



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

2020 Том 24 № 1

Специальная тема номера:
ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1
<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

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

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА
Степанянц Мариэтта
Тиграновна, ИФРАН, Россия
E-mail:
marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ
Марцева Анна Владимировна,
РУДН, Россия
E-mail:
martseva-av@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, РУДН, Россия

Альбертини Тамара, Гавайский университет, США

Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Россия

Бенджамин Поллок, Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль

Визе Кристиан, Франкфуртский университет им. Гёте, Германия

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Россия

Йонкус Далиус, Университет Витовта Великого, Литва

Кирабаев Нур Серикович, РУДН, Россия

Миронов Владимир Васильевич, МГУ им. Ломоносова, Россия

Морган Вильям Джон, профессор, Кардиффский университет, Великобритания

Норас Анджей Ян, Силезский университет, Польша

Пеху Рузана Владимировна, РУДН, Россия

Свидерский Эдвард, Фрибургский университет, Швейцария

Соболева Майя Евгеньевна, Филипс-университет Марбурга, Германия

Стейла Даниэла, Туринский университет, Италия

Глостанова Мадина Владимировна, Линчёпингский университет, Швеция

Цанк Михаэль, Бостонский университет, США

Цык Владимир Анатольевич, РУДН, Россия

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

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

4 выпуска в год

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Языки: русский, английский, немецкий, французский, испанский.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka.

Индексируется: РИНЦ, ВАК, Google Scholar, WorldCat, East View, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, Microsoft Academic, Research4Life.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии и экспертного совета, так и по авторам и тематике публикаций.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика, профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/philosophy>.

Электронный адрес: philosj@rudn.ru.

**Литературный редактор: К.В. Зенкин
Компьютерная верстка: Н.А. Ясько**

Адрес редакции:

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Почтовый адрес редакции:

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: philosj@rudn.ru

Подписано в печать 10.01.2020. Выход в свет 03.03.2020. Формат 70×100/16.

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

Усл. печ. л. 12,26. Тираж 500 экз. Заказ № 5. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов» (РУДН)
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН
115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,
тел. (495) 952-04-41; publishing@rudn.ru



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2020 VOLUME 24 No. 1

Special Theme of the Issue:
ISLAMIC PHILOSOPHY

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir Belov

RUDN University, Russia

E-mail:

belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR

Marietta Stepanyants

Institute of Philosophy Russian

Academy of Sciences, Russia

E-mail:

marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Anna Martseva

RUDN University, Russia

E-mail:

martseva-av@rudn.ru

EDITORIAL BOARD

Albertini Tamara, University of Hawaii, United States

Avtonomova Nataliya, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Baeva Lyudmila, Astrakhan State University, Russia

Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Israel

Guseynov Abdusalam, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Jonkus Dalius, Vytautas Magnus University, Lithuania

Kirabaev Nur, RUDN University, Russia

Michael Zank, Boston University, USA

Mironov Vladimir, Lomonosov Moscow State University, Russia

Morgan William John, Cardiff University, UK

Noras Andrzej Jan, University of Silesia in Katowice, Poland

Pskhu Ruzana, RUDN University, Russia

Soboleva Maja, Philipps University of Marburg, Germany

Steila Daniela, University of Turin, Italy

Swiderski Edward, University of Fribourg, Switzerland

Tlostanova Madina, Linköping University, Sweden

Tsvyk Vladimir, RUDN University, Russia

Wiese Christian, Goethe University Frankfurt, Germany

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
(RUDN University), Moscow, Russian Federation

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

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>, Russian Science Citation Index (eLibrary.ru), Google Scholar, WorldCat, East View, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, Microsoft Academic, Research4Life

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. It is international with regard to its editorial board, contributing authors and thematic foci of the publications.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

E-mail: philosj@rudn.ru

Review Editor *K.V. Zenkin*
Computer design *N.A. Yasko*

Address of the Editorial Board:
3 Ordzhonikidze str., 115419, Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

Postal Address of the Editorial Board:
10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198, Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Printing run 500 copies. Open price
Peoples' Friendship University of Russia
6 Miklukho-Maklaya str., 117198, Moscow, Russia

Printed at RUDN Publishing House:
3 Ordzhonikidze str., 115419, Moscow, Russia,
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

© Peoples' Friendship University of Russia, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Псху Р.В. О рубрике	9
Рейснер М.Л. Визуальные образы красоты слова в персидской поэзии XVI — начала XVIII века: индийский стиль и живописание словом	12
Hasti Safavi. The Study of the Principles of Philosophy of Islamic Art (Хастги Сафави. Исследование философских принципов исламского искусства)	23
Ефремова Н.В. Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн-Сины	39
Аль-Джаноби М.М. Теолого-политическая идея современного салафизма у Анвара аль-Джунди	55

