

Платон и его религия. К интерпретации диалога «Эвтифрон»

© 2019 г. Д.В. Бугай

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

E-mail: komoni@yandex.ru

Поступила 11.02.2019

В статье подробно анализируются теологическое, логическое и эпистемологическое содержание диалога Платона «Эвтифрон». С середины XIX в. адекватной интерпретации «Эвтифрона» препятствовали представления о том, что данный диалог относится к так называемым ранним платоновским сочинениям, которые якобы отражают «сократический» период развития платоновской мысли. В силу этого логическим и в особенности теологическим взглядам, присутствующим в данном диалоге, не уделялось достаточного внимания. Истолкователи, комментаторы, исследователи не брезговали и откровенным смещением исторических и религиозных акцентов, предлагая трактовать «дело богов», о котором идет речь в ключевом месте «Эвтифрона», как некое предвосхищение христианской теологии Апостола Павла. В результате ясная и последовательная картина богословских взглядов Платона, укорененная в его религиозном и философском мирозерцании, превращалась в странный и противоречивый набор плохо продуманных фрагментов. Исходя из «унитаристской гипотезы», активно привлекая важные и релевантные пассажи из других платоновских диалогов, которые обычно считаются «более поздними», автор пытается показать, что данный диалог содержит те же представления о благочестии и богах, которые без труда можно найти, например, в «Меноне» и «Законах». Различие между такими пассажами можно гораздо проще объяснить не эволюцией платоновских представлений о богах, а сознательным изменением акцентов, обусловленным драматургией диалога. Исходя из данного метода, автор объясняет значение загадочного «дела богов», о котором идет речь в ключевом пассаже «Эвтифрона».

Ключевые слова: Платон, Эвтифрон, Менон, Законы, религия, благочестие, гносеология, эпистемология, теория идей.

DOI: 10.31857/S004287440006054-4

Цитирование: *Бугай Д.В.* Платон и его религия. К интерпретации диалога «Эвтифрон» // Вопросы философии. 2019. № 8. С. 168–184.

Plato and his religion. To the interpretation of *Euthyphro* dialogue

© 2019 г. Dmitry V. Bugai

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky av.
GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

E-mail: komoni@yandex.ru

Received 11.02.2019

The article analyzes in detail the theological, logical and epistemological content of Plato's *Euthyphro*. From the middle of the 19th century, adequate interpretation of *Euthyphro* was hampered by the idea that this dialogue refers to the so-called early Platonic writings, which allegedly reflect the "Socratic" period in the development of Platonic thought. Because of this, the logical and especially theological views present in this dialogue have not been given sufficient attention. Interpreters, commentators, researchers did not disdain even a frank shift of historical and religious accents, suggesting that the "cause of the gods" referred to in the key place of *Euthyphro* be interpreted as a kind of anticipation of the Christian theology of Apostle Paul. As a result, Plato's clear and consistent picture of the theological views, rooted in his religious and philosophical outlook, turned into a strange and contradictory set of poorly designed fragments. Proceeding from the "unitarist hypothesis", actively attracting important and relevant passages from other Platonic dialogues, which are usually considered "later", the author tries to show that this dialogue contains the same ideas about piety and gods that can be easily found, for example, in the *Meno* and *Laws*. The difference between these passages can be much easier explained not by the evolution of the Platonic ideas about the gods, but by a conscious change of emphasis due to the dramaturgy of the dialogue. Based on this method, the author explains the meaning of the mysterious "cause of the gods," which is referred to in the key passage of *Euthyphro*.

Key words: Plato, *Euthyphro*, *Meno*, *Laws*, religion, epistemology, theory of ideas.

DOI: 10.31857/S004287440006054-4

Citation: Bugai, Dmitry V. (2019) "Plato and his religion. To the interpretation of *Euthyphro* dialogue", *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2019), pp. 168–184.

В античности платоновский корпус – так, как его читали, по крайней мере, с I в. н.э., – открывается небольшим (около 13 страниц греческого текста) диалогом «Эвтифрон», первым в первой тетралогии Фрасилла. Действие «Эвтифрона» тесно примыкает к «Апологии Сократа», которая поэтому непосредственно за ним и следует. Но связь между этими двумя сочинениями не только внешняя: как обычно бывает у Платона, каждый диалог, сохраняя собственное логическое и драматическое единство, проливает свет на содержание других диалогов, всякий раз образуя вместе с ними новое целое. В этом заключена одна из главных сложностей для интерпретации Платона, но вместе с тем и одна из важнейших причин обаяния платоновской мысли. Историки философии и филологи обычно пытаются определить содержание «Эвтифрона» тематически: «Эвтифрон» посвящен определению «благочестия» или «святости». Тем самым, диалог причисляют к так называемым «диалогам определения», в которых Платон был занят исследованием понятий. Обычно такие диалоги относят к «сократическому» периоду в развитии платоновской мысли, периоду, в котором еще не

произошло выделения понятий в отдельный мир, или, говоря ученым языком, еще не было «гипостазирования» общих понятий, превращения их в самостоятельно существующие «идеи». Такого рода картина уже предполагает особый, «школьный» или «профессионально-философский» взгляд на платоновский диалог.

Этот взгляд, несомненно, имеет право на существование, поскольку именно с деятельностью Платона исторически связано превращение философии в особую, самостоятельную и в конечном счете «профессиональную» форму деятельности. Но сам Платон — вовсе не школьный философ, а его диалоги — не монографии и даже не статьи. Платон, прежде всего, драматург, однако его драматургия принципиально отличается от того, что делали Эсхил и Софокл, Аристофан и Эврипид. Прежде всего, платоновская драматургия не предполагает общественной сцены, народного театра демократических Афин. Платоновский диалог написан для читателя, причем чтение такого диалога — дело не общественное, но частное, во всяком случае, не слишком публичное. Затем, вместо традиционных богов и богинь, героев и героинь платоновский диалог, как правило, изображает одного героя — Сократа, действующего не в мире идеального прошлого, а среди афинской обыденности. Наконец, деяния и страсти этого героя имеют совершенно особый характер: они происходят в мире бесед и рассуждений.

Говоря совсем схематично, можно сказать, что платоновский диалог — это драма, в которой действие заключается в рассуждении, перипетия — в переходе от одного рассуждения к другому, драматическая коллизия — в том, как происходит опровержение-обличение, а катарсис — не в избавлении от страха и сострадания, но в освобождении от ложного мнения. Если смотреть на платоновский диалог как на драму в обычном смысле, мы в нем ничего не поймем, поскольку его действие — в «аргументации». Если смотреть на него как на «анализ понятий и аргументов», то мы также в нем ничего не поймем: этот анализ здесь не цель, но драматическое средство. Целью же будет впечатление или, точнее, воздействие, которое этот диалог как целое должен был по замыслу Платона производить на ум и душу писателя и читателя, причем вместе с другими диалогами, с которыми он так или иначе связан.

С желанием вызвать драматический эффект связана и та особенность многих платоновских диалогов, которая заставляла и заставляет критиков объединять их в группу «апоретических». Историк философии видит в них то, что Платон «еще» не пришел к ясному пониманию исследуемого в диалоге «понятия», «еще» не может дать ему определения. Но даже отвлекаясь от философского вопроса о возможности «точного определения» понятия, такое точное и окончательное определение убивает любую драму, делая ее плоской и скучной. Как сказал Вольтер, *le secret d'ennuyer est celui de tout dire*. Платон, как и любой хороший драматический писатель, прекрасно знал об этом секрете и умел его обходить.

Вернемся к «Эвтифрону». Когда бы ни был создан диалог, он написан как своего рода пролог к событиям, изображенным в «Апологии Сократа». Время действия — за несколько дней до судебного процесса Сократа. Место действия — близ портика царя, где происходило предварительное рассмотрение жалоб и доносов граждан. И выбор темы диалога, «благочестие», и выбор собеседника, пророка, «специалиста» в вопросах благочестия и святости, и ход беседы тесно связаны с предстоящим Сократу процессом по обвинению в «нечестии». Характер пролога позволял Платону сделать в «Эвтифроне» то, чего нельзя было сделать в «Апологии» (ср.: [Friedländer 1964, 75]) — дать словесный портрет Мелета, главного обвинителя, уроженца Питфейского дема, малоизвестного тогда юноши с прямыми волосами, жидкой бороденкой и орлиным («грифонным») носом. Гораздо важнее, конечно, то, что «Эвтифрон» в преддверии процесса о нечестии раскрывает некоторые черты отношения платоновского Сократа к благочестию, святости и предстоящему суду. Обвиненный в нечестии Сократ на самом деле всегда стремился к знанию о божественном. Он никогда не претендовал при этом на то, что этим знанием обладает. Поводом к обвинению, по его словам, могло стать то, что он всегда оказывал плохой прием речам о мести богов друг другу, о войнах и раздорах среди богов. Но главная характеристика Сократа в его отношении к благочестию дана всем драматическо-логическим действием диалога.

Диалог начинается с экспозиции, в которой Сократ и Эвтифрон, встретившись у здания, где происходит предварительное рассмотрение судебных исков, рассказывают друг другу о том, что их привело сюда. Сократа отвлек от его обычных бесед у Ликейского портика донос Мелета, Эвтифрон пришел сюда с собственной жалобой. Каждого из них ожидает свой судебный процесс. Такая завязка служит определенной драматической цели: дело Эвтифрона и его обсуждение дает Платону возможность показать в новом свете дело Сократа. Старик-Сократ, обвиненный в нечестии юношей Мелетом, и молодой пророк, обвинивший в убийстве своего старого отца, чтобы избежать скверны, — эти два дела оказываются на поверку близкими. Платон, как ему свойственно, подводит читателя к этому выводу постепенно. Поначалу сходство двух исков и родство Эвтифрона с Мелетом скорее им скрывается. Эвтифрон изображен человеком, знающим Сократа и его привычные занятия, относящимся к нему с симпатией и даже в некотором смысле — у Сократа есть некий демон! — как к своему, к человеку «своего цеха», цеха людей божественных¹. Он ободряет Сократа, надеется на счастливый исход его дела. Платон искусно создает ощущение встречи двух если не друзей, то во всяком случае хороших знакомых, близких по мысли и по духу. Но делает он это лишь затем, чтобы ярче явился контраст².

Помимо Платона о Эвтифроне как историческом персонаже не упоминает больше никто. Как и в случае с Калликлом «Горгия», трудно сказать, имеем ли мы дело с когда-то жившим человеком или он создан фантазией Платона³. О Эвтифроне платоновский Сократ вспоминает в «Кратиле», где упоминается дем, к которому пророк принадлежал (дем Проспалты). Кроме того, в «Кратиле» Сократ шутливо приписывает свое этимологическое вдохновение недавней встрече с Эвтифроном (396 d). Виламовиц увидел в этом «свидетельство» того, что Эвтифрон был автором известного в свое время сочинения по этимологии [von Wilamowitz-Moellendorff 1920 I, 76–77]⁴. Берлинский профессор не увидел, что связь у Платона куда более проста: пророк — существо вдохновенное по своей природе, и общение с ним заражает неистовством (ср.: «Федр» 244 с). Платоновский Сократ, когда Платону нужно, чтобы он вышел за пределы своих привычных рассудительности и благоразумия, должен от кого-нибудь заразиться: от пророчицы Диотимы, от божественных цикад Илисса или от боговдохновенного гадателя, встреченного им поутру. Делать на этом основании Эвтифрона автором трактата по этимологии не менее нелепо, чем делать его, как Теодор Бергк, главным предметом насмешки в не дошедшей до нас комедии Эвполида «Проспалтийцы»⁵.

Эвтифрон пришел в суд с исковым заявлением на своего отца по делу об убийстве. Несколько лет назад, на Наксосе, отданном афинским колонистам под фермерские хозяйства, отец Эвтифрона бросил в подвал своего наемного работника («фета») за то, что тот в пьяной ссоре убил принадлежавшего семье раба. Связанный по рукам и ногам и не получавший, по словам Эвтифрона, должной заботы, наемный работник умер до возвращения из Афин человека, который должен был по поручению отца Эвтифрона получить там юридическую консультацию о его дальнейшей судьбе. Считая, что тем самым его отец навлек на себя скверну (*μίασμα*) в религиозном смысле и что единственным способом очищения является в данном случае судебное преследование, Эвтифрон пришел к царскому портику, чтобы подать жалобу на собственного отца⁶. Отношения родства и семейной близости не могут и не должны, по его словам, воспрепятствовать такому поступку. И отца, и мать надо в таких случаях преследовать судом. Доказательством (*τεκμήριον*) того, что такие действия справедливы, Эвтифрону служат сказания о богах: Зевс сверг Крона за то, что тот несправедливо поглотил своих детей, Крон в свою очередь до этого наказал за неправду своего отца Урана. Молодой человек совершенно уверен в справедливости своих действий. Эта уверенность основана на том, что он обладает доподлинным знанием о божественном и о том, что благочестиво, а что нет.

Скорее всего, если бы дело дошло до суда гелиэи, то при прочих равных над Эвтифроном снова бы посмеялись как над безумным, а его отец был бы оправдан. Но для нас важнее платоновское отношение к этому делу. Для Платона уверенность

Эвтифрона в его знании беспочвенна, доказательства ложны, а его поступок, если бы он достиг своей цели, разрушал бы самые основы естественного благочестия, благоговейного уважения детей к родителям и младших к старшим.

Эвтифрон — человек глубоко верующий, и, как часто бывает в таких случаях, принимает свою веру за знание. Он верит, что действительно знает, что такое божественное и что свято, а что нет. В нем, как неоднократно замечали, виден сектант, один из тех, у кого, как говорит Платон в «Государстве», имеется куча книг Мусея и Орфея. Он обещает научить Сократа не только богословию поэтов, но и другому, тайному знанию, которое он, видимо, почерпнул из подобного рода литературы. Сократ с обычной своей иронией говорит о своем желании стать учеником столь мудрого в делах божественных человека, чтобы, узнав все о богах, доказать вначале Мелету, а затем, если придется, и на суде, что обвинение в нечестии не имеет оснований. Если же Мелет ему не поверит, то пусть тогда обвиняет Эвтифрона за то, что тот развращает стариков: Сократа своими уроками, а собственного отца — уголовным преследованием. Эвтифрон, гордясь своим знанием, которым он превосходит остальных людей, с готовностью берется обучать Сократа. Здесь (5 b) завершается экспозиция и начинается основная часть диалога, посвященная выяснению того, что свято, а что нет. Ее образуют пять определений, пять попыток Эвтифрона научить Сократа благочестию и святости.

Итак, Эвтифрон должен сказать, каково благочестивое или нечестивое, что такое святое и не-святое и в случае убийства и в остальных случаях. Его ответ должен соответствовать определенному требованию, которое высказывает Сократ. «Ведь разве в любом поступке святое не тождественно себе самому, а не-святое — противоположно всему святому, при этом оно подобно самому себе, и все не-святое, чем бы оно ни было, обладает каким-то одним видным признаком (*μίαν τινὰ ἰδέαν*), по которому оно и будет не-святым»? (5 d) Чуть дальше это требование примет такую форму: «... я не просил тебя научить меня одному или двум случаям из множества случаев святого, но той самой отличительной черте (*αὐτὸ τὸ εἶδος*), благодаря которой все святое свято. Ты ведь сказал, что все не-святое не свято, а все святое свято благодаря одному видному признаку... Так научи меня этому самому видному признаку, что он такое, чтобы глядя на него и пользуясь им как образцом (*χρόμιενος αὐτῇ παραδείγματι*), я мог любой такой поступок — твой или кого-либо другого — назвать святым, а поступок, который не таков, нет» (6 d–e).

Как легко заметить и как неоднократно замечали, язык и «терминология» этих пассажей предполагает платоновскую теорию идей в ее обычном виде. Суждение Вилламовица⁷, Эдэма и других, что здесь идеи «еще» не отделены от «вещей», что Платон «все еще» остается в рамках «сократического» поиска определений, не столь основательно, как принято считать⁸. Все святое (то есть все святые «деяния», дела, поступки) свято благодаря или в силу, или по причине⁹ «вида» или «идеи», которая в любом поступке остается тождественной или подобной (здесь «тождественное» и «подобное» — синонимы, в других случаях Платон эти понятия различает¹⁰) самой себе. Самождество вида, его роль причины, обуславливающей качество «вещи», его роль образца¹¹, который позволяет верно определять любое действие, — все это неотъемлемые черты платоновской теории идей¹². Требовать, чтобы Платон всякий раз, независимо от литературного контекста и уместности повторил бы как метафизическое заклинание слова о вечности идей, об их независимом существовании, о том, что они созданы богом, и т.д. — это требовать, чтобы Платон перестал быть Платоном, а стал автором «учебников платоновской философии».

В силу ее парадоксального характера, который мы после стольких веков интеллектуального развития и обилия в нашей культуре философских парадоксов плохо ощущаем, метафизическая часть теории идей всегда вводилась Платоном крайне осторожно, с оговорками, с иронией, для нее изобретались особые литературные формы (неистовство Сократа в третьей речи «Федра», вдохновенная речь пророчицы Диотимы в «Пире», разочарование в натурфилософских учениях в «Федоне», авторитет важного гостя из Италии в «Тимее», последняя «волна» парадокса в пятой книге «Государства»). Кроме того, при всех ее метафизических импликациях теория идей

для Платона — это прежде всего логический инструмент, который позволяет или должен позволить избежать неопределенности и двусмысленности речи, избавиться от мнения, выдающего себя за знание, добиться возможной для человека ясности и отчетливости понимания. Именно в этом заключалась и заключается практическая ценность теории идей, именно так использует ее Платон в «Эвтифроне».

Как справедливо замечают Эдэм [Adam 1890, 65], Виламовиц [von Wilamowitz-Moellendorff 1920 I, 79], Бёрнет [Burnet 1924, 111] и другие (например: [Guthrie 1975, 114]), в платоновском словоупотреблении здесь нет особой разницы между словами *εἶδος* и *ἰδέα*. Но я не стал бы вместе с оксфордским издателем удивляться тому, что Платон в «Эвтифроне» вводит эти слова без пояснений [Burnet 1924, 112]. Как мне кажется, особых разъяснений для понятливого афинянина того времени они не требовали¹³. Мы отличаем коня от овечки по их виду, мы отличаем по виду оливу от сосны, по виду мы отличаем мужчину от женщины, взрослого от ребенка. Зрение, говорит Аристотель, самое ценное чувство, поскольку оно дает нам больше всего такого рода различий. Платон вполне естественным образом переносит это на общие понятия, вести речь о которых, не прибегая к метафорам, происходящим из чувств, попросту нельзя.

Как легко заметить, в этих «методологических» требованиях Сократа в «Эвтифроне» заключено «признание» существования т.н. идей отрицания: Эвтифрон должен определить как идею святости, так и идею не-святости. Это, как известно, вызвало критику Аристотеля («Метафизика» 990 b, 1079 a), который, как и многие после него, относились к платоновским диалогам как к трактатам, написанным почему-то в странной форме, сочетающей поэзию и прозу. В XIX в. были даже попытки атетезы нашего диалога, основанные на такого рода соображениях¹⁴. Но эта критика носит исключительно формальный характер. Платон никогда не пытался создать ученой онтологии. Идеи отрицания — отчасти логическое (не онтологическое!) требование, отчасти литературная условность, вызванная потребностью Платона писать на хорошем греческом, в котором одна часть периода должна уравниваться другой, ей противоположной. С логической точки зрения Платон не допускает никакой «ошибки». Это лишь «логический плеоназм»: определив идею святости, вы тем самым определили идею не-святости, и наоборот.

Первое определение. Итак, Сократ требует у Эвтифрона всеобщего, относящегося к любому действию определения того, что он называет благочестивым и нечестивым, которое в любом поступке тождественно самому себе и противоположно своему антиподу. Точно так же, как Менон и Теэтет в начале одноименных диалогов, Эвтифрон не сразу понимает, чего от него требуют, и вместо определения приводит пример: благочестивое — это то, что я делаю сейчас, преследую судом нечестивца, кто бы он ни был. Однако в нашем диалоге это не просто логическая ошибка. Это средство дать более полную характеристику Эвтифрона и Сократа. Увлеченный своей мыслью и своим делом, Эвтифрон тут же пытается обосновать свое определение, привести доказательство, которое ему кажется веским. Свой поступок он подкрепляет ссылкой на общепринятые рассказы о Зевсе, лучшем из богов, который наказал собственного отца¹⁵, а тот в свою очередь — своего. Это, в свою очередь, дает возможность Сократу сказать, что как раз его недоверие к такого рода сказаниям стало причиной обвинения в нечестии.

В самом начале диалога Эвтифрон, узнав о том, что Сократа обвиняют в «богостроительстве», в создании новых богов и непочтении к старым, посчитал причиной этого обвинения демона Сократа. Как мы уже говорили, Эвтифрон тем самым пытался зачислить Сократа в свой цех людей божественных, которых не понимает и над которыми смеется толпа. Сократ тогда на это промолчал. Сейчас он сам говорит, в чем заключена настоящая причина его процесса: в его недоверии к рассказам о свержении одних богов другими, мести богов друг другу, их войнах, битвах, схватках. Сократ «Эвтифрона» относится к этому всему точно так же, как Сократ второй книги «Государства». Он не принимает или, точнее, плохо воспринимает эти рассказы в силу, прежде всего, моральных соображений. Такого рода рассказы хорошему не

научат, особенно — молодого человека. В «Государстве» Платон расставляет точки над *i* в этой теме:

Прежде всего, сказал я, неподобающим образом солгал тот, кто высказал ложь величайшую о самом великом, что Уран сделал то, что он сделал по словам Гесиода, а Крон отомстил ему за это. А то, что совершил Крон и что претерпел он от сына, по-моему, не стоило бы с такой легкостью рассказывать перед людьми неразумными и юными, даже если бы это было истиной, но лучше всего было бы об этом промолчать. Если же вдруг понадобилось бы сказать об этом, то только как о тайне и в присутствии совсем немногих, принеся в жертву не поросенка, но курение великое и непостижное, чтобы услышало это как можно меньше людей. — Да, сказал он, конечно, эти речи поэтов вынести трудно. — И они, Адимант, не должны звучать в нашем городе. И нельзя говорить, коли слушает юноша, что тот, кто совершает величайшую несправедливость, не делает ничего особенного, даже если он станет всячески преследовать наказанием собственного отца, когда тот не прав, но поступает так, как поступали первые и самые великие из богов (377 e — 378 b)¹⁶.

В отличие от «Государства» Сократ в «Эвтифроне» лишь намекает на свое подлинное отношение к теологии поэтов, хотя намеки эти и вполне прозрачны. Он несколько раз спрашивает молодого пророка, неужели тот сам считает все эти рассказы правдой. Он останавливает Эвтифрона, когда тот хочет поведать ему о еще более удивительных и скрытых от толпы деяниях богов, знание о которых юноша, видимо, почерпнул в книгах Мусея и Орфея. Он с иронией допускает истину всех этих легенд, чтобы еще более резко остановить того чисто формальным аргументом: святость ведь присутствует не только в преследовании за убийство, но и во множестве других поступков. Нужно указать не один или два случая святости, но ту ее черту, которая позволяет назвать святым любой поступок, заслуживающий этого имени.

Второе определение Эвтифрона соответствует этому формальному требованию всеобщности: святое есть то, что любезно богам, не-святое — то, что богам не любезно или ненавистно. Но поскольку, по Эвтифрону, боги враждуют между собой, то любезное одним богам будет ненавистно другим, и *vice versa*. А следовательно, одно и то же будет и любезным и ненавистным, следовательно, святым и не-святым, что противоречит требованию определить именно святое, а не указать то, что бывает святым и не-святым. Это опровержение по своей форме очень просто, но, как часто бывает у Платона, в нем содержится гораздо больше, чем кажется на первый взгляд. Обсуждение вражды богов дает Платону возможность назвать причину возникновения любой вражды — различие мнений о благе, прекрасном и справедливом. И люди, и боги — если, конечно, боги могут враждовать друг с другом, многозначительно и не один раз замечает Платоновский Сократ, — враждуют между собой именно по этой причине. Легко заметить, что все многообразные и многоразличные поводы и причины раздоров и войн, о которых говорила греческая мифологическая поэзия и политическая история, одним штрихом сведены Платоном к разногласиям вокруг трех самых общих понятий, блага, красоты, справедливости, играющих ключевую роль в платоновской философии.

Нельзя не отметить здесь и еще одного момента, который играет в опровержении вспомогательную роль, но значение которого велико. Спорная область хорошего, прекрасного и справедливого противопоставлена вещам бесспорным, относительно которых не возникает раздоров — числу, мере, весу. Точнее, возникающий спор здесь не приводит к вражде, поскольку легко улаживается процедурами счета, измерения, взвешивания. Трудно себе представить, что автор «Эвтифрона» «еще» был далек от понимания важности математических наук и интересовался лишь «определением общих понятий». Трудно не увидеть здесь намек, завуалированного требования создать и для этой, самой важной в жизни людей, сферы такой же точной и бесспорной науки, как для чисел, мер и весов; ср.: [Adam 1890, 68–69].

Наконец, еще одно заслуживает здесь внимания. Эвтифрон, пытаясь уйти от Сократова опровержения, говорит, что боги никогда не спорят о том, справедливо ли наказывать преступника. Необходимость наказания того, кто поступил неправо, есть, таким образом, нечто для богов бесспорное. Но, как сразу же возражает Сократ, то же самое справедливо и для мира людей. Люди тоже никогда не спорят о том, справедливо ли наказывать преступника. Спор всегда идет о том, кто не прав, в чем он не прав, когда он поступил неправо. Спор, таким образом, касается не общего принципа, но поступков (*πράξεις*), или, пользуясь выражением Пауля Фридлендера, не *quaestio iuris*, но *quaestio facti* [Friedländer 1964, 79. Только Калликл в «Горгии» и противники справедливости, изображенные в речи Главкона в начале второй книги «Государства» и в десятой книге «Законов», ставят под сомнение принцип справедливости как таковой. Эвтифрон от этого далек, он остается в рамках обычной морали того времени.

