правдивость, самообуздание, аскеза, отказ от тела, отрешённость, целомудрие); в-пятых, 12 видам размышлений о бренности и нечистоте этого мира, необходимости достижения освобождения, различии души и не-души и т. п.; в-шестых, самообладанию и, в-седьмых, уединению для медитаций. Уничтожение кармы предполагает всё вышеперечисленное, а также различные виды как внешней, так и внутренней аскетической практики (отказ от деликатесов, вкусной пищи, ограничение в пище, раскаяние, искупление и т. п.).

Поднимаясь по лестнице духовного самосовершенствования, через различные ступени (*гунастхана*, санскр. *guṇasthāna*) душа приобретает определённые свойства, составляющие основу праведности и свидетельствующие об успешности процесса самореализации: отсутствие сомнений (*нишишанка*, санскр. *niśśaṅka*) в истинности джайнского учения, бесстрастность (*нишканкша*, санскр. *niṣkāṅkṣa*), безразличие (*нирвичесикитса*, санскр. *nirvicikitsa*) к мирским благам, неложное видение (*амудхадриштитва*, санскр. *amūḍhadṛiṣṭitva*) мира, сокрытие (*упагухана*, санскр. *upagūhana*) чужих недостатков, непоколебимость (*стхитикарана*, санскр. *sthitikaraṇa*) в вере, приверженность (*ватсалья*, санскр. *vātsalya*) учению *тиртханкаров* и джайнской общине и проповедь (*прабхавана*, санскр. *prabhavanā*) учения. Непременным условием и наиболее эффективным средством для достижения освобождения души от кармической зависимости является медитация (*дхьяна*, санскр. *dhyāna*). Благодаря жёсткой аскезе *джива* может стать освобождённой душой, *сиддхой* (*siddha*, букв.: 'достигший [цели]'), и больше никогда не воплощаться. Освобождение в джайнизме

считается естественным состоянием души, в котором духовная субстанция реализует в совершенстве свою собственную природу не ограниченного никакими рамками, не обусловленного никакими внешними факторами сознания и пребывает в непреходящем блаженстве всеведения. Однажды достигнув освобождения, душа уже никогда не возвращается в круговорот рождений и смертей.

Заключение

На протяжении всей истории индийской философии джайнизм занимал значительное место в общеполемическом «ландшафте» Индии. Основными оппонентами на протяжении всего индийского средневековья выступали буддисты, санкхьяики, найяики и вайшешики. В дискуссиях с ними вырабатывалась и оттачивалась собственно джайнская философская доктрина, уточнялись базовые концепты и развивались полемические стратегии, фундамент которых был заложен в каноническом корпусе и комментаторской литературе. Джайнские учителя и мыслители внесли существенный вклад в общеиндийский философский фонд благодаря своему всестороннему обоснованию принципа ахимсы, оригинальной трактовке кармы как особого вида материи и выдвинутой эпистемологической концепции анэкантавады. Всё это оказалось востребовано в XX в. М. Ганди применил идею ахимсы в области политической деятельности, джайнское понимание кармы вызывает определённый интерес среди учёных-физиков, а «доктрина неодносторонности» привлекает пристальное внимание теоретиков мультикультурализма.

Список литературы

1. Брахмадева. Дравьясанграха-вритти / Пер. с санскрита, вступ. ст., коммент. и прил. Н.А. Железновой. М.: Восточная литература, 2019. 261 с.
2. Железнова Н.А. Джайнизм. Энциклопедический словарь. М.: Наука: Изд. фирма «Восточная литература», 2018. 367 с.
3. Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры. Историко-философские очерки. М.: Восточная литература, 2012. 431 с.
4. Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005. 343 с.
5. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Наука: Изд. фирма «Восточная литература», 1994. 382 с.
6. Сарвартахасиддхи / Пуджьяпада / Вступ. ст., пер. с санскрита, прил. Н.А. Железновой. М.: Наука: Изд. фирма «Восточная литература», 2015. 390 с.
7. Balcerowicz P. Jaina Epistemology: 2 vols. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. 317 p.
8. Balcerowicz P. Jaina Epistemology: 2 vols. Vol. 2. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. 548 p.

9. *Bhargava D.* Jaina Ethics. Delhi: Motilal Banarsidass, 1968. 296 p.
10. *Dixit K.K.* Jaina Ontology. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1971. 215 p.
11. Jain Philosophy / Eds. D. Malvania, J. Soni // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. X. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007. P. 828.
12. Jain Philosophy / Eds. K. Potter, P. Balcerowicz // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XIV. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013. P. 430.
13. Jain Philosophy / Eds. K. Potter, P. Balcerowicz // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XVII. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013. P. 684.
14. *Matilal B.K.* The Central Philosophy of Jainism (Anekanta-vada). Ahmedabad: L.D. Institute of Indology Ahmedabad, 1981. 72 p.
15. *Mehta M.L.* Jaina Philosophy. An Introduction. Bharatiya Vidya Bhavan. Bangalore, 1998. 345 p.
16. *Mookerjee S.* The Jaina Philosophy of Non-Absolutism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978. 288 p.
17. *Padmarajaiah Y.J.* Jaina Theory of Reality and Knowledge. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. 423 p.
18. *Pushpa Bothra.* Jaina Theory of Perception. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996–1997. 124 p.
19. *Shastri I.Ch.* Jaina Epistemology. Varanasi: P.V. Research Institute, 1991. 490 p.
20. *Sirkar J.C.* Jaina Theory of Reality. Varanasi: P.V. Research Institute, 1991. 344 p.
21. *Soni J.* Aspects of Jaina Philosophy. Madras: Research Foundation for Jainology, 1996. 56 p.
22. *Tatia N.* Studies in Jaina Philosophy. Varanasi: P.V. Research Institute, 1951. 327 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Natalia ZHELEZNOVA

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow.

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

Rozhdestvenka St. 12/1, Moscow 107031, Russian Federation;

e-mail: natali-zheleznov@yandex.ru

JAIN PHILOSOPHY

Jain philosophical tradition is presented from the time of the appearance of the historical founder of Jainism Mahāvīra up to the 17th century when the period of creative development of Jain doctrine was over. Special attention is paid to the categorical construct in Jain ontology and epistemology, noting that the specificity of the philosophical tradition of Jainism lies in the combination of two levels of theorizing – ontological and ethical-soteriological. The epistemology of Mahāvīra's followers is presented in the context of two basic cognitive approaches – general methodological (consideration of the “doctrine of multifacetedness” and “theory of points of view”) and instrumental (analysis of sources and means of obtaining reliable knowledge, accompanied with a description of the stages of cognition). Jain ethics, which includes an extensive system of regulations and prohibitions, logically follows from the ontological postulates of Jainism and serves the correct application of methods of cognition in practice.

Keywords: Categories, substance-attribute-modus, extensive substances, “doctrine of multifacetedness”, sevenfold predication, «doctrine of point of view», Umāsvāti, Kundakunda, Haribhadra, karma, non-violence, liberation

References

1. Balcerowicz, P. *Jaina Epistemology*, Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. 317 pp.
2. Balcerowicz, P. *Jaina Epistemology*, Vol. 2. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. 548 pp.
3. Bhargava, D. *Jaina Ethics*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1968. 296 pp.
4. *Brahmadeva. Dravyasaṅgrakha-vṛtti* [Brahmadeva. Dravyasaṅgraha-vṛtti], trans. N.A. Zheleznova. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2019. 261 pp. (In Russian)
5. Dixit, K.K. *Jaina Ontology*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1971. 215 pp.
6. Lysenko, V.G., Terent'ev, A.A. & Shokhin, V.K. *Rannaya buddhiskaya filosofiya. Filosofiya dzhainizma* [Early Buddhist Philosophy. Philosophy of Jainism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1994. 382 pp. (In Russian)
7. Malvania, D. & Soni, J. (eds.) “Jain Philosophy”, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. X. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007, p. 828.
8. Matilal, B.K. *The Central Philosophy of Jainism (Anekanta-vada)*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology Ahmedabad, 1981. 72 pp.

9. Mehta, M.L. *Jaina Philosophy. An Introduction*. Bharatiya Vidya Bhavan. Bangalore, 1998. 345 pp.
10. Mookerjee, S. *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978. 288 pp.
11. Padmarajaiah, Y.J. *Jaina Theory of Reality and Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. 423 pp.
12. Potter, K. & Balcerowicz, P. (eds.) "Jain Philosophy", *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. XIV. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013, p. 430.
13. Potter, K. & Balcerowicz, P. (eds.) "Jain Philosophy", *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. XVII. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013, p. 684.
14. Pushpa, Bothra. *Jaina Theory of Perception*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996–1997. 124 pp.
15. *Sarvartkhasiddkhi / Pudzh'yapada* [Pūjyapāda. Sarvārthasiddhi], trans. N.A. Zheleznova. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2015. 390 pp. (In Russian)
16. Shastri, I.Ch. *Jaina Epistemology*. Varanasi: P.V. Research Institute, 1991. 490 pp.
17. Sirkar, J.C. *Jaina Theory of Reality*. Varanasi: P.V. Research Institute, 1991. 344 pp.
18. Soni, J. *Aspects of Jaina Philosophy*. Madras: Research Foundation for Jainology, 1996. 56 pp.
19. Tatia, N. *Studies in Jaina Philosophy*. Varanasi: P.V. Research Institute, 1951. 327 pp.
20. Zheleznova, N.A. *Digambarskaya filosofiya ot Umasvati do Nemichandry. Istoriko-filosofskie ocherki* [Digambara Philosophy from Umāsvāti up to Nemicandra. Historical Essays]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2012. 431 pp. (In Russian)
21. Zheleznova, N.A. *Dzhainizm. Entsiklopedicheskii slovar'* [Jainism. A Concise Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2018. 367 pp. (In Russian)
22. Zheleznova, N.A. *Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoi traditsii dzhainizma* [The Kundakunda's Doctrine in the Philosophical Tradition of Jainism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2005. 343 pp. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Наталия КАНАЕВА

Кандидат философских наук,
доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук.
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики».
105066, Российская Федерация, Москва, ул. Старая Басманная,
д. 21/4;
e-mail: nkanaeva@hse.ru

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ЛОГИКА В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Публикация представляет обзор содержания специальной дисциплины праманавады (учения об инструментах достоверного познания), сформировавшейся в индийских системах мировоззренческого знания – даршанах. Обзор начинается с установления сходств праманавады с западными эпистемологией и логикой, определения её структуры и небольшого экскурса в историю её формирования; отмечается влияние грамматики Панини (IV в. до н.э.) на выбор концептуального каркаса дисциплины Акшападой (III–IV вв.). Структура праманавады определена на основе «Ньяя-сутр» Акшапады, сочинений буддиста Дигнаги (ок. 450–520 гг.) и джайнских канонических сочинений Умасвати (II–III вв.) и Кундакунды (III–IV вв.); содержание логико-эпистемологических концептов раскрывается по базовым сочинениям восьми даршан.

Автор обращает внимание на роль концепта व्याвахара (конвенциональное словопотребление и повседневная практика), повлиявшего на специфику критического дискурса в Индии, описывает характерные для индийской традиции философствования представления о лингвистической референции. Содержание базовых концепций праманавады (субъект познания, познающее сознание, воспринимающие способности, сверхъестественные познавательные способности, идеалы познания, цель познания, истина, повседневная практика, инструменты достоверного

познания, вывод у найяиков и буддистов, «точки зрения» джайнов, теория полемики) раскрывается через их сопоставление с западными логико-эпистемологическими идеями. Специфика праманавады усматривается наряду со своеобразием решения теоретических проблем в отсутствии символического языка для анализа рассуждений, в наличии особого формализма (закрепления традиционных способов ведения полемики) и в сохранении ограниченной свободы критического дискурса в формализованном скептицизме.

Ключевые слова: анумана, апохавада, восприятие, выводное знание, вьявахара, индийская эпистемология и логика, истина, прамана, праманавада, сатья

Определение и структура

В интеллектуальной истории Индии теоретическая рефлексия проблем познания не разделилась на две дисциплины, эпистемологию и логику, но разворачивалась в рамках одной философской дисциплины – праманавады (санскр. *Pramāṇavāda* – ‘учение об инструментах получения [достоверного знания]’). Она исторически меняла и своё содержание, и обозначения. Истоками праманавады стали практика диспутов и теория аргументации (или диалектика), обозначавшаяся несколькими санскритскими терминами: хетувидья (*hetuvidyā* – ‘наука об основаниях’), ваданья (*vādanyāya* – ‘правила рассуждения’), тарканья (*tarkanyāya* – ‘правила дебатов’), таркашаstra, таркавидья (*tarkaśāstra*, *tarkavidyā* – ‘наука о дебатах’), вадавидья (*vādavidyā* – ‘наука о рассуждениях’), а также брахманская дисциплина анвикшики (*ānvīkṣikī*) – санскр. ‘критическое рассмотрение [предметов]’, которую многие исследователи индийской философии отождествляют как с диалектикой – теорией аргументации и полемики (Э. Соломон, Э. Франко), так и с философией вообще (Г. Якоби, О. Штраусс, Д.П. Чаттопадхья, А. Уордер, В.И. Кальянов).

В III–IV вв. в школе ньяя содержание «науки о дебатах» расширяется за счёт концептуализации познавательного акта, теоретической разработки содержания объясняющих его концептов и упорядочения циркулировавших в означенное время представлений о знании, способах его получения и обоснования. В структуре познавательного акта по образцу концептов карак – «реализаторов действия» Панини – найяики выделили инструмент получения знания – прамана (*pramāṇa*) (так же грахана – *grahaṇa*); познаваемое, или объект познания – премея (*prameya*) (так же джня – *jñeya*, грахья – *grāhya*, вишая – *viśaya*); субъект познания – праматри (*pramātṛ*) (так же джнятри – *jñātṛ*, грахитри – *grahītṛ*); тело – шарира (*śarīra*) как «вместилище вкушения», т. е. место чувственно-рациональных познавательных актов; достоверное знание – таттва-джняна (*tattvajñāna*) (так же джняна – *jñāna*, прама – *pramā*, прамити – *pramiti*); процесс познания (таттва-джняна, джняна).

Созданная найяиками дисциплина стала называться ньяяшаstra (*nyāyaśāstra* – ‘наука о методах’ [в самом широком смысле: методах познания,

критического дискурса, правильного рассуждения]). Основы классической ньяяшастры изложены в «Ньяя-сутрах» (III–IV вв.) Акшапады с комментарием «Ньяя-бхашья» Ватсьяны (IV–V вв.). Вслед за найяиками начинают разрабатывать свою «науку о методе» буддисты, которые предпочитали называть её хетушастра (*hetuśāstra* – ‘наука об основаниях’). С XIII в., когда буддизм был уже вытеснен из Индии, исходя из важности проблем познания, эту дисциплину начинают именовать праманавада, праманашастра и праманавидья (*pramāṇavāda*, *pramāṇaśāstra*, *pramāṇavidyā* – ‘учение / наука об инструментах получения [достоверного знания]’), не забывая, однако же, и её более ранние названия. Все три науки – хетувидья, ньяяшастра и праманавада – включают теории, эквивалентные западным эпистемологическим и логическим концепциям.

Брахманистская традиция праманавады нашла своё продолжение в учении новой ньяи (санскр. *nyāya-nyāya*) – брахманистской школы, сложившейся в XIII в. в Митхиле (север нынешнего штата Бихар) вокруг Гангешы Упадхьяи – автора «Таттва-чинтамани» (санскр. ‘Драгоценный камень категорий’) – и чрезвычайно авторитетной на всём субконтиненте вплоть до второй половины XVII в. Выдающимися теоретиками навья-ньяи были Ватешвара (ок. 1300–1340), Вардхамана (ок. 1345), Гангадитья (ок. 1400), Яджняпати Упадхьяя (1410–1470), Бхуванасундарасури (ок. 1409), Пакшадхара Мишра (1425–1550), Васудева Сарвабхаума (ок. 1450–1525), Ручидатта Мишра (ок. 1505), Рагхунатха Широмаи (ок. 1475–1550).

Поскольку единства взглядов на познавательные процедуры в Индии никогда не было, исследователи реконструируют структуру праманавады на основе тех проблем познания и форм дискурса, которые были предметом обсуждения в текстах, а также на основе общеупотребимых концептов, создающих единство индийской интеллектуальной традиции и определяющих её самобытность, её отличия от европейской. Большую часть каркасных категорий праманавады ввели найяики. В «Ньяя-сутрах» названы 16 концептов, «истинное познание» которых позволяет достичь освобождения: 1) инструменты достоверного познания (прамана), 2) познаваемое (прамейя), 3) сомнение (саншая, *saṁśaya*), 4) цель (прайоджана, *prayojana*), 5) пример (дриштанта, *dṛṣṭānta*), 6) доктрины (сиддханта, *siddhānta*), 7) члены силлогизма (аваява, *avayava*), 8) рефлексия (тарка, *tarka*), 9) удостоверение в истинности (нирняя, *nirṇaya*), 10) дискуссии (вада, *vāda*), 11) софистика (джалпа, *jalpa*), 12) эристика (витанда, *vitandā*), 13) псевдоаргументы (хетвабхаса, *hetvābhāsa*), 14) словесные ухищрения (чхала, *chala*), 15) псевдоответы (джати, *jāti*), 16) причины поражения в споре (ниграхастхана, *nigrahasthāna*). Часть названных концептов в западной традиции подпадает под юрисдикцию эпистемологии (1–3, 8), часть – под юрисдикцию логики, причём в разные её разделы: теорию вывода (1, 5, 7, 13) и теорию аргументации (4, 6, 7, 10–12, 14–16). Все остальные философские школы разрабатывали свои логико-эпистемологические концепции, используя заложенный найяиками концептуальный каркас, в том числе буддисты школы йогачара, благодаря абстрагированию мысли от вещной реальности

сыгравшие особо выдающуюся роль в развитии индийской логико-эпистемологической теории.

В структуру индийской праманавады входят учение о познаваемости мира (*bāhyārthānumeyatvavāda*), классификации разновидностей знания (*pramā*) и инструментов получения достоверного знания (*pramāṇa*) – в первую очередь концепции чувственного восприятия (*pratyakṣa*) и вывода (*anumāna*), – учение об их «инструментальности» в смысле способности давать достоверное знание (*pramāṇyavāda*), учение об отношениях между этими инструментами, классификации разновидностей вывода и оснований вывода (*hetu*), классификация логических ошибок (*ābhāsa*, *doṣa*), включающая как ошибки в умозаклечениях, так и ошибки в аргументации, и теория полемики, или аргументации (*hetuvidyā*).

В навья-ньяе многие интуиции старой ньяи получили теоретическую проработку: логическую форму рассуждений стали определять с учётом реалистического понимания метафизических категорий, для чего навья-найяки ввели ряд новых для индийского дискурса технических терминов и соответствующих концепций, главное место среди которых принадлежит концепции отношений (*самбандха*), опосредующих переход от объектов познания к знаниям и операции определения (*лакшана*). Были различены знание как результат и как процесс познания, их стали обозначать разными терминами: *анумана* – процесс выведения, *анумити* – выводное знание; *упамана* – процесс получения знания через сравнение, *упамити* – знание, полученное посредством сравнения, и т. п. Когнитивный акт (*джняна*) рассматривался как событие, в котором совокупность причин порождает состояния (*самскара*) субъекта в широком смысле (физические и ментальные), оставляющие следы в сознании – память. Между отдельными когнитивными актами существует отношение препятствования: один познавательный акт препятствует началу следующего познавательного акта, хотя он не мешает существованию ментальных состояний. Как только завершается один познавательный акт, за ним без перерыва следует другой, но одновременно они начаться не могут. Зато с началом познавательного акта совпадает акт интроспекции познающего субъекта, без которого невозможно получение знания. Операция определения в навья-ньяе кардинально отличается от утвердившейся в западной логике. Как пояснил С. Бхаттачарья, она состоит в установлении качества (*lakṣaṇa*), общего некоему классу объектов и только ему. Это двуступенчатая операция: на первой ступени выделяется класс объектов одной формы, у которых есть общее качество, на второй – устанавливается, что общее качество (их определяющий знак) присутствует у определяемых объектов всегда и повсеместно [19, р. 90]. Определяющие объекты знаки могут использоваться в двух областях: для логического вывода и лингвистической референции [19, р. 91, 98].

Практическая цель (*артха*, *artha* / *прайоджана*, *prayojana*) познавательной практики, включённая в список концептов праманавады найяиками, в традиционной индийской философии понималась однозначно: знание

называлось инструментом достижения высшего блага (Ньяя-сутры I.1.1). Чарваки-локаятики полагали благом саму жизнь, и знание (преимущественно чувственное) у них должно было извлечь максимум жизненных удовольствий, избегнув при этом возможных неприятностей. Остальные школы философской мысли понимали благо как освобождение от экзистенциального страдания, связанного с реинкарнацией души или сознания (у буддистов).

Джайны включили в концептуальный каркас праманавады концепт «точек зрения» (ная, пауа), поставив наи в один ряд с праманами, учение о которых было инкорпорировано в джайнскую эпистемологию позже. По признанию Натхмала Татии, учение о познании, содержащееся в Агамах, «очень древнее, и, возможно, сложилось ещё до Махавиры» [55, р. 27]. Текст, в котором оно излагалось, «Джняна-правада» («Jñāna-pravāda», «Полное учение о познании») утерян. Когда в интеллектуальную жизнь джайнских мыслителей вошёл термин «прамана» (инструмент достоверного познания), они заменили им традиционный термин «джняна» (познание) [55, р. 28].

Очень важным концептом, которому индийские философы не посвятили особых разделов в своих трактатах, но к которому постоянно прибегали, обнаруживая важность и смыслы названного концепта, является व्याвахара (vyavahāra) – конвенциональное словоупотребление и повседневная практика, аналог «универсума рассуждения» в западных эпистемологии и логике.

Апохавада

К концепциям праман тесно примыкает введённое буддистом Дигнагой учение о лингвистической референции, в терминологии буддистов – выделяющем значение слова (апохавада, apoḥa-vāda). Апохавада часто используется буддистами в качестве источника аргументов опровержения оппонентов, а западные исследователи включают эту концепцию в индийскую логику. Согласно апохаваде, значением слова (термина) является не некий реальный объект (в широком смысле этого слова: отдельная вещь, универсалия, отношение между вещью и её универсалией), но квазиобъект, существование которого зафиксировано конвенциональной практикой словоупотребления (вьявахарика). Посредством обозначения он выделяется из множества других объектов универсума, не являющихся значениями данного термина. Хрестоматийным примером, демонстрирующим отношение слова и его значения в дискуссиях, является пример слова «корова». Реалисты (найяики) считали, что оно обозначает сущность (универсалию) всех коров – «коровность»; буддисты доказывали, что с «коровностью» по конвенции связываются отдельные качества, а полученный таким образом ментальный конструкт (кальпана, kalpanā), или общее представление объекта – саманья-лакшана (sāmānya-lakṣaṇa), – позволяет

сказать только то, что обозначаемый объект не является быком, лошастью и т. д. То есть слова опосредованно, негативно обозначают внешнюю реальность: слово указывает на то, чем мысленно сконструированный объект не является, что отличает его от всех других объектов универсума, противопоставляет его (А) им (как не-А).

Содержание теории значений не ограничивается лишь эпистемологией, ибо в ней затрагивается онтологический статус объектов, универсалий и отношений между объектами и универсалиями, а, кроме того, как показал Кей Катаока [33, р. 818], негативная семантика апохавады обосновывала применимость слова в качестве логического основания (хету) вывода (анумана).