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Pop R. On the post-truth as a lie (Поп Р. Постистина как ложь)	64
Джохадзе И.Д. Социоэтноцентризм Рорти: проблема теоретического обоснования	77

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Noras A.J. Post-Neo-Kantianism. What is this? (Норас А.Я. Что такое пост-нео-кантианство?)	89
Castro-Henriques M. Eric Voegelin's History of Political Ideas. The bones of contention of the political animal (Кастро-Хенрикес М. «История политических идей» Эрика Фёгелина. Абрис концепций политического животного)	99

ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

Кнященко Л.П., Бронфман С.А., Майленова Ф.Г. Этико-антропологические дилеммы донации гамет и эмбрионов: коммодификация, альтруизм, мораль и будущее генетической семьи	113
---	-----

НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ

Аникеева Е.Н. Исследования индийской эпистемологии и индийского атомизма в работах В.Г. Лысенко и Н.А. Канаевой	125
--	-----

Chukwujekwu E.S.-F. The problem of understanding and interpretation of African philosophy (Чуквуджекву Е.С.-Ф. Проблема понимания и интерпретации африканской философии)	134
---	-----

НАУЧНЫЕ РЕЦЕНЗИИ

Бердникова А.Ю. Генеалогия персонализма: приглашение к дискуссии. Рец. на: Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред. сост.: В.Н. Богданова]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 392 с.	143
---	-----

CONTENTS

ISLAMIC PHILOSOPHY

Pskhu R.V. About the section	9
Reisner M.L. Visual images of beauty of the word in the Persian poetry of XVI — the beginning of XVIII century: the Indian style and painting by word	12
Hasti Safavi. The Study of the Principles of Philosophy of Islamic Art	23
Efremova N.V. The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina	39
Al-Janabi M.M. The theological and political idea of modern Salafism by Anwar al-Jundi	55

SOCIAL PHILOSOPHY

Pop R. On the post-truth as a lie	64
Dzhokhadze I.D. Rorty's socio-ethnocentrism: the problem of its justification	77

HISTORY OF PHILOSOPHY

Noras A.J. Post-Neo-Kantianism. What is this?	89
Castro-Henriques M. Eric Voegelin's History of Political Ideas. The bones of contention of the political animal	99

DISCUSSION PLATFORM

Kiyaschenko L.P., Bronfman S.A., Maylenova F.G. Ethical-anthropological dilemmas of gamete and embryo donation: commodification, altruism, morality, and the future of the genetic family	113
--	-----

SCIENTIFIC REVIEWS

Anikeeva E.N. Researches in Indian epistemology and Indian atomism in the works of V. Lysenko and N. Kanaeva	125
---	-----

Chukwujekwu E.S.-F. The problem of understanding and interpretation
of African philosophy 134

BOOK REVIEWS

Berdnikova A.Yu. Genealogy of personalism: invitation to discussion.
Rev. 'The birth of Personalism from the Spirit of the modern times:
Compilation of articles on the genealogy of theological personalism in Russia.
Ed. by V. N. Bogdanova'. Moscow, 2017. 392 p. 143



Исламская философия Islamic Philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-9-11

Редакционная статья / Editorial article

О рубрике

Р.В. Псху

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

Для цитирования: Псху Р.В. О рубрике // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 1. С. 9—11. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-9-11

About the section

R.V. Pskhu

RUDN-University
Miklukho-Maklaya st., 6, Moscow, Russian Federation, 117198

For citation: Pskhu R.V. About the section. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 9—11. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-9-11

В конце сентября 2019 года в Москве состоялась IV Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Чтения имени Шигабутдина Марджани», в рамках которой была организована секция «Исламская философия и культура». В данном мероприятии приняли участие ряд выдающихся ученых, с работами которых можно ознакомиться в данном разделе нашего Вестника.

© Псху Р.В., 2020



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

Представленные вниманию читателей статьи делятся на две категории, отражающие основные рубрики соответствующей секции упомянутой конференции: философия и искусство ислама. Эти две тематические рубрики объединены в один раздел неслучайно. Помимо общеизвестного взаимопроникновения философии и искусства, вернее, возможности провести между ними корреляцию на мировоззренческом уровне, соотношение философии и искусства может быть представлено в виде знаменитой метафоры Ибн Рушда о молочных сестрах, используемой им для пояснения связи между философией и религией: как известно, цель у них одна, а средства различны. На примере представленных в данном разделе работ это видно как нельзя лучше.