Третье определение. Предыдущее определение Эвтифрона (святое есть то, что любимо богами) оказалось несостоятельным. Святое оказалось тем, что некоторые боги любят, а другие боги ненавидят, то есть святое оказалось святым и не святым. Сократ теперь предлагает Эвтифрону новое определение: святое есть то, что любимо всеми богами, и Эвтифрон с удовольствием на него соглашается. Но и оно не выдерживает Сократовой критики. «Быть кем-то любимым» описывает то, что нечто претерпевает, а не то, что оно есть на самом деле, по своей сущности. «Любимое», как и «несомое», «ведомое», «видимое», не может служить указанием на то, что собственно это такое. Такого рода вещи определяются действием, ими претерпеваемым. Они любимы, ведомы, несомы именно потому, что их любят, ведут, несут. Их «сущность» заключается в претерпеваемом ими действии. Но святое, как предполагают Сократ и Эвтифрон, любимо не потому, что его любят, а именно потому, что оно святое. «Одно будет любимым, потому что его любят, другое будут любить, потому что оно способно вызвать любовь». Таким образом, «святое» и «любимое всеми богами» оказываются отличными друг от друга, даже противоположными друг другу. Определять святое через то, что оно любимо, пусть даже богами и даже всеми богами, — значит, ничего не сказать о нем самом, ограничившись лишь тем, что святое от кого-то претерпевает. В случае святого определение должно указать его сущность (*οὐσία*)¹⁷ или бытие (*τί ὄν*), а не свойство, зависящее от действия, в нем самом не коренящегося (*ἀπὸ τῆ πάσης*). Напротив, сущность любимого будет как раз заключаться в действии, которое происходит извне и в нем самом не коренится.

Формально, опровержение основано на том, что Эвтифрон принимает два взаимоисключающих предположения. Первое — «любимое есть любимое, поскольку его любят», второе — «святое есть любимое, поскольку оно святое, а не поскольку его любят». Для любимого само его определение (сама его сущность) заключается в том, что его кто-то любит. Для святого само его определение (сама его сущность) не может заключаться в том, что его кто-то любит, поскольку святое не относится к таким вещам, как любимое, несомое, ведомое, видимое. Эти предположения несовместимы, поскольку в данных определениях «святое» нельзя заменить на «любимое», и наоборот.

Дж. Грот когда-то назвал этот аргументом излишне тонким (*over-subtle*) [Grote 1885, 446]. На мой взгляд, он, напротив, слишком прост и очень изящен, и нам трудно бывает его понять лишь потому, что зачастую видим в нем многое из того, чего в нем нет. Изящество этого опровержения, прежде всего, в том, что понятия, образующие, на первый взгляд, вполне осмысленное определение «святое есть то, что любимо всеми богами», оказываются на поверку противоположностями. Платон мастерски заставляет «святое» и «любимое» стать не просто отличными друг от друга, что еще не исключало бы возможности их сцепления в едином определении, но превратиться в антиподов, каждый из которых по самой своей сути выталкивает другого¹⁸. Ни мысль о религиозной реформе, о новом понимании благочестия, ни логические и онтологические категории «сущности» и «претерпевания» не играют в этом рассуждении первую скрипку. Они, конечно, в какой-то мере присутствуют, но на

дальнем плане¹⁹. На переднем – то, что сущность одного оказывается для другого чем-то побочным, а сущностное для другого будет побочным для первого. Столь изящная антигетика понятий вполне достойна автора «Парменида»²⁰.

Небольшой дивертисмент. Как в древней аттической комедии с ее парабасой, платоновский диалог часто рассекается на две части своего рода цезуры: долгие и тонкие рассуждения, неизбежно утомляющие читателя, уступают место беседе в более свободной форме. Читатель может передохнуть перед новым диалектическим приступом, для автора же такой дивертисмент – возможность показать с новой точки предмет обсуждения и собеседников. Платон здесь с удовольствием прибегает к образам, сравнениям, шутке, разряжающим атмосферу трудного логического поиска. Эти интермеццо зачастую помогают заглянуть дальше и глубже в его творческую мастерскую, увидеть связи, которые существовали в его сознании, коснуться нитей, которыми один диалог связан с другим.

В нашем диалоге Эвтифрон, после того как все его попытки определить святое оказались несостоятельными, жалуется Сократу на то, что их положения никак не желают стоять там, где их поставили, а ходят кругом. Сократ очень тонко и изящно отказывается разделить с Эвтифроном ответственность за его предположения. В платоновском диалоге действует правило, по которому мысль, положение, определение принадлежат тому, кто их утверждает, а не тому, кто своими вопросами подводит собеседника к этому. Сократ, хотя он, как правило, говорит больше своего визави и ведет беседу, ничего сам не высказывает. Определение и положение – собственность того, кто утверждает, а не того, кто спрашивает. «Сказанное тобою, о Эвтифрон, – похоже, дело рук предка нашего Дедала. И если бы все это утверждал и полагал я сам, ты бы, пожалуй, стал меня вышучивать, что-де из-за нашего с ним родства и мои словесные творения пускаются в бега, не желая оставаться там, куда их ставят. Но мы-то имеем дело с твоими предположениями (*αἱ ὑποθέσεις*), а посему стоит поискать другой шутки» (11 b–c). Другой не нужно, говорит Эвтифрон. Ты, Сократ, и есть Дедал. У меня сказанное мною так и оставалось бы на месте. – Тогда, говорит Сократ, я гораздо искуснее Дедала: он заставлял ходить кругом лишь свои творения, а я – еще и чужие. Причем сам того не желая: «Я бы хотел, чтоб у меня определения (*τοὺς λόγους*) пребывали в покое (*μένειν*) и оставались неподвижными, причем даже больше, чем в придачу к Дедаловой мудрости иметь богатство Тантала» (11 d–e).

Место это очень примечательно. И даже не тем, что это один из пассажей, в которых Платон говорит о великом скульпторе Дедале как о дальнем предке Сократа. Литературная традиция на основании подобного рода мест у Платона превратит и самого Сократа в сына скульптора, а Джон Бёрнет – вопреки ей – будет писать о том, что у Платона речь шла лишь о принадлежности Сократа к дему, который числил своим предком Дедала, а вовсе не о том, что отец Сократа Софрониск и сам Сократ в юности рубили мрамор или лили из бронзы дивные образы атлетов и богов [Burnet 1924, 30–131]. Мнение Бёрнета, как мне кажется, более основательно и трезво, но не это самое интересное здесь.

Платон заставляет своего Сократа говорить о Дедале в нескольких диалогах («Алкивиад первый» 121 а, «Гиппий большой» 282 а, «Ион» 533 а, «Государство» 529 е, «Законы» 677 d). Обычно в них упоминается, что тот был скульптором и предком Сократа. Лишь в двух диалогах речь заходит о знаменитых движущихся статуях Дедала, причем и в том и в другом с ними сравнивают то, что происходит во время беседы и рассуждения. Эти два диалога – «Эвтифрон» и «Менон»²¹.

В «Меноне» самодвижные статуи Дедала появляются тогда, когда Сократу нужно объяснить этому богатому фессалийскому юноше различие и превосходство знания (*ἐπιστήμη*) над правильным мнением (*ὀρθὴ δόξα*). Правильные мнения, как и статуи Дедала, не стоят на месте, они норовят пуститься в бега, наподобие тогдашних рабов. Чтобы наслаждаться красотой Дедаловых статуй, их нельзя оставлять на свободе, их нужно привязывать. Чтобы наслаждаться красотой и добром, которые могут принести правильные мнения, их тоже надо привязывать, связывать «рассуждением причины» (*αἰτίας λογισμῶν*),

что и есть, по словам Сократа, припоминание (*ἀνάμνησις*), о котором в «Меноне» речь шла чуть раньше. Если правильные мнения связать, они становятся знаниями, а, кроме того, обретают стабильность и постоянство (*μόνιμοι*) (97 d – 98 a).

Одно и то же сравнение, очень сходный смысл. Только в «Меноне», хоть и вскользь, одной черточкой, намечен выход из мучительного состояния непостоянства, так сказать невольного бродяжничества мыслей, которые в «Эвтифроне» называются «гипотезами», в «Меноне» – «правильным мнением». Метафора привязи, на которую стоит посадить самодвижущуюся статую, чтобы обладать ей и любоваться ее красотой, позволяет намекнуть на то, что нужно сделать с суждением, дабы оно обрело прочность, устойчивость, основательность и неподвижность. Суждение, правильное мнение нужно привязать, указав в рассуждении его причину, говоря нашим языком – его основание, что и будет припоминанием. Здесь уже от «Менона» прямая дорога ведет к «Федону» с его более подробными рассуждениями о припоминании (второй аргумент) и о том, что такое это самое рассуждение о причине (четвертое доказательство). А философы и ученые и по сей день, хоть давно уже позабыв о некогда славных статуях Дедала, нуждавшихся в доброй веревке, говорят и пишут про связь рассуждений, про сцепление доказательств и неразрывную цепь аргументов.

Знал ли Платон, когда писал «Эвтифрон», куда поведет, куда заведет его погоня за непоседливыми статуями Дедала? Имел ли он уже в виду «Менон»? А когда писал «Менон», носился ли перед его умственным взором последний день Сократа, его последнее слово *urbī et orbī*, которое суждено было передать им тому, кого как раз в этот день не оказалось в навещающем смертный страх и тоску здании Одиннадцати? Часто платоновские диалоги в линейку, философу – комфорнее, привычнее «вытянуть платоновские диалоги в линейку» (Т.В. Васильева), воспользоваться вошедшим в научный обиход исторического платоноведения приемом *propter hoc ergo post hoc*. Казалось бы, что может быть основательнее и научнее, чем рассуждение: вначале Платоном был написан «Эвтифрон», в котором, чтоб иллюстрировать блуждание мыслей, появляется образ самодвижущейся статуи, но нет «еще» «императива» связывать мысли. Затем им написан «Менон», где этот образ «уже» сопровождается таковым императивом, а в связи с этим намечена тема причины, которой, собственно, связывается мнение, и припоминания, как процедуры это осуществляющей. «Накопец», все это гораздо более подробно и основательно развивается им в «Федоне».

Но такая последовательность обманчива. Или, говоря иным языком, это наша последовательность, поскольку нас интересуют, прежде всего, логика и онтология, присутствующие в платоновских диалогах. Мы редко задаем вопрос, а к чему, например, привело бы в «Эвтифроне» развитие темы связывания мыслей. В «Меноне», посвященном вопросу, можно ли научить добродетели, тема науки и перехода от мнения к знанию – на своем месте. В «Эвтифроне» она – лишняя. Она не имеет прямого отношения к основной теме беседы, которая – не о обучении, знании и мнении, но о благочестии и святости. Здесь достаточно лишь беглого замечания, намека, некоторого недовольства тем, что мнения, «твои гипотезы», не могут устоять на месте, а все ходят и ходят кругом, причем – не по цепи.

Четвертое определение. Теперь Сократ берет дело в свои руки. Он готов помочь Эвтифрону, который настолько разнежен своей мудростью, что не хочет сказать, что же такое благочестивое и святое. Сократ предлагает новый отправной пункт: нужно исходить из того, что все святое – справедливо, но не все справедливое свято. Сперва его собеседник, далекий от вопросов деления понятий и соотношения их объемов, не может понять, о чем идет речь, и Сократу приходится, призвав себе в помощь эпического поэта, на примере «стыда» и «страха» разъяснить, что одно может быть частью (*μέρος*) другого, а другое, в свою очередь, быть больше (*ἐπι πλεον*) другого. Следующий пример уже берется из математики: всякое четное есть число, но не всякое число четно. Дается и определение четного числа, как части числа вообще: четное число – это число равнобедренное, а не скошенное (*σκαληνός*). Этот краткий курс логики – *collegium logicum*,

по счастливому выражению Фридлендера [Friedländer 1964, 80], кстати припомнившего разговор Мефистофеля и студента из первой части «Фауста»,²² — с его установлением объема понятий, «уже» предполагающим диэрезу²³, и примерами на обращение общеправительных суждений²⁴ дает беседе новый поворот: святое оказывается частью справедливого. Теперь нужно определить, что это за часть.

«Мне, Сократ, благочестие и святость кажутся вот какой частью справедливого: это часть, относящаяся к попечению (*θεραπεία*) о богах, а оставшаяся часть справедливого — к попечению о людях» (12 е). Однако, тот, кто о чем-то печется, приносит пользу и улучшает то, о чем он печется: коневод улучшает коней, собаковод — собак и т.д. Какую пользу приносит святой человек богам? Неужто он их улучшает? Эвтифрон отклоняет такую возможность. Для него люди пекутся о богах так, как рабы пекутся о господах. Святость как попечение о богах, таким образом, нужно понимать в смысле «служения богам» (*ὑπερηλική θεοῖς* 13d). Но слуга врача помогает тому в лечении, слуга строителя — в строительстве и т.д. Каким же «наипрекраснейшим делом» (*πάριχαλλον ἔργον*) заняты боги? В каком деле нужна им наша помощь и наша служба? Эвтифрон не может ответить на этот вопрос и пытается отделаться от него восклицанием: «Много прекрасного творят боги, о Сократ!» (ср.: «Горгий» 451 d). Но на вопрос Сократа, что будет самым главным (*τὸ κεφάλαιον*) в этих их прекрасных свершениях, он ответа дать не может.

Как в платоновских «Законах», так и в Афинах V–IV вв. право в целом включало в себя право священное, или, проще говоря, νόμοι, относящиеся к священному и божественному, существовали наряду с прочими «законами», регулировавшими остальную часть общественной и частной жизни. Конечно, так или иначе, все «законы», все право имело религиозную санкцию²⁵. Платон отметил это в десятой книге «Законов», назвав рассуждение о существовании богов проэпием ко всему своему «законодательству» в целом (887 с). Но при этом законы, определяющие преступления против религии и наказания, за это полагающиеся, — лишь часть «законов», подчиненных добродетели справедливости. Одним словом, то, что святое — это часть справедливого, а не наоборот, вовсе не удивительно; см. также: [Adam 1890, XXXII–XXXIII]. Удивительно другое: то, что Виламовиц (вслед за Шлейермахером [Schleiermacher 1855, 38], Фритцше, Шанцем [Schanz 1887, 15]) посчитал это определение в «Эвтифроне» свидетельством своего рода упразднения Платоном святости как отдельной добродетели [von Wilamowitz-Moellendorff 1920 I, 77–78]. Места в других диалогах, где она, тем не менее, упоминается («Горгий», «Теэтет», «Политик»), для него — лишь дань Платона привычному способу выражения, не более. Но нет никаких следов того, что «до» «Эвтифрона» святость играла особую роль в платоновской аретологии, и лишь «после» перестала ее играть²⁶. Не говоря уже о том, что все подобного рода «до» и «после» — исключительно плод догадок и предположений. Сам Виламовиц, между прочим, это превосходно показывает: он помещает «Эвтифрон» перед «Горгием» лишь после серьезных колебаний и сомнений [Ibid., 80–81].

Самым важным вопросом и главной проблемой для понимания как четвертого определения, так и всего «Эвтифрона» в целом является вопрос, наличествовало ли у Платона «уже» в этом диалоге ясное понимание того, что такое святость и благочестие, и того, как они соотносятся с остальными добродетелями. Хотел ли Платон привести в недоумение и затруднение читателя, будучи сам уже свободен от сомнения, или, как говорит Сократ в «Меноне», он заставляет другого недоумевать лишь постольку, поскольку он сам исполнен недоумения? Всмотримся в эту проблему внимательнее.

Как неоднократно замечали, в платоновском диалоге после дивертисмента и цезуры обычно следует нечто более положительное и близкое к авторской позиции, чем до этого [Schanz 1887, 8; Burnet 1924, 130]. Как мы видели, в «Эвтифроне» после дивертисмента Сократ берет дело в свои руки, и именно он предлагает новый отправной пункт для продолжения беседы [Schanz 1887, 8]; Эдэм [Adam 1890, XII]. Так же Платон поступает, например, в «Меноне», когда после близкого по духу дивертисмента о недоумении Сократ принимает ведущую роль и ведет беседу к теме припоминания (после 80 с), и в «Феэтете» (после 184 b)²⁷. Определение, которое дает Эвтифрон (благочестие, как

часть справедливости, это попечение о богах, остальная часть справедливости — о людях), встречает у Сократа в общем и целом одобрение («Мне кажется, ты говоришь прекрасно, хоть мне и не хватает малой толики» 13 а²⁸). Малая толика — это вразумительное объяснение того, что такое попечение (*ἑραπεία*). После того, как Эвтифрон не смог сказать, какое дело делают боги, и соответственно, в каком деле им нужна наша служба, и сорвался в пустое и высокопарное словоизвержение, Сократ с сожалением говорит, что тот свернул с дороги как раз тогда, когда был уже почти на месте. «И если бы ты дал ответ, то я бы уже смог понять, что такое святость» (14 с).

Таким образом, определение святости как части справедливости, заключающейся в служении богам, остается не опровергнутым. Не опровергнуто и то, что боги вершат в мире некое весьма прекрасное дело, используя нас как помощников и слуг. Несомненным для Сократа является и то, что все блага, которые у нас есть, мы получаем от богов²⁹. В «Эвтифроне» дело богов остается без определения, что вполне соответствует характеру диалога и образу Сократа, который «ничего не знает о божественном» (6 б)³⁰. Но условия, которым должно удовлетворить это определение, названы: святость и благочестие ограничены справедливостью и связаны с делом богов, осуществляющемся в мире.

Можно ли найти в других диалогах Платона ответ на вопрос, какое дело делают боги, пользуясь для этого дела нашей службой? Или, как писал когда-то Пол Шори [Shorey, 1933, 79], божье дело в мире нельзя познать, поскольку конечные умы встают в тупик, имея дело с божественной бесконечностью? Первую попытку указать такой ответ сделал Герман Бониц, за которым последовали в той или иной степени М. Шанц, Дж. Эдэм и П. Фридендер. Бониц видел этот ответ в том, что бог у Платона неразрывно связан с понятием блага. Бониц опирался на известные тексты «Государства» (379 б) и «Тимея» (29 е), в которых речь идет о благодати бога и о том, что бог есть причина блага в мире. Основываясь на этом, немецкий филолог дал следующее определение благочестия у Платона: «Это не что иное как совершенная нравственность, но в том смысле, что человек сознает себя тем самым как служебное орудие для божественного действия» [Bonitz 1886, 234]. Легко заметить, что решение Боница, хотя в общем и верное, все же слишком неопределенно. Конечно, боги благи и суть причины блага. Но о чем или о ком, собственно, идет речь? И в чем, собственно, заключается благо, которое они дают?

У Платона был куда более определенный ответ на вопрос, кто такие боги и в чем заключается их дело. Он ясно дал его в четвертой книге «Законов» и подробно объяснил в десятой книге «Законов», этом катехизисе платоновской религии. Лишь отношение к «Законам» как диалогу «позднему» и «мрачному», явному свидетельству упадка интеллектуальных и литературных способностей Платона в старости мешает там найти этот простой ответ.

В четвертой книге «Законов» законодатель обращается с речью к будущим гражданам создаваемого полиса. Эта речь закладывает основы всей правильной жизни в полисе и всего последующего законодательства. Во-первых, бог или божественный закон есть начало, середина и конец всего существующего. Ему сопутствует Правда (*δίκη*), карающая любое отступление от этого закона. Бог есть мера всех вещей, поэтому ему будет мил (*φίλος*) тот, кто обладает мерой в себе, человек умеренный и справедливый. Его поступки и деяния (*πράξεις*) будут милы богу. И чтобы стать любезным (*προσφιλής*) богу, нужно стать таким, как он. Отметим, что здесь, как и во втором определении Эвтифрона, благочестивый человек — это тот, кто мил богу, но бог или божественный закон не имеет отношения к мифам пророка. Это — мера всех вещей. Чуть позже мы попытаемся точно определить, о чем идет здесь речь.

Во-вторых, молитвы, жертвоприношения, подношения и прочая служба (*ἑραπεία*) богам имеют смысл только для добродетельного, справедливого и умеренного, человека. Молитвы и жертвы негодяев и людей порочных — напрасный труд. Платон не сомневается в силе молитвы и необходимости жертвоприношений богам. Но результат этих действий достигим лишь тогда, когда между человеком и богом существует отношение подобия, уподобления, о которых уже шла речь. Соответственно, хороший (*ἀγαθός*) и

святой (*ὅσιος*) человек — это тот, кто чист душой (*καθαρός*). Напротив, плох (*κακός*), нечестив (*ἀνόσιος*) и покрыт скверной (*μαρτός*) тот, душа которого нечиста. Эти два момента, два пункта представляют собой ориентир, мишень, в которую надо целить, чтобы достичь благочестия (*εὐσέβεια* 717 b 1).

Средствами достижения цели является обрядовое почитание (*ἀργιῶξασθαι*) богов традиционной религии и деятельное почтение к родителям при их жизни и по смерти. Если душа наша чиста, то есть умеренна и справедлива, обряды исполняются, родители почитаются, то мы можем получить награду (*τὴν ἀξίαν*) от богов.

Легко заметить, как это сделал Фридендер, что данное место четвертой книги дает важный комментарий к «Эвтифрону». Здесь даны ответы на многие вопросы, поднятые в нашем диалоге. Что такое быть милым или любезным богу, что значит служить богам, что такое скверна и что значит быть святым — все это в общем виде определено. Легко также заметить основополагающую роль понятия души и ее добродетелей в этом тексте «Законов». Как раз отсутствие упоминаний о душе в «Эвтифроне» служит причиной того, что молодому прорицателю не удалось определить благочестие. Однако в силу общего и вводного характера первой речи законодателя самое главное пока осталось неопределенным. Главное — что такое бог или божественный закон или боги, о которых шла речь, и каково их дело. Ответ на это дает десятая книга «Законов».

Боги Платона — это, прежде всего, души звезд и планет³¹. Совершенство божественных душ является причиной правильного и упорядоченного движения одушевленных ими тел небесных светил. Это движение есть причина меры и порядка в нашем мире, правильной смены дня и ночи, месяцев, времен года, лет. Боги — властители и господа, достойным и собственностью (*κτήματα*) которых является всякое смертное одушевленное существо. Особенно человек, животное, которое больше всех почитает богов (902 b). Дело богов заключается в «дивном надзоре» (*θαυμαστὴ φύλακή*) за великим сражением между добром и злом, происходящем в космосе (906 a). Их цель в этом сражении — счастье не отдельного существа, но всего космоса в целом (903 c). Битва идет в душах одушевленных созданий, где лучшая часть борется с худшей. Победа справедливости и умеренности, сопряженных с разумением, спасает душу, победа неразумной наглости и несправедливости ее губит (906 a–b). В этой битве боги и демоны — наши союзники, мы — их достойные (906 a). Поскольку справедливость, умеренность и разум заключены в «одушевленных силах богов» (*ἐν ταῖς τῶν θεῶν ἐμφύχοις δυνάμειν* 906 b), то стяжание добродетелей — это уподобление богу.

Дело богов в мире — сохранять и поддерживать то благо, которое в нем заключено. Божественное благо, заключенное в космосе, — это добродетели, главная из которых — разумение. Они находятся в душах. Поскольку сами боги существа совершенные, в душах которых добродетель всегда торжествует победу, то стремление к разуму, справедливости, умеренности и мужеству — дело святое, святость *par excellence*. «Уподобление богу — в том, чтобы стать разумно справедливым и святым, насколько это доступно человеку» — сказано в «Теэтете» (176 b). Именно поэтому Сократ в «Эвтифроне» говорит, что боги — податели всех благ, что нет никакого блага, которое бы не шло от богов (15 a). Он имеет в виду не здоровье, красоту, силу, богатство, но совершенства, присущие душе. Почему Эвтифрон не смог дать ответа на вопрос о деле богов, почему он не смог определить благочестие? Потому что он не знает, что такое боги, чем они ведают, в чем заключается дело богов в мире. Будучи их союзниками, будучи их собственностью и достойным, мы помогаем им тем, что совершенствуем в себе свои совершенства, свои добродетели, свою душу.

Но «знал» ли все это Платон, когда он писал «Эвтифрон»? Мне кажется, это вполне возможно. Прежде всего, неразрешенные сомнения относительно принципиального пункта собственного миропонимания мало способствуют литературной простоте, совершенству и законченности диалога или *philosophisches Kunstwerk*, по выражению Фридендера. Всеми этими качествами «Эвтифрон» обладает. Затем, как мы видели, «Эвтифрон» определенно указывает на «Менон», «Менон» в свою очередь — на «Федон», а в этом последнем диалоге, как и в «Законах», говорится, что мы — собственность и достойные богов³². Далее, «Эвтифрон» по своему сюжету является

продолжением «Тээтета», где, собственно, определено, что такое «уподобление божеству», тема, объединяющая «Тэетет» и «Законы». К тому же, когда в «Апологии», непосредственно связанной с «Эвтифроном», Сократу пришлось объяснять, что он почитает богов, первым делом он стал говорить о солнце и луне (26 d). Указывает на «Законы» и кое-что в самом языке, в выражении мыслей нашего диалога. Эвтифрон говорит, что благочестие – у него это умение молиться и приносить жертвы – сохраняет частные хозяйства и целые города, а нечестие их уничтожает и губит (14 b). В «Законах» спасительной силой обладают разумение, справедливость и умеренность, обитающие в одушевленных силах богов, тогда как несправедливость губительна. Одно сохраняет душу, другое губит ее. Трудно не увидеть в этом, так сказать, антитетической параллели.

Но если Платон «уже» все это «знал», если у него уже было вполне ясное и определенное понимание благочестия, основанное на его космической религии, почему он его не «изложил» в «Эвтифроне»? Потому, что это полностью уничтожило бы художественное и педагогическое воздействие диалога, убило бы тщательно создаваемый Платоном образ Сократа, который ничего не знает, свело бы на нет всю интригу и возможный интерес. Одним словом, превратило бы Платона из великого художника в правильного и унылого моралиста, наподобие Исократ и Ксенофонта, которых все одобряют, но мало кто читает.

Пятое определение. Circulus vitiosus. Финал.

Эвтифрон, сославшись на то, что научить точному знанию о божественном – дело долгое, пытается еще раз, последний раз сказать, что же такое святое. Это – «говорить и творить приятное богам в молитве и жертвоприношении». Именно это сохраняет отдельные семьи и целые города, а нечестивое – то, что неприятно богам, – их уничтожает (14 a – b). Легко заметить, что это «определение» состоит из трех видовых отличий вместо требуемого одного. Первое – это говорить и творить приятное богам. Второе – в молитве и жертвоприношении. Третье – цель, которая в результате достигается. Платоновский Сократ начинает свой критический разбор со второго, сводя его к понятию вывозной торговли (*ἐμπορικῆ*). Но такая торговля между людьми и богами может быть выгодна только людям, ибо какое же благо могут получить от нас боги? Эвтифрон, пытаясь спасти положение, говорит о почетных дарах, почестях, которыми мы оплачиваем богам и которые им приятны. Но «приятное» (*χεχαρισμένα*) – это ведь опять-таки, как признает сам Эвтифрон, «милое» и «любимое» (*φιλα*), и мы снова вернулись к уже опровергнутому второму определению. Сократ предлагает Эвтифрону начать исследование заново. Он уверен, что молодой гадатель обладает знанием святого, иначе он не осмелился бы вчинить подобного рода иск собственному отцу. Если бы он доподлинно не знал, что свято, а что нет, он бы побоялся богов и постыдился людей. Но Эвтифрону почему-то уже некогда продолжать беседу, оказывается, ему нужно идти. Разговор окончен, и Сократу остается лишь сожалеть, что он так и не узнал, что такое святое.