Буддийская теория значений стала номиналистским ответом на реалистические лингвофилософские концепции, берущие начало в школе грамматистов, ведущей свою историю от создателя грамматики санскрита Панини (V–IV вв. до н.э.), и артикулированные комментаторами Панини: Катъяной (III в. до н.э.) и Патанджали (II в. до н.э.) [8, с. 884]. Реалисты вайшешики, найяики, мимансаки, ведантисты, санкхьяики, последователи йоги Патанджали и джайны придавали большое значение проблеме лингвистической референции и предлагали свои решения названной проблемы, исходявшие из наличия позитивной связи слова и его значения. В их теориях значений они исходили из трёх принципов: наличия двух уровней реальности (эмпирической – низшей и трансцендентной – высшей), соответствия языка и реальности (слова и его значения-референта, денотата) в силу их принадлежности одному уровню реальности (эмпирической), одновременного постижения слова и его значения. Наличие в санскрите только одного слова артха (artha) для номинации «объекта слова», понимаемого в самом широком смысле (и как предметное значение, и как смысловое значение), и использование одного слова учьяте (ucyate, синоним – вачака, vācaka) для номинации референции слова (шабды) к его значению (артха) создавали предпосылки для различных толкований «значения термина» у разных авторов. Одни из них считали, что значением слова выступает обозначаемый им индивид – партикулярия (вьякти, vyakti), другие рассматривали в качестве значения универсалию (джати, jāti / саманья, sāmānya), третьи – отношение между ними (самбандха, saṁbandha), четвёртые – носителя универсалии (джатимат, jātimat). В реалистических концепциях связь между словом и значением считалась вечной, неизменной, никем не созданной.

Для буддистов ни эмпирические объекты, ни универсалии, ни (тем более) отношения между ними не существуют реально, поэтому ни понимаемые реалистически партикулярии, ни универсалии для них не могли быть значениями слов. Множественность лингвофилософских концептов в индийской традиции обусловлена тем, что в разных системах индийской мысли они использовались для решения несходных задач. Например, мимансаки рассматривали проблему значений, решая вопрос о принадлежности слова (шабда) к числу праман; буддийская теория значений включала

в учение о выделяющем значении слов концепцию пяти видов умственно-го конструирования (панча-видха-кальпана); джайны выразили представления о лингвистической референции в своей концепции «точек зрения» (наявада).

Принципиальные различия в логико-эпистемологических представлениях и концепциях Индии и Европы

Субъект познания

Субъектом познания в традиционной индийской философии всегда выступал телесный индивид, деятель, осуществляющий акт познания и имеющий двойственную природу. Он понимался как единство бессмертной духовной сущности и вмещающего её материального смертного тела. Духовная сущность человека получила в Индии два истолкования: субстанциалистское и несубстанциалистское. Субстанциалисты обозначили её терминами джива (jīva), пуруша (puruṣa) и атман (ātman), близкими по смыслам термину «душа». Они близки душе в их кардинальной противоположности телесной субстанции (пракрити – prakṛti, прадхана – pradhāna), но не в обладании привычными для европейца «душевыми качествами»: разумностью, волей и совестью. В Индии сложились автохтонные представления об атрибутах и способностях души.

Несубстанциалисты буддисты обозначили духовную сущность человека словом виджняна (vijñāna) – сознание – и понимали сознание как постоянно изменяющийся поток, в котором нет ничего, постоянно определяющего конкретного индивида. Поток сознания (виджняна), или, в современной терминологии, «поток психической жизни», с точки зрения буддистов, составляют ощущения, восприятия, эмоции, мысли и бессознательные психические процессы. Обращаясь к живому человеку, буддисты не называли его адресатом своего учения, что создаёт большие трудности для западного читателя их трудов. Язык буддийской философии создавался для описания психической жизни и установления ориентиров для успешной работы индивидуального сознания с самим собой. Описание не исключает существования вещного мира и повседневных практик, но изначально оценивает их как «несуществующие», потому что они несовместимы с достижением «высших психических состояний и конечного из них – нирваны» [9, с. 223].

Мысленно выделяя в потоке психической жизни значимые для них элементы и маркируя их специальными терминами, буддисты, как и представители других систем индийской мысли, обошлись также без выделения способности, тождественной западной абстрактной категории разума (лат. *ratio*), понимаемого как «высший тип мыслительной деятельности,

противопоставляемый рассудку» [13, с. 795–796] и коррелирующий с Божественным Разумом. Индийская праманавада, складывавшаяся в условиях отсутствия абсолютизации разума, никогда не рассматривала способность к производству мыслей как высшую способность ни человека, ни породившего мир Абсолюта (Атмана, Брахмана).

В потоке психической жизни индийские мыслители с древности выделялись содержания, соответствующие конкретным мыслительным процедурам (например, *mati* – мысль; *anumāna* – вывод), самосознанию (*ahaṁkāra* – букв. ‘делание Я’, эгоизм), интеллекту (*buddhi*) и видам сознания (*cit*, *citta*, *vijñāna*) и др. Сторонники субстанциалистских систем наделяли душу сознанием, которое ставилось выше дискурсивного мышления. Продуктами сознания полагались вовсе не мысли, а интуитивное и невербализуемое постижение. Известный индийский феноменолог Джитендранатх Моханти нашёл для такого «индийского сознания» удачное обозначение: неинтенциональное, чистое сознание [45, р. 43], сознание, не направленное на объект. В своём сборнике эссе «Разум и традиция в индийской мысли» философ различил две разновидности концепций неинтенционального сознания, сложившиеся в Индии: сильную и более слабую. В более слабых концепциях чистое сознание не-интенционально, но индивидуализировано. Оно не имеет объекта (*viṣaya*), но имеет место (*āśraya*), локус, оно эгологично, так как кому-то принадлежит. Примеры таких более слабых концепций можно усмотреть в учении адживика Арады Каламы и в джайнизме. В сильных концепциях сознание не имеет ни объекта, ни места. Примеры таких более сильных концепций – адвайта-веданта Шанкары и буддийские учения. В веданте недвойственности Шанкары сознание рассматривается как последовательность событий сознательной жизни без места, т. е. владельца индивидуального сознания, ибо индивидуальное сознание – всего лишь иллюзия; в реальности существует только одно Абсолютное сознание – Брахман. В буддизме махаяны индивидуальное сознание тоже иллюзорно, реально существует только сознание Будды (Татхата), присутствующее повсюду, не ограниченное пространством или временем [45, р. 43]. Неинтенциональное понимание сознания представлено в джайнской концепции всеведения – кевала-джняна (*kevala-jñāna*), свойства освободившейся души. В «Нияма-саре» («Сути [учения] о воздержании») Кундакунда, говоря об освобождённом индивиду: «...всеведущий господин знает и видит всё» (НиС 158), а об освобождённой душе (сиддха), что она «неразрушима, сверхчувственна... вечна, устойчива, независима» (НиС 177), обнаруживает «всеведение» как «всевидение», недоступное для обычного сансарного существа с его материальным телом, ограничивающим природные атрибуты души – правильное знание, видение, силу и поведение. В праманаваде джайнов кевала-джняна относится к непосредственному знанию (прастьякша, *pratyakṣa*) – знанию, полученному душой без участия воспринимающих способностей и дискурсивного мышления – вместе с двумя другими: ясновидением (авадхи, *avadhi*) и телепатией (манах-парьяя, *manahparayāya*). Непосредственному

знанию противопоставлялось опосредованное (парокша, *parokṣa*) инструментами-праманами знание. Только находясь в теле, душа способна получать опосредованное знание чувственно-логического характера, потому что вместе с телом она получает инструменты познания (праманы, *pramāṇa*) – в первую очередь чувственное восприятие с соответствующими воспринимающими способностями (индриями, *indriya*) и вывод (анумана, *anumāna*). Познавательная установка возникает у души тогда, когда она, обретя тело, становится связанной (бандха) веществом (пудгала), и прежде всего кармическим веществом. Познаёт душа посредством своего атрибута – сознания (четана). Об атрибутивности сознания говорится в «Уттарадхьяяна-сутре», входящей в шветамбарский канон (28.11) [4, с. 85], а также в сочинениях Кундакунды «Самая-сара» (54), «Нияма-сара» (46), «Панчастикая-сара» (134) и «Правачана-сара» (2.80).

Сознание представляется двояким: как чистое сознание, «своего рода пламя без дыма» [32, р. 36], и как «эмпирическое сознание», возникающее из-за контакта органов чувств с внешними объектами [32, р. 36]. Чистое сознание неизменно, вечно и «является своеобразным психическим фоном процесса познания» [4, с. 84], а в качестве эмпирического сознания оно активно и модифицируется. Его важнейшей модификацией (паринама) называется «направленность сознания» на познаваемое, или «интенциональность» [44, р. 305] (упайога). Кундакунда разделил направленность сознания на два вида – знание (джняна) и видение (даршана), в зависимости от направления вектора интенциональности: знание обращено к внешним объектам, видение – к самой душе. Другими словами, знание – это концептуализированное постижение реальности с помощью чувственных способностей (индрия) и ума (манас), при котором в вещах фиксируются признаки, выражаемые посредством понятий, а видение – это неконцептуализированное постижение реальности, которое нельзя выразить понятийным языком. Видение постигает душу и её атрибут «чистое сознание», а знание постигает эмпирические проявления души (эмпирическое сознание, индрии, чувственные переживания и привязанности). Умасвати, различивший две разновидности видения (правильное и неправильное), определил правильное видение как веру «в категории реальности» (ТАС I.2). Его толкование обнаруживает, что джайны понимали видение как сверхчувственное и сверхразумное, интуитивное постижение метафизического уровня реальности – своего рода сакральное переживание истинности категориальной схемы мироздания, предлагаемой джайнскими философами.

В веданте душа (атман, пуруша) отождествляется с Абсолютным первоначалом мира (Атманом / Брахманом). Это отождествление берёт своё начало от великого речения (*māha kāvya*) упанишад: *tattvamasi* ('Ты есть тот') (Чх.уп. VI.7.7; 9.4; 10.3 и др.). Оба атмана (индивидуальная душа и Абсолют) есть *sat*, *cit*, *ānanda* (бытие, сознание, блаженство). Правда, Абсолют является таковым актуально, а индивидуальная душа – потенциально. Она станет бытием, сознанием и блаженством актуально, когда осознает своё тождество с Атманом, освободится.

Для веданты, так же как для джайнизма, индивидуальная душа, являющаяся сознанием, не может получить знания, не будучи воплощена. Поэтому что и у ведантистов сознание является чистой неинтенциональной субстанцией: у неё нет способностей или инструментов для коммуникации с вещным миром. Зато они есть у тела с его глазами, ушами, носом, кожей, языком, руками, ногами и пр. «органами действий» (кармендрия, *karmendriya*). В этих органах размещаются воспринимающие способности (индрия, *indriya*), которых индийская традиция различает не пять, а шесть. Пять из них – внешние (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус), одна способность – внутренняя (ум – манас, *manas*). Индрии (включая манас) и кармендрии материальны. Большинство индийских школ объясняли восприятие контактом индрий с объектами восприятия. Однако индрии не способны произвести мысль и суждение восприятия. За это отвечает материальный двойник чистого сознания. В веданте таким двойником является линга-шарира – «тонкое тело». Оно входит в тройственную структуру материального тела – со-участника души в производстве знаний. Составными частями телесной структуры являются: грубое (*sthūla*), тонкое (*sūkṣma*) и причинно-обусловленное (*karma*) тела (*śarīra*) [49, p. 323]. Шанкара пояснял, что грубое тело, состоящее из пяти элементов (земли, воды, огня, ветра и эфира) и формирующееся под влиянием кармы, является местом восприятия удовольствий и неудовольствий (Атмабодха, 11). Тонкое тело (сукшма-анга, *sūkṣmāṅga* / линга-шарира, *līṅgaśarīra*) порождает чувственное знание, причём не просто ощущения и восприятия, но знание, выраженное в суждениях восприятия. Оно может это делать, поскольку в нём собраны такие свойства индивида, как пять дыханий (прана, *prāṇa*), ум (манас, *manas*, называемый также «органом познания», *jñānendriya*), интеллект (буддхи, *buddhi*), десять органов восприятия (индрия, *indriya*) и «непятеричные» (Атмабодха, 12), т. е. недифференцированные, идеи чувственных качеств. В этом сочинении Шанкары не упомянут ещё один структурный элемент тонкого тела – самосознание (аханкара, *ahaṁkāra*), который признавался в индийской интеллектуальной традиции. Все названные способности принимают участие в производстве знания о чувственном мире и человеке как эмпирическом существе, а само знание, приведя человека к правильному видению мира, «исчезает, подобно [ореху] катака, очищающему воду» [12, с. 770]. Третье, причинное тело отождествляется Шанкарой с неведением (авидья, *avidyā*) (Атмабодха, 13).

Согласно адвайта-веданте, телесность не только конструирует познающего субъекта, но и ответственна за то, что человек получает искажённую, подобную сну картину бытия (Атмабодха, 6). Однако же телесность даёт человеку возможность медитировать на Абсолюте – вездесущем Брахмане / Атмане, увидеть его в «пространстве сердца» и стать самим Абсолютом (Атмабодха, 67–68). «Сознательность» Атмана-Брахмана выглядит у Шанкары как свет, освещающий весь мир и себя самого.

В санкхье и йоге духовная сущность человека – его «чистый субъект» – именуется пурюша (*puruṣa*). Пурюша – одна из двух субстанций,

лежащих в основании мира, она представлена множеством индивидуальных пуруш, находящихся в телах живых существ. Вторая субстанция – пракрити (*prakṛti*), или прадхана (*pradhāna*), – природа, или материя. Два первоначально несводимы друг к другу, но взаимно необходимы для появления человека, вещного мира и знания. Реальный мир есть продукт деятельности пракрити, но процесс творения мира «запускается» ею ради осуществления целей пуруши: «вкушения» им опыта и освобождения. В «Санкхья-карике» Ишваракришны разворачивается картина того, как прадхана начинает видоизменяться, сама себя закабалит и освобождает (СК 62), как она создает материального двойника пуруши – интеллект (буддхи, *buddhi*). Интеллект, таким образом, является материальным компонентом материального тела, а именно одной из его составляющих – «тонкого тела» (*liṅga, liṅga-śarīra, bhūtātma*). Другой его составляющей в санкхье считается «плотное тело» (*sthūla-śarīra*). Линга-шарика конструируется из аханкары (*ahaṁkāra*) – яйности, танматр (*tanmātra*), махата (*mahat*) – «великое», единое, он же интеллект-буддхи – и индрий. Названное тело составляет внутреннюю тонкую основу эмпирического индивида, его как бы «материальную душу». Оно является носителем кармы и вследствие этого – субъектом перевоплощений, а также подлинным субъектом (действенной стороной процесса) освобождения. При том что оно обладает самосознанием, интеллектом, способностями к восприятию и различительному знанию, оно не обладает волей. «Тонкое тело “движимо” материальными (практи) и нематериальными причинами (целями пуруши – СК 42). После смерти человека оно парит, как большое облако, и, найдя себе подходящее материальное тело, снова воплощается. «Плотное тело», по описанию «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады (VII в.), «шестислойно» (СКБ к СК 39), его слоями являются агрегаты из крови, плоти, жил, семени, костей и костного мозга. Их составляют 5 физических элементов.

Материальные причины, влияющие на «материальную душу» человека, связаны с тем, что в пракрити присутствуют три гуны (санскр. *Guṇa*, ‘качество’, ‘атрибут’) – некие формы, энергии, идеи качеств вообще, которые конкретизируются в чувственно воспринимаемых качествах. Три гуны – саттва, раджас и тамас – сплетены в материи воедино, наподобие веревок в канате.

Индивидуальный пуруша, воспринимающий всё пребывающее в интеллекте в качестве зрителя (СК 65), сначала не противопоставляет себя буддхи, потому что и сам интеллект не отличает себя от пуруши. Буддхи «как бы принимает форму» пуруши, поскольку, по выражению Гаудапады, на него «падает тень пуруши» (СКБ к СК 37). Интеллект «вкушает» объекты опыта в интересах пуруши и отождествляет себя с пурушей, а пуруша, будучи «зрителем» опыта, переживаемого интеллектом, через это созерцание вовлекается в круговорот мирского существования (сансара). Когда посредством практики йоги «тонкое тело» перестаёт «погружаться» во все объекты чувственного мира (СК 35), становится «удовлетворённым» (т. е. не подверженным аффектам) и способным к получению «различительного

знания» (СС III. 47), тогда интеллект (буддхи) постигает иллюзорность представления своей закабалённости сансарой и освобождается. Индивидуальный пуруша, увидев в буддхи новое, «успокоившееся» изображение, также освобождается от страданий.

В йоге, вслед за санкхьей, различают два вида сознания, присутствующие в человеке: пурушу (нематериальную, чистую энергию сознания) и материальное сознание (читту), имеющее природу трёх гун. Отношения между ними определяют и возможность всякого познания, и возможность страдания, и возможность освобождения. В учении Патанджали читта объединяет три разделяемые в санкхье интеллектуальные способности: интеллект (caitanya, или буддхи санкхьяиков), самоосознание (соответствующее аханкаре) и ум (манас). Гунная природа и внешние впечатления обуславливают постоянные модификации сознания (читта-вритти, citta-vṛtti), вызывающие в человеке аффекты, причиняющие ему страдания и оставляющие кармические отпечатки, «следы» (санскары, saṃskāra) в самом сознании. Санскары привязывают читту к сансаре, заставляют его перевоплощаться и снова страдать. Но есть такие виды деятельности сознания, которые не загрязняют его кармическими следами, – это йогическая медитация. Личный пуруша, будучи «зрителем» всего того, что происходит в материальном сознании (citta), отождествляет себя с ним и страдает. Чтобы он мог освободиться, освободиться должно сначала материальное сознание, прибегающее к практикам йоги, перестраивающим и сознание, и тело, делающим их не подверженными внешним влияниям, «сворачивающим всякую деятельность гун» и кармы, успокаивающим всякую психическую деятельность. О том, какие состояния необходимо преодолеть материальному сознанию и к чему прийти, говорится в комментарии к «Йога-сутрам» Вьясы. Комментатор устанавливает существование у сознания пяти уровней, или состояний (citta-bhūmi): 1) kṣipta, кшипта – неустойчивого, блуждающего, рассеянного, беспокойного, 2) mūḍha, мудха – смутного, омрачённого, тупого, ослеплённого, пребывающего в замешательстве, 3) vikṣipta, викшипта – устойчивого и неустойчивого одновременно, произвольно направленного, разбросанного, 4) ekāgra, экагра – собранного, или направленного в одну точку, и 5) niruddha, нируддха – полностью подавленного, остановленного, прекращённого (ЙСБ I. 1). Только два последних состояния считаются такими, в которых йогин владеет своим сознанием. Для их достижения необходимо преодолеть «восьмеричный путь» йоги, в финале которого совершается медитация, называемая «Облако дхармы». Эта практика представляет собой безобъектное сосредоточение, при котором отсутствует самосознание, но при этом постигается нетождественность духовной сущности человека (пуруши) и его материального сознания (читты).

Созерцая трансформации читты, пуруша возвращается к самому себе, постигает свою непричастность пракрити и освобождается, фактически ничего не делая. То есть освобождение понимается Патанджали в полном соответствии с метафизикой санкхьи как освобождение *от представления*

о зле и страдании (ЙС I. 2–5). От этого представления избавляется пуруша, чистый субъект, но не посредством своей физической деятельности (к которой он совершенно неспособен), а благодаря деятельности материального сознания, с которым пуруша оказывается «безначально» связанным в своём телесном воплощении.

Практически во всех школах, кроме чарваков, когнитивному субъекту приписываются также сверхъестественные познавательные способности. У джайнов их три: предвидение (авадхи, *avadhi*), с помощью которого можно получить знание о предметах, удалённых в пространстве и времени; телепатия (манахпарьяя, *manaḥparaṇyāya*), дающая непосредственное знание о чувствах и мыслях других людей; всеведение (кевала-джняна, *kevala-jñāna*). Последняя способность признавалась также в школах йоги, но только как привилегия Бога-Творца Ишвары. Буддисты признают существование сверхъестественного восприятия йогинов (*yogipratyakṣa*). О похожей способности под названием йогаджа (*yogaḥ*) говорится и в теории найяиков.

Рассмотренные модели сознания демонстрируют их зависимость от «материнских» мировоззренческих систем и от универсалий индийской культуры. Структуры сознания объясняются исходя из необходимости не только эмпирико-рационального познания, но также сверхэмпирического и сверхрационального постижения реальности.

Идеалы познания

Идеалом познания в индийской философии являлась не абстрактная «истина», но истинное знание, что проявилось в содержании логико-эпистемологических дискуссий. В известных компендиумах (самуччая, санграха) индийской мысли «Шаддаршана-самуччая» («Свод шести систем») джайна Харибхадры Сури (VIII в.), «Таттвасанграха» («Компендиум категорий») буддиста Шантаракшиты (VIII в.) и «Сарва-даршана-самграха» («Свод всех систем») ведантиста Мадхавы Видьяраньи (XIV в.) среди обсуждаемых концептов «истины» (*satya*) нет, но рассматриваются вопросы об «инструментах получения знания» (*pramāṇa*) [45, p. 133, 138 and ff.], о производимости достоверного знания в конкретных познавательных актах – о «прамановости» (*pramāṇya*, или *pramāṇatva*) этих актов, о производстве в них различных видов знания, таких как чувственное (пратьякша), выводное (анумана), словесное свидетельство (шабда), необходимое допущение (артхапатти) и т. п. Хотя слово «истина» в дискуссиях о праманах не фигурировало, но все их участники знали, что значением термина «знание» (*pramā*, «*jñāna*») являлось только истинное знание; ложное знание обозначалось другими терминами – «апрама» (*apramā*) и «митхья джняна» (*mithyā-jñāna*).

Сказанное означает, что проблема обоснования достоверности высказываний, претендующих на истинность, в Индии, как и на Западе, тоже была поставлена (хотя формулировалась в других вопросах) и активно

обсуждалась. Её постановка оказалась не связанной со словом «истина» (сатья, satya), которое существовало в ведийском санскрите, но не обозначало абстрактную истину. В буддизме сатья начинает приобретать вид философской категории, но и там она не становится «истиной самой по себе» и не приобретает признаки абсолютной. Скорее она в соответствии со своей этимологией есть языковая фиксация некоего положения дел в реальности, причём в разных её измерениях: в бытии человека (экзистенциальном измерении), психологическом, этическом, сотериологическом.

Буддисты предложили сразу две концепции истины: «четырёх благородных истин» (catvāri ārya satyāni) и «двух истин», высшей и низшей (paramārthika-, vyavahārika- / saṃvṛti-satya). Классическое учение о четырёх благородных истинах не только излагает смысл самих истин, но и поясняет различные способы их постижения. В первой проповеди Будды (в «Дхамма-чакка-ппаватана-сутте») сказано, что первая истина (о страдании) должна быть полностью понята, вторая (о жажде) должна помочь отказаться от жажды, третья (о нирване) должна быть достигнута, а четвертую (о пути) следует практиковать. В «Самьютта-никае» (СН LVI. 30) и «Висуддхимагге» (ВиМаг XVI. 84) способы постижения четырёх истин выглядят несколько иначе, но тоже присутствуют в первой проповеди Будды. Там говорится о двух способах постижения четырёх благородных истин (сачча-няна): понимании (анубодха-няна) и проникновении (пативедха-няна), т. е. достижении. Понимание – мирское знание (локия), так как помогает прекратить страдания и двигаться по буддийскому пути; проникновение – трансцендентное знание (локуттара), ибо оно относится к прекращению страдания и проникновению одновременно во все четыре благородные истины. Комментарии сутты дают нам понять, что буддийские истины – не просто ментальные конструкторы или предикаты знания. Будучи усвоенными, они меняют состояние сознания адепта и выступают основой его духовной практики. Они – состояния его сознания, по этой причине *психологичны и субъективны*.