Представленная профессором ИСАА МГУ Мариной Львовной Рейснер статья «Визуальные образы красоты слова в персидской поэзии XVI — начала XVIII века: индийский стиль и живописание словом» трактует проблему смены стилистической парадигмы в персидской поэзии XVI—XVII вв., анализируя то, как этот процесс был отражен в авторском самосознании поэтов той эпохи. Анализ эстетических критериев рассматриваемого периода невозможен без обращения к ряду герменевтических процедур и некоей «философии» искусства, рассмотрению принципов которого посвящена следующая статья данного раздела, написанная исследователем из университета Эксетера Хаси Сафави «Исследование принципов философии исламского искусства». В статье рассматривается нетрадиционный для западной академической науки подход изучения исламского искусства, принимающий во внимание прежде всего исламскую философию и мистику как ключевой компонент той интеллектуальной среды, в которой создавалось исламское искусство.

Логическим продолжением этого стала статья сотрудника ИФ РАН Натальи Ефремовой «Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн-Сины», в которой конкретизируются важнейшие философские достижения одного из ключевых представителей исламской философии Ибн Сины.

Раздел завершается не менее интересной и философски значимой статьей профессора РУДН Матемом Мухаммедовичем ал-Джанаби «Теолого-политическая идея современного салафизма у Анвара ал-Джунди», которая не только формально, но и логически заключает данный раздел, в целом актуализируя вопрос исламской идентичности.

In late September 2019, the IV All-Russian scientific and practical conference with international participation “Readings named after Shigabutdin Marjani” was held in Moscow, panel “Islamic Philosophy and Culture” was organised within its framework. A number of outstanding scientists took part in this event, their works can be found in this section of our Journal.

The works presented to the attention of the readers are divided into two categories, reflecting the main sections of the corresponding panel of the above mentioned conference: philosophy and the Art of Islam. These two thematic sections

are combined into one section for a reason. Besides the well-known interosculation of philosophy and art, or rather, the possibility of correlation between them at a worldview level. The relationship between philosophy and art can be represented in the form of Ibn Rushd famous metaphor about the step sisters, which he uses to explain the connection between philosophy and religion: as you know, they have one goal but different means. On the example of the works presented in this section, it can be seen as well as possible.

M.L. Reisner, Institute of Asian and African studies of Lomonosov Moscow State University, presented the article “Visual images of beauty of the word in the Persian poetry of XVI — the beginning of XVIII century: the Indian style and painting by word”, where she interprets the problem of changing the stylistic paradigm in Persian poetry of the 16th—17th centuries, analyzing how this process was reflected in the author’s self-consciousness of poets of that era.

Analysis of the aesthetic criteria of the considered period is impossible without touching on a number of hermeneutic procedures and a certain “philosophy” of art. These principles are discussed in the next article of this issue: “The Study of the Principles of Philosophy of Islamic Art” by Hasti Safawi, researcher of University of Exeter. The article discusses an unconventional approach to the study of Islamic art for Western academic science, taking into account primarily Islamic philosophy and mysticism as a key component of the intellectual environment in which Islamic art was created.

The logical progression of this was the article by a researcher of the IPh RAS N.V. Efremova “The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina”, where she specifies the most important philosophical achievements of one of the key representatives of Islamic philosophy Ibn Sina.

The section ends with an equally interesting and philosophically significant article by Professor of RUDN University, M.M. Al-Janabi, “The theological and political idea of modern Salafism by Anwar al-Dzhundi” which not only formally, but logically concludes this section, actualising the issue of Islamic identity as the whole.

Сведения об авторе:

Псху Рузана Владимировна — доктор философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (e-mail: pskhu-rv@rudn.ru).

About the author:

Pskhu Ruzana V. — Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor of the Department of History of Philosophy, RUDN University (e-mail: pskhu-rv@rudn.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-12-22

Научная статья / Research Article

Визуальные образы красоты слова в персидской поэзии XVI — начала XVIII века: индийский стиль и живописание словом

М.Л. Рейснер

Институт стран Азии и Африки
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
ул. Моховая, 11, Москва, Российская Федерация, 101999

Visual images of beauty of the word in the Persian poetry of XVI — the beginning of XVIII century: the Indian style and painting by word

M.L. Reisner

Institute of Asian and African studies
Lomonosov Moscow State University
11 Mokhovaya str., Moscow, Russian Federation, 101999

Статья посвящена проблеме смены стилистической парадигмы в персидской поэзии XVI—XVII вв. и отражению этого процесса в авторском самосознании выдающихся стихотворцев этой эпохи. При сохранении устойчивых норм традиционной поэтики литературная практика демонстрирует гибкость и подвижность, заново формируя круг наиболее употребительных приемов построения образа. Новый эстетический критерий оценки идеальной поэтической речи, выражаемый эпитетом «красочный» (рангин), появляется на фоне господствующего в предшествующий период критерия, выражаемого эпитетом «сладостный» (ширин), постепенно занимая лидирующую позицию. Материалом анализа послужили газели трех выдающихся стихотворцев, принадлежавших эпохе становления и расцвета индийского стиля — Калима Кашани (ок. 1593—1650), Сайба Табризи (1601—1677) и Шауката Бухараи (Бухари) (ум. 1695). Феномен визуализации образа совершенной стихотворной речи показан на примере мотивов «поэта и поэзии», которые в газели входят в «рамочный текст» и располагаются в финале стихотворения. Они выступают одним из постоянных контекстов упоминания авторского имени (тахаллус), в них проявляется отношение сочинителя к собственному творению, в том числе и стилистические предпочтения. Изощренность поэтической фантазии, провозглашаемая одной из важнейших основ совершенной поэзии, визуально