Еще Шлейермахер видел в «Эвтифроне» «апологетический замысел» (apologetische Absicht) [Schleiermacher 1855, 38]³³. Он даже считал наш диалог чем-то вроде памфлета, выпущенного Платоном в промежутке между подачей жалобы и решающим заседанием гелиэи³⁴. И хотя сравнение Афин с современным Шлейермахеру Парижем, а Платона – с издателем летучих боевых листов особой поддержки не нашло³⁵, апологетический характер «Эвтифрона» несомненен. Сократ изображен человеком, который, хоть ничего в точности о богах не знает, тем не менее, всю жизнь радел именно о таком знании. Сократ «Эвтифрона» не имеет никаких сомнений в существовании богов. Он знает, что они вершат в мире «самое прекрасное из дел». Он не сомневается, что боги – податели всех благ. Как самого обычного афинянина, его ужасает мысль о судебном преследовании собственного отца.

Либеральная и утилитаристская мысль XIX в. видела в Сократе «ранних» платоновских диалогов, в том числе и «Эвтифрона», своего предшественника, свободомыслящего критика религиозных предрассудков традиционного общества. Сократ, «настоящий»

Сократ для Джорджа Грота и Джона Стюарта Милля — апостол интеллектуальной свободы, критики, рефлексии. Эвтифрон, пророк и гадатель, напротив, — представитель религиозной ортодоксии³⁶, афинской крайней правой партии, против которой выступает Сократ. У нас схожую либеральную интерпретацию проводил Вл. Соловьев. Но для Платона, как и для Исократа («Бусириис» 38–39) и Аристофана («Мир» 1043–1046), такие люди как Эвтифрон, — «тип мракобеса» (Finsterling), по выражению К. Риттера [Ritter 1910, 367], — с их претензией на подлинное знание божественного, почерпнутое как из книг поэтов, так и из тогдашней теософии и эзотерики мусеев и орфеев, вовсе не представляли афинское благочестие³⁷. Их притязания на обладание высшим знанием, их желание менять на основании бредовых идей самые устои нравственной жизни вовсе не были близки Платону. Сходство, которое в начале диалога Эвтифрон усматривает между собой и Сократом, обманчиво, и все действие диалога показало, что сходства между ними нет. Сократ «Эвтифрона» — вовсе не свободомыслящий критик традиционной религии. Он, скорее, изображен критиком «нового религиозного сознания», пытавшегося превратить греческое благочестие в религию священных писаний, основанную на букве, на «яко писано есть», и презиращую нравственный инстинкт обычного человека³⁸.

Нет в «Эвтифроне» и критики политеизма, которую часто там обнаруживали немецкие и английские ученые протестантского вероисповедания; см.: [Adam 1890, XX и 66]. Платоновский Сократ не приемлет сказаний о междоусобицах богов вовсе не потому, что богов не должно быть много. Для него сражения богов между собой возможны только тогда, когда боги не знают, что такое справедливое, прекрасное, благое. Незнание противоречит божественному совершенству, которое не имеет отношения к порядку числительных. Платон никогда не выступал против «политеизма». С обычной для грека свободой он переходит от бога к божественному, от божественного к богам, от богов к богу, и *vice versa*. Бог, боги, божественное — для него синонимы, указывающие на присутствие в мире порядка, меры, нормы.

Действие диалога заканчивается тем, что Эвтифрон, невежество которого стало очевидно ему самому, бежит от дальнейшего разговора. И мне кажется, что он бежит не только от Сократа. Он уходит и от царского портика, «убоявшись богов и постыдившись людей», так и не подав свой безумный иск против отца. Возможно, Сократу с его «эленхосом» удалось сделать то, чего не смогла добиться увещаниями семья молодого гадателя³⁹. Во всяком случае, ничто не мешает нам понять конец диалога именно так⁴⁰.

Примечания

¹ Однако говорить, как это делает Эдэм [Adam 1890, 36], что для Эвтифрона Сократ — тоже *μάντις*, не стоит. Бёрнет гораздо более прав со своим *a fellow-heretic* [Burnet 1924, 98].

² Ср. критику Фридлендером взгляда О. Гигона [Friedländer 1964, 293].

³ Бёрнет считает, что Платон хорошо знал Эвтифрона и не мог выдумать эту историю с иском против собственного отца [Burnet 1924, 83–84]. То же у Шанца [Schanz 1887, 10]. На мой взгляд, история могла быть и придумана.

⁴ Впрочем, так же считали и до него, см. [Schanz 1887, 5]; [Jowett 1892, 70]; Эдэм [Adam 1890, XXII].

⁵ Шанц, пытаясь обнаружить в «Эвтифроне» намеки на этимологические штудии молодого прорицателя, приводит несколько мест, где можно найти игру слов [Schanz 1887, 11]. Такого рода игру без труда можно отыскать в любом платоновском диалоге.

⁶ Клерухии на Наксосе должны были перестать существовать в 404 г. до н.э. с потерей афинянами этого острова. В нашем диалоге описываются события 399 г. до н.э. Часто высказывалось удивление (Шанц, Виламовиц и пр.), почему Эвтифрон ждал пять лет, чтобы обвинить своего отца. Ответом могут служить: 1) обычное для Платона пренебрежение хронологией (Бергк, Лерс, Шанц, Виламовиц); 2) возможность того, что семья Эвтифрона оставалась на Наксосе и после 404 г., но уже не как клерухи (Эдэм); 3) то, что афинские клерухии в том или ином виде продолжали существовать на Наксосе и в 399 г. (Э. Мейер); 4) то, что в 404–400 гг. из-за революционных событий афинская судебная система правильно не функционировала (Дж. Бёрнет).

⁷ Однако, в первом томе «Платона» Виламовиц признается: «Требуется усилие, чтобы не привлечь здесь всю более позднюю теорию идей» [von Wilamowitz-Moellendorff 1920 II, 208]. Но так ли уж необходимо делать это усилие?

⁸ Ср. критику этого взгляда: [Burnet 1924, 111].

⁹ У Платона (6 d 11) – *dativus instrumenti*. Ср., впрочем, замечания Гатри [Guthrie 1975, 118].

¹⁰ То же пишет Гатри [Guthrie 1975, 115].

¹¹ Виламовиц замечает, что образцом (*παράδειγμα*) назывались модели зданий, которые представлялись архитекторами при подаче заявок на конкурс [von Wilamowitz-Moellendorf 1920 I, 80].

¹² Ср. замечания Фридендера, что попытка в подобного рода пассажах увидеть различие между логикой и онтологией – дань «философско-исторической конструкции... которой в этом смысле до Аристотеля совершенно не могло быть» [Friedländer 1964, 78]. Там же Фридендер указывает на сходство этого места с «Меноном» 72 с.

¹³ Так же считал и Константин Риттер: «Собственно говоря, эти выражения не требуют никакого дальнейшего объяснения» [Ritter 1910, 367].

¹⁴ Это было одним из ключевых аргументов Юбервега и Шааршмидта. См.: [Adam 1890, XXVIII]. Эдэм критикует такого рода атетезу, но его собственное рассуждение с предложением читать 5 d 4 согласно *codex Boddleianus* (*κατὰ τὴν βολίτητα*), чтобы избежать «признания» идей отрицания у Платона, бьет мимо цели. «Идеи отрицания» встречаются в «Государстве» («несправедливое», «плохое» 476 а). См. также [Bonitz 1886, 242]; Бёрнет *ad loc.*

¹⁵ Этот гесиодовский миф смущал не только Платона. См. «Эвмениды» Эсхила 640 sqq., где его во время судебного процесса (скорее, казуистически и эристически, нежели *bona fide*) используют Эриннии, и «Облака» Аристофана 903 sqq., в которых к нему прибегает Неправедная Речь в споре с Речью Праведной.

¹⁶ См. также: «Законы» 886 с.

¹⁷ О собственной сущности (*ἴδιος οὐσία*) отдельных добродетелей, включая святость, говорится в «Протагоре» 349 b.

¹⁸ Дж. Эдэм справедливо отметил, что Сократу не стоило бы говорить о противоположности, поскольку он показал лишь различие понятий [Adam 1890, 86]. Но поскольку Эвтифрон согласился с этим преувеличением, то дело сделано.

¹⁹ «Но и здесь за формальным стоит еще и нечто другое» [Friedländer 1964, 80].

²⁰ Интересно отметить, что Шлейермахер тоже видел связь между тонкостью логического анализа в «Эвтифроне» и «Парменидом», и считал, что «диалектическое упражнение в «Эвтифроне» – это приближение и подготовка к «Пармениду»», [Schleiermacher 1855³, 37–38].

²¹ Шааршмидт, отвергавший аутентичность «Эвтифрона», видел в этой параллели с «Меноном» явный след плагиата [Schaarschmidt 1866, 394].

²² Mein teurer Freund ich rat Euch drum // zuerst Collegium Logicum. «Посему, мой дорогой друг, я советую Вам, прежде всего, записаться на курс по логике». Не могу не заметить, что для Платона *collegium logicum* – единственный верный путь к добру и счастью, для Гете – рекомендованное дьяволом средство превращения из человека в ученого дурака. Впрочем, содержание курса логики в платоновских диалогах и под сводчатыми потолками аудиториумов XVI в. несколько разнилось.

²³ Ср. справедливое замечание Эдэма [Adam 1890, XX–XXI].

²⁴ Или, как говорит Эдэм, *exercise in conversion of propositions*, [Adam 1890, X, XX]. Похожее упражнение, но с понятиями «мужество» и «смелость», см. в «Протагоре» 350 с – d. См. также: [Guthrie 1975, 112].

²⁵ О большей близости «справедливого» и «святого» у греков, чем у нас, см.: [Friedländer 1964, 80].

²⁶ На первый взгляд, этому противоречит «Протагор», где часто речь идет о пяти основных добродетелях и где справедливость и святость трактуются как отдельные добродетели. На самом деле там Сократ говорит о пяти добродетелей с подачи Протагора, так сказать *ex hypothesi* (см. слова Протагора 324 е – 325 а, которые Сократ имеет в виду в 329 с, а это место уже служит основой для прочих случаев перечисления добродетелей). В конце диалога, упоминая главные добродетели, Сократ уже спокойно обходится без святости (361 в). Также и тождество справедливости и святости очень быстро превращается в весьма полное подобие и даже в просто нечто похожее (331 b, d), что логически вполне допускает такое же отношение, как и в «Эвтифроне». См. также: [Shorey, 1933, 79–80].

²⁷ На место в «Фезтете» справедливо указал Дж. Эдэм [Adam 1890, XII].

²⁸ Впрочем, ср. «Протагор» 328 е.

²⁹ То, что 13 е – 14 с содержит в себе ключ ко всему диалогу, правильно отметил Эдэм, а до него – Зохер, Бониц, Лехтхалер, Фришше, Вольраб [Adam 1890, XIII].

³⁰ А вовсе не потому, как считал Бёрнет [Burnet 1924, 137], что это дело богов вообще не может быть определено.

³¹ Платон мог называть богами также 1) идеи («Тимей» 37 с); 2) творца мира («Тимей» *pas-sim*); 3) богов традиционной религии («Тимей» 40 е – 41 а), которые, в свою очередь, делятся на а) Олимпийских богов и богов города; б) подземных богов; в) демонов; г) героев; д) богов-прародителей, которых почитает каждая отдельная семья («Законы» 717 а–б).

³² «Федон» 62 в: «Но вот это, Кебат, по крайней мере, мне кажется, сказано хорошо – то, что боги заботятся о нас, и что мы, люди, – часть божьей собственности» (*ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς*).

³³ По Шлейермахеру, Платон после «Протагора», в котором святость упоминалась в числе прочих добродетелей, хотел дать диалектическую разработку этого этического понятия. Но обвинение Мелета и предстоящий процесс заставили его подчинить этическую диалектику апологетической цели.

³⁴ Дж. Бёрнет, который видел в диалоге «ценный исторический документ», тоже не исключает такую возможность, хотя считает, что «на сегодняшний день» в обсуждении такой гипотезы нет необходимости [Burnet 1924, 84]. Той же точки зрения придерживался К. Риттер [Ritter 1910, 273].

³⁵ Виламовиц справедливо говорит о совершенной невнятности такого предположения, о смешении истории (Geschichte) и вымысла (Dichtung) [von Wilamowitz-Moellendorff 1920 II, 204, A. 1].

³⁶ Так же считал и Дж. Эдэм [Adam 1890, XXII, XXIV].

³⁷ См. развернутую критику этого представления у Бёрнета [Burnet 1924, 85], который справедливо называет Эвтифрона «каким-то сектантом» (a sectary). Бёрнет даже видит некое историческое основание для этого в пребывании его на Наксосе, в одном из центров почитания Диониса, что, на мой взгляд, надуманно. То же относится и к спекуляциям Бёрнета о возможном пифагорействе Эвтифрона [Ibid., 85–86]. См. также [Ibid., 115] с важной цитатой из «Бусириса» Исократ 38–39.

³⁸ Ср.: [von Wilamowitz-Moellendorff 1920 II, 205]. Дело Эвтифрона против отца «согласно здравому правовому чувству афинян, а еще больше согласно духу древнего права было святотатством (ein Frevel)».

³⁹ О различии двух видов воспитания юношества, традиционного «наставления» (*νομαστική*) и сократовского «эленхоса» см. «Софист» 229 d – 230 d.

⁴⁰ Когда-то Шааршмидт [Schaarschmidt 1866, 393] видел в отсутствии морального воздействия Сократа на молодого гадателя, свидетельство подложности диалога. Бёрнет считал, что в начале диалога Эвтифрон уже вышел из здания архонта-басилея, то есть что предварительные слушания по его делу уже прошли. Основанием для этого Бёрнет считал как раз то, что в конце диалога Эвтифрон уходит по другим делам, будто бы уже закончив все свои дела у архонта-басилея. Но вполне возможно, что разговор с Сократом стал причиной иного развития событий.

References

- Adam, James (1890) *Platonis Euthyphro*, Cambridge University Press, Cambridge.
Bonitz, Hermann (1886) *Platonische Studien*, F. Vahlen, Berlin.
Burnet, John (1924) *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford University Press, Oxford.
Friedländer, Paul (1964) *Platon*. Band II, Walter De Gruyter, Berlin & New York.
Grote, George (1885) *Plato, and the Other Companions of Socrates*, J. Murray, London.
Guthrie, William K.Ch. (1975) *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4, Cambridge University Press, Cambridge.
Jowett, Benjamin (1892) *The Dialogues of Plato*, Vol. 2, Oxford University Press, Oxford.
Ritter, Constantin (1910) *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, C.H. Beck, München.
Schaarschmidt, Carl (1866) *Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von der unechten untersucht*, A. Marcus, Bonn.
Schanz, Martin (1887) *Sammlung ausgewählter Dialoge Platons mit deutschem Kommentar. Erstes Bändchen. Euthyphro*, Tauchnitz, Leipzig.
Schleiermacher, Friedrich (1855) *Platons Werke*. Bd. 1, Th. 1. G. Reimer, Berlin.
Shorey, Paul (1933) *What Plato Said*, University of Chicago Press, Chicago & London.
von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich (1920), *Platon*. Bd. 1–2, Weidmann, Berlin.

Сведения об авторе

БУГАЙ Дмитрий Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ.

Author's information

BUGAI Dmitry V. – CSc in Philosophy, Associate Professor, Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Философская борьба ранней адвайты с индийским атеизмом

© 2019 г. В.К. Шохин

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: vladshokhin@yandex.ru

Поступила 23.05.2019

Несколько тем поднимаются в этой статье. Первая из них – демонтаж устоявшегося стереотипа, согласно которому индийские философии в их взаимоотношениях друг с другом руководствовались принципом консенсуса, который прямо противоречит контроверсивному этосу индийского теоретического сознания. Вторая тема – выяснение того, когда индийский атеизм был реальным участником индийского полемического клуба и когда он стал лишь объектом «полемических воспоминаний». Третья – и главная – реконструкция всей палитры аргументов Шанкары и его ближайших последователей, направленных против основополагающей доктрины индийских атеистов школы чарвака-локаята, состоявшей в том, что духовное начало есть на самом деле лишь функция тела, наделенного контингентным сознанием – той самой, которая и была заострена против любой религии, с необходимостью предполагающей продолжения жизни после смерти тела. Автор статьи оценивает эти аргументы в аспектах неопровержимости, убедительности и креативности и делает вывод о том, что многие из них вполне могут быть востребованы и современной теорией сознания в полемике с современным физикалистским атеизмом.

Ключевые слова: религия, атеизм, чарвака-локаята адвайта-веданта, Шанкара, аргументация, духовное начало, душа, тело, жизнь после смерти.

DOI: 10.31857/S004287440006056-6

Цитирование: *Шохин В.К.* Философская борьба ранней адвайты с индийским атеизмом. *Шанкара*. Брахмасутра-бхашья. Прашнопанишад-бхашья (фрагменты). Перевод с санскрита и комментарии В.К. Шохина // Вопросы философии. 2019. № 8. С. 185–197.

The philosophical struggle of early Advaita with Indian atheism

© 2019 г. Vladimir K. Shokhin

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

E-mail: vladshokhin@yandex.ru

Received 23.05.2019

Several issues are dealt with in this paper. The first is dismantling of a long-standing cliché about the principle of conciliation to which Indian philosophies allegedly held in their interrelations and which in reality was absolutely incompatible with controversial fabric of Indian theoretical mind. Another one is scrutiny of the subject when Indian atheism was a real participant of Indian debating-society and when it became only an object of “controversial memories”. The third, and most important, is reconstruction of the whole gamut of Śaṅkara’s (and his closest followers’) arguments against the basic doctrine of the Carvaka-Lokāyāta school where the spiritual principle was considered only a function of the body endowed with contingent consciousness, the doctrine which was coined just in opposition to any religion as necessarily presupposing afterlife. The author of the article estimates these arguments by measuring in what degree they are irrefutable, persuasive and resourceful with the upshot that many of them could be used by the contemporary philosophy of mind in polemics with contemporary physicalist atheism as well.

Key words: religion, atheism, Carvaka-Lokāyāta Advaita-Vedānta, Śaṅkara, arguments, the spiritual principle, the body, afterlife.

DOI: 10.31857/S004287440006056-6

Citation: Shokhin, Vladimir K. (2019) “The philosophical struggle of early Advaita with Indian atheism”, Shankara, “Fragments”, Translation and Commentary by Vladimir K. Shokhin, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2019), pp. 185–197.

Начнем с прояснения тех понятий, которые употреблены в названии этой статьи. Ни одно из них не является настолько самоочевидным, чтобы этого не делать.

Наиболее беспроblemное из них, конечно, *философская борьба*. Но не будем слишком торопиться. Дело в том, что в настоящее время в тех странах, на которые положено ориентироваться всем прочим, критерием интеллектуальной и духовной зрелости, а также современности, открытости и всех, говоря античным языком, дианоэтических добродетелей всё больше считается соответствие дискурса так называемому принципу примирения (the principle of conciliation), означающему отказ господина *A* от претензии на истинность своих суждений (или даже бóльшую истинность, чем суждений других) на том основании, что господин *B* также претендует на такую для своих суждений и потому претензии *A* могут его задеть (как и таковые претензии *B* могут быть неприятны для *A*). Ложность этого «современного» принципа очевидна хотя бы из того, что если бы мыслители прошлого следовали ему, то мы не имели бы ни одного из значительных достижений в истории философии, поскольку все они стали результатами разработки тех доктрин, которые не совпадали с другими доктринами, так как философия развивалась (да и сейчас развивается) в режиме полемики, контрверсии по самой своей природе. Но этот принцип является и лживым, поскольку *A* применяет его только тогда, когда его не устраивает позиция *B* и у

него недостает ресурсов для противодействия ему. В применении же к культурной истории он оказывается и чисто идеологизированным, пример чему дает как раз устоявшийся миф о том, что в противоположность эксклюзивистским «западным религиям» (прежде всего христианству) религии и мировоззрения восточные (прежде всего индийские) отличались рациональностью толерантной, принимая любые альтернативы без претензий на свою исключительность¹. На деле ничего, напоминающего «принцип примирения» на Востоке, особенно в Индии, не было, и более того, любая точка зрения *X* считалась обоснованной только через опровержение (и, как правило, дезавуирование) *Y*, *Z* и т.д., и это было совершенно правильно с учетом требований классической рациональности и диалектики опять же в классическом смысле. В применении к теме данной статьи именно таким образом можно объяснить тот факт, что не было ни одной классической школы индийской философии, которая не внесла бы свой вклад в дело «философской нейтрализации» индийского атеизма. И это происходило не только потому, что все индийские школы полемизировали друг с другом, но и вследствие того, что индийские атеисты вызывали более солидарное возмущение, чем все остальные, подобно тому, каковое у античных философских школ вызывали эпикурейцы. Ведантисты же более других считали их «низшими из низших». А о философской именно борьбе я пишу потому, что методы борьбы религиозно-философских направлений и в Индии бывали (вопреки мифотворчеству) весьма разными². И то, что методы физические скорее всего к атеистам не применялись, объясняется только тем, что их влияние на религиозные сообщества было неизмеримо меньшим, чем последователей Эпикура на их современников.

Под *индийским атеизмом* здесь подразумевается не а-теизм, включающий весьма широкий спектр мировоззрений, отличных от теизма, но направление мысли, категорически отрицающее наличие в макро- и микрокосме любых нематериальных начал, следовательно, и бестелесной души, и соответственно, посмертное продолжение человеческого существование. Разумеется, это означало и отрицание религии как таковой в общепринятом понимании. Индологи, особенно прошлых лет, не отрицали возможность того, что индийские атеисты в указанном смысле были «сконструированы» их многочисленными оппонентами для того, чтобы образовать «цокольный этаж» мировоззрения, необходимый как стартовая площадка для мировоззренческой полемики, которая, можно сказать, определяла всю жизнь индийских философий. Такому пониманию дела содействовало практическое отсутствие дошедших от них текстов (прежде всего базовых текстов – сутр, содержащих пропозиции, опорные для любой индийской философской системы-даршаны), вследствие чего все известное о них реконструируется из полемики оппонентов. Этот аргумент заслуживает того, чтобы к нему прислушаться, но может быть нейтрализован тем, что тексты, дошедшие до нас, неоднократно переписывались, а переписывать тексты одиозные было как минимум малопрестижно³. Вместе с тем, у нас есть свидетельства ранних буддийских текстов, сюжеты которых восходят к начальной эпохе индийской философии (так называемый шраманский период – середина I тысячелетия до н.э.), в которых указывалось и на те группы философов, которые отрицали посмертное существование, и на одного влиятельного конкретного носителя атеистических взглядов (Аджита Кесакамбаин), и на его последователей из аристократии эпохи Будды⁴. В первые века новой эры традиции материалистов стала идентифицироваться как чарвака-локаята, а ее «схолархом» стал считаться мудрец Брихаспати (которому впоследствии стали приписываться скорее всего никогда не существовавшие сутры).

В первую половину I тысячелетия н.э. индийские атеисты, судя по дидактическим разделам «Махабхараты», заметно «продвинулись»: существование бестелесной души (Атман) уже не просто отрицалось ими, но и опровергалось, притом исходя из гносеологической аргументации – отдельных от чувственного восприятия источников знания о вещах нет, а оно не позволяет обнаружить никакие бестелесные начала, но если обратиться и к умозаключению, то никакого выводного знака (*линга*) для выведения Атмана найти нельзя. Он и избыточен, поскольку познавательные процессы могут быть вполне обеспечены умом-манасом, координирующим функции органов

чувств. Из этого делался и практический «религиоведческий» вывод: жертвоприношения бессмысленны потому, что «если и корова, и тот, кто ее принимает, и тот, кто ее дает, одинаково погибают уже в этом мире, то как же они встретятся там?!»⁵. К раннему средневековью относится изложение целой системы взглядов индийских материалистов — в синопсисах учений основных школ джайнской «Шаддаршанасамуччай» (ок. VII–VIII вв.) и адвайта-ведантистской «Сарвадаршанасиддхантасанграхи» (ок. IX–X вв.). В последнем тексте именно с локайты начинается изложение основных положений даршаны, и в системном виде ее учение представлено как несложная констелляция нескольких составляющих: в мире (и в человеке) присутствуют только земля, вода, огонь и ветер; то, что не воспринимаемо, есть и не-сущее; нет никаких дальнейших причин вещей кроме их «собственной природы» (*свабхава*); Атман — лишь особое тело, отличающееся наличием ментальных функций; сознание — лишь продукт особого (необъяснимого) сочетания четырех стихий (перечисленных выше) в теле; помимо этого мира нет другого, а тот мир, как и средства его достижения (такие как, прежде всего, аскеза и благочестивые занятия) изобретены глупцами и жуликами (II.1–15)⁶. Совпадение этой дескрипции со множеством других свидетельствует о том, что данные позиции вряд ли были вымышлены. Не исключено, правда, что в период высокого средневековья о чарваках-локайтах остались преимущественно лишь «полемические воспоминания», добросовестно воспроизводившиеся, но в интересующую нас эпоху их доктрина, несомненно, имела еще реальных адептов. По крайней мере в X в. атеисты в воспоминания еще, скорее всего, не ушли, о чем свидетельствует «Кавьямиманса» Раджашекхари, который определяет философию (*ānvīkṣikī* — букв. «после-видение», в значении «исследование») как противостояние двух лагерей (настики и астики⁷), первый из которых составляют буддисты, джайны и локайтики, второй — санхьяики, наяики и вайшешики (I.2).