Буддийские дескрипции «четырёх благородных истин» обнаруживают их синкретический характер: их одновременно экзистенциальное измерение (поскольку в них идёт речь о человеческой жизни, идентифицируемой со страданием), этическое измерение (учитывая императивность разъяснений их правильного освоения и императивный характер истины о восьмеричном пути, арья-аштанга-марга), психологическое измерение (поскольку в них имеется первичная стратификация уровней сознания: профанического, переживающего своё индивидуальное существование как «страдание», и высшего состояния, именуемого нирваной, где страдания нет), сотериологическое измерение (они ведут сознание субъекта к спасению). Все перечисленные измерения «благородных истин» становятся «точками роста» буддийской философии – получают развитие в соответствующих концепциях. Через полемику с буддистами их теоретические открытия входят в традицию индийской мысли и влияют, в свою очередь, на остальные школы философии.

Второе учение – учение о двух истинах – логически вытекает из первичной стратификации бытия, присутствующей в учении о четырёх истинах, но, в отличие от первого, в нём истина приобретает также эпистемологический смысл – употребляется в смысле «знание». Концепция двух истин разводит психологический и эпистемологический смыслы истины, закрепляя наличие двух уровней бытия сознания в специальных названиях: высшее бытие (парамартха-сат) и низшее бытие (вьявахарика-сат) – и обосновывая их существование указанием двух соответствующих им видов истины (высшей истины – парамартха-сатья – и низшей истины – вьявахарика, самвритти-сатья). Низшая истина – конвенциональное знание о «жизненном мире», получаемое посредством обычных человеческих способностей (восприятия и вывода) и выражаемое в словах. Это знание и является одной из причин страданий. Высшая истина есть невыразимое состояние, к которому индивидуальное сознание приходит в результате специальных практик (дхьян), в этом состоянии всякая деятельность сознания прекращается и нет страдания. Трудности убедительного обоснования представлений о сверхчувственной высшей реальности вызвали к жизни множество учений о её характеристиках как в буддизме, так и в веданте, перенявшей из буддизма двухуровневую стратификацию бытия.

Как отметил Д. Люстхаус, Асанга (320–390) в его «Йогачарабхуми-шастре» («Трактате о ступенях совершенствования йоге») в разделе «Бодхисаттвабхуми» («О [путях и ступенях] бодхисаттв»), рассуждая о том, каким образом дхарма, которая есть истина (satya), открывается в словах (букв. 'именах', nāma), утверждает, что существует бессчётное количество способов её изложения. Можно представить её в форме одной истины (как исключаяющей вторую), или в форме двух истин (низшей – samvṛti-satya и высшей – paramārtha-satya), или же в форме тройственной истины (через определение – lakṣaṇa, через высказывание – vāk и через действия – kriyā. Или в форме четырёх истин: о страдании – duḥkha, его происхождении – samudaya, прекращении страдания – nirodha и о пути – mārga. А также в форме пятеричной истины: истины о причине – kāraṇa, истины о следствии – kārya, истины о познании – jñāna, истины о познаваемом – jñeya и истины о самой главной истине – agrya-satya [36, p. 104]. Среди разновидностей истины в «Йогачарабхуми-шастре» не указаны *объективная* и *абсолютная* истина, потому что в индийской философии представлений о них не сформировалось. Даже передаваемое сангхой учение Будды, согласно Асанге, является не абсолютной истиной, а результатом процесса «группового конструирования конвенций» [36, p. 105] об «истинном слове Будды».

Учение об эпистемологической истине в буддизме получило развитие у Дигнаги (450–520 гг.) и его последователей – Дхармакирти (600–660 гг.) и Дхармоттары (IX в.). Эпистемологическая истина относилась ими к низшему уровню реальности (вьявахара) и контекстуально определялась как эффективное, практически полезное знание, позволяющее достичь желаемого или уклониться от нежелательного (НБТ 4.12–21).

У брахманов потребности в философской разработке категории сатьи не было, т. к. в брахманистском дискурсе использовался богатый набор синонимов, обозначающих *конкретные формы истины*. Первым в их числе следует назвать универсалию дхармы, обозначавшую в системе брахманского мировоззрения универсальный закон, мировой порядок, религию, моральные предписания, статусные правила, юридические законы, всякого рода систематизированные учения, благо и т. д. Вера в дхарму не допускала сомнений в её истинности, и дхарма по умолчанию понималась как истина. Также по умолчанию истиной считалось священное знание «веда». В логико-эпистемологических сочинениях знание (прама, джняна) как результат когнитивного акта по умолчанию понималось как истинное. Ему противопоставлялись либо незнание (аграмā, апрама), либо ложное знание (mithyājñāna, митхья джняна). В НС (I.I.1) и НСБ (Вступление к I.I.1) истинное знание обозначается также терминами таттва-джняна (*tattvajñāna*) и таттва (*tattva*). Последний термин объединяет очень много значений: истинное состояние, истинное условие, факт, истина, реальность, сущностная природа, элемент, субстанция, ум, тело [16, р. 755], главными из которых являются онтологические, детерминировавшие, на наш взгляд, его эпистемологическое значение «истина». Включённость значения «истинное» в содержание обозначений знания не способствовала постановке вопроса об истинности прамы или джняны, поскольку он выглядел бы бессмысленным.

Философы-субстанциалисты (брахманисты и джайны) считали истинное знание репрезентацией реальности. Они утверждали, что в суждении, выражающем истинное знание, объект соотносится с тем качеством, которым обладает в реальности. Если суждение выражает ложное знание, то в нём объект связывается с качеством, которым в реальности не обладает (НСБ к НС I.I.1). Мир субстанциалисты полагали полностью познаваемым. Так же отвечали на вопрос о познаваемости мира чарваки-локаятики, только для них знание носило исключительно чувственный характер; рациональных процедур, позволяющих логически выводить знание о невоспринимаемых объектах, они не признавали (хотя использовали).

Отсутствие в индийской философии концептов разума и рациональности с их статусами высшей познавательной способности и высшей позитивной оценки знания, деятельности, цели и т. п. не позволило истинам, полученным в результате мыслительных операций над данными опыта, стать высшими истинами. Там утвердилось представление о двух видах истины: высшей (парамарха-сатья, *paramārtha-satya*) и низшей (вьявахарика, *vyavahāra*), соответствующих двум видам реальности: высшей (парамархта-сат, *paramārtha-sat*) и низшей (самврители-сат, *saṃvṛtti-sat* – букв. 'событийная реальность'). Низшая реальность – эмпирический мир. С помощью восприятия и мыслительных операций мы получаем о нём «низшие» истины, необходимые для повседневной жизнедеятельности. Высшая реальность – Абсолют, который в разных школах представлялся неоднозначно: как Брахман-Атман – в веданте, или Будда в теле учения

(дхарма-кая) – в буддизме. Высшими истинами (дхарма) адепты всех религиозно-философских школ называли также свои метафизические учения, что делает концепт высшей истины не только элементом эпистемологии, но также – этической и сотериологической составляющих религиозно-философских систем. Для буддистов высшей реальностью выступала также нирвана – успокоенное состояние сознания, к достижению которого стремится каждый адепт. Высшая истина не только постигается, но и достигается.

Для постижения высшей истины недостаточно познавательных способностей эмпирического субъекта: она постигается сверхразумными способностями, и рациональных критериев её проверки в принципе не существует. Она помогает «духовной сущности» человека (душе, пуруше, сознанию) «совершить прорыв» за пределы земного существования в высшую реальность (к Брахману – в веданте, к своему субстанциальному состоянию – в санхье и джайнизме, к нирване – в буддизме и т. п.), которая является подлинной по двум причинам: только она не меняется и только там нет страдания.

Стратификация двух уровней реальности объясняет отсутствие в индийской традиции универсальных рациональных критериев обоснования достоверности высказываний, претендующих на истинность, а также специфику логико-эпистемологического дискурса: он всегда был обличён в форму дискуссии, полемики, направляемой для каждого из участников обсуждения, с одной стороны, специальными концептами, с другой стороны, всей системой его мировоззренческих идей. Конечные цели для участников полемики не были связаны с достижением объективной истины, общим для всех решением обсуждаемой проблемы. У каждого была своя цель: обоснование истинности метафизических утверждений собственной системы. Какой бы частный вопрос ни рассматривался, его рассмотрение подчинялось достижению главной ценности – высшей, сверхчувственной и сверхразумной истины. Поэтому логико-эпистемологический дискурс традиционно имел в Индии два измерения, или аспекта: логический и метафизический. Логический аспект был выражен явно и состоял в выстраивании рассуждений по правилам, нормирующим структуру полемики и последовательность её шагов. Эти правила различались от школы к школе, и их различия детерминировали постановку проблемы возможного консенсуса для того, чтобы полемика для начала стала возможной, а потом и эффективной, в смысле возможности установить некоторый результат. Сложившаяся ситуация плюрализма теоретических позиций способствовала распространению конвенционального понимания истины (вьявахара), которая принимала разные выражения в разных контекстах. В случаях обсуждения частных проблем на уровне низшей реальности истинным решением дискутируемой проблемы становилось то, к которому пришли здесь и сейчас в итоге совместного обсуждения. Если в следующий раз кто-то более искусный докажет другой тезис, то истинным будет признан он. Об этом как о закрепившемся правиле полемики (букв. 'правило шаштр',

tantrayukti) напоминает Ватсьяна: «“Другое мнение, если [оно] не опровергается, может быть принято” – таково [одно из] правил шастр» (НСБ к НС I.1.4). В интерпретации Ватсьяны метод установления конвенциональной истины практически совпадает с тем, который основоположник эмпиризма Ф. Бэкон описал в «Новом Органоне»: «...истинное единогласие состоит в совпадении свободных суждений после того, как вопрос исследован» [1, с. 40]. С одной стороны, это совпадение подтверждает ориентацию индийской теоретической мысли на повседневные практики (vyavahāra, व्यावहара) как универсума верификации суждений: только на уровне деятельности с вещами суждения могут получить одинаковые значения истинности с позиций разных религиозно-философских школ. С другой стороны, для индийцев смысл конвенциональной истины в её неабсолютности, она принимается до тех пор, пока не опровергнута, в то время как для европейских эмпириков опыт может быть источником только неизменного, по сути, абсолютного знания о свойствах объектов, ведь мир вещей таков, каков он есть, он объективен. Если исследователи соглашались в чём-то, значит, они открыли объективно истинное знание о мире.

Истины высшего уровня в Индии не могли стать результатом конвенций, но они всегда имелись диспутантами в виду при обсуждении частных проблем. Это обуславливало использование самобытных форм аргументации, которые с точки зрения классической западной логики, описывающей сферу неизменных форм мысли, выглядят парадоксально. Такими парадоксами представляются, например, использование чарваками-локаятиками и скептиками силлогистических форм аргументации для опровержения способности вывода давать истинное знание; использования методов установления «относительных истин» джайнами для опровержения (по сути, установления ложности) религиозно-философских систем не-джайнов; предпочтительность формы косвенного доказательства через опровержение тезиса оппонентов, без формулировки собственного тезиса; допустимость в качестве валидных аргументов внелогических приёмов, уловок и хитростей. Ценность аргументов для индийских полемистов определялась не столько их логичностью в смысле последовательности и способности привести к объективной умозрительной истине, сколько их эффективностью в смысле способности привести к победе над оппонентом.

Принятие व्याвахары как универсума установления достоверности знания детерминировало три особенные характеристики индийского дискурса. Во-первых, оно позволило сочетать веру и дискурсивные истины – правда, говоря словами И. Канта, индийцам тоже «пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место вере» [7, с. 24]. Во-вторых, принятие в качестве универсума верификации знания повседневной практики, а не универсальных законов универсального мышления более тесно связало философский дискурс с *жизнедеятельностью людей* со всеми её неопределённостями и неопределимостью для сознания. В-третьих,

использование одного слова «вьявахара» для обозначения вещной реальности и языка её описания показывает, что конвенциональность и неопределённость, открытость являются важными признаками как жизненного мира, так и лингвистической реальности. Этот признак не оставляет сомнений в том, что индийские мудрецы к середине I тыс. н.э. уже очень хорошо понимали: нет единой картины мира для всех, не существует универсальных форм описания мира и индивидуального опыта, нет абсолютных и объективных знаний о сущности вещей, но это не мешает людям действовать и достигать практических результатов, потому что они посредством языка договариваются о самом важном, в том числе об общем употреблении языка. Это означает, что в индийской культуре гораздо раньше, чем в Европе, происходит своего рода легитимация договорного характера картины мира, что в ней утвердилось иное, нежели в западной традиции, соотношение между универсальным и не-универсальным (в данном случае – конвенциональным), установлением правил и возможностью развития мысли в рамках установленных правил.

Инструменты достоверного познания

Первое появление термина «прамана» в «техническом смысле» — меры (pramāṇam), измеряющей (pramīyate) время, — подготовившем концепцию праман, фиксирует К.Н. Джаятиллеке в «Майтри упанишаде» (Майтри.уп. VI.14). В «Ньяя-сутрах» праманы определяются через перечисление четырёх их видов: восприятия, вывода, сравнения и слова (НС I.1.3), комментатор «Ньяя-сутр» Ватсьяна поясняет смысл термина, отсылая к его этимологии: праманы суть то, что «измеряет» (от корня mā- ‘мерить’). Дигнага в «Праманасамуччае» прибегает к такой же форме определения: «Прама-ны двухвидны: [это] восприятие и вывод. Именно такими [инструментами] познается объект. Других праман не бывает» (ПС I.2). Дхармакирти в главе «Праманасиддхи» в «Праманаварттике» даёт определение, в котором главным критерием надёжности инструмента когнитивной деятельности называется его служение нуждам повседневной практики, буквально «целесообразной деятельности»: pramāṇam avisamvādi jñānam arthakriyāsthitiḥ – «Прамана есть непротиворечащее [обыденному опыту] познание, основание целесообразной деятельности» (ПВ I.3). Если понимать смысл jñānam в этом высказывании не как результат – «знание», а как процесс – «познание» (словари Апте, Бётлингга-Рота, Монье-Вильямса такую интерпретацию санкционируют), то определение Дхармакирти позволяет понимать «праманы» как обозначение когнитивного акта, что снимает неизбежно возникающий у западного читателя вопрос об их отличии от познавательных способностей (индрий), которые тоже можно понимать как «инструменты» познавательной деятельности.

Всего в текстах разных школ (философских и нефилософских) упоминалось 11 праман, из числа которых каждая школа формировала свой

набор инструментов получения знаний: восприятие (*pratyakṣa*); вывод (*anumāna*); словесное свидетельство авторитета (*āgama*), или просто слово, звук (*śabda*); сравнение (*upamāna*); необходимое допущение (*arthāpatti*); невосприятие (*anupalabdhi*); традиция (*aitihya*); жест (*ceṣṭa*); исключение (*pariśeṣa*); включение (*sambhāva*). Расхождения в количестве праман породили дискуссии, в которых чарваки-локаятики доказывали, что единственным инструментом получения достоверного знания является восприятие (буквально «восприятие обладает *прамановостью*»); буддисты и вайшешики обосновывали «*прамановость*» восприятия и вывода; санхьяики и джайны добавляли к двум вышеназванным праманам словесное свидетельство; найяики дополняли три эти праманы сравнением; часть мимансаков, последователей Прабхакары, обосновывали действенность пяти праман, дополняя вышеназванные необходимым допущением; ведантисты и мимансаки, последователи Кумарилы, включали в число инструментов получения знаний также невосприятие. Жест как инструмент получения знания защищали тантрики. Найяики и буддисты в этих дискуссиях пытались свести праманы некоторых школ к восприятию и выводу.

Теория вывода (ануманавада) образует ядро индийской логики. Этимология названия этой праманы обычно возводится к тому же глаголу *ma-* – ‘измерять’, ‘выводить’, ‘умозаключать’, что и этимология слова прамана. В «Ньяя-сутра-бхашье» Ватсьяяны буквально сказано: *mitena līṅgena līṅgino'rthasya paścānmānamanumānam* – Вывод – это мнение об объекте, следующее за [восприятием] выводного знака носителя знака (НСБ к НС I.1.3). В комментарии Дхарматтары к «Ньяябинду» Дхармакирти вывод определяется очень похоже: *līṅagrahaṇasambandhasmarāṇasya paścānmānam anumānam* (НБТ I.3.10) – Вывод есть мнение, следующее за восприятием логического знака и воспоминанием о его [логической] связи [с выводимым качеством].

Ануману называют «индийским силлогизмом», хотя между ним и простым категорическим силлогизмом существуют принципиальные различия в онтологических основаниях, понимании процедуры выведения и сущности логического следования. В западной логике понятие логического следования считается центральным [11, с. 15]. В Индии проблема следования тоже была одной из центральных, но индийская теория вывода «не страдала от “неестественного” деления на дедукцию и индукцию, что отмечалось многими исследователями как одно из существенных её отличий. В теории ануманы в индийской логике вывод настолько же дедуктивный, насколько и индуктивный, потому что связь (вьяпти), из которой выводится заключение, поддерживается и иллюстрируется опытом, обязательным для приведения в примере» [53, р. 882].

В «Ньяя-сутрах» (I.1.32–39) и комментариях к ним изложена концепция «пятичленного силлогизма» (панча-аваява-анумана, *pañcāvayavānumāna*). До появления теории вывода Дигнаги по форме пятичленного силлогизма строили полемику все, в том числе буддисты Асанга и Васубандху. Для демонстрации структуры различных видов ануманы средствами традицион-

ной силлогистики введём следующие символы для обозначения терминов по начальным буквам их санскритских названий:

p (от *pakṣa*, *пакша*) – субъект заключения, меньший термин;

p1 – субъект иллюстрирующего примера;

ps – (s – от *sapakṣa*, *сапакша* – однородный с пакшей) субъект иллюстрирующего примера в «выводе по сходству»;

pv – (v – от *vipakṣa*, *випакша* – неоднородный с пакшей) субъект иллюстрирующего примера в «выводе по несходству»;

s (от *sādhya*, *садхья*) – предикат заключения, больший термин, выводимое;

h (от *hetu*, *хету*) – средний термин, логическое основание, логический признак. Используем также знак $\vdash$ для логической выводимости, $\Diamond$ – для выражения модальности «возможно», $\supset$ – импликацию, выражающую связку «если... то...», и знак $\neg$ для отрицания, знак конъюнкции будет заменять запятая (.). Применить общепринятые символы для обозначения видов высказываний (А – общеутвердительных, Е – общеотрицательных, I – частноутвердительных, О – частноотрицательных) не представляется возможным, поскольку высказывания, составляющие силлогизм найяиков, имеют неопределённый смысл. Для самих найяиков он интуитивно понятен и обуславливается их субстанциалистской картиной мира, реалистически понимаемыми отношениями между субстанциями и их качествами, словами и их референтами. В высказывании, называемом «применение», в выводе с утвердительным примером говорится об аналогии субъекта заключения с субъектом иллюстрирующего примера, что можно записать: $p \approx p1$. Под критерием установления аналогии имеется в виду совместное обладание качествами h и s. В применении вывода с отрицательным примером отрицается аналогия субъекта заключения с субъектом иллюстрирующего примера, что можно записать: $\neg (p \approx p1)$.

В ранних индийских учениях, в частности в старой ньяе и у буддистов Дигнаги и Дхармакирти, высказывания и термины (или понятия и суждения) определённо не дифференцировались. В этом не было особой необходимости, так как санскрит позволяет выражать законченную мысль (т. е. предложение, высказывание) без глагола-связки, посредством падежных окончаний или сложных слов. «Пять членов» (аваява) силлогизма ньяи – не термины, а высказывания, в которых западная силлогистика позволяет вычленировать термины и формализовать структуру «членов вывода»: 1) тезис (пратиджня, *pratijñā*), который необходимо доказать, потому что выраженный в нём факт только предполагается как возможный: «Звук невечен» – ps; 2) основание: «в силу [обладания] качеством сотворённости» (хету, *hetu*) – ph; 3) пример (удахарана, *udāharaṇa*), который мог быть либо положительным (садхармья, *sādharmya*): «Как [обладающие] качеством сотворённости горшок и другие предметы» – p1h, p1s, либо отрицательным (вайдхармья, *vaidharmya*): «Как [обладающие] качеством несотворённости душа и другие объекты видятся вечными» – $\neg (p1h, p1s)$; 4) применение (упана, *upana*), положительное (при положительном

примере): «Так и звук обладает качеством сотворённости» – $p \approx p1$, или отрицательное (при отрицательном примере): «Здесь не так, звук обладает качеством сотворённости» – $\neg(p \approx p1)$; 5) заключение (*нигамана*, *nigamāna*): «Поэтому звук не вечен» – $\vdash ps$. С учётом структуры членов структуру пятичленного силлогизма с положительным примером можно записать так: $\diamond ps, ph, psh, pss, p \approx ps \vdash ps$, а структуру пятичленного силлогизма с примером «по несходству» можно записать так: $\diamond ps, ph, pv \neg h, pv \neg s, \neg(p \approx pv) \vdash \neg ps$.

Дигнага смог упростить структуру вывода найяиков, исключив тезис, который повторялся заключением, и применение, которое становилось излишним, потому что эта посылка переходила в правило трёхаспектности для основания, усилившее логическое следование. Дигнага разделил ануману на два вида: «для себя» (свартха-анумана, *svārthānumāna*) – умозаключение, аналог логической формы энтимемы, и «для другого» (парартха-анумана, *parārthānumāna*) – аналог логической формы доказательства. В этом разведении умозаключения и доказательства часто видят вклад Дигнаги в развитие логической теории. Но вполне вероятно, что он опирался на разделение, сделанное ещё Акшападой в «Ньяя-сутрах», где он ранее буддистов различил собственно доказательство и его силлогистическую форму, представив в сутрах сначала доктринальные позиции (сиддханта) (НС I.1.26–31) – совокупность теоретических положений разных школ, на которые они опираются в конкретной дискуссии, а затем – пятичленный силлогизм (НС I.1.32–39).

«Вывод для себя» Дигнага определил как двучленный, а «вывод для другого» – как трёхчленный. Пример «вывода для себя»: «Это дерево, так как это шиншапа» – $Aph \vdash Aps$.

Трёхчленный вывод буддисты формулировали как бестезисную форму доказательства из трёх высказываний: 1) «Что произведено, то невечно» – $Aph \supset Aps$, большая посылка; 2) «Как горшок» – $p \approx ps, Apsh, Apss$, пример по сходству; 3) «Слово также производно» – Aph , меньшая посылка. Тезис данного доказательства, представляющий собой заключение из приведённых посылок, формулировать не предполагалось, т. к. оно, по мнению буддистов, было очевидно: «Следовательно, слово невечно» – ps . Приведённый пример является «выводом по сходству», т. е. основанным на положительном иллюстрирующем примере. С реконструированным заключением приведённый вывод можно записать формулой:

$$(Aph \supset Aps), (p \approx ps, Apsh, Apss), Aph \vdash Aps.$$

В скобки заключены большая посылка и посылки-высказывания, «свёрнутые» в примере «по сходству». Среди них посылка $p \approx ps$, тождественная положительному применению в силлогизме найяиков.

Буддисты использовали также «выводы по несходству» – такие, в которых иллюстрирующий пример подтверждал совместное отсутствие у субъекта вывода (p) логического основания (h) и выводимого качества (s). «Вывод по несходству» звучит следующим образом: 1) «То, что вечно, то

воспринято как несотворённое» – $Apvs \supset Apvh$; 2) «Как пространство» – $\neg (p \approx pv)$, $Apvh$, $Apvs$; 3) «Но звуки [речи] производны» – Eph . Структуру «вывода по несходству» можно записать формулой:

$$(Apvs \supset Apvh), (\neg(p \approx pv), Apvh, Apvs), Eph \vdash Eps.$$

В скобки так же заключены большая посылка и высказывания-посылки, «свёрнутые» в примере «по несходству». Среди них посылка $\neg (p \approx pv)$, тождественная применению в силлогизме ньяи с отрицательным примером.