© Рейснер М.Л., 2019



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

описывается как извивающийся аркан, сама поэзия — как цветущий сад, фонтан, европейский дом, украшенный живописными изображениями. Такая характеристика словесного творчества имеет аналогии в высказываниях теоретика европейского барокко, итальянского поэта Джамбаттисты Марино (1569—1625), творившего примерно в одно время с корифеями индийского стиля.

Ключевые слова: стиль эпохи, «первичный» стиль, «вторичный» стиль, индийский стиль, рамочный текст, авторское самосознание, визуализация образа

История статьи:

Статья поступила 25.07.2019

Статья принята к публикации 04.09.2019

Для цитирования: Рейснер М.Л. Визуальные образы красоты слова в персидской поэзии XVI — начала XVIII века: индийский стиль и живописание словом // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 1. С. 12—22. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-12-22

Abstract. The article is devoted to the problem of changing stylistic paradigm in the Persian poetry of XVI—XVII centuries and reflection of this process in self-consciousness of outstanding authors of the period. Parallel with preserving stable norms of traditional poetics literary practice demonstrates flexibility and forms new range of popular poetic strategies. New aesthetic criteria of ideal poetic language, expressed with epithet ‘colourful’ (*rangin*), appears alongside with criteria of previous period, expressed with epithet ‘sweet’ (*shirin*) and step by step gets leadership. Lyric poetry (*ghazal*) of three famous authors of the period of formation and golden age of Indian style served the object of analyses. The phenomena of visualization of imagery connected with perfect poetic language illustrated by examples of ‘Poet and Poetry’ motifs located in ‘frame text’ in end of the *ghazal*. These motifs serve one of the regular contexts of author’s name (*takhallus*) and show author’s attitude to his creation, including stylistic preferences. Refinement of poetic fantasy being declared basic condition of creating perfect poetry described visually as coiling lasso, poetry itself as flourishing garden, fountain or European house decorated with painting. Such characteristic of word creation has analogies in the works of Baroque style theorist Giambattista Marino (1569—1625).

Keywords: epoch style, ‘primary’ style, ‘secondary’ style, Indian style, ‘frame text’, author’s self-consciousness, visualization of image

Article history:

The article was submitted on 25.07.2019

The article was accepted on 04.09.2019

For citation: Reisner M.L. Visual images of beauty of the word in the Persian poetry of XVI — the beginning of XVIII century: the Indian style and painting by word. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 12—22. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-12-22

Традиционная культура, в том числе и литература, вырабатывают эстетические критерии, входящие в канон, и потому актуальные в длительной исторической перспективе. Однако это вовсе не означает, что стилистическая норма, закреплённая в каноне, остается постоянной и не подвержена никакой трансформации. Чередование так называемых «больших стилей» или «стилей

эпох», характерных для периода господства традиционалистского типа художественного сознания, подчинено определенным закономерностям, которые могут быть прослежены не только на европейском, но и на восточном материале. Стиль эпохи, отраженный во всех видах искусства, в том числе и в словесном, предполагает определенный взгляд на красоту, отраженный в практике. Чтобы насильственно не привязывать восточные традиции к европейской терминологии «больших стилей», целесообразно воспользоваться моделью, предложенной в свое время Д.С. Лихачевым, разделившим все стили эпох на «первичные» и «вторичные» по целому ряду признаков [1. С. 172—183]. Стили «первичные» отличаются простотой и строгостью формы, четкой стратификацией литературного языка, они характеризуются более длительными периодами развития. Стилям «вторичным» присущи декоративность, условность, они более краткосрочны.

Персидская литература пережила несколько этапов смены стилистической парадигмы, о чем в свое время писали исследователи и в самом Иране, и за его границами. Понятие стиля применительно к средневековой персидской словесности впервые появилось в трудах поэта и филолога Малек аш-Шо‘ара Бахара (1886—1951) [2]. С них, собственно, и началось изучение стилистической эволюции этой литературной традиции, и вслед за Бахаром другие исследователи стали использовать термины «хорасанский», «иракский» и «индийский» стили персидской поэзии. В данной статье предпринимается попытка так или иначе соотнести две системы представлений об эволюции стиля в персидской поэзии, опираясь на данные, предлагаемые самой поэзией, т.е. представленные в ней мотивы авторской рефлексии.