Что касается *ранней адвайта-веданты* («веданта недвойственности» — что можно условно назвать абсолютным идеалистическим монизмом), то ее идентификация представляет наименьшие сложности. Речь идет о первой по хронологии и самой творческой школе веданты, чей схолярх, великий философ Шанкарачарья (VII–VIII вв.)⁸ составил первый полный комментарий к базовому тексту школы «Брахма-сутрам» — «Брахмасутра-бхашью», ставя своей задачей раскрытие потенциала кратчайших положений сутракарин для строительства своей философской системы, первой из ведантистских. Адвайта приписывает ему как своему высшему авторитету множество текстов (как до того буддисты приписывали еще большее множество Нагарджуне) — помимо названного, комментарии к наиболее авторитетным упанишадам (которые и считаются наиболее авторитетными потому, что полагаются откомментированными им), к «Бхагавадгите», а также целый ряд трактатов, среди которых подлинными признаются немногие. Он и в самом деле вряд ли мог их все написать, а если бы и мог, то вряд ли бы стал. В школьной традиции Индии существовало распределение обязанностей, и схолярх вполне мог поручить написание не самых основных комментариев, трактатов и учебников своим последователям. В целом это «поколение Шанкары» (ученики и ученики учеников) было ответственно за текстовую деятельность в целом в границах VIII–X вв., которой был охвачен и вышеуказанный компендиум, где изложение локайты образовывало «цокольный этаж» (см. выше). Формально же под ранней адвайтой следует понимать ту стадию ее развития, которая предшествовала следующей — той, в течение которой началась генерация подшкол уже в рамках самой адвайты. В эту эпоху полемика с атеизмом еще отражала эмпирическое существование последнего, в эпоху школ адвайты уже вряд ли.

В представляемых ниже переведенных фрагментах из «Брахмасутра-бхашьи» Шанкара опровергает не все системные положения индийских атеистов, суммированные в «Сарвадаршанасиддхантасанграхе», но основное: отрицание самого смысла религии, исходящее из учения о том, что Атман на деле есть лишь наделенное определенными атрибутами тело, а потому в человеке нет того начала, к которому могут «апеллировать» ведийские предписания, касающиеся способов достижения посмертного блага и освобождения от сансары. В «Прашнопанишад-бхашье» (составленной скорее кем-то из школы Шанкары)

эта полемика с дэхамавадой («учение о том, что Атман — тело») уточняется и «схоластицируется». Хотя атеисты вполне могли еще оказывать ведантистам «философское сопротивление», их аргументация представлена обобщенно и таким образом, чтобы была удобна контраргументация. Но полемика с «обобщенным оппонентом» была нормой для индийского схоластического философствования, несущего вместе с западным схоластиком эпохи великих «сумм» все признаки аналитического метода⁹. При этом в комментарии к первой сутре «Брахмасутр» доктрина атеистов позиционируется как низшее (в сравнении с другими) из лжеучений об Атмане, а в комментарии к сутрам III.3. 53–54 предлагаются конкретные контраргументы веданты. Они заслуживают подробного внимания, и на деле их несколько.

Аргумент (1) состоит в том, что уравнение «Атман = атрибут тела» противоречит тому простому наблюдению, что общепризнанные телесные свойства, такие как, скажем, форма, сопровождают и труп, тогда как свойства, атрибутируемые душе (дыхания, движения), расстаются с ним, указывая тем самым на свое нетелесное происхождение. Аргумент (2) в том, что если свойства, всеми атрибутируемые телу, могут свободно наблюдаться и другими субъектами восприятия (извне), то свойства ментальные, которые все атрибутируют Атману, могут быть объектами только внутреннего восприятия самого субъекта, иными словами, первые и вторые свойства принадлежат различным, притом параллельным, «когнитивным мирам». Аргумент (3) — традиционный для всех индийских религий, и его суть в том, что ментальные способности могут «транспортироваться» в другое тело после смерти предыдущего, тогда как (это подразумевается) тело перейти в другое тело не может. Согласно аргументу (4) Атман как субъект восприятия тел не может сам быть телом, подобно тому как огонь не может себя жечь, акробат плясать на собственном плече, а цвета сами себя видеть. Аргумент (5) в том, что свойства тела и Атмана различны и по своей «консистенции», так как первые преходящи (говоря современным языком, клетки тела постоянно обновляются), тогда как субъект их восприятия неизменен, что можно установить путем простейшей ретроспекции, памяти, когда он узнает себя настоящего в себе прошлом («Это я тот, кто видел это»). Согласно аргументу (6) тот довод, которым больше всего гордятся индийские атеисты, имеет лишь видимость убедительности: из того, что психо-ментальные способности функционируют только при наличии данного тела (Шанкара специально отвлекается от учения о перевоплощениях и предполагаемого этим учением промежуточного состояния между одним воплощением и следующим¹⁰), еще не следует, что они являются и свойствами тела, подобно тому, как из того, что глаз видит только при наличии внешнего света, еще не следует, что он является свойством этого света. Наконец, аргумент (7) направлен против представления о необходимости самого тела для осуществления ментальных функций, поскольку и в состоянии сна (то есть когда тело бездействует) имеют место восприятия. В приведенном ниже фрагменте из «Прашнопанишад-бхашьи» мы видим развитие аргумента (5), когда констатируется, что Атман в противоположность телу не может изменяться. Но вот аргумент (6) модифицируется. Очень говорящая аналогия с глазом и светильником подразумевается, но заметно «утончается» в аргумент (7): «объективное» существование вещей при отсутствии их познания невозможно по определению, так как эти вещи относятся к «познаваемому», которое по определению требует наличия «познающего». Утверждается и непреходящая познания, которое должно присутствовать и в глубоком сне (тут можно было бы исходя из логики аналогий сказать, что отсутствие освещаемых предметов еще не является доводом для отрицания самого света)¹¹.

Любые аргументы, а значит, и философские, можно оценивать исходя из трех критериев — степени их неопровержимости, убедительности и креативности. Эти критерии не всегда совпадают: довод может быть убедительным, но не неопровержимым, может обладать обоими этими достоинствами, но не быть эвристичным, а может обладать и третьим достоинством, но не обладать первым или вторым. Некоторые шанкаровские позиции представляются наивными, например, аргумент, что даже труп, исходя из логики материалистов, должен обладать перцептивными способностями (поскольку части тела у него сохраняются). Но таких положительное меньшинство. Аргумент (6) следует считать неопровержимым: из допущения того,

что *X* существует при условии *Y*, еще никак нельзя вывести того, что *Y* является и причиной *X*, и пример, приводимый Шанкарой, является классическим случаем без-ошибочного *reductio ad absurdum*, так как из того, что светильник нужен для зрения, еще никак не следует, будто он является и причиной зрения или что зрение состоит из того же «материала», что и светильник. Аргумент (4) таковым не является, поскольку нет логической невозможности для того, чтобы перцептивная функция была той же природы, что и воспринимаемые объекты, но аналогии (снова из семейства *reductio ad absurdum*) с огнем, который должен себя жечь, с акробатом, который должен танцевать на своем плече, с цветами, которые должны были бы воспринимать цвета, очень ярки и убедительны, они весьма наглядно демонстрируют онтологический контраст между субъектом и объектами познания. То же самое относится и к аргументу (2), демонстрирующему радикальное различие «допусков» сознания к физическим и психологическим процессам и, *ex hypothesi*, предполагаемое различие соответствующих субстанций. Но также и к аргументу (5), в котором ставится акцент на континуальности самосознания субъекта в противоположность флюктуальности объектов. А вот аргумент (7) является скорее эвристическим: здесь ставится акцент на то, что «познаваемого» без «познающего» по определению не бывает и потому второе зависит от первого семантически, но Шанкара (или его последователь) делают из этого заключение и о его онтологической первичности.

В итоге можно констатировать, что приведенные аргументы имеют силу кумулятивной убедительности, разрушая коренное обоснование индийского физикализма (доктрину производности ментальных функций от физических исходя из их связанности) и надстраивая над образовавшейся пустотой различные модусы несводимости субъектного мира к объектному. А если взять эту полемику в общефилософском контексте, то нельзя не признать, что гений Шанкары очень удачно восполняет традиционный европейский психофизический дуализм Нового времени Вольфа, Реймаруса и Мендельсона (основной аргумент которого заключался в противопоставлении простоты духовного начала структурности телесных), ставя акцент на нередуцируемости субъектного мира к объектному. Нет сомнения в том, что многие позиции адвайтистской аргументации могут работать в полемическом противостоянии современному самодовольному физикализму, чувствуящему себя все лучше по мере успехов «реизма» и идеологии бездуховности, и «свет с Востока» и здесь может сказать свое убедительное слово в эпоху широкого обращения к мультикультурализму. Поэтому шанкаровское опровержение основ физикализма может внести хороший вклад в дело обоснования «онтологии религии» перед лицом «старого атеизма», «нового атеизма», «дружественного атеизма» и прочих разновидностей антирелигиозной философии¹².

Перевод сделан по изданиям: [Śaṅkara 1934, 64–71, 1150–1157; Śaṅkara 1935, 88–91].

Примечания

¹ Этот «постулат» со всей искренностью выразил «схоларх» современного религиозного плюрализма Джон Хик, который, с одной стороны, утверждал, что все мировые религии в целом «приблизительно в одинаковой степени» преломляют свет Реального-в-себе (которое, скорее всего, само выдало ему измерительный прибор для оценки этой адекватности), с другой — что среди этих равных некоторые «гораздо равнее» других. А именно, буддисты, джайны, индуисты и сикхи, воспитанные изначально на идеологии открытости и толерантности, могли бы оказать посильную помощь отстающим «собратьям по причастности к Реальному», коими являются последователи авраамических религий (прежде всего христиане) для дальнейшего приближения к нему. См.: [Nick 1989, 373, 375, 377–378]. Этой же линии следует один из его многочисленных последователей Гарольд Каурд (профессиональный, кстати говоря, индолог и священник Объединенной Церкви Канады), который считает, что христианство только в самое последнее время в лице Пауля Тиллиха, Карла Ранера, Кантвелла Смита, Раймонда Панникара и некоторых других приближается к тому уровню «открытости», который уже в древности был взят восточными религиями, а среди таковых религий в указанном отношении совершенно выделяется буддизм [Coward 1985, 86–87]. При этом Каурд в наибольшей мере опирается на древнейший памятник Палийского канона «Брахмаджала-сутту», в которой Будда как раз развенчивает все без исключения метафизические позиции «шраманов и брахманов» не просто как ложные, но и как бессмысленные, констатируя свое полное превосходство и над теми, кто их придерживает-

ся. «Доктринальная толерантность» индуистов бывала иногда еще более решительной. Так, например, великий энциклопедист индийской философии Вачаспати Мишра (IX или X в.), уточняя в «Таттвакаууди» (теоретический комментарий к «Санхья-карике»), что такое истинная, то есть ведийская, традиция, решительно противопоставлял ее ложным традициям джайнов, буддистов и тех же атеистов, которые не основываются ни на чем достоверном и «признаются только у варваров (*млечхи*) и подобных им, отбросов общества и у скотоподобных людей» (5). Сказанное не значит, что в Индии не было и «суперэкуменических высказываний» (например, в первом стихе «Ньяякусуманджали» Удааны (X в.) утверждается, что все, в том числе и «нечестивые», как-то признают Божество, пусть даже и на очень свой лад), но значит только то, что миф о толерантности как специфической черте индийского менталитета исходит только от эксплуататоров человеческого невежества.

² Например, если взять наиболее известные прецеденты, имеется предание о том, что столп школы миманса Кумарила Бхатта со временем сжег своего буддийского учителя, и уже не предание, а эпиграфические свидетельства о том, что джайны (которым никак нельзя обижать бактерий) на Юге Индии в VIII в. вели совершенно настоящую войну с индуистами.

³ Таково по крайней мере было мнение одного из самых крупных индологов XX в. Говоря «как минимум», мы учитываем вместе с ним и то, что никто не отменял предписаний основных законодательных текстов. Согласно едва ли не самому авторитетному, из них, «Законом Ману», царь должен был изгонять «отрицателей» из города (IX. 225), а люди порядочные — изгонять их из своей среды (II.12). См.: [Hacker 1957, 172].

⁴ Согласно палийской «Саманнапхала-сутте», выразитель их взглядов Аджита Кесакамбала, утверждавший, что «нет ни вызревания плодов добрых и злых дел, ни этого мира, ни того, ни матери, ни отца, ни нерожденных существ другого мира, ни тех шраманов и брахманов, которые, будучи на правильном пути и с правильными целями, сами объяснили бы [существование] этого мира и другого, постигнув [его своим] умо-зрением. Этот человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в “тело земли”, вода — в “тело воды”, огонь — в “тело огня”, ветер — в “тело ветра”, а чувства — в пространство», назван в числе тех учителей, к которым прилагается устойчивая характеристика: “руководитель общины, имеющий множество учеников и последователей, известный, прославленный, лидер течения, уважаемый народом...” [Rhys Davids, Carpenter (Eds.) 1890, 55, 48]. Комментарий Палийского канона Буддагхоса (V в. н.э.), который по толерантности должен (судя по раскладкам Каурда — см. прим. 1) и до сих пор оставаться учителем всех монотеистов, отмечал, что это учение Аджиты, ходившего якобы с «хитомом» из человеческих волос, столь же зловонно, как и его одежда. Последователем Аджиты считался некий вельможа Паяси, который предложил, согласно буддистам, и экспериментальное подтверждение доктрины «что душа — то тело», освежая, в частности, как кролика одного из подлежавших казни и не обнаружив после этой «операции» отдельной от тела души. Подробнее о первых индийских атеистах см.: [Шохин 1997, 58–64].

⁵ Эти позиции представлены в Мбх XII. 211. 4–5, 22–28; 179. 1–14; 180.3–4, 11–17 [Sukthankar, Belvalkar (Eds.) 1954, 1017–1023, 1164–1171].

⁶ См. перевод этих стихов (наряду с прочими, составляющими указанный текст) в работе: [Шохин 2004, 347–348].

⁷ *Nāstika* и *astika* — буквально «те, кто говорят, что не существует» (прежде всего верховный авторитет Вед и Атман) и «те, кто говорят, что существует» (то же самое).

⁸ Традиционная датировка, которой придерживались классики индологии, помещавшая его в интервале 788–820 гг., основывалась на переводе в современную хронологию событий, описанных в одном из южноиндийских монастырей, в котором прослеживалась история адвайты от ее основания. В настоящее время она все чаще сдвигается назад. Сейчас популярна датировка деятельности Шанкары первой половиной VIII в. (см., к примеру, авторитетное мнение в работе: [Mayeda 2006, 3–5]). Предлагаемая нами датировка опирается на предположения, связанные с контактами Шанкары с представителями других школ, прежде всего с мимансаками, и является ориентировочной.

⁹ Об этом мне доводилось писать неоднократно. См., к примеру: [Шохин, 2012].

¹⁰ В школах традиционного буддизма оно так и называлось «промежуточным» — *antarābhāva*, и эти школы вели дискуссии относительно длительности данного состояния.

¹¹ Дискуссия с обобщенным атеистом-локаятиком была представлена и в другом тексте, который обычно с очень большой уверенностью приписывается Шанкаре, — в комментарии к «Брихадараньяка-упанишаде» (IV.3.6). Оппонент здесь покушается на шанкаровский аргумент (4), используя пример с глазом как раз для того, чтобы показать, что одно телесное начало может прекрасно видеть другое телесное начало (и для объяснения этого не надо вводить бестелесные начала). В ответ ведантист апеллирует к доводу от континуальности сознания, радикально отличной от преходящести всего телесного, а потому и необъяснимой через него (аргумент 5): если бы не «постоянство Я», то мы и во сне могли бы видеть все что угодно, но видим лишь то, что видели в прошлом наяву, к тому же по логике атеиста и труп должен был бы всё воспринимать, так как у него наличествуют и тело и органы. См.: [Potter 1981, 198]. Следует

отметить, однако, что эта аргументация представляется менее убедительной, чем та, которая была представлена в «Брахмасутра-бхашье». Это не может быть, конечно, сильным аргументом против идентичности данного текста: гениальность автора не обязательно должна распространяться одинаково по всем его произведениям.

¹² Из этого, конечно, не следует, что совершенно всё в шанкаровской аргументации должно быть одинаково приемлемо для современного сознания. Например, аргументация от реинкарнаций к этому не относится. Но следует отдать должное Шанкаре и здесь: он отнюдь не позиционирует этот аргумент как главный и даже ведет дискуссию с оппонентом таким образом, как если бы он признавал и одно посмертное существование.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Упанишады 1967 – Упанишады. Пер. с санскрита, предисловие и комментарий А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1967 (Upanishads, Russian Translation).

Limaye, Vishnu Prabhakar, Vadekar, Ranganath Dattatreya, Eds. (1958) *Eighteen Principal Upanishads, Vol. I, Upanishadic Text with Parallels from extant Vedic Literature, Exegetical and Grammatical Notes*, Vaidika Samshodhana Mandala, Poona.

Rhys Davids Thomas William, Carpenter, Joseph Edwards, Eds. (1890) *The DighaNikāya*, Vol. I, Pali Text Society, London.

Śaṅkara (1934) *Brahmasūtraśaṅkarabhāṣam ratnaprabhā-bhāmātīnyāyanirṇaya-ṭīkātrayasametam*, Ed. by M.S. Bakre and R.S. Dhupakar, Bombay.

Śaṅkara (1935) *Prasna Upanishad Sankara Bhashya* with Hindi Translation, Gita Press, Gorakhpur.

Sukthankar, Vishnu S., Shripad Krishna Belvalkar, Eds. (1954) *The Mahābhārata, for the First Time Critically Edited by V.S. Sukthankar, S.K. Belvalkar*, Vol. 15 [Mokṣadharmā, A], Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

Thibaut, George, Trans. (1890) *The Vedānta-Sūtras with the commentary of Śaṅkarācārya*, Part I, Clarendon Press, Oxford.

Ссылки – References in Russian

Шохин 1997 – Шохин В.К. Первые философы Индии. М.: Ладомир, 1997.

Шохин 2004 – Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004.

Шохин 2013 – Шохин В.К. Так что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // Вопросы философии, 2013, № 11, с.137-148.

References

Apte, Vaman Shivram (1970) *The Student's Sanskrit-English Dictionary* (2nd Ed.), Motilal Banarsidass, Delhi.

Coward, Howard (1985) *Pluralism: Challenge to World Religion*, Sri Satguru Publications, Delhi.

Hick, John (1989) *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven.

Mayeda, Sengaku (2006) *A Thousand Teachings: Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Potter, Karl (1970) *Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography* (3rd Ed.), Comp. by K. Potter, Section I, Motilal Banarsidass, Delhi.

Potter, Karl (1981) *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. III, Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils*, Ed. by Karl H. Potter, Motilal Banarsidass, Delhi.

Shokhin, Vladimir K. (2004) *First Philosophers of India*, Ladamir, Moscow (in Russian).

Shokhin, Vladimir K. (2004) *Schools of Indian Philosophy: The Formative Period*, Vostochnaya Literatura, Moscow (in Russian).

Shokhin, Vladimir K. (2013) 'What Anyhow Analytic Philosophy Is? In Defence and Reinforcement of "Revisionism"', *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2013), pp. 137–148 (in Russian).

Winternitz, Maurice (1985) *History of Indian Literature. Vol. III*, Transl. from German into English by S. Jha, Motilal Banarsidass, Delhi.

Hacker, Paul (1953) "Toleranz und Intoleranz im Hinduismus", *Saeculum*, Bd. VIII, Hf. 2/3, S. 167–179.

Сведения об авторе

ШОХИН Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии РАН.

Author's information

SHOKHIN Vladimir K. – DSc in Philosophy, Professor, Chair of the Department of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy RAS.

Шанкара Брахма-сутра-бхашья

I.1.1

... **Изыскание** — желание познать¹. И знание имеет [в данном случае] целью постижение, что выражается в суффиксе *san* [в слове *jijñāsā*], поскольку объектом желанья является плод действия. Знание [мыслится как] средство познания, благодаря которому [осуществляется] постижение Брахмана². А постижение Брахмана — [высшая] цель человека. Вследствие того что через него осуществляется полное разрушение зла в виде Незнания — корня сансары. Потому должно быть изыскание на предмет Брахмана.

Возражение. Но Брахман [уже] установлен или [еще] не установлен? Если установлен, то нет смысла [уже] в изыскании на предмет его познания. А если еще не установлен, то не может быть и [самого этого] изыскания.

Ответ. Но есть Брахман, по природе своей вечный, чистый, разумный, освобожденный, всеведущий и наделенный всеми силами. Ведь по самому происхождению слово *brahman* предполагает эти свойства начиная с чистоты, поскольку его значение выводится из корня *bṛh*³. А из того, что он является Атманом каждого, устанавливается его существование. Каждый воспринимает существование Атмана, не мысля «Меня не существует». А если бы было верным, что Атмана нет, то каждый человек мог бы думать, что его нет, [а это абсурдно]. Но Атман — Брахман.

Возражение. Но если тогда в мире существование Брахмана через [его] природу Атмана установлено, следовательно, познано, то тогда [опять-таки] какой смысл в изыскании?

Ответ. Неверно, вследствие разномнений о его природе. Простые люди и локаятики считают Атмана лишь телом, отличающимся обладанием сознания. Другие — способностями восприятия, наделенными сознанием. Третьи — умом⁴. Четвертые диспутанты — способностями восприятия и умом [вместе]. Пятые — только мгновенным сознанием. Шестые — пустотностью. Седьмые — деятелем и вкусителем [плодов действий], подверженным сансаре и отличным от тела и прочего. Восьмые — только вкусителем, не деятелем. Девятые признают и отличного от него Божество, всеведущее и всеильное. Последние считают его Атманом вкусителя [действий]⁵. Таким образом, есть много взаимно противоположных позиций, опирающихся на аргументы и тексты, а также на видимость их. Потому, если [кто-нибудь] примет какую-то из них без рассуждения, он отпадет от высшего блага и соберет [себе] зло. Исходя из этого и вводится [с самого начала]⁶, через обозначение изыскания на предмет Брахмана, исследование речений веданты⁷, поддерживаемое не противоречащими им рациональными рассуждениями⁸ и имеющее своим назначением достижение высшего блага. Таков раздел об изыскании.

III. 3. 53

Некоторые [отрицают] Атмана из [его] сосуществования с телом

Здесь устанавливается реальное существование Атмана как отличного от тела ради утверждения [субъекта] закабаления и освобождения. Ведь если бы Атмана, отличного от тела, не было, ведийское предписание о достижении плодов другого мира было бы безосновательным и для кого было бы наставление о том, что Атман есть Брахман?

Возражение. Но ведь уже в начале шастры⁹, в первом [же] разделе¹⁰ говорится о существовании Атмана, способного к вкушению плодов, приписываемых Ведами, и отличного от тела.

Ответ. Истинно, [это] указано комментатором. Но там нет [отдельной] сутры о существовании Атмана. Здесь же сам сутракарин утверждает его существование после [рассмотрения] возражений. И отсюда черпает учитель Шабарасвами¹¹, излагая учение о характеристиках источников знания. В связи с этим же господин Упаварша¹² в первом тексте, когда надо было говорить о существовании Атмана, [обозначил данное учение], сказав: «Об этом будем говорить в утгара-мимансе»¹³. Теперь существование Атмана

рассматривается при осмыслении созерцаний, опирающихся на ведийские предписания и при демонстрации того, что вся шастра как есть укоренена в нем. Помимо этого в предыдущем разделе было показано, что пассажи текста могут быть извлечены из контекста, когда было установлено, что алтари, [возведенные] из ума¹⁴, служат целям человека, [а не жертвоприношения].

Но кто этот человек, ради которого существуют эти алтари, [возведенные] из ума и прочее? Ради заключения [по этому вопросу и] констатируется существование Атмана как отличного от тела. И данная сутра посвящена возражению против его существования. Ведь опровержение предшествующих возражений по поводу дискутируемого предмета порождает твердое мнение [по изучаемому вопросу], как в случае с забвением кола в землю¹⁵.

Так вот, некоторые, локаятики, учат о том, что Атман есть лишь тело и считают, что Атмана, отличного от тела, не существует и что хотя сознание и не наблюдается во внешних [материальных элементах] начиная с земли, взятых по отдельности или вместе, но когда они изменяются так, что принимают форму тела, из их соединения сознание появляется подобно как сила опьянения [из соответствующих ингредиентов], а пуруша есть лишь тело, наделенное сознанием. Так они говорят. А также что не существует Атман, отличный от тела, который был бы способен к достижению неба или освобождения и [что нет ничего отдельного], из чего состоит сознание, вследствие чего можно было бы утверждать, что сознание в теле, но тело и есть сознание, Атман. Таков [их] тезис. Приводят и аргумент — поскольку оно [присутствует только] в теле¹⁶. Ведь если [что-то] существует при наличии другого, а при [его] отсутствии не существует, то [первое] следует определить как атрибут второго, подобно тому как тепло и свет суть атрибуты огня. Дыхание, движения, сознание, память и т.д., которые придерживающиеся учения об Атмане считают атрибутами Атмана, воспринимаются только в теле и не без тела, а поскольку установить субстанцию, отличную от тела, нельзя, то их следует считать атрибутами тела. Потому Атман не отличен от тела.

III. 3. 54

Отличие из отсутствия одного при наличии другого, но не так, как в случае с восприятием

А именно, дело обстоит не так, как вы говорите, — что Атман не отличен от тела. Должно быть отличие его от тела — **из отсутствия одного при наличии другого**. Ведь если вы считаете, что атрибуты Атмана суть атрибуты тела [только] потому, что они наблюдаемы при наличии последнего, то почему не считаете, что они таковыми не являются из-за их отсутствия при наличии тела, при их отличии от атрибутов тела? Ведь такие атрибуты тела, как форма и прочие, делятся вместе с телом, а дыхания, движения и т.д. не существует, если тело мертво. Далее, атрибуты тела, такие как цвет, воспринимаются и другими [наблюдателями], но не атрибуты Атмана, такие, как сознание и память. Также наличие последних может быть установлено, когда тело в состоянии жизни, но не отсутствие их при несуществовании его. И когда это тело погибает, атрибуты Атмана могут продолжать свое существование при переходе в другое, и противоположная точка зрения устраняется, даже если это только предположение¹⁷. Но оппоненту можно задать и такой вопрос: каков [собственно] состав этого сознания, который локаятики хотят произвести из материальных элементов, если ничего кроме их четверки они не признают?

Возражение. А если сознание есть восприятие элементов и того, что от элементов?

Ответ. Тогда если они будут его объектами, оно не может быть их атрибутом, поскольку [допущение] действия, направленного на себя [самое], противоречиво. Ведь огонь, будучи жаром, сам себя не сожигает. Как и акробат, даже искуснейший, не взбирается по своему плечу. Так и сознание, если оно атрибут элементов и того, что от элементов, не может иметь их своими объектами. Ведь цвета не могут воспринимать ни свои цвета, ни другие. Но материальные элементы и то, что от них — внешние или внутренние¹⁸ — становятся объектами сознания. А потому когда признается существование восприятия этих объектов в виде материальных элементов и того, что от них, то тем самым признается и отличие этого [восприятия] от них.