Дигнаговское правило для основания вывода включает три пункта и фиксирует три характеристики h , за что получило название правила трайрупья (*trairūpya*) – «трёхаспектности». Оно обязывает формулировать посылки в виде общих суждений, каких в пятичленном силлогизме найяиков не было. В соответствии с правилом трайрупья средний термин вывода должен быть: (1) *pakṣadharmatā* – распределён в меньшей посылке – Aph , (2) *sapakṣa eva sattvaṃ* – всегда присутствовать там, где есть больший и меньший термины – $p \approx ps$, $Apsh$, $Apss$, и (3) *vipakṣādvyaṅvṛtti* – отсутствовать там, где названные термины отсутствуют – $\neg (p \approx pv)$, Eph , Eps . Таким образом, в действительности структуры «вывода для себя» и «вывода для других» включали большее количество посылок. «Вывод для себя» строился на трёх посылках, две из которых – сложные высказывания:

$$Aph, (p \approx ps, Apsh, Apss), (\neg (p \approx pv), Eph, Eps) \vdash Aps.$$

«Вывод для другого» определялся как «выражение трёх свойств среднего термина в словах» (НБ III.1), но не повторял в своей структуре полностью, как этого можно было бы ожидать, элементы «вывода для себя». Он формулировался в двух усечённых модусах: как «силлогизм сходства» (содержавший утвердительную посылку-*anvaṃ*, выражающую правило *sapakṣa*) и как «силлогизм различия» (содержавший негативную посылку-*vyatireka*, выражающую правило *vipakṣa*). В «выводе для другого» использовалась какая-то одна из посылок, а заключение не формулировалось как очевидное. С реконструированными посылками, «свёрнутыми» в правильном основании вывода, и реконструированным заключением структура «силлогизма сходства» выглядит следующим образом:

$$Aph, (p \approx ps, Apsh, Apss), (\neg (p \approx pv), Eph, Eps), (p \approx ps1, Aps1h, Aps1s) \vdash Aps,$$

где $ps1$ – субъект приводимого иллюстрирующего примера «по сходству».

В учениях о выводе всех школ выводы подразделялись также на виды в зависимости от отношений между основанием вывода и выводимым качеством в эмпирической реальности (*vyāvahāra*). Найяики, джайны и санкхьяики разделяли выводы на пурват (*pūrvavat* – ‘по сходству с предшествующим’, имея в виду вывод о следствии по его причине (найяики), либо на основании постоянного предшествования одного феномена другому – санкхьяики), шешават (*śeṣavat* – ‘по остатку’, что подразумевало либо вывод о причине по следствию (у найяиков и санкхьяиков), либо

вывод по части о другой части на основе знания целого – у санкхьяиков) и саманьятодришта (*sāmānyato-dṛṣṭa* – вывод на основании усмотрения общего, универсалии). Буддисты делили выводы на «основанные на причинно-следственной связи» (карья-анумана, *kāryānumāna*), «основанные на тождестве» (свабхава-анумана, *svābhavānumāna*) и «отрицательные выводы» (анупалабдхи-анумана, *anupalabdhi-anumāna*), для которых насчитывали 11 модусов.

Во входящих в праманаваду классификациях ошибок (абхаса, доша, бхранти, ниграхастхана, митхья) не дифференцировались ошибки вывода и аргументации, они представлялись в одних и тех же разделах текстов, как в «Ньяя-сутрах» и в «Ньяя-правешака-шастре». В «Ньяябинду» Дхармакирти раздел об ошибках вынесен в главу, посвящённую «выводу для других».

Теория аргументации и полемики излагается в текстах разных школ в соответствии с их собственными традициями. В «Ньяя-сутрах» Акшапады она представлена такими концептами, как практические цели полемики (*прайоджана*), доктринальные позиции спорящих сторон (*сиддханта*), правила опровержения (*тарка*), процедура достижения консенсуса после последовательных доказательств и опровержений (*нирная*); виды аргументации и т. п.

Джайнская теория полемики представлена концепциями «точек зрения» (наявада, *naṇa-vada*) и «семичастного паралогизма» (саптабханги, *saptabhaṅgī*). Современные джайны иллюстрируют отношения между тремя концепциями образом птицы: анэкантавада – это птица, а наявада и саптабханги – её крылья [47, р. 273; 52, р. 139]. Джайны считают «точки зрения» средствами постижения реальности (Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра – ТАС I.6), имея при этом в виду не только нормирование наями формулировки определённого вида модальных высказываний (со словом «возможно») об эмпирической реальности, но также их использование с апологетическими целями. Названные концепции опирались на онтологическую концепцию анэкантавада (*anekāntavāda*) – «учение о неодносторонности [реальности]», часто называемой теорией «нон-абсолютизма» [37, р. 95]. Согласно ей, реальность «анэканта» – имеет «не одну» сторону, она изменчива. Поэтому все наши утверждения о ней *относительны*, истинны в *каком-то* отношении. Выражение «точка зрения», которое обычно интерпретирует санскритское слово *naṇa*, является скорее метафорическим, ведь этимологически существительное *naṇa* связано не со «зрением» (*caḥṣas*) или глаголом «видеть» (*dṛś / darś*), а с глаголом *nī* – вести, направлять, обнаруживать, устанавливать, – и буквальных значений у производного от него существительного *naṇa* довольно много: ведущий (например, армию); образ действия, способ; поведение, управление, политика; мудрость, благоразумие, разум, рассудок; принцип, система, метод и др. [21, р. 52].

Модальный, относительный характер высказываний о реальности, которые должны были формулироваться, можно квалифицировать скорее как мнения, нежели объективные, ясные и отчётливые истины, которые

с Античности были целью европейской науки и философии. И сам метод в качестве «средства постижения реальности» до конца не определён, зато эффективен для опровержения оппонентов. Очевидно, в системе джайнского теоретического знания наи имеют двойное назначение: с одной стороны, они являются средствами установления относительно истинного чувственно-рационального знания, с другой – средством опровержения оппонентов джайнизма на уровне всё той же эмпирической реальности (вьявахара). О наях речь идёт уже в самых древних частях джайнского канона (в трактатах «Тхананга», «Ануйогадара», «Авассаяниджджути»), сложившихся, вероятно, ранее III в. до н.э. – времени первого джайнского собора [2, с. 51], на котором были рассмотрены вопросы канонизации священных текстов. Хотя точных датировок формирования древней части канона в литературе нет, и канон продолжал формироваться вплоть до V в. н.э., но учения о наях в сочинениях Умасвати и Кундакунды (III–IV вв.), вошедших в канон позднее начала его создания, содержат ряд отличий как от изложенных в самых древних частях канона, так и между собой.

Порядок применения наявады и сьядвады в текстах строго не регламентирован: одни авторы утверждали, что сначала нужно сформулировать высказывания о предмете дискуссии с разных «точек зрения», а затем каждую из них подвергнуть экспертизе посредством «семичастного паралогизма», другие предлагали иной порядок.

Огромное число точек зрения, просчитываемое на основе указаний джайнских авторов (до 700), наводит на мысль об иной цели наявады, нежели кратчайший путь к достоверному и объективному знанию о реальности. Эту мысль укрепляет перечисление Умасвати постигаемых в реальности предметов, в которых легко опознаются онтологические и сотериологические категории джайнизма: *jīvājīvāsraṇabandhasamvaranirjarāmokṣāstattvam* – «Реальные сущности» – [это] душа, не-душа, приток [кармы], связанность, остановка, уничтожение, освобождение» (ТАС 1.4). Приведённое определение говорит о том, что в джайнизме цель познания – получение такой информации об устройстве реальности, которая поможет человеку разорвать узы, привязывающие его воплощённую душу к вращению в колесе рождений и смерти, вернуть душу к её субстанциально чистому состоянию, не связанному с кармическим веществом.

Умасвати перечислил пять основных «точек зрения» и пять подвидов: два вида найгамы и три вида шабды, различив, таким образом, восемь «точек зрения»: «Точки зрения – [это] «неразделяющая», «дающая знание родового признака», «точка зрения повседневной практики», «феноменальная», «[метод] исследования словесных обозначений», «этимологическая [точка зрения]», «метод сигнификации по соответствию действительности» (ТАС 2).

В автокомментарии «Бхашья» на ТАС он пояснил, какие три вида шабды имеются в виду: *sāmprata* – буквально, «подходящий», «конвенциональный» *saṃabhirūḍha* – «утончённый» и *evaṃbhūta* – «рассмотрение

подобного». Сампрата, по его мнению, состоит в использовании слов в их конвенциональном смысле, даже если этот смысл не оправдывается их этимологией. Например, слово śatru (шатру) в соответствии с его этимологией означает «разрушитель», но за ним утвердилось конвенциональное значение «враг». Самабхирудха состоит в проведении точных различий между синонимами, выборе среди них тех, которые лучше всего подходят по этимологии. Эвамбхута состоит в применении к вещам только тех имён, которые соответствуют их действительным качествам. Так, человека нельзя называть śakra (шакра, 'сильный'), пока он в действительности не обладает śakti (шакти, силой).

Найгама (санскр. Naigama – 'неразделяющая') точка зрения понималась по-разному в традициях дигамбаров и шветамбаров. Дигамбары считали, что она даёт знание о цели познавательного акта (комментарий «Сарвартхасиддхи» Пуджъяпады (V–VI вв.) к ТАС Умасвати (I.33)); шветамбары трактовали её как дающую субъекту знание об индивидуальном объекте как виде некоторого рода, заставляя не обращать особого внимания на собственные качества вида. Вторая точка зрения – самграха (saṃgraha – 'собрание', 'сохранение', 'краткое изложение'). Она приводит субъекта к знанию о родовом признаке объекта, о его принадлежности роду, подобно тому, что содержится в высказывании «Это живое». В контексте джайнизма получаемое при её посредстве знание чрезвычайно важно, так как оно обнаруживает двойственную природу человека и устанавливает приоритетность души над телом.

Название третьей точки зрения, व्याвахара-наи (санскр. vyavahāra-naṃ), коррелирует с упомянутым выше чрезвычайно многозначным санскритским термином «вьявахара». Вьявахара-ная – точка зрения повседневной практики; она даёт знание, полезное для достижения конкретной цели в повседневной практике, она даёт знание об «особенном», о видовых качествах объектов, важных *в конкретной ситуации*. Риджусутра-ная, исходя из этимологии (санскр. ṛjū, риджу – 'прямо', 'прямой', 'по прямой линии' и сутра – 'пряжа', 'нить'), буквально означает «точка зрения, направленная прямо [на объект]», а значит, дающая знание об объекте в настоящий момент времени, актуальное знание о состоянии объекта. Шабда-ная (śabda-naṃ) получила своё название от термина śabda – 'слово', 'звук', и всеми понимается как точка зрения, рассматривающая различные словесные обозначения объекта – синонимы. Шестая точка зрения – «этимологическая» (самабхирудха, samabhirūḍha), этимологически означает «соединение отдалённого»; её название намекает на то, что различные имена объектов, совпадая по значению, имеют смысловые различия. Следовательно, названный метод познания состоит в прослеживании различий в смыслах синонимов, обусловленных их этимологией. Это подтвердил и Моханлал Десаи во «Введении» к «Найа-карнике»: слова Индра, Шакра, Пурандара, имеющие один род и обозначающие Повелителя небес, имеют разные смыслы. «Индра» означает «обладающий множеством божественных сил», «Шакра» – «сильный», «Пурандара» – «разрушитель вражеских

городов» [25, р. 11]. Наименование последней точки зрения, эвамбхута (evaṃbhūta), представляет собой сложное слово, образованное из наречия evaṃ – ‘так’, ‘таким образом’ и отглагольного существительного bhūta – ‘ставший’, ‘случившийся в действительности’. С учётом названных смыслов *эвамбхута-ная* является «методом сигнификации по соответствию действительности». Пуджьяпада в своём комментарии «Сарвартхасиддхи» к «Таттвартха-адхигама-сутре» проиллюстрировал смысл этого способа постижения таким примером: «...только когда повелевает, тогда он Индра...» (Сс I.247).

Исходя из разъяснений Винайи Виджайи, семь точек зрения позволяют постичь субстанциальную природу объекта (или цель его познания), тот же объект как актуальный модус субстанции, выбрать из множества синонимов тот, который лучше объекту соответствует. Но рассмотрение объекта с перечисленных позиций не исчерпывает всего когнитивного процесса, ибо каждая имеет сотню подвидов, поэтому всего их семьсот (Наякарника, 19). В других авторитетных джайнских сочинениях указано другое количество точек зрения: у Умасвати в ТАС I. 33 речь идёт о 8 точках зрения (5 основных и 3 подвида); Кундакунда в «Самаясара» (13) писал о двух точках зрения (высшей реальности и низшей реальности); о 4 точках зрения под общими обозначениями *nikṣepa-vāda*, *nyāsa-vāda*, обнаруженных им в комментариях, упомянул П. Бальцерович [17, р. 379].

В «Наякарнике» Виная Виджая признаёт, что наи позволяют получить знания разного характера, которые могут даже противоречить одно другому (НК 22), и указывает, что цель учения о точках зрения следует искать в системе джайнского учения, а не в отдельных утверждениях, получаемых с их помощью. Их цель – решение главной проблемы человеческой жизни: проблемы избавления от страданий. Даже земные цари подвержены страданиям в этой жизни и находят спасение от них в следовании учению Джинны Махавиры.

Спецификой праманавады стало также отсутствие символического языка для анализа рассуждений, наличие особого формализма (закрепления традиционных способов ведения полемики) и сохранение ограниченной свободы критического дискурса в формализованном скептицизме.

Издания и переводы:

Винайя Виджайя Махараджа. «Найя-карника» / Пер. с санскрита Н.А. Канаевой // История философии. 2009. № 14. С. 255–261; Висуддхимагга. URL: <https://www.theravada.ru/node/1191>; *Дхармакирти*. Краткий учебник логики, с комментарием Дхарматтары // *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: в 2-х ч. Ч. 1. СПб.: АСТА-ПРЕСС LTD, 1995. С. 5–389; Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введ., коммент. И реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого // Памятники письменности Востока. Т. СІХ. М.: Наука, 1992. С. 86–200; *Кундакунда*. Правачана-сара. Панчастика-сара. Нияма-сара. Самая-сара / Пер. Н.А. Железновой //

Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005. С. 214–308; Лунный свет санкхьи. «Санкхья-карика» Ишваракришны, «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады, «Таттва-кауmundи» Вачаспати Мишры / Исслед., пер., коммент. В.К. Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. 328 с.; Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература, 2001. 504 с.; Санютта Никая. URL: <http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/samyutta.htm>; Сутры философии санкхьи / Исслед., пер. с санскрита, коммент. В.К. Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», «Янус-К», 1997. 364 с.; *Умасвати*. Таттвартха-адхигама-сутра // *Железнова Н.А.* Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Восточная литература, 2012. С. 73–179; Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. 782 с.; *Шанкара*. Атмабодха / Исслед., пер. и примеч. А.Я. Сыркина // Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. С. 766–780; *Dīnāga*. Nyāyapraveśakāśāstram. With the commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with subcommentary of Pārśvadevagaṇi / Ed. by Muni Jambuvijaya. Delhi, Ahmedabad, Bhavnagar, 2009; *Dignāga* on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya / From the Sanskrit fragments and Tibetan versions. Transl. and annot. by M. Hattori // Harvard Oriental Series. Vol. 47. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; L.: Oxford University Press, 1968; *Dīnāga*. Pramāṇa Samuccaya / Ed. and restored in Sanskrit with Vṛtti, Tīkā and Notes by H.R. Rangaswamy Iyengar. Mysore: Mysore University Press, 1930; Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana / Ed. by Anantalal Thakur. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1967; *Vinayavijaya*. Nayakarṇikā // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj / Ed. with Introduction, English Translation and critical notes by Mohanlal D. Desai. Arrah (India), 1915; Nyāyabindu and Nyāyabinduṭīkā / Ed. by Th. Stcherbatsky // Bibliotheca Buddhika. Vol. VII. Petrograd, 1918. 9+95 p.; Nyāyadarśana with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭīkā, and Viśvanātha's Vṛtti / Eds. Taranatha Nyāya-Tarkatīrtha (Ch. I. Sec. I) and Amarendramohan Tarkatīrtha (Ch. I. Sec. II–Ch. V). 2 ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985; Points of Controversy (Kathāvatthu) / Tr. by S.Z. Aung & C.A.F. Rhys Davids. Bristol, London: Pāli Text Society; Tattvopaplavasiṃha of Jayarāśi Bhaṭṭa / Ed. with an Introduction and indices by Pandit Sukhlalji Sanghavi and prof. Rasiklal C. Parikh // Gaekwad's Oriental Series. Vol. LXXXVII. Baroda: Oriental Institute, 1940; The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary / Ed. by Raniero Gnoli // Serie Orientale Roma 23. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960; *Umāsvāti*. Tattvārthādhigama-sūtrāṇi / Ed. with English tr. URL: <http://www.digambarjainonline.com/litera/tattvd01.htm>; Upaniṣat-saṃgrahaḥ: Containing 188 Upaniṣads / Ed. with Sanskrit Introduction by J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.

Список литературы

1. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 5–214.
2. Железнова Н.А. Агама // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 51–53.
3. Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2012. 431 с.

4. Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005. 343 с.
5. Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику Навья-ньяя. М.: Наука, 1974. 238 с.
6. Канаева Н.А. Дискуссия о правиле трайрупы в индийской логике // ASIATICA: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 8. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2014. С. 28–39.
7. Кант И. Критика чистого разума / Пер с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1994. 591 с. (Филос. наследие. Т. 118)
8. Лысенко В.Г. Языка философия // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 882–891.
9. Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма // Пятигорский А.М. Избранные статьи по индологии и буддологии. 1960–1970-е года. М.: Изд. центр РГГУ, 2018. С. 201–246.
10. Терентьев А.А., Шохин В.К. Философия джайнизма // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 311–375.
11. Шалак В.И. О понятии логического следования. М.: ИФ РАН, 2007. 168 с.
12. Шанкара. Атмабодха / Исслед., пер. и примеч. А.Я. Сыркина // Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. С. 766–780.
13. Швырёв В.С. Теория // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 973–975.
14. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: в 2 ч. Ч. 1. СПб.: Изд-во АСТА-пресс, 1995. 395 с.
15. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: в 2 ч. Ч. 2. СПб.: Изд-во АСТА-пресс, 1995. 282 с.
16. Apte's The Practical Sanskrit-English Dictionary (1890): in 3 vols. Vol. II / Ed.-in-chief P.K. Gode, C.G. Karve. Poona 2: Pratibha-Press, 1958. P. 688–1296.
17. Balcerowicz P. The Logical Structure of the *Naya* Method of the Jains // JIP. 2001. No. 29. P. 379–403.
18. Barlingay S.S. A modern Introduction to Indian Logic. 2nd ed. Delhi: National publ. house, 1976. XIX + 231 p.
19. Bhattacharyya S. Gadādhara's Theory of Objectivity: in 2 Pts. Part I / General Editor S. Bhattacharyya. New Delhi: ICPR and Motilal Banarsidass, 1990. X + 195 p.
20. Bhattacharyya S. Gadādhara's Theory of Objectivity: in 2 Pts. Part II / General Editor S. Bhattacharyya. New Delhi: ICPR and Motilal Banarsidass, 1990. XII + 188 p.
21. Böhlingk O., Roth R. Sanskrit-Wörterbuch: in 7 vols. Vol. 4. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1965. 608 p.
22. Chakrabarti A. Rationality in Indian Philosophy // Companion to World Philosophy / Ed. Deutsch and Bontekoe. Oxford: Blackwell, 1999. P. 259–278.
23. Chakrabarti K.K. Some Remarks on Indian Theories of Truth // JIP. 1984. № 12. P. 339–355.
24. Chatterjee D. Skepticism and Indian philosophy // Philosophy East & West. 1977. Vol. 27. No. 2. P. 195–209.
25. Desai M.D. Introduction // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj // Ed. with Introduction, English Translation and critical notes by D. Mohanlal, D. Desai. Arrah (India): The Central Jaina Publishing House, 1915. P. 1–25.

26. *Dunne J.D.* Key Features of Dharmakīrti's Apoha Theory // *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition* / Eds. M. Siderits, T. Tillemans and A. Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011. P. 84–108.
27. *Franco E.* Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarāśi's Scepticism. Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden, 1987. 584 p.
28. *Ganeri J.* Apoha, Feature-Placing, and Sensory Content // *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition* / Eds. M. Siderits, T. Tillemans and A. Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011. P. 228–246.
29. *Ganeri J.* Argumentation, Dialogue and the Kathāvatthu // *JIP*. 2001. Vol. 29. P. 485–493.
30. *Gillon B.S.* Logic in Early Classical India: An Overview // *Logic in Earliest Classical India: Papers of the 12th World Sanskrit Conference*. Vol. 10.2 / Ed. B.S. Gillon. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010. P. 1–25.
31. *Jayatilke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. London: George Allen & Unwin Ltd., 1963. 519 p.
32. *Kalghatgi T.* Some Problems in Jaina Psychology. Dharwar: Karnatak University, 1961. IX (4) + 187 p.
33. *Kei Kataoka.* Horns in Dignāga's Theory of *apoha* // *JIPh*. 2016. Vol. 44. P. 867–882.
34. *Keith A.B.* Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. Oxford: The Clarendon Press, 1921. 292 p.
35. *Keith A.B.* Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. New York: Greenwood Press, 1968. 291 p.
36. *Lusthaus D.* The Two Truths (Saṃvṛti-satya and Paramārtha-satya) in Early Yogācāra. Paper at the XVth Congress of the International Association of Buddhist Studies, Emory University, Atlanta, June 23–28, 2008 // *Journal of the Center for Buddhist Studies, Sri Lanka*. 2009. Vol. VII. P. 101–152.
37. *Mangal Pragyā.* Philosophy in Jain Āgamas. Kolkata: Jain Visva Bharati, 2017. 390 p.
38. *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Oxford: The Hague and Paris: Mouton, 1971. 183 p.
39. *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Oxford: Oxford University Press, 2005. 150 p.
40. *Matilal B.K.* Logic, Language and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985. 447 p.
41. *Matilal B.K.* The Character of Logic in India / Eds. J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press, 1998. IX + 180 p.
42. *Mills E.* Jayarāśi's Delightful Destruction of Epistemology // *Philosophy East & West*. 2015. Vol. 65. No. 2. P. 498–541.
43. *Mills E.* The Dependent Origination of Skepticism in Classical India: An Experiment in Cross-Cultural Philosophy // *Philosophy ETDs*. Albuquerque, New Mexico: University New Mexico, 2013. URL: http://digitalrepository.unm.edu/phil_etds/2/ (дата обращения: 17.10.2019).
44. *Mishra M.U.* History of Indian Philosophy. Vol. I. Allahabad: Tirabhukti Publications, 1957. XXXV, 562 p.
45. *Mohanti J.N.* Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking. Oxford: Clarendon Press, 1992. 320 p.
46. *Oetke K.* Pramāṇa, Logic and Belief // *Logic and Belief in Indian Philosophy: Warsaw Indological Studies*. Vol. 3 / Ed. P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009. P. 45–70.
47. *Padmarajiah Y.J.* A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge. Bombay: Jain Sahitya Vikas Mandal, 1963. xvi, 423 p.

48. *Phillips S.* Epistemology in Classical Indian Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-india/> (дата обращения: 05.09.2019).

49. *Potter K.H.* Ātmabodha // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. P. 323–324.

50. *Preisendanz K.* Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medical Science – An Investigation into the History and Historiography of Indian Philosophy // Indian Journal of History of Science. 2009. Vol. 44 (2). P. 261–312.

51. *Randle H.N.* Indian Logic in the Early Schools: A study of the Nyāyadarśana in its relation to the early logic of other schools. Oxford: Oxford University Press, 1930. 404 p.

52. *Shaha S.M.* Anekānta and the Problem of Meaning // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. 1986. Vol. 67. No. № 1 (4). P. 139–145.

53. *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion: 2 vols. Vol. I. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1976. 554 p.

54. *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion: 2 vols. Vol. II. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1978. 444 p.

55. *Tatia N.* Studies in Jain Philosophy. Banaras: Jain Cultural Research Society, 1951. 370 p.

56. *Tillemans T.J.F.* Scripture, Logic, and Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan successors. Boston: Wisdom Publications, 1999. 318 p.