Основной литературной продукцией Средневековья практически повсеместно была поэзия. Персидская литература в этом смысле не составляет исключения. Нормативная поэтика в силу специфики традиционалистского типа художественного сознания составляла стабилизирующее начало традиции, фиксировала единый для всех участников литературного процесса свод правил и приемов. В этой системе мировоззренческих координат теория могла отражать лишь конечный результат происходивших в поэзии изменений, часто со значительным запаздыванием во времени. В случае с персидской литературой следует учитывать и то, что наука о поэзии (*‘илм аш-ши‘р*) была заимствованной, арабской, и не могла во всей полноте осмыслять особенности местной стихотворной практики. По этой причине часть задач теоретической поэтики брала на себя сама поэзия.

Чутко реагировала практика и на изменения эстетических критериев оценки совершенной поэтической речи, поскольку в ней имелись широкие возможности для проявления авторского самосознания. Напомню, что в арабской и персидской поэзии существовала целая группа мотивов, объединенных термином *фахр* или *фахрийа* («самовосхваление» поэта), включавшая не только превознесение автором собственного таланта, но и рассуждения

о свойствах идеальной поэтической речи, признаках ее красоты и совершенства. Мотивы самовосхваления играли важную композиционную роль во всех классических формах персидской поэзии, поскольку входили в структуру так называемый рамочных текстов. Термин «рамка (рамочный текст)» появился в литературоведении сравнительно недавно [3. С 107—124].

Имеется два различных толкования понятия «рамочный текст» в теории литературы. В общем смысле — это «эстетическая дистанция между миром произведения и первичной реальностью». В более узком смысле под *рамочным текстом* подразумевается сумма элементов произведения, графически и композиционно отделенных от основного текста, таких как имя автора или его литературное прозвище (псевдоним), название сочинения, а также подзаголовки, эпитафии, разные типы авторских интродукций, ремарки, примечания, послесловия, внутренние заголовки, обозначение места и времени создания произведения или времени его завершения. В персидской поэзии эпохи Средневековья эти компоненты поэтического произведения играют весьма существенную роль, что было отражено в одной из моих недавних публикаций [4. С. 117—128]. В предпринятом исследовании в центре внимания окажутся мотивы, группирующиеся вокруг авторской подписи в газели, поскольку в них в наиболее концентрированном виде присутствуют эстетические взгляды авторов, их представления о свойствах совершенного поэтического слова.

На рубеже XV и XVI веков в поэзии, распространенной на огромной территории бытования классического персидского языка в качестве литературного (Иран, Средняя Азия, Закавказье, Афганистан, Северо-Западная Индия), происходят процессы, которые, в конце концов, приводят к радикальному изменению представлений об идеальном стиле. На протяжении предшествующих веков, которые ассоциируются с периодом классики, в поэзии господствовала четко формулируемая в практике и теории характеристика стиля поэзии как «сладостного» (*ширин*). Несмотря на то что в период X—XV веков происходили известные любому специалисту в области истории персидской литературы сдвиги, коснувшиеся и социальной среды бытования поэзии, и ее тематики, критерии совершенства поэтического слова оставались неизменными. Преобладающей областью оценки качества стиха было звучание, поскольку основным типом его презентации было устное исполнение — речитация или пение. Благозвучие описывалось в устойчивой системе сравнений, лежащих в сфере восприятия на вкус и на слух. По вкусу слово сравнивалось с медом и сахаром (*шахд у шакар*), леденцом (*набат*), халвой, фиником, вкусной родниковой водой и т.д. Считалось, что произнесение прекрасных стихов должно вызывать приятные ощущения во рту. По своему звучанию поэтическое слово сравнивалось с пением птиц, журчанием проточной воды, напевом или мелодией. Последнее сравнение характерно, прежде всего, для звучания газели, которая на протяжении веков бытовала как музыкальный

жанр и требовала инструментального сопровождения. Примеров такого описания идеального стиха великое множество, но в рамках данной статьи можно ограничиться одним примером из газели Саади:

Яви свое искусство, не хвастай, Саади!
Что толку, если сахар будет повторять: «Я сладок!» [5. С. 626].

Справедливости ради следует отметить, что визуальные способы описания красоты не могли не затронуть область слова и в период классики. Тогда в поэзии сложилось устойчивое словосочетание «невеста слова» (*арус-и сухан*), а поэт выступал в образе «украшателя» этой невесты (профессия женщин, оказывавших такие услуги, обозначалась термином *маишата*). Еще одним устойчивым мотивом, воплощавшим визуальное представление о сложности стихов, было сравнение стихотворства с ювелирным мастерством — поэт нанизывал жемчуг бейтов на нить размера и рифмы или оправлял перлы смысла в золото словесной формы. В последующий период мотивы поэта-«визажиста» и поэта-ювелира сохраняются в поэтическом репертуаре, однако частотными их назвать уже невозможно, они уступают место совершенно новым метафорическим соответствиям.