И если говорится, что наш Атман имеет природу восприятия, [а так мы и говорим], то тем самым утверждается его отличие от тела. А также вечность — ввиду однородности восприятия. Ведь когда [я говорю:] «Я это видел», то даже при моей связи с другими состояниями я узнаю себя в качестве субъекта восприятия¹⁹. Это следует из наличия памяти и прочего. Что же касается сказанного, будто восприятие есть атрибут тела ввиду того, что осуществляется в теле, то это опровергается указанным [выше] образом. А если это так, то из того, что восприятие имеет место при наличии тела и не имеет места при отсутствии его, не следует, что оно есть его атрибут. Тело ведь является вспомогательным фактором, подобно тому как таковым только является и светильник [при зрении]. Не является оно и абсолютно [необходимым] вспомогательным фактором²⁰, поскольку и когда во сне тело неподвижно, наблюдаются многообразные восприятия²¹. Потому то [положение], что Атман отличен от тела, неуязвимо [для критики]. Ведь из того, что зрение работает при наличии таких вспомогательных средств, как светильники, а без них его нет, еще не следует, что оно должно быть атрибутом светильников.

Прашнопанишад-бхашья

VI.2

Тому он сказал: «Во внутреннем пространстве, дорогой, пребывает тот пуруша, на которого нанизаны 16 частиц»²².

... Локаятики говорят, что сознание есть атрибут тела. Но сознание, лишенное свойств уменьшаться и расти, есть именно Атман, являющийся под видом таких свойств, как цвет и т.д.²³, о чем и говорится в ведийских текстах: «Поистине Брахман есть бесконечное знание»²⁴, «Брахман есть сознание»²⁵, «Брахман есть распознавание и блаженство»²⁶, «чистое сознание»²⁷. Если вещи меняются в своем существе, то сознание [никак] не меняется, а потому когда какая вещь познается, тогда вследствие как раз того, что [она] познается, [само] осознание ее не изменяется²⁸.

Возражение. Но вещь может существовать по [своему] существу и не будучи познаваемой.

Ответ. Это не годится, так как [это все равно, что сказать,] что цвет видится при отсутствии органа зрения. Познаваемого может не быть, тогда как [само] знание не быть когда-либо не может, ибо если оно не существует по отношению к одной вещи, то существует по отношению к другой. Ведь без знания не может быть и познаваемого, как как в глубоком сне нет восприятия.

Возражение. Но поскольку в глубоком сне познания нет, то сущность знания, как и познаваемого, может исчезать.

Ответ. Неверно, поскольку природа знания в том, чтобы обнаруживать познаваемое подобно свету, то отсутствие знания в глубоком сне не может быть выведено, подобно тому как и отсутствие света из отсутствия того, что освещается. Ведь и аннигилист²⁹ не сможет вывести отсутствие органа зрения из того, что в темноте цвета не воспринимаются.

Возражение. Но аннигилист может объяснить отсутствие познания отсутствием познаваемого.

Ответ. Аннигилист должен тогда сказать, каким средством объяснить само отсутствие познания, а при познаваемости его отсутствия утверждать отсутствие познания невозможно³⁰.

Возражение. Но [тогда], если познание от познаваемого не отлично, то при отсутствии познаваемого не будет и познания.

Ответ. Неверно, поскольку небытие также допускается в качестве познаваемого. Аннигиляционист считает небытие и познаваемым и перманентным. А если знание почитается неотличным от него, оно должно считаться вечным. Но если небытие познания имеет природу знания, то небытие знания становится лишь словесным выражением, а в реальности³¹ познание не есть ни небытие, ни невечное. И мы ничего не теряем от именованного вечного познания небытием

Примечания

¹ Данный фрагмент завершает истолкование Шанкарой самой первой сутры «Брахма-сутр» — *Athāto brhmajijñāsā*. Слово *jijñāsā* является термином, принятым в научной санскритской литературе и означающим не просто желание познания (каков он по этимологии), но исследование. В комментарии же данный термин толкуется в соответствии с его естественной этимологией.

² Здесь четко различаются *jñāna* — дискурсивное познание учения веданты — и *avagatī* — непосредственное постижение Брахмана. Второе мыслится невозможным без первого, но и первое не мыслится самодостаточным, поскольку именно второе как непосредственное видение adeptом своего единства с Брахманом считается целью дискурсивного познания.

³ Слово *brahman* действительно производно от √ *brh*, но он означает «разрывать», «расти», «ширяться», «распространять себя», а не те свойства Брахмана, начиная с «чистоты», которые утверждает философ. Произвольное обращение с этимологиями было очень популярно в традиционных культурах — как восточных, так и западных, — поскольку этимологизации делегировалось не лингвистическое, а смыслообразующее назначение (выражение самой сущности вещей), которое соответствовало собственным интенциям истолкователей.

⁴ Речь идет о ментальной способности, именуемой *manas*. Предлагаемый перевод данного термина условен, как и многих других важнейших терминов, маркирующих ментальные функции в индийской философии сознания. Различие между *manas* и *buddhi* можно мыслить примерно как между рассудком и разумом, но с очень большими оговорками, в зависимости от контекста и от того, какая философская школа этими терминами пользуется.

⁵ Эти идентификации Брахмана в соответствии с основными доктринами различных философских школ отчасти отражали их реальные позиции, а отчасти были схематизированы — в данном случае для того, чтобы подчеркнуть, как велики были расхождения этих школ по важнейшему вопросу и, соответственно, продемонстрировать высшую степень востребованности ведантского учения о природе Атмана (которому их оппоненты-мимансаки придавали гораздо меньшее значение). Вполне в духе адвайты эти доктрины выстраиваются в иерархическом порядке — от низших (с точки зрения ведантистов) к высшим. Традиционные комментаторы, как и полагается в подобных случаях, разъясняют только самое легкое. Так, Анандагири, очень авторитетный, но поздний (XIII в.) толкователь Шанкары, помимо первой позиции, которая у самого Шанкары идентифицируется как материалистическая, идентифицирует только позиции (5) и (6) как, соответственно, основные доктрины буддийских школ махаяны йогачары и мадхьямики [Saṅkara 1934, 69]. Дж. Тибо в комментариях к своему переводу «Брахмасутра-бхашьи» утверждал, что позиции (1–3) должны были принадлежать различным материалистическим направлениям, позиции (8–10) — ньяе, санхье и йоге соответственно, а (4–5) — буддистам [Thibaut (Trans.) 1890, 15]. На наш взгляд, наиболее идентифицируемые следует считать позиции (1) — материалистическая, (5) и (6) — махаянские (см. выше), (7) — позиция наяиков, вайшешиков, мимансаков, но также и джайнов; (8) — санхьи, (9) — йоги, но также и шиваитов, (10) — самой веданты (которая закономерно и венчает всю иерархию доктрин). Позиции (2–4) наиболее трудны для идентификации, но, возможно, здесь содержится намек на буддийские доктрины, во всяком случае позиция (4) соответствует «замещению» у буддистов Атмана когнитивными способностями, которые в брахманистских школах с ним не отождествлялись.

⁶ Смысл в том, что речь идет о самой первой сутре веданты.

⁷ Подразумеваются Упанишады, которые так и обозначались как «завершения Вед» (*veda-anta*).

⁸ В оригинале стоит очень популярный, но труднопереводимый философский термин *tarka*, соответствующий в самом общем виде «дискурсу», то есть обретению истины через умозаключение и их сопоставления друг с другом.

⁹ Термин *śāstra* в большинстве случаев обозначал любые «науки» как системы организованного знания, а также тексты (как здесь подразумеваются «Брахма-сутры»), в которых это знание систематизировано (несколько реже, но также достаточно часто он обозначал тексты Ведийского корпуса).

¹⁰ Подразумеваются «Миманса-сутры».

¹¹ Шабарасвамин составил первый канонический комментарий к «Миманса-сутрам» — «Мимансасутра-бхашья», и К. Поттер определял дату его текста в рамках IV–V вв. [Potter 1970, 184], исходя, вероятнее всего, из его полемики с буддийскими школами, которые структурировались столетием-другим раньше.

¹² Упаварша был предшественником Шабары; он также комментировал «Миманса-сутры» (неизвестно, правда с какой степенью полноты), и вполне вероятно, что Шабара именно его подразумевает под «соавителем токования» (еще не получившего, скорее всего, статус нормативного комментария). Как замечал очень авторитетный чешский индолог М. Винтерниц, Шабарасвамин титуловал Упаваршу *bhagavat* («господин»), то есть с очень большим почтением, и это, как кажется, давало ему основание приписывать последнему значительную древность [Winternitz 1985, 513]. Я бы не согласился в том, что имя этого авторитета недостоверно, поскольку традиции не было основания это имя придумывать, но относительно возраста его произведения можно строить разные догадки, хотя, вероятно, если датировать его по крайней мере столетием раньше, чем комментарий Шабары, то мы вряд ли рискуем ошибиться очень значительно.

¹³ *Пурва-миманса* и *уттара-миманса* мыслились как «начальное исследование» и «последующее исследование» — соответственно, «ритуаловедческих» и «гностических» разделов Вед, понимаемых как единый корпус текстов исходя из того, что вначале следовало изучать обрядовые

предписания, а затем переходить к учению об Атмане-Брахмане как абсолютном мировом первоначале; при этом само их изучение мыслилось прежде всего как преподавание экзегезы соответствующих текстов. Со временем, вероятно, в первые века новой эры, эти стадии обучения обособились в отдельные школы собственно мимансы и веданты — процесс, завершившийся оформлением «Миманса-сутр» и «Брахма-сутр». Обе традиции сохранили, однако, память об общих учителях, одни из которых больше специализировались в экзегезе текстов, излагающих обрядовые предписания и правовые принципы, другие — в истолковании текстов «теософских». Однако уже в эпоху Шанкары и ранее произошло их взаимное дистанцирование, выражавшееся в прямой полемике: мимансаки были убеждены в том, что ведантисты занимаются избыточными изысканиями, ведантисты — в том, что понимание мимансаками основного содержания Вед лишь как суммы предписаний является ограниченным и напоминающим замещение целей средствами. О первоначальной истории этих двух «экзегетических специализаций», об общих учителях и о философских наработках обеих традиций до оформления их сутр см., в частности: [Шохин 2004, 218–230].

¹⁴ Речь идет скорее всего о символическом ритуале, внешние реалии которого указывают на процесс медитации.

¹⁵ Речь идет об одной из популярных максим (они обозначались как *puṅya*), коих знаменитый знаток санскритской литературы В.Ш. Апте насчитывал 26; эта обозначала прежде практику «забывания» полемистом посредством неоднократной аргументации своего тезиса так, чтобы никакой оппонент не мог привести уже никаких возражений. См.: [Apte 1970, 306]. Данная практика является, в свою очередь, одним из очень многих признаков того, что аналитический метод философии является не только гораздо более древним, чем это обычно считается, но и интеркультурным.

¹⁶ В данном случае составитель сутр демонстрирует умозаключение атеистов в виде энтимемы — укороченного силлогизма, поскольку полный традиционный индийский силлогизм имел пять членов, а не только первые два.

¹⁷ Мысль Шанкары, вероятно, в том, что даже если считать, что учение о перевоплощении не более, чем допущение (а все, кроме материалистов, индийские школы это учение принимают), то и этого допущения (а опровергнуть его невозможно) вполне достаточно, чтобы материалистический аргумент от совпадения ментальных функций с существованием тела был отстранен.

¹⁸ Подразумеваются те, которые содержатся в самом теле человека.

¹⁹ Подразумевается, что телесные компоненты человека постоянно обновляются, чего никак нельзя сказать о самосознании, ибо каждый узнает свое «Я» параллельно текучести объектов и собственных преходящих состояний.

²⁰ В тексте буквально: «Вспомогательность тела не видится бесконечно [необходимой] для восприятия».

²¹ Логика та, что обездвиженное тело — все равно что отсутствующее.

²² Мифическая предыстория этого утверждения, согласно тексту совсем небольшой «Прашна-упанишады» (одна из средних упанишад — моложе «Брихадараньяки» и «Чхандогьи», но достаточно почтенная, о чем свидетельствует почитаемый шанкарским комментарием к ней) такова. Шесть мудрецов-риши приблизились с топливом (как ученики) к учителю Пиппаладе (нормативный сюжет для упанишад — как мистерий посвящения в эзотерическое знание); по имени Пиппалады обозначается одна из школ Атхарваеды, к которой принадлежит и эта упанишад. Мудрецам задает вопрос знатный брахман Сукешан Бхараваджа — как раз об этих 16 частицах (*kalā*). В предыдущем пассаже сам пуруша называется состоящим из этих 16 частиц. См.: [Limaye, Vadekar (Eds) 1958, 36–37]. Слово *kalā* многозначное и означает очень многое — от символической репрезентации самого числа 16 и деления времени до знака зодиака. Здесь подразумеваются прежде всего компоненты тела.

²³ В оригинале употреблен глагол *prati+ava+√bhās*, означающий и манифестацию чего-то и видимость чего-то. Речь идет о явлении как понятийной оппозиции сущности вещи.

²⁴ В тексте: *satyaṁ jñānamantam brahma*. Цитируется «Тайтирия-упанишад» (II. 1.1). Возможен и другой перевод: «Брахман — действительный, знающий, бесконечный...» [Упанишад 1967, 83].

²⁵ Цитируется «Айтаря-упанишад» (III.1.3).

²⁶ Цитируется «Брихадараньяка-упанишад» (III.9.28.7).

²⁷ Цитируется снова «Брихадараньяка-упанишад» (II.4.12).

²⁸ Возможно, подразумевается, что если бы сознание было «текучим», невозможно было бы само познание, так как узнавание вещи в момент *B* предполагает, что она была до этого идентифицирована в момент *A*.

²⁹ *Vaiśiṣṭika* — «учащий об уничтожении» всего. Так нередко в полемике обозначали материалистов-атеистов, но и буддистов, согласно которым нет в мире никаких перманентных сущностей и всё мгновенно, то есть уничтожимо.

³⁰ Смысл в том, что само отсутствие познания чего-то должно быть познано для того, чтобы его констатировать, а потому оно также становится «познаваемым» и не обнаруживается никаких возможностей выйти за границы познания, которое может фиксировать и собственное отсутствие.

³¹ В тексте: *vāṅmātrameva na paramārthato...* Через такую оппозицию в индийской философии обычно противопоставлялись кажимость и конечная истинность.

Перевод с санскрита и комментарии В.К. Шохина

«Световая харизма фюрера». Об исламском элементе в пропаганде Третьего Рейха

© 2019 г. К.Ю. Бурмистров

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: kburmistrov@hotmail.com

Поступила 11.03.2019

Исламоведческие, как и в целом гуманитарно-научные исследования в Третьем Рейхе проводились под контролем и в соответствии с предписаниями партийных органов. Их целью было создание новой целостной картины мировой истории, центральную роль в которой играла так называемая арийская, или арио-германская раса. Исследователи мусульманской религиозной и философской традиции стремились доказать, что в ее основе лежат идеи того же древнеарийского наследия, каковые питают германскую и – шире – европейскую культуру. В статье рассмотрены конкретные примеры исследований, в ходе которых эксперты-исламоведы пытались на материале мусульманской традиции обосновать тезис об особом, мессианском призвании А. Гитлера. Предполагалось использовать полученные аргументы в пропагандистской работе среди мусульманских народов. Среди изучаемых вопросов особое внимание уделялось мусульманскому учению о мессии (Махди), о втором явлении пророка Исы (Иисуса), а также об особой «световой» природе избранных личностей в исламе – пророков, имамов. В приложении впервые публикуется перевод письма руководителя научного общества «Наследие предков» Вальтера Вюста, в котором обсуждаются эти исследования. Данная тема до сих пор не оказывалась в сфере внимания отечественных ученых и крайне слабо изучена в зарубежной науке.

Ключевые слова: ислам, Коран, Иран, Махди, божественный свет, Третий Рейх, национал-социализм, мессианизм.

DOI: 10.31857/S004287440005357-7

Цитирование: *Бурмистров К.Ю.* «Световая харизма фюрера». Об исламском элементе в пропаганде Третьего Рейха // Вопросы философии. 2019. № 6. С. 198–206.

“Light Charisma of the Führer.” Islamic element in the Propaganda of the Third Reich

© 2019 г. Konstantin Yu. Burmistrov

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

E-mail: kburmistrov@hotmail.com

Received 11.03.2019

Islamic studies, as well as in general, the humanities in the Third Reich were carried out under the control and in accordance with the instructions of the Nazi party organs, the purpose of which was to create an integral image of the world history, in which the so-called Aryan or Aryan-German race played a central role. German researchers of the Muslim religious and philosophical tradition sought to prove that it was based on the ideas of the same ancient Aryan heritage, which nourish German and – more widely – European culture. The article discusses specific examples of research in which Islamic experts tried to substantiate the thesis of Adolf Hitler’s special, Messianic mission on the material of the Muslim tradition. The purpose of this research was to use the arguments obtained in the propaganda work among the Muslim peoples. Among the issues studied, special attention was paid to the Muslim doctrine of the Messiah (Mahdi), and the second coming of the prophet Isa (Jesus). Scholars’ attention was also attracted by the idea that special, chosen personalities in Islam, such as prophets, imams, have a special “light” nature. As an appendix to the article, a letter is published by Professor Walter Wüst, the head of the Heritage of Ancestors Society (“Das Ahnenerbe”), in which these studies are discussed. This topic remains practically unexplored in modern science.

Key words: Islam, Koran, Iran, Mahdi, divine light, Third Reich, national socialism, messianism.

DOI: 10.31857/S004287440005357-7

Citation: Burmistrov, Konstantin Yu. (2019) “‘Light Charisma of the Führer’”. Islamic element in the Propaganda of the Third Reich’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2019). pp. 198–206.

Гуманитарные науки в Германии в период правления НСДАП подвергались исключительному давлению со стороны идеологического аппарата, однако в целом сохраняли высокий академический стандарт, свойственный им прежде. Изыскания в области древней истории народов, населявших европейские земли и страны Востока, филологические и историко-философские исследования проводились многими учеными, вполне сочувствовавшими целям «героизации прошлого» и «возрождения арийского наследия», с обычной добросовестностью, методичностью, с опорой на сложившиеся принципы научной работы. В частности, это касалось разработок в области исламского религиозного и философского наследия, которые, по мысли партийных идеологов, должны были помочь установлению близких отношений между немцами и мусульманскими народами.

Принимая во внимание позитивное отношение к исламу со стороны высших руководителей Третьего Рейха¹, немецкие ученые и идеологи той эпохи неоднократно пытались использовать для пропаганды среди мусульман Ближнего Востока и Северной Африки (а также Боснии, Герцеговины, Албании, Турции и – в перспективе –

Советского Союза) тезис об особом религиозном статусе Адольфа Гитлера, пытаясь отыскать для этого аргументы в текстах самой мусульманской традиции. В 1941 г. видный немецкий дипломат Эберхард фон Шторер (1883–1953), находившийся в Каире, составил особый меморандум об отношении национал-социализма к исламу и об идейной близости между ними. Он, в частности, утверждал: «Многие суры могут быть легко объяснены любым знатоком ислама как пророчества о пришествии фюрера» [Motadel 2014^a, 38–39, 88]. Как отмечает Д. Мотадель, летом 1943 г., после поражения немецких войск в Северной Африке, изучением возможного использования в целях пропаганды среди мусульман учения о Махди – посланце-мессии, последнем преемнике пророка Мухаммеда, – всерьез занялось Главное управление имперской безопасности СС (РСХА) [Motadel 2014^a, 88–89]. В мае 1943 г. рейхсфюрер СС Генрих Гиммлер распорядился выяснить, «... какие темы в Коране могут навести мусульман на мысль о том, что предсказания о фюрере уже содержатся в Коране и что он призван завершить дело Пророка» [Herf 2009, 199], однако глава РСХА Эрнст Кальтенбруннер (1903–1946) вскоре ответил ему, что едва ли можно отыскать подобные концепции в священном тексте ислама². Специальный отчет о попытках отыскать в Коране пророчества, позволяющие объяснить миссию фюрера, составил в сентябре 1943 г. лингвист, сотрудник Отдела III4 РСХА («Пресса, культурная политика») штурмбанфюрер Пауль Вальтер фон Кильпински (1909–1946)³. Он писал, что, хотя найти в Коране подобные места и не удалось, для этой цели можно использовать представления части мусульман, согласно которым исламский мессия, Махди, «...явится в конце времен, чтобы защитить веру и привести праведных к победе» [Motadel 2014^a, 89, 377]⁴.

Попытки найти в исламе аргументы в пользу особого религиозного статуса Гитлера можно разделить на две группы: 1) эсхатологические, связывавшие актуальные события, в том числе военные, с концом времен и мессианской ролью «вождя Великой Германии»; 2) метафизические, призванные доказать божественность самой природы фюрера. Разработкой этой темы занимались специальные научно-исследовательские подразделения СС, в частности, общество «Наследие предков» (Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe, далее – «Аненербе») ⁵. В этой огромной организации, фактически – целой академии, состоявшей из более чем пятидесяти отделов, институтов и комиссий, не было специального подразделения, занимавшегося изучением ислама. Вопросы, связанных с этой религией и мусульманскими народами (прежде всего – иранцами, в меньшей степени тюрками и арабами), могли касаться специалисты по истории отдельных регионов⁶, сравнительному языкознанию, археологии, а также сотрудники особого подразделения «по изучению так называемых тайных наук» (Abteilung zur Überprüfung der sogenannten Geheimwissenschaften). К сожалению, если об организационной стороне деятельности общества и работе отдельных его отделов сохранилось достаточное количество информации, материалов об интересующем нас вопросе осталось немного, и они до сих пор почти не изучены⁷; рабочие документы отделов, которые могли бы быть заинтересованы в подобных исследованиях, почти полностью исчезли, богатые библиотечные собрания также не сохранились, а потому основную информацию приходится добывать из переписки между сотрудниками.

Как мы увидим, едва ли специалистам из СС удалось достигнуть сколько-либо существенных результатов, которыми могло бы заинтересоваться руководство Рейха. Более того, по всей видимости, контакты мусульманских интеллектуалов с «Аненербе» также не были успешными. Так, сирийский писатель и журналист Зеки Кирам (1886–1946), ученик известного исламского реформатора из Египта Мухаммеда Рашида Рида (1865–1935), проживавший в Германии со времен Первой мировой войны и служивший переводчиком в немецком МИДе, а также в военной разведке, в 1942 г. написал для издательства «Аненербе» исследование «Нордическая вера в Бога, Ислам и дух времени» («Nordischer Gottglaube, Islam und Geist der Zeit»). Опубликовать эту книгу ему, однако, не удалось⁸, поскольку цензоры из СС не согласились с его трактовкой христианства как религии, укорененной в нордической расовой природе германцев⁹.

Так или иначе, известно, что изучение данной проблемы пытались организовать штандартенфюрер СС Рудольф Брандт (1909–1948), личный референт Гиммлера и 200

заместитель президента «Аненербе», и обергруппенфюрер СС Готтлоб Бергер (1896–1975), начальник Главного управления СС¹⁰. Однако, как признавался в октябре 1943 г. Бергер в письме к Брандту, его экспертам по вопросам ислама так и не удалось найти ничего пригодного для использования этой темы в реальной пропаганде [Motadel 2014^a, 89].

Наконец, в декабре 1943 г. специалисты исследовательского центра «Восток» (Forschungsstelle “Orient”) РСХА Отто Рёсслер¹¹ и Вальтер Лорх¹² предложили еще один вариант, согласно которому фюрер – это явившийся вновь пророк Иса (Иисус). По словам исследователей, пророчество о втором явлении Исы содержится в Коране (43:61)¹³, а согласно хадисам, в конце времен он должен победить лжемессию ад-Даджжала, обманщика [Мирославский 1991, 55–56, 102], который, по утверждению Рёсслера и Лорха, к тому же будет евреем¹⁴. В декабре 1943 г. Эрнст Кальтенбруннер отправил Гиммлеру доклад на эту тему, где отмечалось:

Фюрера можно представить не Пророком или Махди, но скорее Иисусом (Исой), который, согласно Корану, явится вновь и, как рыцарь, победит великанов и [...] еврейского царя, который появится в конце времен. Опираясь на эту идею, исследовательский центр “Восток” составил брошюру на арабском языке [...] Цитаты из Корана в начале и конце брошюры относятся к возвращению мессии, который убьет лжемессию Даджжала перед явлением Махди. Следуя этой идее в Коране, текст [брошюры] подразумевает, что фюрер – это мессия, а Даджжал – воплощение мирового еврейского капитала. Распространение брошюры может не только оказать благоприятное влияние на взгляды мусульман юго-восточной Европы. Еще больший эффект она может иметь в должное время в Палестине, где мирные отношения между арабами и евреями вскоре неминуемо закончатся. Поэтому мы просим разрешения отпечатать брошюру массовым тиражом для самого широкого распространения [Herf 2009, 199–200].

В исламской традиции нет единого мнения о религиозной или этноконфессиональной принадлежности Даджжала, однако, согласно одной из версий, нашедшей отражение в хадисах, «великий обманщик» действительно будет иудеем (*йахуди*). В конце времен Иса ибн Марьям снизойдет с небес в Иерусалим к арабам во время молитвы и, обратив в бегство, истребит огромное семидесятитысячное войско иудеев во главе с Даджжалом¹⁵.

К докладу прилагалась составленная в центре «Восток» брошюра на арабском языке «Поистине, он – признак часа» («Ва инна-ху ла-‘илм ли-с-са’а»)¹⁶, с переводом на немецкий язык¹⁷. В этой брошюре, в частности, говорилось:

Учили, что Даджжал явится в конце времен – чудовище, которое будет обманывать и соблазнять людей. Это будет время больших гонений против верующих. Знаменитый арабский историк Абу Джафар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари¹⁸ говорил, что Даджжал будет великаном и царем евреев, правителем всего мира. Мухаммад ибн Исмаил Абу Абдуллах аль-Бухари¹⁹ говорил, что Даджжал будет толстяком с курчавыми волосами. О, арабы, разве вы не видите, что настало время Даджжала? Разве вы не видите его, толстого еврея с курчавыми волосами, который обманом правит всем миром и крадет земли арабов? Он поистине чудовище, а его союзники – дьявольские отродья. Учили, что правление Даджжала продлится недолго. Абдуллах ибн Умар аль-Байдави²⁰ говорил, что Бог пошлет своего слугу, который убьет Даджжала своим копьем и разрушит его дворцы. О, арабы, не узнаете ли вы слугу Божьего? Он уже явился в мир и уже поднял свое копье против Даджжала и его союзников, он уже сильно ранил их. Как сказано, он убьет Даджжала, разрушит его дворцы и отправит в ад его союзников²¹.