57. *Tucci J.* Buddhist logic before Dīnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras) // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1929. No. 3. P. 451–488, 870–871.

58. *Vidyābhūṣaṇa S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Calcutta: Calcutta University, 1978. XIII + 648 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Nataliya KANAeva

PhD in Philosophy, Associate Professor School of Philosophy, Faculty of Humanities,
National Research University – “Higher School of Economics”.
Basmannaya St. 21/4, Moscow 105066, Russian Federation;
e-mail: nkanaeva@hse.ru

EPISTEMOLOGY AND LOGIC IN INDIAN PHILOSOPHY

The publication presents the overview of the content of special discipline – pramāṇavāda (doctrine of the instruments of valid cognition), which formed in the Indian systems of philosophical knowledge – the darśanas. The review begins with the fixation of pramāṇavāda’s similarities with the Western epistemology and logic, with the determining its structure and a brief excursion into the history of its development. Then the author points out the influence of Panini’s grammar (IV century BC) on the Akṣapāda’s (III–IV centuries) choice of the conceptual framework of the pramāṇavāda. The structure of pramāṇavāda was determined on the basis of the «Nyāya-sūtras» of Akṣapāda, the writings of Buddhist Dignāga (C. 450–520) and Jain canonical works by Umāsvāti (II–III centuries) and Kundakunda (III–IV centuries); the contents of the main logical-epistemological concepts are revealed on the basic texts of the eight darśanas.

The author draws attention to the role of the concept of vyavāhara (conventional usage of the words, and everyday practice), which influenced the specificity of critical discourse in India, she reveals content of the ideas of the linguistic reference which had place in the traditional Indian philosophy. The contents of the basic concepts of pramāṇavāda (the subject of cognition, the knowing consciousness, the perceptual abilities, supernatural cognitive abilities, the ideals of knowledge, aims of knowledge, truth, the everyday practice, the instruments of valid cognition, an inference in Nyāya and Buddhism, «points of view» of the Jains, the theory of debate) are revealed through their comparison with the Western logical-epistemological ideas. Specifics of pramāṇavāda are seen, along with the uniqueness of solutions of theoretical problems, in the absence of a symbolic language for the analysis of reasoning, in the presence of a particular formalism (which consists in the fixation of the traditional methods of polemics), and in the conservation of limited freedom of critical discourse in a formalized skepticism.

Keywords: anumāna, apohvāda, perception, inferential knowledge, vyavahāra, Indian epistemology and logic, truth, pramāṇa, pramāṇavāda, satya

References

1. Apte's *The Practical Sanskrit-English Dictionary* (1890), Vol. II, ed.-in-chief P.K. Gode, C.G. Karve. Poona 2: Pratibha-Press, 1958, pp. 688–1296.
2. Bacon, F. "Novyi Organon" [New Organon], in: F. Bacon, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1978, pp. 5–214. (In Russian)
3. Balcerowicz, P. "The Logical Structure of the Naya Method of the Jainas", *JIP*, 2001, No. 29, pp. 379–403.
4. Barlingay, S.S. *A modern Introduction to Indian Logic*. 2nd ed. Delhi: National publ. house, 1976. XIX + 231 pp.
5. Bhattacharyya, S. *Gadādhara's Theory of Objectivity*, Part I, General Editor S. Bhattacharyya. New Delhi: ICPR and Motilal Banarsidass, 1990. X + 195 pp.
6. Bhattacharyya, S. *Gadādhara's Theory of Objectivity*, Part II, General Editor S. Bhattacharyya. New Delhi: ICPR and Motilal Banarsidass, 1990. XII + 188 pp.
7. Böhtlingk, O., Roth, R. *Sanskrit-Wörterbuch*, Vol. 4. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1965. 608 pp.
8. Chakrabarti, A. "Rationality in Indian Philosophy", *Companion to World Philosophy*, ed. Deutsch and Bontekoe. Oxford: Blackwell, 1999, pp. 259–278.
9. Chakrabarti, K.K. "Some Remarks on Indian Theories of Truth", *JIP*, 1984, No. 12, pp. 339–355.
10. Chatterjee, D. "Skepticism and Indian philosophy", *Philosophy East East & West*, 1977, Vol. 27, No. 2, pp. 195–209.
11. Desai, M.D. "Introduction", *The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj*, ed. with Introduction, English Translation and critical notes by D. Mohanlal, D. Desai. Arrah (India): The Central Jaina Publishing House, 1915, pp. 1–25.
12. Dunne, J.D. "Key Features of Dharmakīrti's Apoha Theory", *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*, eds. M. Siderits, T. Tillemans and A. Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011, pp. 84–108.
13. Franco, E. *Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarāsi's Scepticism*. Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden, 1987. 584 pp.
14. Ganeri, J. "Apoha, Feature-Placing, and Sensory Content", *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*, eds. M. Siderits, T. Tillemans and A. Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011, pp. 228–246.
15. Ganeri, J. "Argumentation, Dialogue and the Kathāvatthu", *JIP*, 2001, Vol. 29, pp. 485–493.
16. Gillon, B.S. "Logic in Early Classical India: An Overview", *Logic in Earliest Classical India*, Papers of the 12th World Sanskrit Conference, Vol. 10.2, ed. B.S. Gillon. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010, pp. 1–25.
17. Ingalls, D.H.H. *Vvedenie v indiiskuyu logiku Nav'ya-n'yaya* [Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic]. Moscow: Nauka Publ., 1974. 238 pp. (In Russian)
18. Jayatilke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1963. 519 pp.
19. Kalghatgi, T. *Some Problems in Jaina Psychology*. Dharwar: Karnatak University, 1961. IX (4) + 187 pp.
20. Kanaeva, N.A. "Diskussiya o pravile traipur'ya v indiiskoi logike" [The Discussion on the Trairūpya-rule in Indian Logic], *ASIATICA: Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka* [ASIATICA: The Works on the East Philosophy and Cultures], Vol. 8. St. Petersburg: St. Petersburg University Publ., 2014, pp. 28–39. (In Russian)

21. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason], trans. N.O. Lossky. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 591 pp. (In Russian)
22. Kei, Kataoka. "Horns of Dignāga's Theory of apoha", *JIPh*, 2016, Vol. 44, pp. 867–882.
23. Keith, A.B. *Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems*. Oxford: The Clarendon Press, 1921. 292 pp.
24. Keith, A.B. *Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems*. New York: Greenwood Press, 1968. 291 pp.
25. Lusthaus, D. "The Two Truths (Saṃvṛti-satya and Paramārtha-satya) in Early Yogācāra. Paper at the XVth Congress of the International Association of Buddhist Studies, Emory University, Atlanta, June 23–28, 2008", *Journal of the Center for Buddhist Studies*, Sri Lanka, 2009, Vol. VII, pp. 101–152.
26. Lysenko, V.G. "Yazyka filosofiya" [The Philosophy of Language], *Indiiskaya filosofiya: Ehntsiklopediya* [Indian Philosophy: Encyclopedia], ed. M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 882–891. (In Russian)
27. Mangal, Pragma. *Philosophy in Jain Āgamas*. Kolkata: Jain Visva Bharati, 2017. 390 pp.
28. Matilal, B.K. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Oxford: The Hague and Paris: Mouton, 1971. 183 pp.
29. Matilal, B.K. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 150 pp.
30. Matilal, B.K. *Logic, Language and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985. 447 pp.
31. Matilal, B.K. *The Character of Logic in India*, eds. J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press, 1998. IX + 180 pp.
32. Mills, E. "Jayarāṣi's Delightful Destruction of Epistemology", *Philosophy East & West*, 2015, Vol. 65, No. 2, pp. 498–541.
33. Mills, E. "The Dependent Origination of Skepticism in Classical India: An Experiment in Cross-Cultural Philosophy", *Philosophy ETds*. Albuquerque, New Mexico: University New Mexico, 2013 [http://digitalrepository.unm.edu/phil_etds/2/, accessed on 17.10.2019].
34. Mishra, M.U. *History of Indian Philosophy*, Vol. I. Allahabad: Tirabhukti Publications, 1957. XXXV, 562 pp.
35. Mohanti, J.N. *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1992. 320 pp.
36. Oetke, K. "Pramāṇa, Logic and Belief", *Logic and Belief in Indian Philosophy: Warsaw Indological Studies*, Vol. 3, ed. P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, pp. 45–70.
37. Padmarajiah, Y.J. *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*. Bombay: Jain Sahitya Vikas Mandal, 1963. xvi, 423 pp.
38. Phillips, S. "Epistemology in Classical Indian Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition)*, ed. Edward N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-india/>, accessed on 05.09.2019].
39. Potter, K.H. "Ātmabodha", *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998, pp. 323–324.
40. Preisendanz, K. "Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medical Science – An Investigation into the History and Historiography of Indian Philosophy", *Indian Journal of History of Science*, 2009, Vol. 44 (2), pp. 261–312.
41. Pyatigorsky, A.M. "O psikhologicheskom soderzhanii ucheniya rannego buddizma" [On the Psychological Content of the Teachings of Early Buddhism], in: A.M. Pyatigorsky, *Izbrannye stat'i po indologii i buddologii. 1960–1970-e goda* [Selected articles on Indology and Buddhism].

The 1960s and 1970s]. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ., 2018, pp. 201–246. (In Russian)

42. Randle, H.N. *Indian Logic in the Early Schools: A study of the Nyāyadarśana in its relation to the early logic of other schools*. Oxford: Oxford University Press, 1930. 404 pp.

43. Shaha, S.M. “Anekānta and the Problem of Meaning”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1986, Vol. 67, No. 1 (4), pp. 139–145.

44. Shalack, V.I. *O ponyatii logicheskogo sledovaniya* [On the concept of logical sequence]. Moscow: IF RAN Publ., 2007. 168 pp. (In Russian)

45. Shankara. *Atmabodkha*” [Śaṅkara. Ātmabodha], *Upanishady* [Upaniṣads], trans. A.Ya. Syrkin. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2000, pp. 766–780. (In Russian)

46. Shcherbatskoi, F.I. *Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneishikh buddistov* [Epistemology and Logic according to the teachings of the later Buddhists], Vol. 1. St. Petersburg: ASTA-press Publ., 1995. 395 pp. (In Russian)

47. Shcherbatskoi, F.I. *Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneishikh buddistov* [Epistemology and Logic according to the teachings of the later Buddhists], Vol. 2. St. Petersburg: ASTA-press Publ., 1995. 282 pp. (In Russian)

48. Shvyrev, V.S. “Teoriya” [Theory], *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Sciences], ed. I.T. Kasavin. Moscow: Kanon+ Publ., 2009, pp. 973–975. (In Russian)

49. Solomon, E.A. *Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion*, Vol. I. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1976. 554 pp.

50. Solomon, E.A. *Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion*, Vol. II. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1978. 444 pp.

51. Tatia, N. *Studies in Jain Philosophy*. Banaras: Jain Cultural Research Society, 1951. 370 pp.

52. Terent’ev, A.A. & Shokhin, V.K. “Filosofiya dzhainizma” [Philosophy of Jainism], in: V.G. Lysenko, A.A. Terent’ev & V.K. Shokhin, *Rannyaya buddiiskaya filosofiya. Filosofiya dzhainizma* [Early Buddhist Philosophy. Philosophy of Jainism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1994, pp. 311–375. (In Russian)

53. Tillemans, T.J.F. *Scripture, Logic, and Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan successors*. Boston: Wisdom Publications, 1999. 318 pp.

54. Tucci, J. “Buddhist logic before Dinnāga (Aśaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras)”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1929, No. 3, pp. 451–488, 870–871.

55. Vidyābhūṣaṇa, S.C. *A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. Calcutta: Calcutta University, 1978. XIII + 648 pp.

56. Zheleznova, N.A. “Agama” [Āgama], *Indiiskaya filosofiya: Ehntsiklopediya* [Indian Philosophy: Encyclopedia], ed. M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 51–53. (In Russian)

57. Zheleznova, N.A. *Digamarskaya filosofiya ot Umasvati do Nemichandry: istoriko-filosofskie ocherki* [Digambara Philosophy from Umāsvāti till Nemicandra: Historico-philosophical Overview]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2012. 431 pp. (In Russian)

58. Zheleznova, N.A. *Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoi traditsii dzhainizma* [The Kundakunda’s Doctrine in the Philosophical Tradition of Jainism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2005. 343 pp. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Андрей ПРОКОФЬЕВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.

Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: avprok2006@mail.ru

УТИЛИТАРИЗМ

В статье рассматриваются история и теоретическое содержание утилитаризма. Утилитаризм представляет собой нормативную программу, которая выдвигает в качестве критерия моральной правильности поступков или оправданности частных правил количество произведённой ими суммированной полезности. Под полезностью могут пониматься счастье, удовольствие, благосостояние, удовлетворение желаний, удовлетворение предпочтений или реализация интересов индивидов. В ходе суммирования полезности каждая её порция имеет равную значимость, вне зависимости от того, какой индивид её получает. Резюмирует нормативную программу утилитаризма принцип наибольшего счастья наибольшего количества индивидов (принцип пользы, или полезности). Отдельные элементы этой программы присутствовали в этической мысли, начиная с античного периода. Первые формулировки принципа пользы появились в Новоевропейской философии рубежа XVII–XVIII вв. Этические концепции, в которых он является стержневым, возникли в XVIII в. внутри британской теологической мысли – так называемый «теологический утилитаризм». Первый представитель классического утилитаризма Иеремия (Джереми) Бентам в своей этико-правовой доктрине соединил гедонистическую моральную психологию и расчёты коллективного счастья. Джон Стюарт Милль попытался трансформировать утилитаризм Бентама в сторону меньшей механистичности моральных расчётов, более богатого понимания ценностей, наполняющих смыслом человеческую жизнь, и признания

важности индивидуальных прав и свобод. Генри Сиджвик поместил утилитаристскую программу в контекст широкого исследования морали и практической рациональности. В течение двух первых третей XX в. происходило превращение утилитаризма в доминирующую модель нормативной этики внутри англосаксонской философской традиции. Однако с 1970-х гг. он утрачивает это положение под ударами критики со стороны деонтологической этики и этики добродетели. Современный утилитаризм глубоко дифференцирован в связи с разным пониманием его сторонниками а) предмета проверки с помощью принципа полезности, б) самой полезности, в) нормативного содержания принципа полезности, г) способов учёта последствий в процессе принятия моральных решений.

Ключевые слова: мораль, этика, утилитаризм, польза (полезность), суммирование полезности, принцип наибольшего счастья, протоутилитаризм, классический утилитаризм, современный утилитаризм, критика утилитаризма

Определение утилитаризма

Под утилитаризмом (от лат. *Utilitas* – ‘польза’) принято подразумевать наиболее влиятельную и оформившуюся раньше других версию консеквенциализма – нормативной этики, в которой моральная правильность действия определяется характером его последствий. Утилитаризм противостоит неконсеквенциалистским нормативным программам (деонтологической этике и этике добродетели), а также другим версиям консеквенциализма, которые принимают за основу моральных оценок не только пользу, или полезность, но и другие блага, такие как моральное или эстетическое совершенство личности, объективная полнота (качество) человеческой жизни, уровень соблюдения прав в обществе и т. д.

Общая структура утилитаризма как нормативной программы определяется следующими взаимосвязанными утверждениями. Во-первых, существует единственное благо, имеющее значение с точки зрения морали. Это польза, или полезность, которая может отождествляться со счастьем, удовольствием, благосостоянием, удовлетворением желаний, удовлетворением предпочтений или реализацией интересов индивидов. Во-вторых, это благо измеряемо и подлежит суммированию (агрегации). Суммирование полезности может проводиться на уровне отдельного индивида или на уровне групп разного масштаба, в том числе всего человечества или всей совокупности чувствующих (шире – живых) существ. Соответственно, на основе анализа приращений полезности и её потерь может быть зафиксирован некий итоговый индекс, относящийся к индивиду или к совокупности индивидов на определённый момент времени. В-третьих, суммирование полезности в отношении к группам людей предполагает, что уменьшение полезности, затрагивающее одного человека, может быть скомпенсировано увеличением полезности, затрагивающим другого (это же правило действует в отношении других живых существ). В-четвёртых, применительно к людям каждая порция полезности имеет равную значимость, вне зависи-

мости от того, какой человек её получает. Соблюдение подобного равенства является императивным при определении суммированной полезности. В-пятых, приращение суммированной полезности делает мир лучше. В-шестых, выбирая между доступными к совершению альтернативными действиями или претендующими на признание системами норм, моральный деятель должен исходить из того, какие из них обеспечивают наибольшее приращение суммированной полезности. Резюме нормативной программы утилитаризма считается принцип, требующий содействовать наибольшему счастью (удовольствию, благосостоянию, удовлетворению предпочтений, реализации интересов) наибольшего количества людей.

Когда идёт речь об утилитаристской этике, часто имеется в виду не только утилитаристская нормативная программа, но и этические концепции тех мыслителей, которые придерживались и придерживаются этой программы, в целом. Философы-утилитаристы предложили собственные решения целого ряда фундаментальных метаэтических проблем, среди которых природа морали, источник обязательности моральных требований, специфика моральной мотивации. Однако в этом отношении их воззрения неоднородны. В порядке обобщения можно выявить лишь более или менее устойчивые тенденции: значительная часть сторонников утилитаристской программы тяготеет к одним и тем же способам решения перечисленных проблем. Но не более того. Поэтому утилитаризм было бы правильно считать феноменом именно нормативной этики.

Предыстория утилитаризма

Отдельные элементы утилитаристской нормативной программы появились в этической мысли задолго до расцвета и даже зарождения утилитаризма. И лишь в эпоху Нового времени мыслители, которых принято называть протоутилитаристами и утилитаристами, соединили их между собой. Первой составляющей этого синтеза было отождествление блага с удовольствием и счастьем. Оно являлось центральным отправным тезисом античной этики. В античных этических теориях можно обнаружить идею тождества блага и позитивных переживаний (платоновский Сократ и киренаики), идею тождества блага и отсутствия негативных переживаний (эпикурейцы), а также идею тождества блага со счастьем, которое понято как успешная реализация комплексного предназначения человека (аристотелианская традиция). В последнем случае имеет место сложная и нюансированная эвдемонистическая этика, которая выделяет разные составляющие счастья, обладающие разной весомостью для полноценной человеческой жизни. Утилитаризм всегда тяготел к первым двум (гедонистическим) интерпретациям блага (и Бентам, и Милль прямо называли Эпикура своим предшественником [2, с. 33; 6, с. 41]), однако и третья (эвдемонистическая) интерпретация также оказала существенное влияние на некоторые версии утилитаризма (см.: [48, р. 65–66]). Вместе с тем те античные этические

теории, в которых счастье полностью отождествлялось с добродетелью, структурно несовместимы с утилитаризмом и в силу этого не повлияли на развитие утилитаристской этики. При установлении преемственности между античными концепциями блага и утилитаризмом следует иметь в виду, что, в отличие от античной философии, отождествление блага с удовольствием и счастьем определяет в утилитаризме не столько выбор моральным деятелем наилучшего образа жизни, сколько способы конкретизации морального требования способствовать благу другого.

Вторым элементом утилитаристского синтеза является суммирование счастья, удовольствия, благополучия многих людей, выступающее в качестве критерия правильности действий или оправданности норм. Оно было предвосхищено в тех концепциях справедливости, которые укореняют её в пользе. Этот подход присутствовал у некоторых античных софистов, а также в эпикурействе и был афористически выражен в стихотворной строке Горация «мать справедливости – польза». В предшествующей появлению утилитаризма моральной и политической философии суммирование пользы применялось в нормативной аргументации на основе концепта «общее (общественное) благо» (правда, лишь при таком его понимании, в рамках которого отсутствуют или уходят на задний план три идеи: идея множественности благ, наполняющих смыслом жизнь человека, идея возможности приобщения к благам через другого члена сообщества и идея сообщества как самостоятельного субъекта, чьё благо не сводится к благу его членов). Подобное понимание общего (общественного) блага было особенно востребовано, когда в предмет философского анализа превращались политические решения, принимаемые в ситуациях крайней необходимости. Аргумент от суммированного благополучия в этих случаях служил для оправдания тех действий политика, которые позволяют избежать масштабных бедствий, но нарушают нормы общепринятой морали. Вместе с тем он мог использоваться и при обсуждении должного поведения в экстраординарных ситуациях, не связанных с принятием политических решений. Важный прецедент и предмет позднейших комментариев – утверждение Цицерона о том, что средства для жизни в случае их острой нехватки следует передавать тем, кто мог бы «принести большую пользу государству и человеческому обществу» (в иных версиях аргумента используются понятия «всеобщие интересы» и «польза людей») [11, с. 131].

В исследовательской литературе довольно часто используется понятие «протоутилитаристский». Оно имеет два основных значения. Протоутилитаристскими называют фрагменты этических сочинений, в которых можно обнаружить соединение основных положений утилитаристской этики, но в контексте общей концепции какого-то мыслителя оно носит фрагментарный или маргинальный характер, применяется им для решения отдельных теоретических задач и т. д. Протоутилитаристскими называют также сами этические концепции, в которых моральный долг систематически отождествляется с обязанностью содействовать всеобщему суммированному счастью или благополучию. Применение приставки «прото-» в этом случае

связано с тем, что такие концепции возникли раньше классического утилитаризма и по каким-то существенным вопросам расходились с этикой Бентама и Милля (например, по таким, как роль Бога-законодателя по отношению к принципу пользы, соотношение утилитаристской нормативной программы и существующей системы моральных убеждений, необходимость специальных методов выявления суммированного благополучия людей и т. д.).

Отдельные формулировки, более или менее точно воспроизводящие нормативную логику утилитаризма, появляются в трудах ряда мыслителей с конца XVII в. У Ричарда Камберленда общее (общественное) благо понималось как сумма вещей, которая способствует счастью всех разумных существ [30, р. 513–514]. Готфрид Вильгельм Лейбниц писал о том, что разум повелевает предоставлять наибольшее количество блага наибольшему количеству людей и по мере сил распространять счастье (см.: [55, р. 314]). Энтони Эшли Купер Шефтсбери отождествлял добродетель с соответствием характера человека «общему благу», «благу человечества», «общественному интересу» [59, р. 15, 18]. Фрэнсис Хатчесон рассматривал в качестве самого лучшего действия то, которое «обеспечивает самое большое счастье для наибольшего числа людей» [10, с. 174]. Давид (Дэвид) Юм именовал полезность основанием «главной части морали, которая имеет отношение к человечеству и к нашим ближним» [13, с. 233]. Чезаре Беккариа видел должную цель «всех людей», реализуемую с помощью законов, в том, чтобы достичь «наивысшего счастья для максимально большего числа людей» [1, с. 64].

Центральным выражением «протоутилитаризма» во втором смысле этого слова были концепции нескольких британских религиозных мыслителей XVIII в. Их называют также «теологическими утилитаристами». К числу теологических утилитаристов относят Джорджа Беркли [3], Джона Гэя [33], Джона Брауна [27], Абрахама Такера [68], Уильяма Пэйли [49], Джозефа Пристли [8]. Несмотря на то, что эти мыслители считаются предшественниками классической утилитаристской традиции, начинающейся с Бентама, их влияние на британскую этику конца XVIII – начала XIX вв. было заметно большим, чем влияние самого Бентама.