В творчестве ‘Абд ар-Рахмана Джами можно наблюдать переходную стадию стилистической эволюции, когда старые устойчивые представления уживаются с нарождающимися новыми. Джами, чье место в истории персидской литературы часто ассоциируется с почетным титулом «последнего классика», на поверку оказывается фигурой двойственной, стоящей на перепутье двух стилей. Несмотря на то, что в собственных эстетических предпочтениях он был неизменно верен строгой простоте и естественности поэтического изъяснения и осуждал излишества в области стилистических украшений, именно в его творчестве впервые появляются визуальные образы в описании красоты слова.

Тот, кто не записал в тетрадь красочные тонкие мысли,
Своей рукой не сорвал ни одной розы в саду поэтических значений [6. С. 248].

Джами применяет к тонким поэтическим идеям определение «красочные», «разноцветные» (*рангин*). Этот эпитет на следующем этапе развития персидской поэзии станет ключевым и наиболее частотным в описаниях прекрасной поэтической речи в обеих ее составляющих — смысле (*ма’ни*) и словесном выражении (*лафз*). У Джами появляется также визуальный образ поэзии-красавицы, связанный не только с представлением о ее природе как упорядоченной, то есть мерной и рифмованной речи, но и включающий в описание такую ее характеристику, как фантазия (*хайал*). В последнем аспекте Джами исходит из определения поэзии, которое впервые появилось в трактате известного ученого-энциклопедиста Насир ад-Дина Туси (1201—1274) «Мерило поэзии» (*Ми’йар ал-аш’ар*) [7. С. 2], который следовал философскому представлению о поэтической речи как о вымышленной, «воображаемой» (*мухайал*). На поэтический фрагмент с описанием поэзии как красавицы в

прозаической книге Джами «Бахаристана» обратила внимание Н.И. Пригарина, занимаясь содержательными и структурными категориями бейта в газели индийского стиля [8. С. 195]. Вот этот отрывок в переводе автора данной работы:

Нет красавицы более гармоничной, чем поэзия,
 Тайна ее красоты не лишена зависимости от пушка над губой (*хатт*).
 Терпению от нее — испытание, утешение от нее — затруднительно,
 Особенно, когда следуешь [желаниям] сердца.
 Облачается она в халат изящества, скроенный из метра,
 Обшивает подол его каймой из рифмы.
 Украшает ноги звенящими браслетами из *радифа*,
 Добавляет на чело родинку **фантазии** (*хийал*).

Скрытый смысл первого бейта цитаты построен на втором по многозначности слова *хатт*, которое может обозначать не только пушок над губой красавицы, составляющий один из феноменов ее красоты, подлежащих описанию в поэзии, но и «письмо, письма». Таким образом, тайна красоты поэзии не лишена зависимости от красоты ее начертания. «Родинка фантазии», довершающая «портрет» поэзии, может быть рассмотрена в общем ряду визуальных образов: соразмерная, стройная фигура, облаченная в изящное, расшитое каймой одеяние. В этом описании, тем не менее, сохраняется и один «звучащий» образ — это ножные браслеты (*халхал*), обозначающее украшение рифмы следующим за ней словом или группой слов (*радиф*). Даже само слово звукоподражательное, сами же браслеты нередко снабжались бубенцами, которые и издавали при ходьбе мелодичный звон. Тем не менее, описание создает именно зрительное впечатление.

Визуализация образа поэзии могла иметь не только стилистическое, внутрилитературное обоснование, но и общекультурные, внелитературные причины. По наблюдениям исследователей рукописного наследия средневекового Ирана, начиная с XIV в. существенно возрастает количество поэтических сборников, обозначавшихся терминами *джунг*, *байаз*, *маджму'а*. В частности, О.Ф. Акимушкин писал в одной из своих работ: «Составление сборников становится заметным явлением в литературной жизни Ирана с конца XIV в., а с середины XVII в. этот широко распространенный обычай приобретает черты определенной закономерности» [8. С. 325].

Совершенно очевидно, что такие сборники предназначались для чтения и формировались в соответствии с индивидуальным вкусом собирателя стихов или заказчика. Налицо возрастание роли письменной речи, в том числе и стихотворной, в общественной жизни Ирана, что свидетельствует о серьезных социально-культурных сдвигах, повышении процента грамотного населения и расширении круга создателей и потребителей литературной продукции. Отражением этих процессов в поэзии отчасти и является образный ряд, дающий зрительную модель описания поэзии. Характерны в этом смысле распространившиеся в поэзии XVI—XVII веков образы рукописного текста

(лист, разлиновка, столбцы, выделение подписи поэта цветными чернилами), переплетенной книги и оформления страницы рисунком, орнаментом, золочением и т.д. Пример снова окажется из газели Джами, поскольку он одним из первых создал подобный образ:

Эта газель — письмо страсти от Джами к любимой,
Вот почему свое имя в конце он написал кровавыми слезами [6. С. 173].