Как мы видим, отпечатанная гигантским тиражом брошюра была призвана представить Гитлера исполнителем эсхатологических ожиданий мусульман. Но ученые из общества «Аненербе» не оставляли попыток обнаружить в исламской традиции доказательства не только его посланничества, но и его особой природы. Исследованиями

в этом направлении занимался в конце 1943 г. сам Вальтер Вюст (1901–1993), известный немецкий индолог, востоковед, ректор Мюнхенского университета, а также – в чине штандартенфюрера СС – директор и научный куратор «Аненербе»²². Одним из результатов его работы и явился публикуемый нами ниже документ: письмо, направленное Вюстом 31 января 1944 г. уже упоминавшемуся начальнику лично-го штаба Гиммлера Рудольфу (Руди) Брандту²³.

В этом письме, к которому также прилагались собранные Рёсслером материалы по мусульманской эсхатологии, Вюст сообщает о своей находке: он предлагает использовать для доказательства особой харизмы фюрера представление о *Нур*, божественном свете, проявлении божественной истины, восходящее к 24-й суре Корана «Свет» (*Ан-Нур*), в которой сказано: «Бог есть свет небес и земли» (пер. Г. Саблукова)²⁴. Особое развитие эта идея получила в исламском мистицизме, суфизме²⁵, прежде всего иранском²⁶, что выглядело особенно важным, поскольку отвечало исключительному интересу немецких ученых того времени к древнему «арийскому» (индоиранскому) наследию. Возникшее еще в конце XVIII – начале XIX в. в европейской науке представление об арийской (индоевропейской) культурно-исторической общности приобрело особенную популярность в среде историков, лингвистов и исследователей истории религии в XIX в. Однако если ранее ученые говорили о языковом, культурном и историческом единстве индоевропейцев, а также об их распространении из восточных стран на Запад, в Европу, то сторонники расового понимания этой проблемы в Германии видели ситуацию с точностью до обратного: по их мнению, исход расы древних ариев происходил с Запада на Восток. Уже А. Розенберг в «Мифе XX века» рассматривал древних иранцев как «ариев с северной кровью», которые впоследствии испытали дегенерацию из-за смешения с носителями «низшей крови» [Rosenberg 1936, 34]. Согласно идеям Вюста и целого ряда исследователей, «индогерманская раса» и созданная ей цивилизация распространялись в древние времена от северной части Европы через Иран по территории Индии; вступая в контакт с народами, населявшими эти земли (в частности – семитскими), переселенцы утрачивали расовую и культурную «чистоту», смешивались с ними и деградировали, в то же время сохраняя древнее знание «индогерманцев» в своих верованиях и учениях [Kurlander 2017, 186–187, 205–210; Motadel 2014⁶]²⁷. Необходимо также отметить, что среди политиков и идеологов Рейха существовало сильное противодействие попыткам считать современных иранцев потомками древних ариев, и в официальных документах они нигде таковыми не именовались [Motadel 2014⁶, 135, 145]. К тому же, этому препятствовали и политические события: в 1941 г., после британско-советской оккупации Ирана и отречения Резы Пехлеви, Иран становится противником стран «оси».

Особую проблему также представлял поиск доказательств того, что и традиция арабов-мусульман, которых немцы рассматривали как союзников, восходит к единому древнеарийскому наследию [Kurlander 2017, 209; Pringle 2006, 110–120, 301–302]. Идеи Вюста об «индогерманской» культуре наиболее полно изложены в нескольких изданиях его «речей», из которых очевидно, что в сфере его интересов находились прежде всего зороастрийские традиции Ирана²⁸, ислам же мог интересовать его лишь как религия, в большей или меньшей степени сохранявшая элементы «древнего арийского» («индогерманского») наследия [Wüst 1942, 23–28].

Основным источником знаний о концепции света в иранском мистицизме послужила для Вюста диссертация финского востоковеда Ивара Фредрика Ласси (1889–1938), посвященная мусульманским традициям азербайджанцев. Уроженец Баку, Ласси получил востоковедческое образование в Гельсингфорсском университете и защитил там в 1916 г. на английском языке диссертацию «Тайные традиции месяца Мухаррам у азербайджанских турок Кавказа» [Lassy 1916]²⁹. Именно в исследовании Ласси, а также в лекциях венгерского исламоведа Игнаца Гольдциера (1850–1921), которые Ласси цитирует, Вюст обнаружил захватившую его идею о том, что особые, избранные личности обладают особой же «световой харизмой», наполнены божественным светом и наделены сверхъестественными способностями. В публикуемом ниже документе³⁰ Вюст спешит поделиться с Руди Брандтом своей находкой, надеясь использовать ее для

убеждения мусульман в том, что таковой харизмой обладает Адольф Гитлер (Вюста, видимо, не смущал тот факт, что цитируемый им в письме Игнац, он же Ицхак Йегуда Гольдшиер был представителем того самого народа, против которого и была нацелена его пропагандистская работа). Вместе с тем, из письма очевидно, что Вюст (вероятно, наученный несколькими неудачными попытками обнаружить в исламской традиции что-то пригодное для подобной пропаганды) предлагает быть осмотровыми и предварительно проконсультироваться с представителями мусульманской общины (в частности – с лично знакомым ему «великим муфтием» Мухаммадом Амином аль-Хусейни³¹) о том, насколько действенными могут быть подобные аргументы.

Есть все основания полагать, что попытки обнаружить в исламской традиции материал для пропаганды особой миссии Германии и ее вождя вряд ли казались убедительными самим исследователям и организаторам этой работы. Вполне очевидно, что, обслуживая идеологический запрос, они не могли рассчитывать на поддержку не только академической среды, но зачастую также дипломатов (как в случае с Ираном) и военных. Достижению поставленной перед ними цели едва ли способствовала и излишняя добросовестность исследователей: всерьез восприняв задачу найти в исламской традиции свидетельства особой миссии или даже особой природы своего вождя, они углубились в изучение древних текстов и мусульманских обычаев. Они были озабочены и тем, смогут ли мусульмане принять идею пророческого, мессианского статуса немусульманина, каковым был А. Гитлер. Трудно сказать, верили ли сами эксперты из СС в успех подобной деятельности, однако в связи с историческими переменами, ставшими очевидными к лету 1944 г., их усилия утратили всякую актуальность.

Приложение:

Аненербе	31.01.1944
Куратор и начальник	Мюнхен 22,
Главного управления	Виденмайерштрассе 35/1.
при Личном Штабе рейхсфюрера СС	
1/7 – 40/44 – G/Ga.	

Оберштурмбаннфюреру СС,
Главному правительственному советнику
д-ру Руди Брандту
Берлин SW 11
Ул. Принца Альбрехта 8.
Дорогой товарищ Брандт!

После тщательного анализа вопроса о «Свете Пророка», который следует использовать в нашей пропаганде среди мусульман, я пересылаю [в приложении] рассуждения нашего руководителя подразделения в «Аненербе», доцента Рёсслера из Тюбингена, содержащие, на мой взгляд, наиболее полезные результаты.

Кроме того, я хотел бы указать на еще один вариант, который основывается на главе «Учение о свете» («The Nur-doctrine») в диссертации «Тайны Мухаррама»³² («The Muharram Mysteries») Ивара Ласси (Хельсинки, 1916) и может быть развит при помощи статьи «Нур» («Свет») в «Настольном словаре ислама» (Лейден, 1941, с. 591 и далее)³³. Дело заключается в следующем: учение о том, что Бог есть свет и именно таким образом открывает себя в мире и в человеке, очень древнее, оно широко представлено в восточных религиях, как и в эллинистическом гнозисе и философии. Это прежде всего иранское духовное наследие, из которого и происходят подобные идеи. Наряду с другими религиозно-историческими проявлениями метафизики света, в исламе было разработано мистическое понимание света, основанное на понятии «Нур» как изначальной божественной субстанции, которая, как полагали, подобно харизме наполняет собой особую, избранную личность. Родственники и потомки пророка, имама, сопричастны этому божественному свету.

«Присутствие предвечного божественного света в духовной природе такого человека превращает его в имама своей эпохи и наделяет его паранормальными интеллектуальными

способностями, намного превосходящими таковые обычных людей; его душа чище душ остальных смертных, она избавлена от дурных страстей и украшена священными знаками» (Гольдшиер, Лекции, с. 217 и далее)³⁴.

Мне кажется, вполне возможным представить фюрера личностью, проникнутой световой харизмой, и при этом я снова хотел бы указать на иранское³⁵ происхождение учения о свете.

Прежде чем использовать эту мысль в пропагандистских целях, необходимо, тем не менее, прояснить: 1. Какую позицию занимает мусульманская теология по данному вопросу? 2. Насколько это соответствует менталитету и особенностям духовной восприимчивости различных мусульманских народов?

Если того пожелает рейхсфюрер СС, я мог бы навести справки по первому пункту у Великого муфтия, с которым я лично знаком.

С товарищеским приветом,

Хайль Гитлер!

Оберфюрер СС [Вальтер Вюст]

P.S. Только что [ко мне] поступило прилагаемое в виде копии письмо из Главного управления имперской безопасности, в качестве даты на котором указан лишь год. В этой связи я могу сослаться на Ваше письмо обергруппенфюреру СС Бергеру от 11 сентября 1943 г., а также на письмо ко мне от исполнительного директора «Аненербе»³⁶ от 28 сентября 1943 г., и запросить у Вас дополнительные инструкции³⁷.

Bundesarchiv (Berlin), NS 21/997

Примечания

¹ В частности, это касалось А. Гитлера, Г. Гимmlера, М. Бормана и др. См.: [Kurlander 2017, 189–193]; [Motadel 2014^a, 61–65].

² Подробнее об этом эпизоде см. [Höpp 1994, 443–446].

³ [Herf 2009, 299]: “Betreff: Koranstellen, die sich auf den Führer beziehen sollen”.

⁴ Д. Мотадель приводит также подробную библиографию по вопросу о политическом применении концепции Махди, антибританских восстаниях махдистов в Судане, Нигерии и других странах в конце XIX в. – событиях, опытом которых интересовались политики Третьего Рейха [Motadel 2014^a, 337].

⁵ Подробную информацию об этом обществе, его структуре и деятельности можно найти в исследовании [Kater 2006].

⁶ Прежде всего «Отдел Ближнего Востока» (Abteilung für den Vorderen Orient).

⁷ Обзор сохранившихся документов см.: [Kater 2006, 468–470].

⁸ Чуть раньше, в 1940 г., цензура запретила публикацию другой его книги на немецком языке – «Пророк Мухаммед и евреи» («Der Prophet Mohamed und die Juden»). Кирам был также автором восхвалявшей национал-социалистическую Германию статьи «Мусульманин о Новой Германии: Гитлер – подлинный лидер» [Kiram 1938].

⁹ См.: [Motadel 2014^a, 70]; переписка Кирама с издательством «Аненербе» (Ahnenenerbe-Stiftung Verlag) сохранилась в фонде NS 21/297 в Bundesarchiv, Berlin-Lichterfelde (далее – BAV).

¹⁰ Готтлоб Кристиан Бергер (1896–1975), один из руководителей СС (обергруппенфюрер), начальник Главного управления СС, статс-секретарь Имперского министерства восточных оккупированных территорий; «правая рука Гимmlера». Находился в постоянном контакте с В. Зиверсом и другими функционерами «Аненербе».

¹¹ Отто Рёсслер (1907–1991), австрийский лингвист, африканист, египтолог, один из крупнейших специалистов в области семито-хамитского языкознания. Член НСДАП с 1924 г.; доцент Тюбингенского университета, в годы Второй мировой войны работал в «отделе еврейских исследований» РСХА, с 1943 г. – руководитель «Отдела изучения культуры североафриканских народов». После войны – профессор семитологии Тюбингенского и Марбургского университетов.

¹² Вальтер Лорх (?–?), руководитель исследовательского центра «Восток» РСХА, географ, специалист по Ближнему Востоку, уроженец г. Яффо (происходил из семьи немецких колонистов-темплеров в Палестине). См. о нем и о деятельности центра «Восток»: [Junginger 1999, 242–246].

¹³ Иисус называется в Коране «знаком» грядущего Суда в конце времен: «А Он (Иисус) будет знаменем часа» (Коран, 43:61, пер. Г. Саблукова).

¹⁴ Указание на то, что среди последователей Даджжала, «исламского антихриста», который обретет власть над миром в конце времен, будут в основном евреи, содержится в энциклопедической статье «Аль-Даджжал» в академическом словаре ислама, изданном в Лейдене в 1941 г. См.: [Wensinck, Kramers 1941, 87]. Ср. также обсуждение темы битвы Исы и Махди с Даджжалом, в сопоставлении с христианскими преданиями об антихристе: [Малов 1897, 44–52].

¹⁵ «Иисус, мир ему, скажет: “Откройте врата!” Врата откроют, а за ним – Даджжал, а с ним 70 тысяч иудеев с мечами и дубинами. Когда Даджжал посмотрит на него (Иисуса), то растает, как тает соль в воде, он бросится бежать. Иисус, мир ему, скажет ему: “У меня для тебя припасен удар, ты не сможешь избежать его”. Он (Иисус) догонит его у Ворот Лудд аш-Шарки и убьет его. Нанесет Аллах поражение иудеям, и не останется ничего из того, что Он создал, для того, чтобы иудей мог скрыться за ним, которое бы Аллах не заставил заговорить, – ни камня, ни дерева, ни стены, ни муравья» [Ибн Маджа б/г, 1361–1362] (пер. И.Р. Насырова).

¹⁶ Название брошюры повторяет упомянутый выше аят Корана (43:61), указывающий на миссию Исы как предвестника наступления конца времен.

¹⁷ Доклад и текст брошюры хранятся в ВАВ NS 19/3544. По распоряжению Геббельса, брошюра должна была быть издана тиражом 1 миллион экземпляров. См.: [Motadel 2014^a, 377–378].

¹⁸ Абу Джафар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (839–923), исламский историк и богослов из Персии, «отец мусульманской историографии», автор «Истории пророков и царей», комментарий к Корану и трудов по фикху.

¹⁹ Абу Абдуллах Мухаммад ибн Исмаил аль-Бухари (810–870), мусульманский ученый из Бухары, исследователь хадисов, комментатор Корана, составитель известного свода хадисов «Сахих аль-Бухари».

²⁰ Насируддин Абу Саид Абдуллах ибн Умар аль-Байдави (ум. в 1286), мусульманский богослов, историк, составитель известного комментария к Корану «Тафсир аль-Байдави».

²¹ Цит. по [Motadel 2014^a, 89–90]. Ср. также: [Herf 2009, 204].

²² Несмотря на высокие звания и чины в СС, которыми обладал Вюст, после войны, проведя четыре года в лагерях для интернированных лиц, он вышел на свободу и вернулся к научной деятельности. Им были изданы, в частности, монографии «Древнеперсидские исследования» (1966), «О языке индогерманских поэтов» (1969) и др. Подробнее о нем см.: [Schreiber 2008].

²³ Переписка между В. Зиверсом (генеральным секретарем и исполнительным директором «Аненербе»), В. Вюстом и Р. Брандтом по данной теме (сентябрь 1943 – март 1944), с приложением дополнительных материалов, хранится в ВАВ NS 19/3544.

²⁴ См.: [Leaman 2006, 467–468].

²⁵ См.: [Насыров 2014, 361, 374–378; Милославский 1991, 193].

²⁶ Различные аспекты этой темы, в основном на иранском материале, обсуждаются в книге: [Корбен 2013].

²⁷ Подробный анализ истории создания «арийского мифа» см.: [Arvidsson 2006]. Идеи «арийского мифа» разделяли и многие иранские интеллектуалы конца XIX – первой половины XX в. См. [Motadel 2014^a, 130–134].

²⁸ Ср.: «Иран» значит «Страна Ариев» («“Iran” bedeutet “Arienland”)» – [Wüst 1942, 25].

²⁹ В 1922 г. Ласси эмигрировал из Финляндии в СССР, служил заместителем начальника отдела информации и статистики Коминтерна, наркомом народного образования Автономной Карельской ССР, преподавал восточные и скандинавские языки в московских вузах, а в 1937 г. был арестован, расстрелян по обвинению в шпионаже и похоронен в братской могиле в Бутово.

³⁰ Письмо хранится в ВАВ NS 21/997.

³¹ Мухаммад Амин аль-Хусейни (1897–1974) – муфтий Иерусалима (с 1921 г.), один из лидеров движения арабских националистов, глава Верховного арабского комитета; с 1941 г. жил в Италии, затем в Германии, активно сотрудничал с нацистскими властями; после войны жил в Египте, Ливане, был сторонником панисламизма. В нацистской Германии его называли «Großmufti von Jerusalem» или просто «Großmufti». В те годы в Германии была издана его биография [Fischer-Weth 1943]. См. подробнее [Motadel 2014^a, 41–44, 61–63, 70].

³² Мухаррам – первый месяц мусульманского календаря, один из четырех месяцев, в которые запрещено воевать, установлены особые посты и пр.

³³ См. [Wensinck, Kramers 1941, 591–592].

³⁴ Вюст цитирует не оригинальное немецкое издание лекций Гольдциера, но диссертацию Ласси, а потому дает этот фрагмент в английском переводе. См. это место у Ласси: [Lassy 1916, 137]. Ср. в русском переводе 1912 г.: «Имаму присущ не только характер представителя власти Божьей милостью. Сверхчеловеческими качествами он выделен из общечеловеческого уровня, и это происходит не только благодаря сану, не дарованному, но ему прирожденному, привозданному, а также благодаря его сущности. [...] Присутствие предвечного божественного света в существе его души делает его имамом своего времени и дает ему совершенно сверхъестественные, далеко превышающие обыкновенные человеческие духовные силы; субстанция его души чище души обыкновенных смертных, “свободна от дурных побуждений и украшена священными формами”». – [Гольдцигер 1912, 192].

³⁵ То есть – не семитское.

³⁶ Имеется в виду Вольфрам Генрих Фридрих Зиверс (1905–1948), генеральный секретарь и исполнительный директор «Аненербе», оберфюрер СС, приговоренный к смертной казни в 1947 г. на Нюрнбергском процессе нацистских врачей.

³⁷ Постскрипtum касается переписки между Бергером, Зиверсом и Вюстом относительно возможности представить Гитлера явившимся мусульманским мессией – Махди; см. [Motadel 2014^a, 89, 377 (nn. 87–89)].

Ссылки – References in Russian and Arabic

- Гольдцигер 1912 — *Гольдцигер И.* Лекции об Исламе. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1912.
Ибн Маджа б/г — *Ибн Маджа.* Сунан. Т. 2. Бейрут: Дар аль-фиqr, б/г.
Милославский 1991 — *Милославский Г.В. и др.* (сост.) Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
Корбен 2013 — *Корбен А.* Световой человек в иранском суфизме. М.: Сафра, 2013.
Малов 1897 — *Малов Е.А., прот.* Ахыр заман китаби. Мухамеданское учение о кончине мира. Казань: тип. Имп. Университета, 1897.
Насыров 2014 — *Насыров И.Р.* Взгляды Ибн 'Ата' 'Аллаха ал-Искандари в контексте учения Ибн 'Араби // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 5. М.: Восточная литература, 2014. С. 352–382.

References

- Arvidsson, Stefan (2006) *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, Univ. of Chicago Press, Chicago.
- Corbin, Henry (2013). *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Sadra, Moscow (in Russian).
- Fischer-Weth, Kurt (1943) *Amin Al-Husseini: Großmufti von Palaestina*, Walter Titz, Berlin
- Goldziher, Ignác (1912) *Vorträge über den Islam*, Brokhaus — Efron, St. Petersburg (in Russian).
- Herf, Jeffrey (2009) *Nazi Propaganda to the Arab World*, Yale University Press, New Haven — London.
- Höpp, Gerhard (1994) 'Der Koran als 'Geheime Reichssache': Bruchstücke deutscher Islampolitik zwischen 1938 und 1945', *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Diagonal, Marburg, pp. 435–446.
- Ibn Majah (s.a.) *Sunan*. Vol. 2. Dar al-Fiqr, Beirut (in Arabic).
- Junginger, Horst (1999) *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Kater, Michael H. (2006) *Das "Ahnenerbe" der SS 1935–1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches*, R. Oldenbourg, München.
- Kiram, Zeki (1938) 'Ein Moslem über das Neue Deutschland: Hitler ist der berufene Mann', *Moslemische Revue*, N 14, 2 (1938), pp. 59–60.
- Kurlander, Eric (2017) *Hitler's Monsters: A Supernatural History of the Third Reich*, Yale University Press, New Haven — London.
- Lassy, Ivar (1916) *The Muharram Mysteries among the Azerbaijan Turks of Caucasia: an Academical Dissertation*, Lilius & Hertzberg, Helsingfors.
- Leaman, Oliver (2006) *The Qur'an. An Encyclopedia*, Routledge, London — New York.
- Malov, Evfimiy A. (1897) *Akir Zaman Kitabi. Islamic Doctrine of the End of the World*, Kazan University, Kazan (in Russian and Arabic).
- Miloslavsky, Georgy V., ed. (1991) *Islam. Encyclopedic Dictionary*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Motadel, David (2014^a) *Islam and Nazi Germany's War*, Harvard Univ. Press, Cambridge — London.
- Motadel, David (2014^b) 'Iran and the Aryan myth', *Perceptions of Iran: History, Myths and Nationalism from Medieval Persia to the Islamic Republic*, ed. by Ali Ansari, I.B. Tauris, New York, pp. 119–145.
- Nasyrov, Ilshat R. (2014) 'The Views of Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari in the Context of the Akbarian Teachings', *Ishraq. Islamic philosophy yearbook*, Vol. 5 (2014), pp. 352–382 (in Russian).
- Pringle, Heather (2006) *The Master's Plan: Himmler's Scholars and the Holocaust*, Hyperion, New York.
- Rosenberg, Alfred (1936) *Der Mythos des 20. Jahrhunderts: Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe unserer Zeit*, Hoheneichen-Verlag, München.
- Schreiber, Maximilian (2008) *Walther Wüst: Dekan und Rektor der Universität München, 1935–1945*, Utz, München.
- Wensinck, Arent J., Kramers, Johannes H., Hrsg. (1941) *Handwörterbuch des Islam*, E.J. Brill, Leiden.
- Wüst, Walther (1942) *Indogermanisches Bekenntnis. Sechs Reden*, Ahnenerbe Stiftung Verlag, Berlin-Dahlem.

Сведения об авторе

БУРМИСТРОВ Константин Юрьевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН.

Author's information

BURMISTROV Konstantin Yu. — senior research fellow at the Department of Islamic Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.

Энциклопедия методологий политической науки

© 2019 г. И.В. Силакова

МГИМО МИД России, Москва, 119454, проспект Вернадского, д. 76.

E-mail: irasilakova@mail.ru

Поступила 21.01.2019

В статье представлен аналитический обзор монографии «Современная политическая наука: методология» [Гаман-Голутвина, Никитин (ред.) 2019], подготовленной коллективом ведущих в отечественной политической науке ученых. Книга является фактически первым в России системным изложением основных методологических подходов, используемых в современной политологии. Методология политической науки долгое время оставалась «падчерицей» в семействе политологических публикаций, а рост интереса к политике и политическим исследованиям не сопровождался появлением масштабных, оригинальных работ, посвященных анализу методологических оснований политической науки. Между тем, потребность в осмыслении методологического инструментария, присутствующая в любой сфере научного познания, становится особенно насущной в динамично развивающихся исследовательских направлениях. В статье представлены характеристики более 30 методологических стратегий и парадигм, сложившихся в мировой политической науке. Принципиально важно, что исходным отправным пунктом в размышлениях о методологии политической науки стала цивилизационная теория, аналитическая деятельность которой основана на представлении о цивилизациях как субъектах исторического и политического процесса, поиске особенностей проявлений ценностных систем в современных социально-политических трендах, включении в объяснительные принципы политологии и контексты политико-идеологического дискурса параметров культурной самобытности, идентичности, устойчивости, традиции, этнических и религиозных оснований.

Ключевые слова: политическая наука, методология, парадигма, исследовательские стратегии.

DOI: 10.31857/S004287440006058-8

Цитирование: *Силакова И.В.* Энциклопедия методологий // Вопросы философии. 2019. № 8. С. 207–214.

Encyclopedia of Methodologies of Political Science

© 2019 г. Irina V. Silakova

MGIMO University, 76, Vernadskogo av., Moscow, 119454, Russian Federation.

E-mail: irasilakova@mail.ru

Received 21.01.2019

The article is an analytical review of the monograph “Modern Political Science: Methodology” edited by O.V. Gaman-Golutvinoy and A.I. Nikitin [Gaman-Golutvina, Nikitin 2019], prepared by a team of leading Russian political scientists. The book is actually the first in Russia systemic presentation of the main methodological approaches used in modern political science. The methodology of political science for a long time remained a “stepdaughter” in the family of political science publications, and the growing interest in politics and political research was not accompanied by the emergence of large-scale, original works devoted to the analysis of the methodological foundations of political science. Meanwhile, the need for the development of a methodological foundation, which is present in any field of scientific knowledge, becomes especially urgent in dynamically developing research directions. The article presents the characteristics of more than 30 methodological strategies and paradigms prevailing in the world political science. The author examines the structure of the monograph, reveals the principles of the construction of chapters and discusses the heuristic problems that have been solved in this publication.

Key words: political science, methodology, paradigm, research strategies.

DOI: 10.31857/S004287440006058-8

Citation: Silakova Irina V. (2019) “Encyclopedia of Methodologies of Political Science”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2019), pp. 207–214.

Институционализация политической науки в России произошла с существенным запозданием по отношению к ее становлению в мировой исследовательской традиции. Историческая судьба политической науки в СССР/России складывалась непросто: несмотря на богатейшую традицию общественно-политической мысли, конституирование политической науки как академической дисциплины и исследовательского направления состоялось довольно поздно – в конце 1980-х гг. Это было обусловлено целым рядом факторов, одним из которых было доминирование государство-центричной парадигмы в социальном знании (см.: [Гаман-Голутвина 2016^a]). История и теория развития мировой и отечественной политической науки стала предметом основательного рассмотрения лишь в последние десятилетия. Под эгидой Российской ассоциации политической науки (РАПН) издавались книжные серии «Библиотека Российской ассоциации политической науки (РАПН) (2006–2012 гг.), «Политология в России» (2007–2016 гг.), а также фундаментальные политологические труды [Соловьев (ред.) 2008; Гаман-Голутвина (ред.) 2015; Гаман-Голутвина (ред.) 2016].