Общая модель теологического утилитаризма присутствует в трактате Беркли «О пассивном повиновении». Беркли считал целью своего рассуждения о «природе и принудительной силе моральных обязанностей» демонстрацию незыблемости «воспрещений греха», или «заповедей естественного закона», недопустимости их нарушения даже ради величайшего блага или предотвращения зла для множества людей. Однако этот деонтологический нормативный вывод был обоснован Беркли с опорой на утилитаристское суммирование благополучия. Целью Создателя, по Беркли, является «благополучие всех людей». Такова же цель всех «моральных обязательств» человека. Но она может быть достигнута только посредством строго исполнения законов, которые «по самой своей природе содействуют общему благу человечества» [3, с. 258–260]. Тем самым был

предвосхищён утилитаризм правил (подробнее об утилитаризме действий и утилитаризме правил см. в разделе «Утилитаристская этика в XX – начале XXI вв.», пункт «Теоретические проблемы современного утилитаризма»). Кульминационной точкой теологического утилитаризма являлась моральная теология Пэйли. Он отождествил правильность и добродетельность действия с его тенденцией способствовать счастью, отчётливо выразил идею суммирования благополучия и подразумевал наличие вспомогательных правил, по которым оно производится (к примеру, по Пэйли, десять человек, имеющих в своём распоряжении всего лишь средства существования, производят больше счастья, чем пять живущих в роскоши) [49, р. 198]. Основная теоретическая задача, поставленная Пэйли, состояла в создании утилитаристского обоснования многочисленных обязанностей общепринятой морали. Гэй, будучи промежуточной фигурой в развитии теологического утилитаризма от Беркли к Пэйли, интересен тем, что ввёл в свою концепцию элементы утилитаризма действий, что сложно совмещается с христианским теологическим контекстом, в котором существенную роль играют абсолютные заповеди, содержащиеся в Священном Писании [33].

Протоутилитаристской во втором смысле слова можно считать и этику Гельвеция. При этом она имеет больше характеристик, роднящих её с классическим утилитаризмом и отличающих от теологического утилитаризма XVIII в. Многие теоретические положения, свойственные Бентаму, появляются именно у Гельвеция. Кроме самой по себе идеи отождествления добра и содействия общественному благу («общая польза является мерилем доброты человеческих поступков» [4, с. 123]), их роднит сугубо гедонистическая моральная психология, её использование для решения ценностно-нормативных вопросов, а также особое внимание к роли законодателя в обеспечении общественного блага. Гельвеций разорвал связь утилитаристской этики с идеей Бога. Это усложнило для него решение проблемы источников императивной силы морали. Пытаясь справиться с этими трудностями, Гельвеций заменил свойственную британским протоутилитаристам апелляцию к божественной санкции нравственных норм апелляцией к правильной организации процесса воспитания и правильно-му устройству правовой системы, которые позволяют органично соединить индивидуальный интерес и интересы общества. Эта мысль будет центральной в этике Милля. Также именно Гельвеций придал утилитаристскому суммированию счастья реформаторское или даже революционное значение. В отличие от Юма или теологических утилитаристов, рассуждение об общественной пользе превратилось у него в инструмент оценки и критики общественных институтов (ближайшее следствие – возникновение реформаторского проекта Беккариа в области карательного правосудия). Именно это соотношение нормативной этики и практики характерно для позднейших версий классического и современного утилитаризма (сравнение этики Гельвеция и классического утилитаризма см.: [56, р. 82–96]). Вместе с тем у Гельвеция отсутствовал интерес к созданию специального теоретического аппарата для выявления суммированного счастья.

Классический утилитаризм конца XVIII–XIX вв.

а) Бентам

Основатель классического утилитаризма Бентам связывал одобрение и неодобрение действия с его тенденцией увеличивать или уменьшать счастье тех, чей интерес затронут последствиями этого действия («той стороны, об интересе которой идёт дело»). Таково общее нормативное содержание бентамовского «принципа полезности» или «принципа наибольшего счастья» [2, с. 10]. Его конкретизация и практический смысл зависят от решения четырёх вопросов: 1) кто должен рассматриваться как сторона, счастье которой является предметом внимания морального деятеля, 2) что представляет собой счастье индивидов и коллективов, 3) как измерять счастье, чтобы отличить большее счастье от меньшего, и 4) что проверять на правильность с помощью принципа полезности: отдельные поступки, правила поведения или что-то иное? Каждый из них был предметом теоретической рефлексии Бентама.

Вопрос о затронутой действием «стороне» может иметь различные ответы. Под ней может пониматься человечество в целом, в конкретных ситуациях представленное кругом лиц, интересы которых затрагивает планируемое действие. Некоторые декларации принципа пользы, предложенные Бентамом, соответствуют именно этой, универсалистской трактовке утилитаристской программы [2, с. 29]. Бентамовская критика жестокого обращения с животными свидетельствует о том, что он мог придавать принципу пользы ещё более широкое значение: предметом озабоченности морального деятеля является не просто положение всех людей, но положение любых существ, способных к переживанию удовольствия и страдания [2, с. 372]. Однако в трудах Бентама встречаются и такие формулировки принципа, в которых под обсуждаемой «стороной» подразумевается лишь нация: «всеобщее счастье» и «всеобщий интерес» отождествляются со счастьем и интересом «всех членов государства» [18, р. 269]. Некоторые элементы бентамовской критики идеи прав человека (естественных прав) также связаны с узким пониманием круга моральных реципиентов (пример – тезис о невозможности существования каких бы то ни было прав до и вне политического сообщества и управляющего им правительства) ([16, р. 500], см. подробнее: [58, р. 59–84]). Важный дополнительный аспект обсуждения вопроса о том, чьё счастье обязан увеличивать утилитаристский деятель, задаёт альтернатива между *всеми* людьми, затронутыми его действием, и их *большинством*. Бентам обсуждает эту альтернативу и склоняется ко второму варианту, поскольку первый нереалистичен [18, р. 269].

Отвечая на вопрос о содержании счастья, Бентам отождествляет его с получением удовольствий, причём это могут быть удовольствия любого типа, без каких бы то ни было качественных разграничений [20, р. 253–254]. Психологию людей, подлежащих «осчастливлению», он считает

сугубо гедонистической: «Природа поставила человечество под управление двух верховных властителей, страдания и удовольствия» [2, с. 9]. Это философско-психологическое представление порождает серьёзное противоречие, поскольку законодатель или просто моральный деятель используют в качестве критерия принятия решений не прогноз в отношении своих страданий и удовольствий, а утилитаристский принцип наибольшего счастья.

Вопрос об измерении счастья Бентам разрешает с помощью нескольких теоретических приёмов. Первый – выделение параметров оценки индивидуальных удовольствий, таких как интенсивность, продолжительность, несомненность, близость, плодовитость и чистота [2, с. 41–42]. Второй – выделение первичных удовольствий, к которым применяются эти критерии и на которые могут быть разложены более сложные эмоциональные состояния [2, с. 46–57]. Третий – разработка правил суммирования удовольствий и страданий разных людей (в числе которых тезис о равной значимости счастья любого человека (любого члена сообщества) ([17, р. 540], разные понимания нормативного смысла этого тезиса см.: [39, р. 99; 52; 56, р. 220–232]). Отношение Бентама к «расчёту счастья» (*felicitous calculus*), складывающемуся на основе этих приёмов, было двойственным. С одной стороны, он понимал всю условность сложения страданий и удовольствий, а с другой, считал его основой убедительности любой «политической аргументации» (цит. по: [35, р. 495]).

Хотя принцип полезности был сформулирован Бентамом как принцип одобрения или неодобрения конкретных действий, основным предметом его исследования были структура институтов и содержание законов. Подчинение законам, по Бентаму, является главной моральной и правовой обязанностью индивидов. Внутри ограничений, наложенных законами, индивиды могут свободно реализовывать стремление к собственной выгоде. А это значит, что между добросовестным подчинением законам и свободным от морального регулирования поведением не остаётся того промежутка, в котором принцип пользы мог бы непосредственно, а не через вторичные предписания и запреты определять поступки морального деятеля. О том, что принцип пользы в процессе принятия решений уступает место более конкретным требованиям, свидетельствует и выделение Бентамом иерархизированных частных целей законодательства, достижение которых ведёт к увеличению «суммы общественного счастья». Таковы безопасность, средства для жизни, равенство и изобилие ([18, р. 269–272], примеры анализа позиции Бентама в контексте утилитаризма действий и утилитаризма правил см.: [51, р. 467–462; 43, р. 312–316]).

б) Милль

Для Милля, как и для Бентама, консеквенциалистская нормативная установка является неизбежным выражением моральной рациональности: «Моральность действий зависит от последствий, которые они порождают –

таково убеждение разумных людей, принадлежащих ко всем школам» [46, р. 111]. Однако то, что это убеждение находит адекватное выражение именно в утилитаризме, требует, по Миллю, специального обоснования. В этой связи в трактате «Утилитаризм» он разоблачает искажённое понимание утилитаристской этики (прежде всего её отождествление с неограниченным эгоизмом и приземлённым, примитивным гедонизмом) [6, с. 341–108], а также выстраивает прямое доказательство правоты утилитаризма, утверждающее, что благом группы людей может быть лишь их суммированное счастье [6, с. 137–158]. Теоретическая защита утилитаризма заставляет Милля уточнять и корректировать бентамовскую нормативную теорию.

Прежде всего, Милль отчётливо и однозначно провозгласил, что утилитаристская моральная доктрина выдвигает в качестве цели, к которой должен стремиться нравственно совершенствующийся человек, наибольшее счастье всего человечества и даже всей совокупности чувствующих существ [6, с. 77]. Также, в противоположность Бентаму, который полагал, что удовольствие от примитивной игры в кнопки не только равно удовольствию от поэзии и музыки, но даже превосходит его в силу своей «общедоступности» и «невинности» [20, р. 253–254], Милль считал необходимым разграничить простое «довольство» и «счастье», невозможное без получения «более высоких» (умственных, нравственных, эстетических) удовольствий ([6, с. 53–59], см. подробнее: [54]). Таким образом, Милль дополнил количественные критерии оценки удовольствий качественными. Это обстоятельство позволяет считать этику Милля наследницей не только ориентированного на потребности законодательной практики прямолинейного утилитаризма Бентама, но и гораздо более нюансированной, ориентированной на потребности самоопределения индивидов эвдемонистической традиции, восходящей к представлениям о счастье и добродетели Аристотеля [48].

В философском наследии Милля дополнительно обогащается обсуждение вопроса о том, что именно должно проверяться с помощью критерия наибольшего счастья. Исследователи обнаруживают в его рассуждениях элементы утилитаризма действий и утилитаризма правил. Некоторые из них считают, что он более близок к первой концепции [28, р. 105–125; 25, р. 84–85, 110–112], другие – что ко второй. При этом у Милля присутствуют два разных представления о правилах, проходящих утилитаристский тест. В некоторых случаях Милль обсуждает те правила, которые возникают в результате теоретической конкретизации принципа пользы, в других – те, которые сформированы стихийным социально-историческим процессом (они изначально коррелируют с принципом пользы, но нуждаются в критике и уточнении на его основе). В этой связи историки философии отождествляют утилитаризм Милля с утилитаризмом идеальных [22, р. 128–130; 33, р. 144–150] или реальных [44, р. 31] кодексов. Но в любом случае, в отличие от современных сторонников утилитаризма идеальных кодексов, Милль не считал вторичные моральные правила

не допускающими никаких исключений [6, с. 238] (подробнее об утилитаризме правил и утилитаризме действий, а также об их разновидностях см. в разделе «Утилитаристская этика в XX – начале XXI вв.», пункт «Теоретические проблемы современного утилитаризма»). В трактате «Система логики» Милль дополнительно расширил число объектов утилитаристской проверки: с помощью принципа пользы в нём проверяются не только действия или правила, но и чувства (утилитарист может одобрить культивирование чувств, которые в некоторых конкретных случаях способствуют пренебрежению счастьем) [6, с. 704].

Наконец, в отличие от Бентама, Милль уделяет гораздо больше внимания анализу понятия «справедливость», хотя в определённом смысле этот анализ можно считать продолжением бентамовского исследования конкретных целей законодательства и «мер безопасности против дурного управления» [19, р. 555–600]. Разочаровавшись в поиске единого смысла слова «справедливость» на основе преобладающего словоупотребления, он отождествляет этот нормативный концепт с теми нравственными обязанностями, выполнение которых является соблюдением чьих-либо прав и допускает применение принуждения. За наделением людей правами, с точки зрения Милля, стоит особый вид пользы, а именно – обеспечение безопасности. Безопасность – это единственный по-настоящему общезначимый интерес всех людей. В отличие от иных благ, она нужна каждому вне зависимости от характера индивидуальных предпочтений, удовлетворение которых формирует его счастье [6, с. 203–205]. Именно на основе этого утверждения, по Миллю, должны примиряться между собой частные максимы и принципы справедливости, а также оцениваться односторонние концепции, которые неправомерно принимают такие максимы и принципы за конечные оправдательные посылки (см. подробнее: [24]).

в) Сиджвик

Сиджвик рассматривал утилитаризм в качестве лишь одной из нормативных программ, отвечающих критерию рациональной самоочевидности. Под самоочевидными нормативными принципами («положениями») Сиджвик понимал те, которые являются 1) ясными и точными, 2) проверенными в ходе тщательного размышления, 3) совместимыми с иными самоочевидными положениями и, наконец, 4) способными породить согласие компетентных и беспристрастных индивидов [60, р. 338–342]. Среди таких рациональных принципов, или аксиом, у Сиджвика присутствуют формальная беспристрастность, или справедливость, рациональное благоразумие и рациональная благожелательность [60, р. 386–387]. Под рациональной благожелательностью Сиджвик подразумевал одинаковую заботу о своём благе и благе любого другого человека. Именно её он рассматривал в качестве основы «утилитаристской системы» [60, р. 387]. Вместе с тем тесно связанная с принципом благоразумия позиция рационального

эгоизма, по Сиджвику, также отвечает критерию самоочевидности (об этом «дуализме практического разума» см.: [29, р. 227–234]).

Под утилитаризмом, или «универсалистским гедонизмом», Сиджвик понимал этическую теорию, которая отождествляет объективно правильное поведение с действиями, которые производят наибольшее счастье наибольшего количества людей из числа тех, чьи интересы затронуты этими действиями. В уточнённом, развёрнутом описании утилитаристской нормативной программы Сиджвик заменяет счастье как таковое на превышение счастья над несчастьем. Рост этого превышения и служит, по его мнению, целью правильного действия [60, р. 413; 61, р. 255–256]. Примечательной особенностью утилитаризма Сиджвика являлся тезис, что утилитаристский критерий правильности превращает в обоснованные некоторые нарушения общепринятых моральных требований («морали здравого смысла»). При этом убеждённый утилитарист должен способствовать сохранению таких нарушений в тайне от большинства людей. Скрытой от них должна быть и сама нормативная логика, которая обосновывает нарушения. Сиджвик называл в этой связи утилитаризм «эзотерической моралью». Причина его «эзотеричности» состоит в том, что большинство людей в его нынешнем состоянии не обладает достаточными интеллектуальными и психологическими способностями, чтобы следовать утилитаристскому критерию правильности. Более того, прямое провозглашение этого критерия в обществе лишь подорвало бы моральные убеждения среднего человека, а вместе с ними – общественный порядок [60, р. 489–490]. Таким образом, подобно Миллю, Сиджвик акцентирует непреходящее значение для морального сознания частных правил, но не абсолютизирует ни один из наборов таких правил. Их моральную обоснованность определяет принцип пользы в меняющихся обстоятельствах (см.: [31, р. 289–293; 57, р. 340–349]).

Среди важнейших теоретических заслуг Сиджвика – одна из самых ранних постановок проблемы межличностных сравнений полезности. Он указывал на зависимость успеха утилитаристского проекта в этике от того, будет ли успешным поиск беспристрастного стандарта, позволяющего сравнивать разные удовольствия разных людей ([60, р. 413, 460; 61, р. 256–257], анализ проблемы в этике Сиджвика см.: [47, р. 122, 206–222], подробнее о проблеме межличностных сравнений см. в разделе «Утилитаристская этика в XX – начале XXI вв.», пункт «Теоретические проблемы современного утилитаризма»). Другая предвосхищенная Сиджвиком проблема утилитаристской этики – проблема зависимости суммированного счастья от количества способных к получению удовольствия людей, которое законодатель или общественный администратор может изменять с помощью принятия тех или иных мер. В современной этике тезис о том, что с точки зрения морали допустимо или обязательно увеличивать совокупную полезность за счёт увеличения численности людей при уменьшении их удовлетворённости жизнью, получил название «отвратительного вывода». Сиджвик зафиксировал возможность такой критики принципа пользы и, полемизируя с мальтузианцами, попытался показать её несостоятельность

([60, р. 415–416; 61, р. 257–258], анализ проблемы в этике Сиджвика см.: [29, р. 203–205], подробнее об «отвратительном выводе» см. в разделе «Утилитаристская этика в XX – начале XXI вв.», пункт «Теоретические проблемы современного утилитаризма»)).

Нормативная программа утилитаризма стала в первой половине XIX в. основой деятельности интеллектуального и политического движения британских «философских радикалов», выступавшего за демократизацию английской политической системы. Кроме трёх основных фигур утилитаристской этики конца XVIII–XIX вв. к философам-утилитаристам относят Джеймса Милля [45] и Уильяма Годвина [34]. Элементы нормативной логики утилитаризма содержатся в философии права раннего Джона Остина и экономических теориях Уильяма-Стэнли Джевонса, Альфреда Маршалла и Фрэнсиса-Исидора Эджуорта. «Идеальным утилитаризмом» принято называть нормативные теории Джорджа Эдварда Мура и Гастингса Рэшдолла (термин начал использовать Рэшдолл). Идеальный утилитаризм отличается от классического утилитаризма тем, что правильным действием, с точки зрения его сторонников, является то, которое увеличивает количество не только счастья или удовольствия, но и иных независимых друг от друга составляющих блага ([7, р. 187–188, 104–108; 53, р. 184], см. подробнее: [64]).

Утилитаристская этика в XX в. – начале XXI в.

а) контуры развития современного утилитаризма

В течение первой половины XX в. утилитаризм обретал всё более и более значимые позиции в англосаксонской этической традиции. 1950–1960-е гг. были периодом его практически монопольного господства. Среди причин такого положения – надежда теоретиков на то, что утилитаризм способен обеспечить научную строгость и точность выявления морально обязательных поступков частных индивидов и морально оправданных политических решений. В отличие от разрозненных, но при этом в равной мере претендующих на очевидность принципов и обязанностей, выделяемых деонтологической этикой, принцип наибольшего счастья, или максимизации полезности, больше подходит на роль твёрдого и единообразного основания всей системы нравственного долга. Дополнительным фактором утверждения утилитаризма в качестве господствующей модели нормативной этики стало развитие экономики благосостояния, использующей «полезность» в качестве ключевого технического термина. Соединение философского утилитаризма, экономической теории и экономорфных интерпретаций политики создавало видимость, что существует реальная возможность сформировать универсальную практикоориентированную социальную доктрину. При этом максимизация полезности выступала для теоретиков и как критерий принятия централизованных политических

решений, и как санкция беспрепятственного функционирования децентрализованных социальных институтов (прежде всего рынка).

Однако монопольное положение утилитаризма оказалось подорвано уже в начале 1970-х гг. Это стало результатом двойного процесса. Во-первых, в ходе дискуссий самих утилитаристов между собой выявились серьёзные внутренние проблемы этой модели нормативной этики, породившие целый ряд противостоящих друг другу утилитаристских концепций. Во-вторых, активизировалась критика утилитаризма со стороны представителей деонтологической этики, а затем и этики добродетелей. В ходе этой полемики утилитаристская этика столкнулась с обвинениями в том, что она а) санкционирует нарушения любой нравственной нормы при условии значительного благотворного эффекта таких нарушений, б) неспособна защитить интересы и потребности отдельной личности при их столкновении с коллективным (суммированным) интересом, в) не может отразить значимость индивидуализированных связей и привязанностей для моральной жизни, г) исходит из того, что моральная оправданность действия определяется его соответствием принципу, а не установками и свойствами личности деятеля, д) создаёт зависимость моральной правильности поступков (а значит, и моральной правоты деятеля) от заведомо ненадёжных прогнозов в отношении будущих событий. Вызовы утилитаризму, брошенные Гертруд Элизабет Маргарет Энском, Джоном Ролзом, Бернардом Уильямсом, Майклом Стокером, Томасом Скэнлоном, восстановили многообразие в англоязычной нормативной этике и задали основные направления дальнейшего развития утилитаристской этической теории в конце XX – начале XXI вв.

б) теоретические проблемы современного утилитаризма

Существует несколько ключевых проблем, анализ которых теоретиками дифференцирует и трансформирует современную утилитаристскую этику. Они таковы.

Предмет для проверки с помощью принципа пользы. В классической утилитаристской мысли обсуждалось несколько предметов для проверки с помощью утилитаристского теста, но их выбор не превращался в тему отдельной теоретической дискуссии. Такая дискуссия завязалась лишь в 1950-х гг. Она разделила утилитаристов позднейшего периода на два лагеря: утилитаристов действия (центральные фигуры – Джон Джеймисон Карсуэл Сمارт [66] и Питер Сингер [62]) и утилитаристов правил (центральные фигуры – Ричард Букер Брандт [22, р. 111–136], Джон Чарльз Харсаньи [38], Брэд Хукер [41]).

С точки зрения утилитаризма правил соотносить между собой по их благотворному эффекту необходимо именно правила, а не доступные к совершению поступки, поскольку а) полноценный анализ всех последствий отдельного поступка в конкретных ситуациях невозможен, б) попытка

сделать такой анализ основанием для принятия решений подрывает упорядоченное и доверительное сосуществование людей (общественная жизнь становится в этом случае предельно конфликтной и непредсказуемой). Если же моральная обоснованность действий определяется их соответствием правилу, а обоснованность правила – его содействием всеобщему благосостоянию, то процедура принятия решений оказывается реалистичной, а бесконфликтная координация поведения в обществе – возможной. Тогда основная задача нормативной этики состоит в том, чтобы создать не перегруженный нормами и внутренне согласованный моральный кодекс с помощью мысленного конструирования (утилитаризм идеальных кодексов) или с помощью коррекции уже существующих в культуре нормативных систем (утилитаризм реальных кодексов). В возникших позднее альтернативах утилитаризму действия фигурирует уже не кодекс, а набор добродетелей или должных мотивов [14].

Для сторонников утилитаризма действий такая теоретическая позиция является противоречивой и нереалистичной, поскольку на основе кодекса (или набора добродетелей) будет приниматься множество решений, которые неоптимальны с точки зрения увеличения полезности, а в случае конфликта правил или должных мотивов решения всё равно придётся подвергать прямой утилитаристской проверке. Если утилитаризм правил попытается преодолеть эти трудности, то он будет неотличим от утилитаризма действий. Компромиссный (двухуровневый) вариант утилитаризма был предложен Ричардом Мервином Хэаром. Он разграничил «интуитивный» и «критический» уровни морального мышления. На первом используются частные моральные правила, апробированные опытом поколений и закреплённые на уровне привычек и автоматизмов. На втором, который включается в действие в нетипичных случаях или в случаях конфликта правил, приходится прямо оценивать полезность, сопровождающую альтернативные линии поведения в конкретной ситуации ([36, р. 1–86], развитие модели см.: [69], схожая концепция предложена поздним Сингером [63, р. 78–81]).

Смысл понятия «польза» («полезность»). В классическом утилитаризме польза отождествлялась с удовольствием и счастьем, между которыми не проводилось отчётливых разграничений. В современном утилитаризме существует многообразие позиций по данному вопросу. В течение XX в. продолжает существовать гедонистический утилитаризм, наследующий классикам утилитаристской традиции (например, этой позиции придерживался поздний Брандт ([22, р. 158–178], см. также: [67, р. 63–95]). Однако, наряду с ним, присутствует отождествление полезности с удовлетворённостью желаний. Оно позволяет фиксировать ухудшение или улучшение положения человека не только на основе его переживаний, но и некоторых объективных результатов его деятельности или просто благоприятных составляющих ситуации, в которую он попадает. Это позволяет отсеивать удовольствия, которые не сопровождают, а замещают собой предметную практику (как в случае с мысленным экспериментом, в котором фигурирует

аппарат, позволяющий вызывать приятные ощущения с помощью электро-стимуляции мозга). Другая альтернатива гедонистического утилитаризма отождествляет полезность с удовлетворением предпочтений. Она опирается на то, что без информации о предпочтениях лица в отношении разных желаний, невозможно построить его индивидуальную «функцию полезности» [37, р. 115–126], и то, что только на основе ориентированного на планирование будущего понятия «предпочтение» можно адекватно оценить тяжесть такого злодеяния, как убийство (для утилитариста предпочтений, в отличие от гедонистического утилитариста, убийство не просто лишает человека будущих удовольствий, а уничтожает весь его жизненный проект) [63, р. 76–81]. Для разных пониманий полезности принципиальным является вопрос об ограничении круга учитываемых в утилитаристских расчётах удовольствий (желаний, предпочтений) за счёт исключения тех из них, которые связаны с иррациональными саморазрушительными импульсами. Яркий пример – концепция раннего Брандта, в которой значение имеют лишь те желания, которые проверены посредством «когнитивной психотерапии» – процесса, в ходе которого человеку неоднократно, в предельно ясном виде и в обстановке, способствующей спокойному обдумыванию, предъявляется вся информация, относящаяся к условиям и последствиям удовлетворения определённого желания [23, р. 110–129].