И все же ведущим фактором трансформации представлений о красоте слова было изменение стилистической парадигмы в персоязычной художественной культуре. В свои права вступал «вторичный» стиль, который можно обозначить как «красочный», следуя «самоопределению» поэзии в рассматриваемый период.

Теперь можно перейти непосредственно к стихотворным примерам из газелей индийского стиля. Он полностью отвечает по своим признакам «вторичной» стилистической модели, для которой характерно стремление к необычным образным эффектам за счет сближения далеких смыслов, сочетанию высокой и низкой лексики в рамках одного стиха, т.е. нарушению правила стилистической и семантической выровненности текста. В силу ограниченности рамок статьи будут привлекаться только те примеры, в которых стихотворцы рассматриваемого периода давали характеристику своим творениям. Следует подчеркнуть, что «живописание словом» отличает образный строй поэзии индийского стиля в целом, и касается не только мотивов «поэта и поэзии».

Авторами подобранных нами высказываний будут три признанных поэта-обновителя, три мастера «красочного» стиля — Калим Кашани (ок. 1593—1650), Саиб Табризи (1601—1677) и Шаукат Бухараи или Бухари (ум. 1695). Калим Кашани, старший из трех, в одной из своих газелей так характеризует процесс сложения стихов:

Калим, сначала покрой страницу лица [каплями] пота смущения,
Ведь на любой бумаге не напишешь красочных (*рангин*) стихов [10. С. 95].

Важнейшим концептом в поэзии индийского стиля является «охота за смыслом», которая отражает целенаправленное стремление к обновлению репертуара мотивов и образного лексикона поэзии, к созданию «нового стиля», «новой манеры» (*тарз-е тазе*):

Для охоты за смыслом, Калим, [нужна] извивающаяся веревка мысли,
Нет охотника за словом, который держал бы ее крепче меня [10. С. 150].

В данном примере подчеркивается еще одна черта поэзии индийского стиля — ее изощренность, воплощенная в визуальном образе извивающейся веревки аркана.

Мысли Саиба Табризи о поэтическом искусстве заслуживают самого пристального внимания, поскольку он в своих стихах нередко выступал и в

роли теоретика нового стиля, остро ощущая и образно фиксируя его специфические свойства — красочность (*рангини*), изящество (*назуки*), сложность, изощренность (*пичидаги*), уход от тривиальных поэтических значений, «страх привычного» (*биганаги*). Характеризуя свои творческие искания, он вторит своему другу Калиму:

Если в твоей голове поселилась страсть к охоте за смыслом,
Аркан в твоей руке должен извиваться и скручиваться [11. С. 793].

Вернемся, однако, к мотивам красочности и живописности поэзии, к тем метафорам и сравнениям, которые для ее описания использовались. Вот финальный бейт (*макта* ') газели Саиба:

В румяную весну, что сродни райским садам, погрузила
Твоя красочная мысль, Саиб, землю Табриза [12. С. 91].

В самовосхвалении (*фахр*), намекающем на популярность поэта в родном городе, собственные стихи, рожденные красочной мыслью, представляются ему цветущей весной и райскими садами. Вот еще один пример реализации сходного мотива:

Красочная мысль — это тюльпан, расцветший в весеннюю пору разума,
Чеканное полустишие (*мисра* ') — кипарис на берегу ручья [12. С. 457].

В газелях Саиба можно найти и прямое описание поэзии в образах живописи, когда перо стихотворца и кисть художника неразличимы:

От страсти каждое мгновенье мы сверкаем разными красками,
Из павлиньего пера, похоже, сделана кисть для наших картин [12. С. 457].

Словесная живопись четко прослеживается и в газелях Шауката Бухари (Бухараи), который находит необычные вариации мотивов описания процесса стихотворчества:

Я переписал [стихи] из алой тетради [красавых] слез,
От красочных фантазий мой *диван* стал европейским домом [13. С. 61].

В стихах целого ряда поэтов эпохи индийского стиля в качестве синонима красочности или живописности появляется эпитет «европейский», «франкский» (*фаранги*), который во многих случаях прямо связан с рисунком, изображением. К примеру, поэт того же времени Сайидо Насафи (ум. между 1707 и 1711) называет «франкскими» ресницы красавицы, чтобы указать на то, что они черные, будто нарисованные.

В стихах Шауката Бухари для создания визуального образа совершенного слова используется также сравнение пера поэта с фонтаном:

Разрез на кончике калама представляется мне раной в сердце —
Фонтан крови я превращаю в фантазию красочных *мисра* ' [13. С. 47].