Переход к плюралистической политико-экономической системе естественным образом определил востребованность методологической концептуализации исследований в политической сфере. Однако этот вызов долгое время оставался без достойного ответа. Тем более значим факт публикации первого в стране фундаментального (ок. 800 стр.) издания по методологии политической науки под эгидой РАПН и МГИМО МИД России в год 75-летия МГИМО. В книге представлены более 30 методологических парадигм, анализ которых осуществлен авторитетным коллективом исследователей¹. Монография содержит три крупных раздела, первый из которых –

«*Цивилизации, Институты. Структуры. Факторы*» — охватывает рассмотрение системообразующих исследовательских парадигм. Второй раздел «*Культура. Личность. Ценности*» посвящен анализу стратегий изучения преимущественно неинституциональной сферы политики. Третий раздел «*Мировое сообщество. Мировая политика*» включает рассмотрение подходов к изучению мирополитических процессов.

Инициатор и руководитель данного издания, президент РАПН, заведующая кафедрой МГИМО, председатель Федерального учебно-методического объединения «*Политические науки и регионоведение*» РФ профессор О.В. Гаман-Голутвина отмечает в предисловии, что структурным принципом данного издания является представление множественности существующих методологических ракурсов и парадигм с целью максимального раскрытия их эвристического потенциала. При этом книга демонстрирует, что значительная часть методологических направлений современной политической науки совпадает с методологическими основаниями философских изысканий, ибо существенную часть предметного поля политологии как междисциплинарной матрицы составляет политическая философия [Гаман-Голутвина 2016⁶]. Добавлю, что и соредакторы книги, и значительная часть ее авторов пришли в политологию из философии.

Отчетливое звучание ценностных и смысловых контекстов в современных дискурсах, проникновение политики в иные сферы общественной жизни предполагает обращение к внеинституциональным факторам политики. Востребованность и эвристический потенциал цивилизационной теории определены необходимостью дополнения традиционных институциональных парадигм политической теории внеинституциональными ракурсами. Многие современные явления и процессы невозможно объяснить только в контексте институциональных подходов. Характер выборности, роль исполнительной власти, права оппозиции, наличие и типы внутрисистемных противовесов, развитость многопартийности и структура гражданского общества — все это и многое другое следует рассматривать как продукт конкретных социальных обстоятельств и ценностных координат, а не как «тождество» или «девиацию» по отношению к единственному, раз и навсегда данному образцу. Цивилизационная теория, по мнению автора соответствующей главы М.М. Мчедловой, является «несущей конструкцией» всего методологического каркаса политической науки. Авторы акцентируют внимание на проблеме универсального и локального в понимании политического процесса: политические императивы и институты не являются универсальными, пригодными в одинаковой мере для всех эпох и народов, одни и те же образцы в различных условиях дают различные результаты, порой прямо противоположные. Сложившиеся в процессе историко-политического развития устойчивые модели идентификации, мышления и поведения властных сообществ и массовых групп, ценности, нормы и традиции, регулирующие социально-политические взаимоотношения в обществе и сам характер политического участия, являются не менее важными, чем институциональная система.

Например, именно цивилизационная парадигма может стать одним из инструментов анализа такого существенного глобального риска, как международный терроризм, объяснения которого часто отсылают к более глубоким причинам, проясняемым в рамках цивилизационной парадигмы в том числе и потому, что социокультурные образования берут на себя функции участников политического диалога в современном мире. Под влиянием широкомасштабных изменений на авансцену мирового историко-политического процесса вышли не объединительные факторы, а различия, в которых нашло отражение стремление различных социокультурных общностей к выживанию и упрочению своего статуса. Это выражается, прежде всего, в сохранении самобытности, акцентировании этнических и религиозных факторов. Оценки эвристической роли нормативных теорий, предлагающих в качестве ориентиров и необходимых условий политического развития западные политические образцы, ценности и институты сопровождаются ныне признанием равнозначности различных путей политического развития, их специфика задается глубинными цивилизационно-ценностными параметрами.

Цивилизационный ракурс изучения политики получает развитие при рассмотрении культурологической парадигмы (В.Г. Федотова, Н.Н. Федотова, С.В. Чургов). Авторы отмечают, что при всей несомненной связи политики и культуры, культурологическая парадигма политологии существует в своем незавершенном виде как общая концепция культурного влияния на политику и как частные культурологические исследования конкретной политики. В рамках данной парадигмы политика рассматривается как культурный феномен, а культура – как формо- и смыслообразующая сторона общественной жизни. Тем не менее, отмечают авторы, нельзя исключить, что культурологическое видение политологии не будет иметь универсального характера, хотя доминирующее влияние культуры на политологию, безусловно, остается. Вероятнее всего, речь может пойти о культурологическом рассмотрении политологии не только и не столько в общем виде, сколько в различающихся вариантах разных социальных систем, т.е. существует возможность различных (соразмерных конкретному обществу) культурологических видений политологии, равно как и различных отношений политологии к культуре.

В данном контексте следует отметить анализ эвристических возможностей концепта идентичности в изучении политики (И.С. Семененко), который стал основанием соответствующей парадигмы исследований. Использование данного концепта призвано решить задачу теоретико-методологического синтеза оснований социальной деятельности – ценностных, определяемых духовными ориентирами и нравственными установками человека, и эмоциональных, заданных его психическим складом и рационально мотивированными интересами и потребностями. Соединяя индивидуальный и коллективный срезы социального опыта, концепт идентичности фиксирует состояние и, одновременно, отражает динамику представлений человека о своем месте в мире и о своем «Я». Использование этой аналитической категории позволило поставить в центр внимания мотивацию индивидуального выбора жизненных траекторий человека в социально обусловленном контексте. Отмечу, в связи с этим, что соотношение массового и индивидуального сознания, личностное измерение политического процесса в его взаимодействии с групповыми, долгое время оставались на периферии исследовательского внимания.

Разработка политико-психологической парадигмы в методологии политологии является относительно новым направлением. Об этом свидетельствует тот факт, что международное общество политических психологов, как и их первый профессиональный журнал, появились лишь в 1978 г. Авторы самого известного современного учебника по политической психологии «The Oxford Handbook of Political Psychology» (2013) Л. Хадди, Д. Сирс и Дж. Леви определяют политическую психологию как «применение к политике всего того, что мы знаем о человеческой психологии». Автор одной из глав – основоположник отечественной школы политической психологии и ее безусловный лидер Е.Б. Шестопал – демонстрирует эвристический потенциал данной парадигмы, опираясь не только на имеющуюся литературу по данной теме, но также используя свой многолетний опыт проведения профильных эмпирических исследований. При этом признание важности изучения психологии как движущей силы политического поведения в наши дни получило в его разделе не только общепсихологическое, но и конкретно-научное обоснование. Именно политическая психология во второй половине XX в. приступила к профессиональному исследованию тех факторов, которые мотивируют включение индивида в политическую жизнь. Главное достоинство политико-психологической парадигмы состоит в том, что она, будучи относительно новым подходом, позволяет дополнить институциональные подходы пониманием психологических механизмов, лежащих в основе поведения как отдельных личностей, так и макрогрупп в политике. Применяемые в рамках этого направления методы и исследовательский инструментарий существенно расширяют возможности политической науки для изучения человеческого измерения политики.

Расширение неинституциональной сферы политики отнюдь не означает девальвации институционального подхода. Исследование политических институтов представляет собой один из смысловых центров современной политической науки и покрывает

широкий спектр проблем — функционирование политических сообществ и поддержание внутреннего порядка, распределение власти и влияния внутри сообществ и между ними, процессы принятия решений и развития политических сообществ. Значительные усилия современной политологии сконцентрированы на объяснении того, каким образом возникают и развиваются политические институты, какое влияние они оказывают на политическое поведение и процесс принятия решений и, главное, под воздействием каких факторов институты меняются. Можно сказать, что и в настоящее время институциональный подход доминирует в политической науке в целом и в ее отдельных субдисциплинах. В главе «Институционализм и неинституционализм» (С.В. Патрушев и Л.Е. Филиппова) подвергнуты детальному анализу предпосылки и эволюция, достижения, проблемы и перспективы институционального подхода в политической науке конца XX — начала XXI в.

Значимое место в издании занимает рассмотрение классических парадигм политической науки (реализма, неореализма и либерализма), а также структурализма и конструктивизма. Сетевая теория в управлении и политике (Л.В. Сморгун) должным образом представляет эвристические возможности анализа политических процессов через призму данных направлений. Эта теория сложилась в политической науке под воздействием мощного реляционного направления, которое традиционно отдавало приоритет исследованию отношений, а не элементов политической системы. Данная теория специфицировалась в контексте развития новых информационных технологий и цифрового общества, когда сети стали заметным явлением социальной и политической жизни. В определенном смысле сетевая теория политики развивалась также под влиянием критики методологического индивидуализма и рыночного подхода к политике. Влияние экономической методологии на политико-управленческие исследования, особенно в 1970—1990-е гг., выразилось в интересе к таким теоретическим направлениям, как теория публичного выбора, неинституционализм, новый государственный менеджмент. Однако в определенных аспектах эти концептуальные подходы оказались ограниченными. Одной из попыток снятия ограничений и развития политической теории стало концептуальное направление, в основе которого лежит понятие «политическая сеть».

Методологическое значение парадигмы коммуникативизма (А.И. Соловьев) раскрывается в книге через эвристический потенциал концепта коммуникации как способ теоретического соединения разнородных оснований политики. Это концепт выражает информационную природу политических явлений, подчеркивает ключевую роль информации и имеет такой же онтологический статус, как энергия, время и пространство, что и позволяет увидеть в политике некий синтез живых и неживых систем. Политические коммуникации трактуются как форма осмысленных связей, демонстрирующих особый тип общения, который складывается на основе освоения и распространения символических образов власти (идейно-образные структуры) в виде разнообразных текстов, отражающих комплекс групповых, программных и личностных позиций и интересов. В данном контексте уместно упомянуть также, что в книге рассматривается парадигма дискурс-анализа, который представляет собой не метод, а целую россыпь различных исследовательских подходов и аналитических приемов, разбросанных по дисциплинам, школам, направлениям и исследовательским традициям. Их объединяет общее поле приложения — явление дискурса, которое трактуется авторами как событие, происходящее в процессе коммуникативного действия в определенном временном, пространственном и иных контекстах. Это определение отождествляет дискурс с любым целостным смысловым образованием: любой содержательно целостный политический процесс, например избирательная кампания, формирование правительства, образование общественного движения и т.п., оказывается дискурсом.

В следующем разделе авторы обстоятельно рассматривают системный подход и позитивизм как специфические исследовательские стратегии политической сферы. Не остались за рамками внимания и экономические факторы политики (академик РАН А.А. Дынкин). Известно, что значение экономических детерминант получило в современной литературе различные, часто противоречивые интерпретации —

от апологетики до полного отрицания. Авторы данного издания занимают взвешенную позицию, в полной мере отдавая должное влиянию экономических факторов. Экономический ракурс анализа политики проявляется при рассмотрении роли энергетического фактора в мировой политике. Авторы данной главы академики РАН А.В. Торкунов и Н.А. Симония отмечают, что формирование нового мирового энергетического порядка – задача сложная, многоаспектная, она требует фундаментального анализа мировых энергетических трендов с участием не только политологов и экономистов, но и историков, философов, социологов и даже демографов. По мере превращения энергоресурсов в узловой фактор мировой политики, энергетическая парадигма все больше оказывается в фокусе дискурса политологии. Детально рассмотрены три основные школы, которые сложились в трактовке энергетической парадигмы (экономическая, геополитическая и экологическая). На основании методологии сравнительных исследований авторы анализируют множество примеров взаимозависимости мировой политики и ситуации в сфере углеводородов.

Поскольку данное издание подготовлено коллективом со значительным представительством исследователей МГИМО, выглядит логичным то существенное внимание, которое уделено в книге стратегиям мирополитических исследований. Академик РАН В.Г. Барановский осмысливает структурные изменения глобального миропорядка, подвергая критике превалирующие в научных исследованиях и профильной публицистике представления о разрушении прежнего миропорядка и вступлении в эру всеобщего отказа от игры по правилам, сопровождающегося распадом сложившегося после холодной войны международного порядка. Эти процессы описываются как начало эпохи наступательного национализма, отказ от формальных и неформальных императивов поведения на международной арене, эрозия сдерживающих факторов, повышенные риски и непредсказуемость на фоне усиливающейся неопределенности. В.Г. Барановский отрицает образ лавинообразного «разрыва непрерывности» и в качестве исходной точки рассуждений предлагает рассматривать изменения как продолжающееся формирование новой международно-политической системы, которая замещает классическую биполярность. В этих изменениях исследователи видят органичное продолжение процесса, который начался на рубеже 1980–1990-х гг. и не завершен до сих пор. Он развивается по внутренней динамике, которая хотя и приобретает порой драматический характер, но не сводится к полному обрушению прежнего порядка.

Практические проблемы, связанные с потребностями планирования и прогнозирования внутренней и международной политики, а также стремление понять причины нелинейной политической динамики ставят вопрос о теоретической альтернативе упрощенным линейно-поступательным, прогрессистским моделям развития современного мира. Принципиально новые научно-познавательные возможности исследования политических процессов открываются в рамках получающих все большее распространение эволюционных и циклических подходов. Парадигма цикличности оказывается эффективным инструментом изучения нелинейных процессов в мировой политике (В.В. Лапкин и В.И. Пантин). При этом нелинейность означает возможность эволюционных переходов между различными состояниями социально-политической системы, наличие между ее элементами нелинейных прямых и обратных связей, а также периодическое прохождение ею так называемых переломных точек развития, в которых меняется доминирующая тенденция или сам вектор политического развития. При этом цикл трактуется как совокупность явлений и процессов, составляющих кругооборот в течение известного промежутка времени. Авторы предлагают рассматривать эволюционный цикл как такой цикл развития, в ходе которого социально-историческая или политическая система претерпевает необратимые изменения и переходит в новое, но по ряду важных параметров подобное начальному состояние. В результате прохождения эволюционного цикла происходит качественное усложнение политической системы, выработка и накопление новых институциональных форм и практик, усиливающих ее конкурентные возможности при взаимодействии с другими системами.

Как отмечалось выше, в работе представлены различные парадигмы, в том числе и те, концептуальное ядро которых изначально возникло как теории среднего уровня.

Впоследствии по мере развития эти теории обретали статус методологического подхода. Так, представлены элитоцентричная парадигма изучения политики [Gaman-Golutvina 2018; Gaman-Golutvina 2009], конфликтологический анализ международной политики [Никитин 2016; Никитин 2018]; системные и конгломеративные трактовки современного мира (А.Д. Богатуров); регионализм как парадигма мироустройства в мировой политике (А.Д. Воскресенский). К числу новаций в исследованиях мировой политики следует отнести парадигму информатизации (А.В. Крутских).

Принципиально важно то, что отдавая должное изучению институционального каркаса мировой политики, авторы не сводят анализ исследовательских подходов только к институтам международных отношений и мировой политики, а представляют объемную панораму антропологии международных отношений (Э.Я. Баталов). Это мотивировано осознанной потребностью в преодолении узкой, имеющей ограниченную объяснительную и прогностическую силу, государство-центристской интерпретации международных отношений, а также сопутствующим пониманием того, что эти отношения суть человеческие отношения: их непосредственными строителями являются не абстрактные «государства» и организации, а стоящие за ними конкретные живые люди, представляющие различные культуры и цивилизации. Именно к ним, а не к безликому «человеческому фактору», и обращается антропология международных отношений, которая в теоретико-методологическом плане нацелена не на отрицание роли государства в их формировании, а на корректировку его функций в этом процессе и в итоге – на более глубокое понимание внешней политики государств, международных отношений и мировой политики.

В заключение стоит отметить, что перечисленные методологические направления не исчерпывают весь рассмотренный в книге спектр. В книге представлен также ряд новых направлений – парадигма секьютеризации, гендерные измерения политологических исследований, альтернативизм в науке о политике и др. В целом, книга является ориентиром для построения новых и спецификации устоявшихся исследовательских стратегий. Очевидно, что прояснение сущности этих парадигм и их эвристического потенциала позволит заинтересованным читателям выбрать или скорректировать собственный исследовательский ракурс.

Примечания

¹ Среди них: ректор МГИМО МИД России академик РАН А.В. Торкунов; президент ИМЭМО РАН академик РАН А.А. Дынкин; директор Института проблем международной безопасности РАН, декан факультета мировой политики МГУ академик РАН А.А. Кожокин; академик РАН Н.А. Симония; научный руководитель Центра системного анализа ИМЭМО РАН академик РАН В.Г. Барановский; заместитель директора ИМЭМО РАН член-корреспондент РАН И.С. Семенов; заведующие кафедрами политологического профиля МГИМО, МГУ и СПбГУ профессора М.М. Лебедева, Л.В. Сморгун, А.И. Соловьев, Т.А. Алексеева, М.В. Ильин, Е.Б. Шестопал, М.М. Мчедлова, О.В. Гаман-Голутвина; руководители ряда Исследовательских Центров МГИМО профессора А.И. Никитин, А.Д. Воскресенский и А.В. Крутских (который также является спецпредставителем Президента РФ по вопросам международного сотрудничества в области информационной безопасности) и другие известные специалисты.

Ссылки – References in Russian

Гаман-Голутвина (ред.) 2015 – Структурные трансформации и развитие отечественных школ политологии. Под ред. О.В. Гаман-Голутвиной. М.: Аспект Пресс, 2015.

Гаман-Голутвина (ред.) 2016 – Политическая наука перед вызовами глобального и регионального развития / Под ред. О. В. Гаман-Голутвиной. М.: Аспект Пресс, 2016.

Гаман-Голутвина 2016^a – *Гаман-Голутвина О. В.* Политическая наука перед вызовами современной политики. К 60-летию САПН / РАПН // Полис. 2016. № 1. С. 8–28.

Гаман-Голутвина 2016^b – *Гаман-Голутвина О.В.* Политология как метадисциплинарная матрица // Международные процессы. 2016. Т. 14. № 1. С. 86–94.

Гаман-Голутвина, Никитин (ред.) 2019 – Современная политическая наука: Методология / Отв. ред. О.В. Гаман-Голутвина, А.И. Никитин. 2-е изд., испр. и доп. М.: Аспект Пресс, 2019.

Никитин 2016 – *Никитин А.И.* Новая система отношений великих держав XXI века: *концерт или конфронтация?* // *Полис.* 2016. № 1. С. 44–59.

Никитин 2018 – *Никитин А.И.* Современный миропорядок: его кризис и перспективы // *Полис.* 2018. № 6. С. 32–46.

Соловьев (ред.) 2008 – *Российская политическая наука* / Под общ. ред. А. И. Соловьева. В 5 т. М.: РОССПЭН, 2008.

References

Gaman-Golutvina, Oxana V. (2009) “Elites and Leadership in Russian Politics”, *The Ashgate Research Companion to Political Leadership*, Routledge, London.

Gaman-Golutvina, Oxana V. (ed.) (2015) *Structural Transformations and Development of Domestic Schools of Political Science*, Aspect Press, Moscow (In Russian).

Gaman-Golutvina, Oxana V. (ed.) (2016) *Political Science Facing the Challenges of Global and Regional Development*, Aspect-Press, Moscow (In Russian).

Gaman-Golutvina, Oxana V. (2016^a) “Political Science in Front of the Challenges of Modern Politics”, *Polis*, 1, pp. 8–28 (In Russian).

Gaman-Golutvina, Oxana V. (2016^b) “Political Science as a Metadisciplinary Matrix”, *International Processes*, 14, 1, pp. 86–94 (In Russian).

Gaman-Golutvina, Oxana V. (2018) Political Elites in the USA under George W. Bush and Barack Obama: Structure and International Politics, *Historical Social Research*, 43, 4, pp. 141–163.

Nikitin, Alexander I. (2016) “The New System of Relations of the Great Powers of the XXI Century: a *Concert* or a *Confrontation*?”, *Polis*, 1, pp. 44–59 (In Russian).

Nikitin, Alexander I. (2018) “Modern World Oder: its Crisis and Prospects”, *Polis*, 6, pp. 32–46 (In Russian).

Solovyov, Alexandr I. (ed.) (2008) *Russian Political Science*, ROSSPEN, Moscow (In Russian).

Сведения об авторе

СИЛАКОВА Ирина Викторовна –
Кандидат политических наук, доцент
МГИМО МИД России.

Author’s information

SILAKOVA Irina V. –
CSc in Political Sciences, associate Professor
of MGIMO University.

Александр Кожев: русско-французский диалог (обзор международного коллоквиума)*

Этот международный коллоквиум состоялся в октябре 2018 г. в Москве, в НИУ «Высшая школа экономики» (ВШЭ).

Александр Кожев (Кожевников) (1902–1968) – французский философ русского происхождения, один из выдающихся представителей французского философского пантеона. Русская культура и русская философия имели к Кожеву не одно только биографическое отношение. Спустя полвека после его смерти исследователи из России и Франции встретились в Москве, городе его рождения, чтобы понять, как русская и французская мысль вступили в диалог в самом Кожеве и какой диалог может вестись французскими и русскими философами об актуальных проблемах, поставленных Кожевом провокационно и, возможно, провидчески. В коллоквиуме приняли участие специалисты из Сорбонны (Париж), Французского университетского коллежа (Москва), Высшей школы экономики (Москва, Санкт-Петербург), Российского государственного гуманитарного университета (Москва) и Южного федерального университета (Ростов-на-Дону). В ходе обсуждения обозначилось общее для участников коллоквиума понимание актуальности мысли Кожева, возникающей на пересечении понимания им единой феноменологии Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера и политического аспекта его философии под выраженным влиянием русской философской мысли и литературы.

Коллоквиум начался с доклада профессора *А.М. Руткевича* (НИУ ВШЭ, Москва), автора наиболее авторитетных исследований философии Александра Кожева в России, переводчика и издателя многих его работ. Доклад назывался «Манускрипт Кожева 1940–1941 гг.». Докладчик рассказал о недоступной для большинства исследователей почти 700-страничной рукописи Кожева, которую он написал в ранние годы Первой мировой войны. Рукопись была частично расшифрована и издана в «Вопросах философии», однако в большей части она еще ожидает своих исследователей. Этот текст с непростой судьбой, возможно, содержит ключи к многим до конца не проясненным сторонам мысли Кожева. В частности, эта работа позволяет лучше понять степень влияния на Кожева русской мысли, прежде всего Вл. Соловьева, о котором Кожев писал диссертацию под руководством К. Ясперса, прояснить понимание Кожевом судьбы советской России, ее места в мировом историческом процессе и «конце истории». История рукописи позволяет также вновь поставить вопрос о предполагаемом сотрудничестве Кожева с советской разведкой во время его многолетней работы на французское правительство. *А.М. Руткевич* на основании своих бесед со вдовой Кожева, Ниной Ивановой, рассказал участникам коллоквиума о ранее неизвестных исследователям сторонах биографии философа, в частности, о допросах французской контрразведки. Дискуссия после выступления *А.М. Руткевича* была сосредоточена на соотношении содержания и порядка написания текстов Кожевом и на его действиях как участника Сопротивления, а затем как влиятельного в международной политике Франции чиновника.

Сложной истории признания иммигрантов во французском университетско-академическом сообществе посвятила свое выступление автор исследований о Мишеле Фуко и социальном конструктивизме *Е.И. Шашлова* (ЮФУ, Ростов-на-Дону). Общим тезисом ее доклада «Александр Кожев и французская философия: история национального признания» было утверждение, что Кожев – один из наиболее ярких примеров того, как русские, польские, немецкие и еврейские интеллектуалы во

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 18-011-01132 «Перекрестки культур: европейская философия с русскими корнями (на примере творчества А. Койре, А. Кожева и И. Берлина)» The research is carried out at expense of RFBR, project *Crossroads of cultures in the XX century: European philosophy with Russian roots (A. Kojève, A. Kojuve and I. Berlin)*.

Франции были обречены на маргинальное положение, что, однако, не отменяет их влияния на французскую мысль, в частности, на М. Фуко. Исследование Е.И. Шашловой, построенное на поиске и анализе упоминаний имен философов в научной периодике, показало, что Кожев практически «невидим» в этом летописании университетской жизни. Вместе с тем компаративистский подход дал автору косвенные доводы в пользу предположения о влиянии Кожева на Фуко через работы Ж. Батая, а именно через проблемы трансгрессивности безумия и субъектности философской речи. Доклад вызвал дискуссию, в ходе которой участники коллоквиума вспомнили о нескольких важных источниках, которые бы дополнили картину исследования, а именно журнал «Recherches philosophiques», в котором А. Кожев с А. Койре опубликовали множество рецензий на работы немецких и русских философов, и Ежегодник Практической школы высших исследований, документировавший непосредственное встраивание ряда интеллектуалов в академическую жизнь межвоенной Франции, в том числе и внутриакадемическое развитие Кожева от слушателя исследовательских семинаров Койре до самостоятельного ведения семинара по Гегелю, который Кожева и прославил.

Тему русского «следа» в работах Кожева развил следующий участник коллоквиума — *Д.В. Токарев* (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург). В своем докладе «Самоубийство, революция, абсурд: инженер Кириллов („Бесы“) как гегелевский нигилист у Александра Кожева и Альбера Камю» автор проанализировал место, которое персонаж Достоевского занимает во «Введении в чтение Гегеля» А. Кожева (1947) и «Мифе о Сизифе» (1942) и «Бунтующем человеке» (1951) А. Камю. Хотя Кожев лишь вскользь упоминает Кириллова на лекциях 1934–1935 учебного года, «логическое самоубийство» героя «Бесов» оказывается важным аргументом в пользу радикальной, «нигилистической» трактовки понятия абсолютной свободы, взятого из гегелевской «Феноменологии духа». Отголоски этой интерпретации прослеживаются в эссе Камю «Бунтующий человек», в котором образ Кириллова, скорее с симпатией очерченный французским мыслителем в «Мифе о Сизифе», оказывается помещенным в негативный контекст, связанный с неизбежным перерождением «философского самоубийства» в «философское убийство», то есть в индивидуальный и государственный террор, неприемлемый для Камю. По итогам выступления Д.В. Токарев ответил на вопросы о возможных иных параллелях между Кожевым и героями Достоевского, такими как «великий инквизитор» с его политической программой, ранее сравнивавшейся в исследовательской литературе с образом гомогенного государства Кожева.