Суммирование полезности в межличностном контексте. Интенсивность удовольствия, счастья, удовлетворения желаний и предпочтений является субъективным фактором. Её трудно сравнивать применительно к людям, подвергающимся одинаковому воздействию, но ещё труднее – применительно к людям, подвергающимся разным воздействиям. И дело не просто в том, что чувствительность к источникам страдания и удовольствия отличается у разных индивидов, а в том, что отсутствуют объективные инструменты её измерения. В утилитаристской нормативной этике и родственной ей экономике благосостояния это затруднение принято называть «проблемой межличностных сравнений». Утилитаристы пытаются разрешить её, используя две теоретические стратегии. Первая связана с переходом от кардиналистской к ординалистской интерпретации полезности. Кардинализм исходит того, что оценка моральной оправданности решений может опираться на замеры интенсивности желаний или удовлетворённости индивидов, возникающей от их исполнения. Ординализм, напротив, отрицает возможность использовать объективные количественные показатели удовлетворённости и считает, что единственной основой для формирования функций полезности индивидов и групп является порядок предпочтений в отношении предлагаемых к выбору альтернатив (А лучше, чем В, В лучше, чем С, и т. д.). Тем самым ординализм избегает необходимости учитывать субъективную чувствительность людей к тем или иным воздействиям и опирается только на ту информацию, которую легко получить, опрашивая тех, кто затронут каким-то действием [12, с. 11–12; 15]. Вторая стратегия состоит в доказательстве небольшой значимости обсуждаемого затруднения. К примеру, Харсаньи считал, что проблема межлич-

ностных сравнений оказывается актуальна лишь в тех редких случаях, когда приходится оценивать экзотические формы культурного опыта или нетипичную индивидуальную чувствительность к удовольствиям и страданиям [9].

Расхождение утилитаризма с интуитивными моральными представлениями. Суммирование полезности, представляющее собой смысловой центр утилитаризма, не только технически затруднительно, но и вызывает серьёзные нарекания со стороны тех, кто придерживается общепринятых моральных убеждений. Это обстоятельство является одной из самых распространённых отправных точек для критики современного утилитаризма со стороны других концепций нормативной этики. Интуитивным моральным представлениям противостоят следующие выводы из отождествления правильного действия с действием, увеличивающим суммированную полезность. Во-первых, утверждение о том, что рост суммарной полезности вследствие мер по увеличению уровня благополучия индивидов и вследствие мер по увеличению их количества одинаково оправдан. Противоречие между этим утверждением и интуитивными моральными представлениями подчёркивает гипотетический случай двух стратегий развития определённого сообщества: первая предполагает сохранение материально обеспеченного, но небольшого населения, а вторая – резкий рост населения, которое будет существовать на грани нищеты. С точки зрения утилитаризма если вторая стратегия даёт больший прирост суммированной полезности, то именно она является морально оправданной. В исследовательской литературе это следствие утилитаризма получило название «отвратительного вывода» (экспликацию проблемы см.: [50]). Во-вторых, утверждение о том, что благополучие отдельного индивида или небольшой группы индивидов можно без ограничений приносить в жертву благополучию большинства. Его противоречие с интуитивными моральными представлениями иллюстрируется целым рядом гипотетических случаев: осуждение невинного человека ради предотвращения массовых беспорядков, убийство врачом одного пациента ради спасения многих с помощью пересадки его органов, консервация в обществе групп, обречённых на постоянную нищету, ради увеличения его экономической эффективности и т. д. Во всех этих случаях интуитивно очевидные суждения о недопустимости содействия интересам большинства ценой гибели или страдания меньшего количества людей могут быть легко обоснованы деонтологической этикой (этикой прав или абсолютных запретов), что, по предположению её сторонников, свидетельствует об ошибочности утилитаризма (обзор дискуссий по вопросу о моральной допустимости суммирования полезности см.: [40]).

Для смягчения конфликта с интуитивными моральными представлениями утилитаристами предложен ряд модификаций и субститутов принципа полезности. Одним из замещающих принципов является принцип «средней полезности», который требует исчислять удовлетворённость предпочтений на душу населения [65, р. 27–28; 38, р. 28]. Он позволяет показать

неправомерность «отвратительного вывода». Другим заместителем служит принцип Парето, в соответствии с которым действие является правильным, если в его результате хотя бы один человек увеличивает удовлетворённость своих предпочтений, а остальные её не уменьшают. Принцип Парето автоматически гарантирует внимание к благополучию каждого человека, чей интерес затронут определённым действием. Наконец, утилитаристы подчёркивают, что применение классического бентамовского принципа полезности невозможно без учёта эффекта «убывания предельной полезности». Он состоит в том, что получение неимущими определённого количества ресурсов даёт в целом больший прирост полезности, чем получение того же количества ресурсов обеспеченными индивидами [36, р. 164–165; 21, р. 206–207]. Учёт убывания предельной полезности хотя и не устраняет, но существенно уменьшает антиэгалитарные следствия утилитаризма.

Учёт последствий действия в процессе принятия моральных решений. Утилитаризм, подобно другим консеквенциалистским нормативным программам, сталкивается с затруднениями, которые обусловлены слабостью способности человека предсказывать последствия своих действий и безграничностью временной перспективы таких последствий. Ответом на затруднения первого рода является формирование вероятностного утилитаризма (утилитаризма ожидаемой полезности). Он рассматривает в качестве правильного то действие, максимально благотворные последствия которого наиболее вероятны с точки зрения человека, имеющего среднестатистические способности к предсказанию [65, р. 37–42, 47; 36, р. 132–133; 42, р. 463–467]. Ответ на затруднения, связанные с безграничной временной перспективой последствий, возникает на основе тезиса о том, что в сегодняшних расчётах полезности получение благ в будущем и будущий вред должны приниматься с существенным уменьшающим коэффициентом (так называемое «дисконтирование будущего»). Это позволяет пренебрегать теми последствиями действия, которые относятся к отдалённому времени (обзор проблемы см.: [26, р. 44–67]).

Список литературы

1. Беккария Ч. О преступлениях и наказаниях. М.: Стелс, 1995. 304 с.
2. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. 415 с.
3. Беркли Дж. Пассивное повиновение // Беркли Дж. Алкифрон, или мелкий философ. Работы разных лет. СПб.: Алетейя, 2000. С. 255–280.
4. Гельвеций К.А. О человеке // Гельвеций К.А. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1974. С. 5–567.
5. Милль Дж.С. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. М.: ЛЕНАНД, 2011. 832 с.
6. Милль Дж.С. Утилитаризм. Ростов н/Д: Донской издательский дом, 2013. 240 с.
7. Мур Дж.Э. Природа моральной философии. М.: Политиздат, 1999. 352 с.

8. Пристли Дж. Очерк об основных принципах государственного правления и о природе политической, гражданской и религиозной свободы // Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1968. С. 5–46.
9. Харсаньи Дж. Межличностные сравнения полезности // Экономическая теория / Под ред. Дж. Итуэлла, М. Милгейта, П. Ньюмена. М.: ИНФРА – М, 2004. С. 447–454.
10. Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 41–262.
11. Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 58–158.
12. Эрроу К.Дж. Коллективный выбор и индивидуальные ценности. М.: Изд. дом НИИ ВШЭ, 2004. 201 с.
13. Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 171–314.
14. Adams R.M. Motive Utilitarianism // Journal of Philosophy. 1976. Vol. LXX. No. 14. P. 467–481.
15. Arrow K.J. Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice // Journal of Philosophy. 1973. Vol. LXX. No. 9. P. 245–263.
16. Bentham J. Anarchical Fallacies // The Works of Jeremy Bentham. Vol. 2. Edinburgh: William Tait, 1843. P. 489–535.
17. Bentham J. Codification Proposal // The Works of Jeremy Bentham. Vol. 4. Edinburgh: William Tait, 1843. P. 535–594.
18. Bentham J. Leading Principles of a Constitutional Code, for Any State // The Works of Jeremy Bentham. Vol. 2. Edinburgh: William Tait, 1843. P. 267–275.
19. Bentham J. Securities against Misrule // The Works of Jeremy Bentham. Vol. 8. Edinburgh: William Tait, 1843. P. 555–600.
20. Bentham J. The Rationale of Reward // The Works of Jeremy Bentham. Vol. 2. Edinburgh: William Tait, 1843. P. 189–267.
21. Brandt R.B. Fact, Values, and Morality. N.Y.: Cambridge University Press, 1996. 319 p.
22. Brandt R.B. Morality, Utilitarianism, and Rights. N.Y.: Cambridge University Press, 1992. 393 p.
23. Brandt R.B. Theory of the Good and the Right. Oxford: Clarendon Press, 1979. 362 p.
24. Brink D.O. Mill on Justice and Rights // A Companion to Mill / Eds. C. Macleod and D.E. Miller. Malden: Wiley, 2017. P. 374–389.
25. Brink D.O. Mill's Progressive Principles. Oxford: Oxford University Press, 2013. 307 p.
26. Broom J. Ethics out of Economics. N.Y.: Cambridge University Press, 2004. 267 p.
27. Brown J. On the Motives to Virtue, and the Necessity of Religious Principle // Essays on the 'Characteristics' of the Earl of Shaftesbury. L.: C. Davis, 1752. P. 109–241.
28. Crisp R. Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism. L.: Routledge, 1997. 232 p.
29. Crisp R. The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick's Methods of Ethics. Oxford: Clarendon Press, 2015. 252 p.
30. Cumberland R. A Treatise of the Laws of Nature. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. 1010 p.
31. De Lazari-Radek K., Singer P. The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2014. 403 p.
32. Fuchs A. Mill's Theory of Morally Correct Action // The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism / Ed. H.R. West. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 139–158.
33. Gay J. Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality // King W. An Essay on the Origin of Evil. L.: W. Thurlbourn, 1731. P. XI–XXXII.

34. *Godwin W.* An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness. Vol. 2. L.: G.G.J. Robins and J.R. Robins, 1793. 378 p.
35. *Halevy E.* The Growth of Philosophic Radicalism. L.: Faber & Faber, 1952. 554 p.
36. *Hare R.M.* Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. N.Y.: Oxford University Press, 1981. 242 p.
37. *Harsanyi J.C.* Expectation Effects, Individual Utilities, and Rational Desires // Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt / Ed. B. Hooker. Boulder: Westview, 1993. P. 115–126.
38. *Harsanyi J.* Rule Utilitarianism and Decision Theory // Erkenntnis. 1977. Vol. 11. P. 25–53.
39. *Hart H.L.A.* Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory. Oxford: Clarendon Press, 1983. 271 p.
40. *Hirose I.* Moral Aggregation. Oxford: Oxford University Press, 2015. 248 p.
41. *Hooker B.* Ideal Code, Real World. Oxford: Oxford University Press, 2000. 213 p.
42. *Jackson F.* Decision-theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection // Ethics. 1991. Vol. 101. P. 461–482.
43. *Kelly P.* Bentham // Political Thinkers: From Socrates to the Present / Eds. D. Baucher and P. Kelly. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 344–361.
44. *Martin R.* Mill's Rule Utilitarianism in Context // John Stuart Mill and the Art of Life / Eds. B. Eggleston, D.E. Miller and D. Weinstein. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 21–43.
45. *Mill J.* Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 317 p.
46. *Mill J.S.* Bentham // *Mill J.S.* The Collected Works. Vol. 10. L.: Routledge and Kegan Paul, 1969. P. 75–116.
47. *Nakano-Okuno M.* Sidgwick and Contemporary Utilitarianism. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. 270 p.
48. *Nussbaum M.C.* Mill between Aristotle and Bentham // Daedalus. 2004. Vol. 133. No. 2. P. 60–68.
49. *Paley W.* The Principles of Moral and Political Philosophy: in 2 vol. Vol. 2. Boston: Whitaker, 1832.
50. *Parfit D.* Overpopulation and the Quality of Life // The Repugnant Conclusion: Essays on Population Ethics / Eds. J. Ryberg & T. Tännsjö. Dordrecht: Springer, 2005. P. 7–22.
51. *Postema G.J.* Bentham and the Common Law Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2019. 605 p.
52. *Postema G.J.* Bentham's Equality-Sensitive Utilitarianism // Utilitas. 1998. Vol. 10. No. 2. P. 144–158.
53. *Rashdall H.* The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy. Vol. 1. L.: Oxford University Press, 1907. 312 p.
54. *Riley J.* Interpreting Mill's Qualitative Hedonism // The Philosophical Quarterly. 2003. Vol. 53. P. 410–418.
55. *Riley P.* Leibniz' Universal Jurisprudence: Justice as the Charity of the Wise Cambridge: Harvard University Press, 1996. 338 p.
56. *Rosen F.* Classical Utilitarianism from Hume to Mill. L.: Routledge, 2003. 289 p.
57. *Schneewind J.B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1977. 465 p.
58. *Schofield P.* Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham. Oxford: Oxford University Press, 2019. 370 p.
59. *Shaftesbury C.* An Inquiry Concerning Virtue and Merit // *Shaftesbury C.* Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Indianapolis: Liberty Fund, 2001. P. 1–100.
60. *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. London: Palgrave Macmillan, 1962. 528 p.

61. *Sidgwick H.* Utilitarianism // *Utilitas*. 2000. Vol. 12. No. 3. P. 253–260.
62. *Singer P.* Is Act-Utilitarianism Self-Defeating? // *The Philosophical Review*. 1972. Vol. 1. No. 1. P. 94–104.
63. *Singer P.* Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 356 p.
64. *Skelton A.* Ideal Utilitarianism: Rashdall and Moore // *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing* / Ed. T. Hurka. Oxford: Clarendon Press, 2011. P. 45–65.
65. *Smart J.J.C.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics // *Smart J.J.C. & Williams B.* Utilitarianism: For and Against. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. P. 3–76.
66. *Smart J.J.C.* Extreme and Restricted Utilitarianism // *Theories of Ethics* / Ed. P. Foot. N.Y.: Oxford University Press, 1967. P. 171–183.
67. *Tannsjo T.* Hedonistic Utilitarianism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. 224 p.
68. *Tucker A. (Search E.)* The Light of Nature Pursued. Vol. 1–5. L.: T. Payne, 1768.
69. *Varner G.E.* Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two-Level Utilitarianism. Oxford: Oxford University Press, 2012. 336 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Andrey PROKOFYEV

DSc in Philosophy,
Leading Research Fellow. RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: avprok2006@mail.ru

UTILITARIANISM

The article analyzes the history and theoretical content of utilitarianism. Utilitarianism is a normative program that uses as a criterion of moral rightness the amount of aggregate utility produced by the particular action or general rule. Utility can be identified with happiness, pleasure, welfare, desire-satisfaction, preference-satisfaction of individuals or realization of their interests. The aggregation presupposes an equal value of the portion of utility gained by any individual. The influential summary of the utilitarian normative program is the principle of the greatest happiness (the utility principle). Some elements of this program can be discovered in the Ancient ethical thought but first clear statements of the utility principle in the Western philosophy appeared only at the turn of the XVIIIth century. It became a pivotal principle of ethics in some British theological conceptions of the XVIIIth century (the so-called 'theological utilitarianism'). The founder of the classical utilitarianism, J. Bentham, joined the hedonistic moral psychology with the mechanistic 'felicitous calculus'. J.S. Mill transformed Bentham's utilitarianism diminishing the mechanistic character of utility-aggregation, introducing qualitative differences into the sphere of pleasure and stressing the importance of rights. H. Sidgwick situated the utilitarian normative program within the wider space of practical rationality. In the first two-thirds of the XXth century utilitarianism dominated normative ethics in the English-speaking philosophical tradition. But later it was subjected to harsh criticism by supporters of deontology and virtue ethics, and lost this position. There are several questions that form different theoretical strands within the contemporary utilitarianism: 1) what is the subject of the utilitarian test, 2) what is the meaning of utility, 3) what is the best formula of aggregation, 4) what is the best way of taking into account possible consequences of action?

Keywords: morality, ethics, utilitarianism, utility, aggregation, greatest happiness principle, protoutilitarianism, classical utilitarianism, contemporary utilitarianism, critique of utilitarianism

References

1. Adams, R.M. "Motive Utilitarianism", *Journal of Philosophy*, 1976, Vol. LXX, No. 14, pp. 467–481.

2. Arrow, K.J. "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice", *Journal of Philosophy*, 1973, Vol. LXX, No. 9, pp. 245–263.
3. Arrow, K.J. *Kollektivnyi vybor i individual'nye tsennosti* [Social Choice and Individual Values]. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2004. 108 pp. (In Russian)
4. Beccaria, C. *O prestupleniyakh i nakazaniyakh* [On Crimes and Punishments]. Moscow: Stels Publ., 1995. 304 pp. (In Russian)
5. Bentham J. "The Rationale of Reward", *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. 2. Edinburgh: William Tait, 1843, pp. 189–267.
6. Bentham, J. "Anarchical Fallacies", *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. 2. Edinburgh: William Tait, 1843, pp. 489–535.
7. Bentham, J. "Codification Proposal", *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. 4. Edinburgh: William Tait, 1843, pp. 535–594.
8. Bentham, J. "Leading Principles of a Constitutional Code, for Any State", *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. 2. Edinburgh: William Tait, 1843, pp. 267–275.
9. Bentham, J. "Securities against Misrule", *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. 8. Edinburgh: William Tait, 1843, pp. 555–600.
10. Bentham, J. *Vvedenie v osnovaniya npravstvennosti i zakonodatel'stva* [An Introduction to the Principles of Morals and Legislation]. M.: ROSSPEN Publ., 1998. 415 pp. (In Russian)
11. Berkeley, G. "Passivnoe povinovenie" [Passive Obedience], in: G. Berkeley *Alkifron, ili melkii filosof. Raboty raznykh let* [Alciphron, Or, The Minute Philosopher. Works of Different Years]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000, pp. 255–280. (In Russian)
12. Brandt, R.B. *Fact, Values, and Morality*. New York: Cambridge University Press, 1996. 319 pp.
13. Brandt, R.B. *Morality, Utilitarianism and Rights*. New York: Cambridge University Press, 1992. 393 pp.
14. Brandt, R.B. *Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press, 1979. 362 pp.
15. Brink, D.O. "Mill on Justice and Rights", *A Companion to Mill*, eds. C. Macleod & D.E. Miller. Malden: Wiley, 2017, pp. 374–389.
16. Brink, D.O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 307 pp.
17. Broom, J. *Ethics out of Economics*. New York: Cambridge University Press, 2004. 267 pp.
18. Brown, J. "On the Motives to Virtue, and the Necessity of Religious Principle", in: J. Brown. *Essays on the 'Characteristics' of the Earl of Shaftesbury*. L.: C. Davis, 1752, pp. 109–241.
19. Cicero. "Ob obyazannostyakh" [On Duties], in: Cicero. *O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyakh* [On Old Age. On Friendship. On Duties]. Moscow: Nauka Publ., 1981, pp. 58–158. (In Russian)
20. Crisp, R. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London: Routledge, 1997. 232 pp.
21. Crisp, R. *The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick's Methods of Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2015. 252 pp.
22. Cumberland, R. *A Treatise of the Laws of Nature*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. 1010 pp.
23. De Lazari-Radek, K. & Singer, P. *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 403 pp.
24. Fuchs, A. "Mill's Theory of Morally Correct Action", *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, ed. H.R. West. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 139–158.
25. Gay, J. "Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality", in: W. King, *An Essay on the Origin of Evil*. London: W. Thurlbourn, 1731, pp. XI–XXXII.

26. Godwin, W. *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, Vol. 2. London: G.G.J. Robins and J.R. Robins, 1793. 378 pp.
27. Halevy, E. *The Growth of Philosophic Radicalism*. London: Faber & Faber, 1952. 554 pp.
28. Hare, R.M. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. New York: Oxford University Press, 1981. 242 pp.
29. Harsanyi, J. "Mezhlichnostnye sravneniya poleznosti" [Interpersonal Comparisons of Utility], *Ekonomicheskaya teoriya* [The World of Economics], eds. J. Eatwell, M. Milgate, P. Newman. Moscow: INFRA – M Publ., 2004, pp. 447–454. (In Russian)
30. Harsanyi, J. "Rule Utilitarianism and Decision Theory", *Erkenntnis*, 1977, Vol. 11, pp. 25–53.
31. Harsanyi, J.C. "Expectation Effects, Individual Utilities, and Rational Desires", *Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt*, ed. B. Hooker. Boulder: Westview, 1993, pp. 115–126.
32. Hart, H.L.A. *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1983. 271 pp.
33. Helvetius. "O cheloveke" [A Treatise on Man], in: Helvetius. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1974, pp. 5–567. (In Russian)
34. Hirose, I. *Moral Aggregation*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 248 pp.
35. Hooker, B. *Ideal Code, Real World*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 213 pp.
36. Hume, D. "Issledovanie o principah morali" [An Enquiry Concerning the Principles of Morals], in: D. Hume, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 177–314. (In Russian)
37. Hutcheson, F. "Issledovanie o proiskhozhdenii nashih idej krasoty i dobra" [An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue], in: F. Hutcheson, D. Hume, A. Smith, *Estetika* [Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973, pp. 41–262. (In Russian)
38. Jackson, F. "Decision-theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection", *Ethics*, 1991, Vol. 101, pp. 461–482.
39. Kelly, P. "Bentham", *Political Thinkers: From Socrates to the Present*, eds. D. Baucher and P. Kelly. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 344–361.
40. Martin, R. "Mill's Rule Utilitarianism in Context", *John Stuart Mill and the Art of Life*, eds. B. Eggleston, D.E. Miller and D. Weinstein. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 21–43.
41. Mill, J. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 317 pp.
42. Mill, J.S. Bentham, in: J.S. Mill, *The Collected Works*, Vol. 10. London: Routledge and Kegan Paul, 1969, pp. 75–116.
43. Mill, J.S. *Sistema logiki sillogisticheskoi i induktivnoi: Izlozhenie printsipov dokazatel'stva v svyazi s metodami nauchnogo issledovaniya* [System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and Methods of Scientific Investigation]. Moscow: URSS Publ., 2011. 828 pp. (In Russian)
44. Mill, J.S. *Utilitarizm* [Utilitarianism]. Rostov-na-Donu: Donskoi izdatel'skii dom Publ., 2013. 240 pp. (In Russian)
45. Moore, G.E. *Priroda moral'noi filosofii* [The Nature of Moral Philosophy]. M.: Politizdat Publ., 1999. 352 pp. (In Russian)
46. Nakano-Okuno, M. *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. 270 pp.
47. Nussbaum, M.C. "Mill between Aristotle and Bentham", *Daedalus*, 2004, Vol. 133, No. 2, pp. 60–68.
48. Paley, W. *The Principles of Moral and Political Philosophy*, Vol. 2. Boston: Whitaker, 1832. 247 pp.

49. Parfit, D. "Overpopulation and the Quality of Life", *The Repugnant Conclusion: Essays on Population Ethics*, eds. J. Ryberg and T. Tännsjö. Dordrecht: Springer, 2005, pp. 7–22.
50. Postema, G.J. "Bentham's Equality-Sensitive Utilitarianism", *Utilitas*, 1998, Vol. 10, No. 2, pp. 144–158.
51. Postema, G.J. *Bentham and the Common Law Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2019. 605 pp.
52. Priestley, J. "Ocherk ob osnovnykh printsipakh gosudarstvennogo pravleniya i o prirode politicheskoi, grazhdanskoi i religioznoi svobody" [An Essay on the First Principles of Government: And on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty], *Angliiskie materialisty XVIII v. Sobranie proizvedenii* [English Materialists. Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1968, pp. 5–46. (In Russian)
53. Rashdall, H. *The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy*, Vol. 1. London: Oxford University Press, 1907. 312 pp.
54. Riley, J. "Interpreting Mill's Qualitative Hedonism", *The Philosophical Quarterly*, 2003, Vol. 53, pp. 410–418.
55. Riley, P. *Leibniz' Universal Jurisprudence: Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. 338 pp.
56. Rosen, F. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge, 2003. 289 pp.
57. Schneewind, J.B. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1977. 465 pp.
58. Schofield, P. *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 2019. 370 pp.
59. Shaftesbury C. "An Inquiry Concerning Virtue and Merit", in: C. Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001, pp. 1–100.
60. Sidgwick, H. "Utilitarianism", *Utilitas*, 2000, Vol. 12, No. 3, pp. 253–260.
61. Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. London: Palgrave Macmillan, 1962. 528 pp.
62. Singer, P. "Is Act-Utilitarianism Self-Defeating?", *The Philosophical Review*, 1972, Vol. 1, No. 1, pp. 94–104.
63. Singer, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 356 pp.
64. Skelton, A. "Ideal Utilitarianism: Rashdall and Moore", *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*, ed. T. Hurka. Oxford: Clarendon Press, 2011, pp. 45–65.
65. Smart, J.J.C. "An Outline of a System of Utilitarian Ethics", in: J.J.C. Smart & B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, pp. 3–76.
66. Smart, J.J.C. "Extreme and Restricted Utilitarianism", *Theories of Ethics*, ed. P. Foot. New York: Oxford University Press, 1967, pp. 171–183.
67. Tännsjö, T. *Hedonistic Utilitarianism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. 224 pp.
68. Tucker, A. (Search, E.) *The Light of Nature Pursued*, Vol. 1–5. L.: T. Payne, 1768.
69. Varner, G.E. *Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two-Level Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 336 pp.

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

V научная видеоконференция

«Человек как существо природное, социальное, экзистенциальное:
“болевы́е точки” философской антропологии»

(Памяти Павла Семёновича Гуревича).

Москва – Нижний Новгород, 11 июня 2019 г.

11 июня 2019 г. прошла V ежегодная научная видеоконференция, организованная сектором истории антропологических учений Института философии РАН (г. Москва) и факультетом социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского (г. Нижний Новгород), посвящённая памяти выдающегося мыслителя Павла Семёновича Гуревича.

Открыли конференцию д. филос. н., ведущий научный сотрудник Института философии РАН **Ирина Владимировна Егорова** и д. филос. н., профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского **Алексей Николаевич Фатенков**, отметившие значительный вклад профессора П.С. Гуревича в развитие отечественной философской антропологии и смежных областей научного знания, его широчайшую энциклопедичность и восприимчивость ко всему новому. Ему удавалось удивительно гармонично сочетать в своём творчестве страстность взгляда и обоснованную сдержанность отстаиваемой позиции, владение новейшим материалом и бережное отношение к традиции, критический подход и неизменное уважение к работам коллег.

Д. филос. н. **Ирина Владимировна Егорова** выступила с докладом «**Что придёт на смену гуманизму? Размышления о будущем человечества**». Анализируя прогностические исследования последних лет, И.В. Егорова остановилась на глобальных вызовах, стоящих перед человечеством сегодня, среди которых можно назвать вытеснение человека с рынка труда, социальное неравенство, крушение либеральных ценностей и др. Обратившись к недавно опубликованной работе иерусалимского учёного Ю.Н. Харари «*Номо Деус. Краткая история будущего*», она затронула тему влияния информационных и биотехнологий на место человека в современном мире. Ею были обозначены следующие альтернативы будущего человечества: а) люди полностью утратят свою ценность; б) люди сохраняют свою коллективную ценность, но потеряют личные права и попадут в подчинение к внешним алгоритмам; в) останутся те, кого нельзя

будет ни заменить, ни расшифровать, и они образуют малочисленную прослойку, привилегированную элиту совершенных людей. Именно эти совершенные люди будут принимать важные для всего мира решения. Они будут предоставлять системе услуги, а система не сможет понимать их и управлять ими. Однако, поскольку большинство людей не будут так совершенны, они станут низшей кастой, подчинённой как компьютерным технологиям, так и новым сверхлюдям. Это будет разделение людей на биологические касты. Если это произойдёт, то изменится всё мироустройство, где место гуманизма займут новые религии и идеологии.

В докладе **«Вырваться из плена сетевых структур»** д. филос. н. **Алексей Николаевич Фатенков** рассмотрел положение человека в современном мире в контексте прояснения онтологического статуса сетевых структур.

Сеть опознаётся как комбинация слабых, горизонтальных, коррелятивных связей, могущая иметь или не иметь разрывов и лакун, могущая наличествовать априорно или/и складываться в ходе опыта как временный порядок из хаоса. Касательно её статуса возможна минимум четвероякая ситуация: 1) сеть действительно вытесняет и замещает собой в социально-культурном пространстве иерархию (композицию сильных, вертикальных связей-детерминаций); 2) сеть проникает в иерархию, образуя с ней гибридные структуры; 3) сеть вполне реальна, но лишь маскирует собой незыблемую иерархию; 4) сеть иллюзорна, она плод больного, ослабленного сознания, страшщегося брать на себя хоть какую-то ответственность. В любом из упомянутых случаев, как и при любом их переплетении, сетевые структуры представляют собой немалую опасность для человеческого индивидуума, для его субъектности, самостоятельности.

Разумеется, опасность опасности разнь. Одни из них – благотворны: вбрасывают адреналин в кровь, стимулируют сопротивление, инициируют праведные превентивные удары. Другие – наоборот, толкают к апатии или бестолковой суете. Именно такова угроза, исходящая от опутывания сетью. Она склоняет человека к безвольной фигуре перманентных презентаций, к подглядыванию за всеми и вся. Стивен Кинг, похоже, прав, назвав интернет самой большой замочной скважиной. Где сеть, там копошение в грязном белье, там мстительно-завистливая безвкусица челяди. Где сеть, там принципиальное неразличение информации и дезинформации. Там зона тотальной слежки, от которой никто не ускользнёт, включая тех, кто эту слежку, по ущербности ума и трусости натуры, запускает в прокат.

Где сеть, там редукция социального к социотехническому. В социальных системах люди используют инструментарий, инвертивное состояние идентифицируется как состояние отчуждения и оценивается негативно. В социотехнических системах взаимоотношения людей и инструментария паритетны, состояние отчуждения перестаёт распознаваться, становится скрытой нормой. Апологеты сетевых структур, Брюно Латур в частности, продвигая радикальный сциентизм, без смущения заявляют, что цель науки – сделать не-человеков, которые станут «релевантными тому, что мы

о них говорим». Инновационный девиз акторно-сетевой теории: бытие релевантно молве. Однако молва – это ведь даже не общественное мнение с его пусть и слабенькой (интерсубъективной), но всё-таки позитивной нередко силой. Молва – это аморфная смесь церемонных бесед и бесцеремонных сплетен, микст мещанского ханжества и снобистского эпатажа. Это сила угнетения. Интеллектуально претенциозная АСТ на деле оказывается изворотливой апологией отчуждения и капитализма нового технологического уклада.

Таким образом, докладчик приходит к выводу: «Не доверяй сети – верь в себя!».

В выступлении д. филос. н., профессора кафедры философии ННГУ им. Н.И. Лобачевского **Владимира Александровича Кутырёва** на тему **«Номо dementia как предпосылка и следствие формирования глобального Искусственного интеллекта»** было показано, что ослабление когнитивных способностей, вызванное повседневным использованием интернет-технологий, обычно рассматривается как проблема детей и подростков. Но дети – завтрашние члены общества, а интернет-технологии стремительно перерастают в Искусственный интеллект, который, заменяя, начинает подавлять естественное человеческое мышление. Оно становится роботообразным. Это вполне логично, даже неизбежно, а дигитальная деменция (концепт, широко вошедший в употребление) как духовная деградация человека есть первая стадия данного процесса. Нарастает тенденция превращения Homo sapiens в Homo dementia.

Именно как опасность «нисхождения человека», (пред)видя дальше своего носа, должна рассматривать эти последствия Великой информационной революции философия. Предупреждать о тревожных изменениях в характере нашего мышления в настоящем. К ним, прежде всего, относится кризис смыслового отношения к реальности, его замена алгоритмами, распространение «клипового», отвечающего только на вопрос «как» (пост)мышления. В нём «по определению» не ставятся вопросы об основаниях, целях и ценностях: «почему», «куда» и «зачем». Возникает своего рода «необходимость непонимания», ибо понимать – это значит поставить под сомнение благо цифровизации всех сфер жизни и осознавать, куда она (при)ведёт человечество, если ею не управлять. Но без мышления о последствиях своих действий Homo sapiens (человек разумный) трансформируется в зомби, когнитивного робота – Homo dementia (человека слабоумного). Это начало трансгуманистического самоапокалипсиса человечества. В форме эвтаназии. Что бы помогло проснуться? – задаётся вопросом докладчик.

К. полит. н., научный сотрудник Института философии РАН **Иван Михайлович Угрин** представил доклад на тему **«Интегральная модель: возможен ли целостный взгляд на человека?»**. В своём выступлении Иван Михайлович затронул проблему интегрального взгляда на эволюцию человека, с опорой на теоретическую модель, представленную в трудах американского мыслителя Кена Уилбера. Ключевыми категориями этой

модели являются такие понятия, как уровни сознания, линии развития и психологические типы. Уровни, линии и типы оказываются вписаны в общую методологическую матрицу, которая обозначает взаимосогласованное соотношение трёх модусов бытия: личностно-экзистенциального, социально-культурного и объективно-природного. Именно во всемодалном развитии К. Уилбер видит основу нового подхода к человеку, позволяющего, по его мнению, разрешить противоречия, которые накопились между наукой, религией, философией и идеологией. Сама попытка преодолеть вышеназванные противоречия и создать интегральную теорию является важной вехой с точки зрения истории философской антропологии, однако такой подход имеет и ряд сложностей, требующих своего теоретического и практического разрешения.

Затем прозвучал доклад к. филос. н., младшего научного сотрудника Института философии РАН **Екатерины Александровны Рахмановской** «**“Воспитание чувств” как теоретическая и практическая проблема**», который был посвящён актуальной теме так называемого «эмоционального поворота» в гуманитарных науках. Показана парадоксальность ситуации, когда, с одной стороны, современную культуру можно охарактеризовать как культуру страха, тревоги, депрессии и эмоциональной холодности, а с другой стороны, мы наблюдаем настоящий взрыв интереса к изучению эмоций как во многих теоретических дисциплинах, таких как история, социология, когнитивные и нейронауки, так и в большом количестве эмпирических исследований, свидетельствующих о практическом значении эмоций. Однако обзор наиболее значимых работ показывает, что эмоции, чувства по большей части лишаются статуса самостоятельных душевных переживаний, рассматриваются не сами по себе, а либо анализируются как составная часть познавательной деятельности, превращаясь в некий придаток рациональности, либо изучаются преимущественно в разрезе практик их выражения – эмоциональных стандартов, культурных норм и правил. По мнению Е.А. Рахмановской, пристальное внимание к изучению эмоций, главным образом, обусловлено вызовами, которые современный мир бросает человеку, теми техногенными, экономическими, культурными рисками, с которыми мы сталкиваемся. Во весь рост встаёт проблема, как найти в себе ресурсы и эмоционально пережить те ситуации, где рациональные объяснения оказываются неэффективными.

В своём докладе **«Социологическая концепция свободы: её становление и развитие»** д. соц. н., профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии ННГУ им. Н.И. Лобачевского **Владимир Павлович Козырьков** показал, что сейчас наступило время возвращения к истокам идеи свободы. И важно рассмотреть каждую деталь этой идеи без страха прослыть банальным, поскольку речь идёт об античности. Докладчик показал, что изначально свобода была идеей социологической, так как выражала отношения рабов и рабовладельцев. Платон утверждал, что «человеку надо быть свободным и больше смерти страшиться рабства»; что свобода не только противоположна рабству, но и невозможна без него; что

«владение рабами тяжко», так как приходится преодолевать ненормальность положения, когда один человек лишает другого возможности быть свободным человеком, по словам Аристотеля – «жить для себя». Поэтому необходимо, чтобы была возможность: перехода рабов в свободные, но не по своей воле, а по воле свободных, на основе определённых заслуг перед свободными и при их поручительстве; распространения на рабов ряда норм жизни, которые присущи свободным. Эти и другие идеи используются в исследованиях свободы и современных форм рабства. До сих пор жива идея Аристотеля, что «правильнее всем рабам в виде награды подавать надежду на свободу». С позиций идей античной социологии свободы В.П. Козырьков проанализировал работы ряда отечественных и западных авторов (Ю. Давыдов, Б. Грушин, О. Хархордин, З. Бауман, М. Вироли и др.), посвящённых свободе.

Младший научный сотрудник Института философии РАН **Георгий Андреевич Шулико** выступил с докладом **«Отчуждение и теоретический антигуманизм: к вопросу о статусе проблемы»**. Он отметил, что современный статус проблемы отчуждения в философской антропологии и в близких к философии гуманитарных дисциплинах неоднозначен. С одной стороны, в интеллектуальном пространстве современной философии в той или иной форме продолжают своё существование самые разные традиции понимания отчуждения, соседство которых друг с другом иногда приводит к неожиданным результатам. Так, периодически уходящая и приходящая мода на постсекуляризм способствуют тому, что некоторые мыслители, близкие к гегелевско-марксистской традиции понимания отчуждения, сознательно идут на поиск возможных новых религиозных содержаний в теме отчуждения. С другой стороны, возникший ещё в альтюссеррианском марксизме и нашедший своё развитие в фукольтизме тренд на радикальный антигуманизм ставит сегодня перед философами вопрос о том, можно ли в принципе говорить об отчуждении без человека.

Тему деструктивности человека в контексте негативности представила аспирант Государственного академического университета гуманитарных наук **Алтафова Анелия Рафисовна**. Она отметила, что проблема человеческой разрушительности ставит исследователя перед вопросом о критериях разрушения, который, в свою очередь, отсылает к теме человеческой природы. Известно, что попытка определить человека позитивно не увенчалась успехом: ни разум, ни воображение, ни совесть не могут выступать надёжными антропологическими критериями. Поэтому в неклассической антропологии если и возможно говорить о дефиниции человека, то только в апофатическом ключе: человек – это всегда «не». Так, в антропологической интерпретации гегелевской философии Александра Кожева именно негация выступает антропологическим мерилем: если животное воспроизводит себя, будучи тождественным самому себе, то человек отрицает наличествующую данность, производя новые формы сущего в акте труда. В данном контексте разрушительное поведение человека, выступающее как отрицание отрицания, лишается негативных коннотаций и обретает утвердительный характер.

Этот мотив встречается в философии Жоржа Батая, настаивавшего на созидательной мощи насилия, преступления и смерти в её символическом варианте. Так, «эталон» батаевского человека выступает садист, преступления которого, трансгрессивные по своей сути, разворачиваются не в социальном пространстве, а прежде всего во внутреннем опыте. Если целью классической философии выступало вытеснение смерти за рамки социальности, то неклассическая антропология нацелена, напротив, на её реабилитацию и интеграцию. Однако открытым остаётся вопрос о возможных и уместных в современном обществе формах подобной интеграции.

К. филос. н., ассистент кафедры философии ННГУ **Артём Маркович Фейгельман** в своём докладе **«Антропология зомби: человек в зеркале абсолютного Другого»** обратился к образу зомби, который является одним из самых популярных в современной массовой культуре. Причины этого, как отметил докладчик, не случайны и вряд ли могут быть объяснены стечением обстоятельств или модных тенденций. Тема «зомбиапокалипсиса», очевидно, проблематизирует множество срезов современной культурной и общественно-политической жизни. Многое она затрагивает и на уровне индивидуального человеческого существования. Отсюда – многочисленные философские интерпретации образа зомби. Для А.М. Фейгельмана важными оказались две линии философской проблематизации – телесная и социально-критическая. По его мнению, тело зомби – это опосредованное культурными формами тело человека, которое понимается как конструкт(ор) – пассивный объект инструментальных манипуляций, основанных на господствующих в обществе ценностях и стереотипах. «Изломанное», отчуждённое от человеческого «оригинала» тело зомби представляет собой идеальную эмблему подобных властных отношений. В этом смысле тема телесности смыкается с привычной интерпретацией образа зомби как способа критики массового общества, неравенства, современных стратегий потребления и т. д. В фильмах патриарха жанра ужасов Джорджа Ромеро эти тенденции приобретают отчётливый неомарксистский оттенок. Персонажи-зомби у Ромеро, вытесненные живыми людьми на периферию существования, в борьбе и мучениях обретают самосознание – как индивидуальное, так, почти в буквальном смысле, и классовое – и в конце концов поднимают бунт (фильмы «День мертвецов» (1985) и «Земля мёртвых» (2005)). Клишированный топос фильма ужасов, таким образом, внезапно трансформируется в пространство утопии, где даже самое «маргинальное» существо, не имеющее абсолютно никаких прав и бесконечно отчуждённое от собственной сущности, обретает достоинство и свободу.

Выпускница аспирантуры Института философии РАН **Инна Олеговна Чугунова** представила доклад **«Тема духа в понимании человеческой природы»**, поставив вопрос о реабилитации понятия «дух» в современном гуманитарном обиходе. Влияние позитивизма и эмпирической науки на философию привело, по мнению докладчика, к архаизации, утрате значимости данного концепта. Это ограничило философский поиск, отрезав образ человека от его онтологических тайн, парадоксальности

и безграничности. Теме духа не нашлось достойного места и в новых гуманистических течениях мысли. И.О. Чугунова обозначила эвристичность данного понятия и его необходимость для человекознания. Проведя обзор философских представлений о духе, она затронула тему феноменологии духа и его глубокой связи с истоками человека – культурой и сознанием. В заявленном контексте глубже просматриваются идеи «двумирности», «надприродности» человека, его непрагматической, творческой сути. Через понятие «дух» раскрывается стремление человека к трансценденции, свободному поиску, способности к конструированию новых миров. В его поле более выпукло видятся различия идеального и «мирского», неповторимого и универсального, личности и общества. В целом феномен духа и духовности оказывается ключевой антропологической характеристикой человека, стержнем его природы.

В своём докладе аспирантка Института философии РАН **Наталья Викторовна Стороженко** постаралась описать образ человека «мистического» в работах П.С. Гуревича. Автор доклада опиралась на один из основных философско-антропологических подходов исследований П.С. Гуревича: мистическое – ресурс человеческого. Это один из тех атрибутов, которые удерживают человека в пространстве духовного, не позволяя ему укрепиться в объективности и потерять своё антропологическое основание. Однако этот ресурс неоднозначен в своём влиянии на человека, потому что мистическое не исчерпывается традиционными религиями, но уходит корнями в культ вообще. Культ же способен как возродить человека, так и уничтожить, полностью захватив его сознание. Таким образом, становится не важно, в какое историческое время живёт человек, и не важно, что первоначально вызывает чувство мистического, однако важно то, как человек «взращивает» его и как существует с этим чувством.

Автор доклада «**К типологии философских понятий**» **Александр Витальевич Саенко**, аспирант кафедры отраслевой и прикладной социологии ННГУ, обращается к типологии философских понятий. Философ становится известным, когда создаёт авторскую концепцию. В её основе – философские понятия, по-разному именуемые. Ж. Делёз и Ф. Гваттари, например, называют их «концептами», М.К. Мамардашвили – «предельными представлениями». Встречаются попытки типологизировать философские понятия. В частности, С.Н. Кочеров, используя исторический подход, говорит о «сущностях» классической философии, «смыслах» неклассики и «знаках» постнеклассики. А.В. Саенко также предложил трёхчастную типологизацию, только в контексте не исторического, а системного подхода. Он выделил, во-первых, предельно значимые для конкретного философа, а затем вошедшие в учебники концепты-смыслы (кантовские «вещь в себе» и «вещь для нас», сартровские «свобода» и «ответственность»). Во-вторых – концепты-складки, уже не столь строгие и не столь значимые для философа, но также попадающие в учебники (сартровское «неверие-в-то-во-что-веришь»). В-третьих – концепты-классификаторы, составляющие общепризнанный категориальный аппарат

философии («материализм», «объективный идеализм», «субъективный идеализм»). В привязке к данной типологизации А.В. Саенко различает пять типов философов, решая тем самым проблему многозначности претенциозного имени. Первый тип философов – это люди, которых так называют за их житейскую мудрость. Второй тип – это студенты и выпускники философских факультетов, знающие концепты-смыслы и концепты-классификаторы. Третий тип – преподаватели философии, профессионально объясняющие концепты-смыслы и концепты-классификаторы. Четвёртый тип – это исследователи, пишущие научные работы по философии про концепты-смыслы и концепты-складки с использованием концептов-классификаторов. Наконец, пятый тип философов – это создатели концептов-смыслов, это персоналии, попадающие на страницы учебников и энциклопедий.

На конференции были затронуты глобальные проблемы, перед которыми сегодня стоит человечество. Сквозной прозвучала тема влияния современных технологий на человеческую природу, мышление и эмоциональный мир человека, чрезвычайно обострившая проблему смысла человеческого существования. Были проанализированы современные естественнонаучные и философско-антропологические концепции, претендующие на описание исторических перспектив развития человечества. В процессе дискуссии участники обратили внимание на многоликость человека: его можно считать зверем или, напротив, историческим актором, к нему можно относиться как к реальному существу, но есть основание считать его фиктивным, виртуальным и галлюцинаторным. Человек стал множественным и в перспективе беспредельно разным.

Было показано, что глубокого изучения требуют многие проблемы философской антропологии, в том числе затронутые в процессе обсуждения. Но в центре философских размышлений оказывается вопрос: удастся ли человеку сохранить самого себя? Ведь, как писал П.С. Гуревич в своей книге «Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ», после десяти тысяч лет истории человек впервые стал целиком и полностью проблематичным. Он уже не знает, что он такое, но знает об этом незнании.

ECHOES OF THE EVENTS

**V scientific videoconference «Man as a natural, social, existential creature: “sore spots” of philosophical anthropology» (In memory of Pavel Gurevich).
Moscow – Nizhny Novgorod, June 11, 2019**

The V annual scientific video conference was held on June 11 2019. It was organized by the Department of History of Anthropological Doctrines, Institute of Philosophy, RAS (Moscow) and the Faculty of Social Sciences of Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod (Nizhny Novgorod) and dedicated to the memory of the outstanding thinker Pavel S. Gurevich. The conference touched upon the global problems facing humanity today. The theme of influence of modern technologies on human nature, thinking and emotional world of the person which has extremely aggravated the problem of the meaning of human existence was sounded through, Modern natural science and philosophical and anthropological concepts claiming to be a description of the historical perspectives of human development were analyzed, During the discussion, the participants drew attention to the diversity of man: he can be considered a beast or, conversely, a historical actor, he can be treated as a real creature, but there is the reason to consider him fictitious, virtual and hallucinatory. Man has become multiple and in perspective infinitely different.

It was shown that clarification is needed on many of the problems of philosophical anthropology, including those outlined in the discussion. But in the center of philosophical reflection is the question: will man be able to save himself. After all, as P.S. Gurevich wrote in his book “Classical and non-classical anthropology: a comparative analysis”, after ten thousand years of history, man has for the first time become entirely problematic. He no longer knows what he is, but he knows this ignorance.