И.С. Курилович (РГГУ, Москва), автор исследований о развитии гегелеведения во Франции в XIX и XX вв., о французском неогегельянстве и, в частности, о философии Кожева, в докладе «Мышление бесконечного и феноменология сознания А. Кожева» показал, как и на каком основании Кожев выделяет антропологические типы «не-философов», «философов» и «мудрецов». Докладчик предложил доводы, согласно которым существенным отличием кожевьянского философа является специфическое понимание возможности мышления о бесконечности и бесконечном — оно упорядочивает феноменологический опыт человека, позволяя ему философски строить онтологию и антропологию. На материале текстов Кожева разных лет И.С. Курилович утверждает, что Кожев использует связь онтологического аргумента бытия Бога и концепции «актуальной» бесконечности, в частности, в канторовской теории множеств, и через сведение всякой бесконечности до уровня «потенциальной» отказывает в доказательности онтологическому аргументу и провозглашает необходимым для философа атеизм. Вместе с тем докладчик показал отличия атеизма Кожева от позиций Фейербаха и позитивную оценку Кожевом христианства для становления новоевропейской науки. В заключение И.С. Курилович реконструировал позицию Кожева таким образом, что показал эпистемологические проблемы и «практические выводы», следующие за упразднением «актуальной» бесконечности: отсутствие неизбежности осуществления «конца истории» и необходимость для философа становиться «мудрецом», следуя II тезису Маркса о Фейербахе, т.е. деятельно вступать в осуществление истории и закончить историю. Докладчик продемонстрировал параллелизм выводов Кожева об ущербности лишь созерцательного бытия философа с биографией самого Кожева, которые после Второй мировой войны стал влиятельным чиновником на набережной Орсе и до 1968 г. направлял углубление евроинте-

грации. По итогам доклада участники коллоквиума обсудили, чем Кожев обязан в понимании идеи бесконечного А. Койре, насколько сильно его следование за Койре в разборе проблемы бесконечного и какие еще важные референции можно обнаружить. Так, во время продолжения обсуждения в кулуарах появились предположения о влиянии Кондорсе на Койре и через него на Кожева, что может стать направлением нового продуктивного исследования.

Продолжая тему влияний и преемственности, совершенно иную оценку ключевых референций Кожева предложил *Рамбер Никола* (Rambert Nicolas, Французский университетский колледж, Москва). В докладе «Кожев, читатель Соловьева» он провел сопоставление текстов Вл. Соловьева «Понятие о Боге», «Чтения о Богочеловечестве» с диссертацией Кожева о Соловьеве, с его работами «Атеизм» и «Понятие, время и дискурс» и курсом о Гегеле в Практической школе высших исследований, известным после публикации как «Введение в чтение Гегеля». Р. Никола заострил известный и спорный тезис о влиянии Соловьева на философию Кожева вопросом, не происходит ли атеизм Кожева из учения Соловьева о Боге и богочеловечестве и не был ли сам религиозный философ Соловьев атеистом или, мягче, не была ли его философия атеистической. Исследователь прежде всего вспомнил спор А. Введенского с Соловьевым о том, была ли философия Спинозы атеистической, как заявил Введенский, или она была все же пантеистической, как считал Соловьев. Кожев, согласно Никола, своей диссертацией воспроизвел утверждение Введенского о Спинозе в отношении Соловьева, а рукописью «Атеизм» продолжил анализ самого атеизма. Скрупулезным сопоставлением текстов докладчик отстаивает тезис, что аргументация Кожева в отношении философии Соловьева наследует и воспроизводит ключевые ходы спора Соловьева с Введенским, и Кожев, как это делал Соловьев в отношении Спинозы, находит у религиозного философа, на этот раз у Соловьева, атеистическую философию, а именно атеистическую концепцию мира.

А.В. Ямпольская (НИУ ВШЭ, Москва), автор исследований о Левинасе, постфеноменологии, о природе феноменологического метода и о противоречиях в рамках различных школ феноменологии, выступила с сообщением «Феноменологический метод согласно Кожеву: от Гуссерля к Хайдеггеру». А.В. Ямпольская взялась за анализ одного из самых спорных тезисов французского неогегельянства: гегелевский метод был не диалектическим, а дескриптивно-феноменологическим в значениях, которые этим терминам придавали Гуссерль и Хайдеггер. Удалось установить, что, согласно Кожеву, успешность феноменологической работы зависит от наступления «конца истории» — только он дает вступить в свои права особой фигуре философии Кожева — «Мудрецу»: всякое феноменологическое описание требует отказа от действия и отстранения от мира, прекращения движения и истории. По мнению Ямпольской, такая экстравагантная гегельянизация Гуссерля и феноменологизация Гегеля прошла не без влияния ученика Гуссерля, Ойгена Финка, работавшего с основателем феноменологии в поздний период его творчества при разработке генетической феноменологии конституирования смысла. В ней трансцендентальная субъективность раздваивается на сознание, конституирующее мир, и на незаинтересованного наблюдателя, субъекта трансцендентальной рефлексии. Соответственно, эмпирический субъект, определенный феноменолог, существует в этой расщепленности. Кожев же в лекциях 1934–35 гг. тоже говорит о расщеплении субъекта истории на агента феноменализации, через которого происходит конституирование самого исторического процесса, и незаинтересованного наблюдателя феноменализации, «Мудреца». Однако к лекциям 1938–39 гг. «Мудрец» Кожева уже не гуссерлевский, не интеллектуалистский наблюдатель, но деятельный, хайдеггерианский, конституирующий мир и анализирующий его. Таким образом, произошедшая в 1934–1939 гг. трансформация взглядов Кожева на феноменологический метод может быть описана как «от Гуссерля к Хайдеггеру», утверждает А.В. Ямпольская. Сообщение о методе Кожева вызвало живейший интерес, и не последнюю роль здесь сыграли разные оценки исследователей того, к какой традиции мысли необходимо отнести Кожева, какие конвенциональные самопонятности релевантны при интерпретации его идей и, в частности, его философского метода.

Последнее выступление на коллоквиуме принадлежало *Жану-Кассьену Биллье* (Jean-Cassien Billier, Université-Sorbonne, Париж, Франция). Из его доклада «Вопрос междуна-

ного права в мысли Кожева» участники коллоквиума узнали, как знаменитый «Набросок доктрины французской политики» Кожева соотносится с основными линиями дискуссии о статусе международного права. Одна из ключевых позиций того времени была представлена неогегельянством Кауфмана, для которого международное право требует суверенности государства. С другой стороны, выступали различные представители юридического позитивизма, для которых международное право есть часть внутреннего государственного права как «внешнего государственного права» или результат самоограничения государства. Отдельно была представлена дискуссия между Карлом Шмиттом и Гансом Келсеном о проблеме взаимодействия внутреннего и международного права. Особым образом была охарактеризована позиция Кожева, который оригинальным образом соединил вопрос о международном праве с темой реализации истории в едином мировом государстве с единым мировым порядком. Тем самым, доклад Ж.-К. Биллье связал разнообразие теоретических работ Кожева с его практической политической работой, начало его интеллектуальной биографии в России и Германии и ее окончание в ряду влиятельнейших интеллектуалов во французской внешней политике эпохи IV и начале V республики.

В завершение участники коллоквиума отметили высокий уровень докладов и живую и плодотворную дискуссию, которая позволила не на бумаге, а в действительности реализовать мечту о диалоге между исследователями, приехавшими из разных городов и стран, придерживающихся разных философских взглядов и традиций, но объединенных интересом к личности и творчеству Александра Кожева, нашего соотечественника, который в своей жизни и в своем философском наследии объединил Францию и Россию.

А.М. Руткевич, Д.Н. Дроздова, И.С. Курилович

Руткевич Алексей Михайлович – Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Доктор философских наук, профессор, НИУ ВШЭ.

arutkevich@hse.ru

Дроздова Дарья Николаевна – Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Кандидат философских наук, доцент, НИУ ВШЭ.

ddrozdova@hse.ru

Курилович Иван Сергеевич – Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет, Москва, 125993, ГСП-3, Миусская площадь, д. 6.

Кандидат философских наук, РГГУ.

kurilovich.i@rggu.ru

Rutkevich Alexey M. – National Research University Higher School of Economics, 21/4, Staraya Basmanaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.

DSc in Philosophy, Professor, HSE.

arutkevich@hse.ru

Drozdova Daria N. – National Research University Higher School of Economics, 21/4, Staraya Basmanaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.

CSc in Philosophy, Associate Professor, HSE.

ddrozdova@hse.ru

Kurilovich Ivan S. – Russian State University for the Humanities, Faculty of Philosophy, 6 Miusskaya sq., Moscow, GSP-3, 125993, Russian Federation.

CSc in Philosophy, RSUH.

kurilovich.i@rggu.ru

DOI: 10.31857/S004287440006059-9

Водоразделы секуляризации. Что не так с нашим тысячелетием: взгляд из эпицентра геополитического клинча

Книга коллектива авторов из Украины (Водоразделы секуляризации: Западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. Под ред. А.В. Белокобыльского, В.С. Левицкого. М.: Академический проект, 2018. 215 с.) сначала вышла в Украине, а теперь и в России. Основные идеи исследования были сформулированы под руководством Александра Белокобыльского и Виктора Левицкого (их совместная статья «Социальная реальность. Институты intersубъективности» опубликована в «Вопросах философии», 2018, № 10).

Название, вынесенное в заголовок этой рецензии, с моей точки зрения, вполне отражает общий дух книги. Несмотря на то, что в ней обсуждаются важные философские, религиозно-ведческие, культурологические проблемы, это не только специальное научное исследование, но и «документ эпохи», своеобразная летопись событий истории западного разума (рациональности) последних десятилетий. Книгу читаешь с увлечением, следя за «драматургией» и «фабулой», хотя ее «героями» выступают теории и факты, а язык изложения иногда довольно сложен. Анализ процесса секуляризации, связываемой авторами с поступательной «детрансцендентизацией» смыслового универсума европейской культуры, представляется достаточно убедительной находкой для реализации замысла книги. По крайней мере, в нем геополитические сдвиги нового тысячелетия превращаются в логичные и предсказуемые события.

Главная ценность книги — редкая в наши дни попытка осмысления «происходящего с нами» (читата из авторской аннотации), которая не сводится к поиску сугубо материальных детерминант исторического процесса. Я бы сказал, что авторы попытались внести определенную структуру в ту релятивистскую парадигму рациональности, которая утвердилась в философии с последней четверти XX в. Правда, речь идет скорее о теории рациональной относительности, когда в качестве центра системы координат принимается религиозное мировоззрение (конкретно — латинское христианство), а в качестве критерия оценки — степень универсальности категорий культуры, выработанных разумом на пути исторического движения. Интересным следствием такого теоретического подхода становится тот факт, что социальные, экономические, технические, технологические и политические новации рассматриваются как производные от трансформаций культурного разума.

Интересно, что в книге секуляризация не приравнивается к рационализации, а та, в свою очередь не выводится за границы религиозного универсума. Напротив, рационализация рассматривается в качестве атрибута становления религиозных традиций (см. с. 24), в частности христианства как мировой религии. Именно в христианском универсуме, точнее в культурном ареале западного латинского христианства, процесс рационализации религии достигает степени секуляризации — состояния разума, в котором начинается формирование а-религиозного мировоззрения. Собственно, отказ от «партикулярной» религиозной мифологии, связанной в случае христианства с библейским повествованием, означает рождение мифологии универсальной — мировоззрения, в центре которого, согласно авторской интерпретации, находится человеческий разум. Секуляризация в таком случае — это процесс переосмысления религиозного содержания онтологических категорий в духе его антропологизации и «детрансцендентализации». Собственно ориентация нового мировоззрения на человеческий разум и потребности и наделяют его универсальным характером, т.е. делают применимым в любом сообществе и к любым ситуациям.

На пути к собственному пониманию сущности секуляризации, авторы монографии скрупулезно разбирают существующие подходы к проблеме. Предложенный анализ интересен не только с точки зрения полученного результата, но и сам по себе, в смысле включения в русскоязычный философский дискурс концепций, которые лишь изредка (а то и никогда) становились предметом научного обсуждения. В частности, разбираются значимые произведения Роберта Вазнова, Даниэль Эрвье-Лежер, Давида Мартина, Родни Старка, Марка Чавеса, Стива Брюса и многих других. Все это, естественно, в дополнение к «классикам жанра» — Питеру Бергеру, Чарльзу Тейлору, Хосе Казанове и т.д.

Во второй части книги («Маркеры секуляризации») показано, что универсальное (читай секулярное) мышление пробивается в истории Европы различными всходами — в зарождении и развитии систематической теологии, прото-естественнонаучных и социально-политических теориях, феномене западного университета. Впрочем, сама возможность его появления в книге связывается с христианской глобализацией — распространением общих форм

мышления и действия на обширных территориях, повлекшее формирование достаточно гомогенного культурного пространства западного (латинского) христианства. Именно с этим культурным универсумом связывается уникальное в истории перерождение религиозного разума в секулярно-универсальный; и именно отсюда начинается его экспансия на другие культурные миры, в которой авторы книги видят сущность глобализации как таковой. Переобустройство жизненного пространства в соответствии с императивами универсального (секулярного!) разума, расширение этого пространства до планетарных масштабов с охватом всего человечества — вот главная идея западного цивилизационного проекта (об этом — в третьем разделе книги).

Впрочем, на пути победного шествия секуляризации по планете есть как минимум две преграды, которые обсуждаются в последующих разделах монографии. Во-первых, религиозные культуры, обрамляющие Европу — и чем дальше распространяется условный «запад», тем шире круг противников секуляризации, — отнюдь не готовые принять максимы ее мировоззрения в качестве безальтернативных. Во-вторых, в сердце универсального разума лежат переосмысленные, но все же религиозные по своей природе аксиомы. Поэтому распространение секулярной парадигмы из центра ее зарождения (в авторской интерпретации «мира первичной секуляризации») порождает универсалистские по форме, но религиозные по сути альтернативы. В монографии подробно рассматривается история трех культурно-мировоззренческих альтернатив западному проекту: исламский проект (в нескольких вариациях), китайский проект сердцевинных ценностей и российский проект «русского мира». Каждый из них опирается на собственные религиозно-традиционалистские аксиологии, противопоставляет себя «западу», но при этом в глобальном противостоянии использует западный же инструментарий.

Развернутая картина культурного или даже мировоззренческого противостояния завершает книгу. В западной Европе оно проявляется в виде образования в секулярной среде религиозных (преимущественно мусульманских) анклавов, высекающего в столкновении со светскими европейскими ценностями неожиданную христианскую «искру» и порождающего волну популистской реакции. Культурное «трение» в ситуации с Россией и Китаем порождает зоны «перегрева», одна из которых, по авторскому мнению в силу специфики внутривнутриполитической ситуации, привела к конфликту вокруг Украины. Авторская позиция иллюстриру-

ется достаточно богатым эмпирическим материалом, малоизвестным в российском научном сообществе.

Еще раз повторю: книга интересна и с точки зрения сюжета, что в научных изданиях встречается нечасто, и в смысле предложенной теории формирования секулярной рациональности. Знакомясь с ней, не всегда соглашаешься, иногда удивляешься, но постоянно получаешь поводы для собственных рассуждений и пищу для новых выводов. Изложение разных разделов книги неоднородно, иногда предложенные суждения и интерпретации представляются несколько резкими, что, впрочем, свидетельствует скорее об экзистенциальной вовлеченности в предмет, нежели о преднамеренной необъективности.

В целом книга «Водоразделы секуляризации» — это качественно, свежо, иногда увлекательно. Может, именно такой книги не хватает сегодняшнему дню, раздвоившемуся между несколько абсолютизированным сегодня правом на собственное мнение и столь же абсолютизированным требованием научной «самоокупаемости». И самоизоляция в «башнях из слоновой кости», и неконтролируемый коммерческий порыв, уводят исследователя с пути поиска истины. «Водоразделы секуляризации», по моему мнению, настойчиво предлагают на него вернуться.

Член-корр. РАН *В.В. Мионов*

Мионов Владимир Васильевич — Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

Доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, декан философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, заведующий кафедрой онтологии и теории познания.

dean@philos.msu.ru

Mironov Vladimir V. — Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

DSc in Philosophy, Professor, Associate Member of the Russian Academy of Sciences, Dean of Faculty of Philosophy, Head of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Lomonosov Moscow State University.

DOI: 10.31857/S004287440006060-1

Книга Драгана Яковлевича вышла в рамках серии «Libri nigri», издаваемой немецким издательством в Праге. Серия дает возможность авторам, пишущим на немецком языке, войти в международное философское сообщество. Благодаря этой возможности, широкому кругу читателей стала доступна и книга коллеги из Сербии.

Она представляет собой ряд очерков, написанных автором в разное время. Это — «Ошибочность фаллибилизма», «Предмет и методология общественных наук», «Методологический монизм в рамках критического рационализма», «Нормативный генезис или история воздействий?», «Идея Поппера о негативном утилитаризме», «Умеренная нетолерантность в плюралистично-демократических общественных структурах» и «Обвинения монотеизма в нетолерантности». Эти статьи указывают на взаимосвязь теории познания и практической деятельности. Для широкого круга читателей, знакомого с философией К. Маркса, и для более узкого круга, знакомого с идеями русского позитивизма от В.В. Лесевича до А.А. Богданова, такой подход не нов. Интересно, однако, что Д. Яковлевич, учившийся в Германии у одного из известных представителей критического рационализма, Ханса Альберта, развивает идеи этой школы и тем самым обосновывает связь между философией науки и теорией действия на новом понятийном фундаменте. Свою задачу он видит в том, чтобы, следуя своему учителю, внести вклад в преодоление разрыва между научной рациональностью и экзистенцией, который зафиксирован в форме выделения позитивизма и экзистенциализма как несовместимых друг с другом философских течений.

Дуализм, противопоставляющий формально-логический рационализм, свойственный познанию, и иррациональное решение, свойственное понимаемому как экзистенция бытию человека, автор книги считает недопустимым. Для снятия его он предлагает ввести широкое понятие рациональности, которое не обособляло бы познание от этики и политики, а, наоборот, сводило бы их воедино. При этом он исходит из того, что нормы и ценности подлежат критическому обоснованию и критической проверке ничуть не в меньшей степени, чем основоположения и выводы науки. И для тех и для других должны действовать такие принципы, как целерациональность, фаллибилизм, логическая непротиворечивость и т.д. И к тем и к другим применим метод проблемного анализа, так что и те и другие попадают в поле внимания философа прежде всего как конкретные проблемы, а не как предметы для метафизических рассуждений à la Хайдеггер.

Д. Яковлевич дискутирует не только со своими старшими коллегами (Х. Альберт, Ю. Хабермас, К. Поппер, Ю. Миттельштрасс), но и обращается к философам прошлого (В. Дильтей, Дж.С. Милль, О. Нейрат, К. Барт). При этом поводом для обращения к истории философии каждый раз служит необходимость решения какой-либо методологической задачи. Например, в продолжение методологического спора в шестидесятых годах XX в. между критическим рационализмом (К. Поппер) и Франкфуртской школой (Т. Адорно) о взаимосвязи научной теории и общественной практики, Д. Яковлевич снова ставит вопрос о методологическом статусе общественных наук. Обращаясь к Дильтею, он демонстрирует взаимосвязь обыденного, донаучного познания и познания социальных наук, которые генетически возникают из «жизненного мира» и являются его продолжением. В силу этого, категории и понятия общественных наук не обладают ценностной нейтральностью и объективностью, поэтому их использование в научных целях должно сопровождаться критической рефлексией об их научном статусе. При этом автор предлагает придерживаться «прагматической интерпретации» общественных наук, включающей «прагматику смысла предложений общественных наук» и основанную на ней «топику обоснования методологической ориентации при построении теории отдельными общественными науками» (s. 73). Разработка научной теории в общественных науках должна, по его мнению, опираться на «систематическое конструирование специфических для данной конкретной дисциплины исследовательских программ» (там же). Преимущество такого подхода можно видеть в том, что исследовательская программа позволяет объединить математико-дедуктивные, эмпирические методы исследования с методами, свойственными гуманитарным наукам, например, с герменевтическим подходом, и тем самым подчеркнуть действительно «научный», но при этом специфический характер общественных наук.

Интересен подход Д. Яковлевича к проблеме фаллибилизма, то есть принципиальной ошибочности человеческого знания. Он характеризует свою позицию как «умеренный фаллибилизм» (s. 42), который дифференцирует различные типы познания, различные способы обоснования познания и, соответственно, различные типы ошибок. При этом он пытается двигаться, с одной стороны, против неограниченного фаллибилизма, граничащего со скептицизмом и агностицизмом, а с другой стороны, против идеалистического рационализма

декартовского типа, принимающего тезис об абсолютной достоверности истин разума. Автор считает, что современная эпистемология может позволить себе «просвещенную скромность» (s. 46), то есть сознание того, что наряду с неокончательными и фаллибельными истинами существуют истины, которые вполне можно признать в качестве надежного знания.

Разумеется, в небольшой рецензии невозможно затронуть все семь статей, включенные в данный сборник. Отметим только, что наряду с эпистемологической проблематикой автора занимают также этические и политические проблемы современности. Так, две статьи посвящены широко и повсеместно обсуждаемой в настоящее время проблеме толерантности. Они называются «Умеренная нетолерантность в плюралистично-демократических общественных структурах» и «Обвинения монотеизма в нетолерантности». В первой статье автор полемизирует с К. Поппером, считающим, что если неограниченно распространить толерантность на нетолерантных, будучи не готовым к защите толерантного общества от нападков нетолерантных, то толерантные будут уничтожены, а вместе с ними и толерантность как таковая. В центре внимания здесь находится само понятие «толерантность», а также спорное «право на нетолерантность». Во второй статье Д. Яковлевич пытается доказать, что монотеизм не подразумевает с необходимостью нетолерантность, ссылаясь при этом на культурно-историческое значение монотеистических религий.

В заключение хочется отметить, что автор, сам того не сознавая, прекрасно вписывается в традицию теории науки, разрабатываемую в России. Так, В.А. Лекторского интересует связь проблем эпистемологии с проблемами социологии, философии и культуры. В своих работах, таких, как «Рациональность, критицизм и принципы либерализма» (1995), «О толерантности, плюрализме и критицизме» (1997), «Возможна ли интеграция естествознания и наук о человеке?» (2004) и «Рациональность как ценность культуры» (2005), он разрабатывал такие темы, как гуманизм, плюрализм, толерантность, критицизм в их связи с темами

рациональности в культуре, взаимосвязи веры и знания, вопроса о типах реальности и видах знания. В.А. Лекторский также ставил вопрос о включении науки в общекультурный познавательный процесс и проанализировал различные способы такого включения. В.С. Степин разработал концепцию генезиса и структуры научной теории и предложил идею построения теории как конструктивного введения теоретических объектов (см., например, «Современный позитивизм и частные науки», 1963). В рамках этих исследований он изучал вопросы оснований науки и их взаимосвязи с донаучным опытом (см., например, «Основания науки и их социокультурная размерность», 1996). Его интересовала роль культуры в выработке типов научной рациональности, а также более широкая связь универсалий культуры и типа цивилизации (см., например, «Ценностные основы и перспективы техногенной цивилизации», 1999). Уже простое указание на работы этих авторов свидетельствует о параллельном развитии философии науки и культуры в России и за рубежом. Для читателей, знакомых с отечественной традицией философии науки и культуры, сборник статей Д. Яковлевича дает возможность сравнительного анализа подходов, которые, как кажется, не столько отличаются, сколько дополняют друг друга.

М.Е. Соболева
(г. Марбург, Германия)

Соболева Майя Евгеньевна — Марбургский университет имени Филиппа, Марбург, Германия.

Доктор философских наук, экстраординарный профессор Марбургского университета имени Филиппа.

Soboleva Maja E. — Philipps University of Marburg, 10, Biegenstraße, Marburg, 35037, Germany.

Doctor Habil., associate professor at the Philipps University of Marburg.

soboleva@staff.uni-marburg.de

DOI: 10.31857/S004287440006061-2

CONTENTS

“Science as a Vocation”

On the 100th Anniversary of Max Weber’s Lecture (Symposium Materials)

Boris I. Pruzhinin – Science as a vocation and as a cultural phenomenon.....	5
Alexander Yu. Antonovskiy, Raisa Ed. Barash – How do We Criticize Max Weber Today?.....	10
Anton V. Dolmatov, Evgeniy V. Maslanov – Ethical Dimension of Scientific Activity in M. Weber’s Speech.....	15
Karen Kh. Momdzhyan – M. Weber: Does Social Science need Freedom from Assessments?.....	19
Tatiana D. Sokolova – Science as a Profession: In Search of Self-Determination.....	24
Svetlana V. Shibarshina – Interactions between scientists and society in the 21st century: Revisiting the work by Max Weber.....	29
Tatiana G. Shchedrina – Vocation or Profession? To the Question of the Cultural-historical Sense of Scientific Knowledge in the Report of M. Weber.....	33

Philosophy and Society

Alexander N. Savenkov – Philosophy of Law and Legal Thinking: History and Modernity.....	38
Aleksandr S. Mishura – Freedom in the World: the Defense of Externalist Libertarianism.....	49

Philosophy and Culture

Vladimir V. Maliavin – Phenomenon of Body Knowledge in Chinese Philosophy and Culture.....	59
Andrei L. Andreev1, Tatiana V. Kuznetsova – How Do We Define Art?.....	72
Mats Rosengren – On Creation, Cave Art and Perception: a Doxological Approach	80
Roman V. Gulyaev – Rebels and Freebooters: Political Struggle in ‘Demons’ by Dostoevsky.....	94

Philosophy and Science

Arcadiy D. Ursul – New Global Revolution in Science.....	104
Anton P. Popov – Conflict of human self-references.....	113

History of Russian Philosophy

Vladimir K. Kantor – Merezhkovsky, or Actualization of Religious and Philosophical Meanings of European Culture.....	124
---	-----

Marina S. Kiseleva – Russian intelligentsia about the “depths” of the Russian revolution: hysterics and illusions in the context of time.....	134
Yuriy V. Puschaev – Again about the Unlearned Lessons of the Zagorsk Experiment (an Answer to A. D. Maidanskiy).....	146
Rustem R. Vakhitov – Results of the Zagorsky Experiment in Terms of the Philosophy of Concrete Idealism (Florensky versus Ilyenkov).....	158

History of Philosophy

Dmitry V. Bugai – Plato and his religion. To the interpretation of Euthyphro dialogue	168
Vladimir K. Shokhin – The philosophical struggle of early Advaita with Indian atheism.....	185
Shankara – Fragments, Translation and Commentary by Vladimir K. Shokhin.....	193

Letter to Editors

Konstantin Yu. Burmistrov – “Light Charisma of the Führer.” Islamic element in the Propaganda of the Third Reich.....	198
--	-----

Scientific Life

Irina V. Silakova – Encyclopedia of Methodologies of Political Science.....	207
Rutkevich Alexey M., Drozdova Daria N., Kurilovich Ivan S. – Alexandre Kojève: Russian-French dialogue.....	215

Book Reviews

Vladimir V. Mironov – <i>Watersheds of Secularization</i> . What’s Wrong with Our Millennium: a View from Epicenter of Geopolitical Clinch.....	219
Maja E. Soboleva – Dragan Jakovljević. Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen.....	221