Или такой бейт:

Наше перо превратилось в фонтан изумрудной воды,
О, сколько слов зазеленело от быстроты его движения! [13. С. 57].

Из приведенных примеров явствует, что период XVI — начала XVIII в. ознаменовался расцветом особого литературного стиля, который выдвинул новые критерии эстетической ценности поэтического слова. Даже такой устойчивый топос персидской классической лирики, как образ поэта-соловья, слагающего песни о безответной любви к розе, под пером Саиба обретает неожиданную, «визуализированную» реализацию. Одна из газелей Саиба начинается такими словами:

Томление с окровавленного клюва соловья капает,
Непорочность, словно роса, с лика розы капает.

А завершает это стихотворение такой бейт:

Саиб, из-за твоего сладкоречивого пера [пылает] в огне
Горячая кровь, что с кончика соловьиного клюва капает [11. С. 801].

В качестве параллели к высказываниям поэтов индийского стиля, подтверждающей универсальность закономерной смены стилистической парадигмы в процессе эволюции нормативной поэзии, уместно процитировать слова известного теоретика барокко, итальянского поэта Джамбаттисты Марино (1569—1625). Их привел в одной из своих работ отечественный исследователь Н.И. Голенищев-Кутузов. В рамках темы данной статьи интерес представляет не только высказывание Марино, но и комментариев к нему ученого: «Основная идея Марино — взаимосвязанность и единственность всех искусств, которые разнятся только способами выражения. Живопись и поэзия для него — близнецы. «Действительно, делясь своими достоинствами и влияя друг на друга, они схожи в такой степени, что даже рассматривающий их внимательно едва способен их различать». Поэзия есть говорящая живопись, а живопись — молчаливая поэзия. «Одной свойственно немое краснословие, другой — красноречивое умолчание; одна молчит в одном, другая рассуждает об ином, затем они как бы меняются свойствами своих голосов, и вот о поэзии говорят, что она рисует, а о искусстве, что оно описывает» [14. С. 258]. Под любым словом этого утверждения мог бы подписаться великий персоязычный поэт Индии Мирза ‘Абд ал-Кадир Бидиль (1644—1720), который газель, посвященную сложению стихов, написал на рифму «я рисую».

Список литературы

- [1] *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили. М., 1973.
- [2] *Бахар, Моххаммад Таки Малек аш-Шо‘ара.* Сабкшенаси йа тарих-е татаввор-е наср-е фарси (Стилистика, или История развития персидской прозы). Изд. 9-е. Т. 1—3. Тегеран: Рамин, 1376 (1998).

- [3] Чернец Л.В., Хализев В.Е., Эсалнек А.Я. и др. Введение в литературоведение: учебник для студ. высш. учеб. заведений / под ред. Л.В. Чернец. 3-е изд., испр. и доп. М.: Академия, 2010.
- [4] Рейснер М.Л. Жанровые типы рамочных текстов в персидской классической поэзии (X—XV вв.) // Восток (Orient). 2017. № 5.
- [5] Са'ди Ширази. Диван-е газалият / ред. Х.Х. Рахбар. Т. 2. Тегеран: Мехтаб, 1374 (1996).
- [6] Джами, Абдаррахман. Три дивана. Критический текст. Диван первый. Фатихат аш-шабаб. Критический текст и предисловие А. Афсахзода. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1978.
- [7] Насир ад-Дин Туси. Ми'яр ал-аш'ар. Тегеран, 1320 (1942).
- [8] Пригарина Н.И. Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.
- [9] Акимушкин О.Ф. О функциях поэтических сборников и альбомов в средневековой персидской и таджикской словесности // Средневековый Иран: Культура, история, филология. СПб.: Наука, 2004.
- [10] Калим Кашани. Диван / ред. Б. Тараки. Изд. 2-е. Тегеран: Кетабфоруши-йе Хайам, 1369 (1991).
- [11] Саиб Табризи. Диван / сост. Дж. Мансур. Т. 2. Тегеран: Негах, 1374 (1996).
- [12] Саиб Табризи. Диван / сост. Дж. Мансур. Т. 1. Тегеран: Негах, 1374 (1996).
- [13] Шавкати Бухорои. Нури аср. Душанбе: Ирфон, 1986.
- [14] Голенищев-Кутузов Н.И. Марино и его школа // Голенищев-Кутузов Н.И. Романские литературы. М.: Наука, 1975.

References

- [1] Lihachev DS. *Razvitie russkoj literatury X—XVII vv. Epohi i stili*. Moscow; 1973. (In Russ.)
- [2] Bahar Mohammad Taki Malek ash-Sho'ara. *Sabkshenasi ja tarih-e tatavvor-e nasr-e farsi (Stilistika, ili Istorija razvitija persidskoj prozy)*. Vol.1—3. Teheran; 1376 (1998).
- [3] Chernec LV, Halizev VE, Jesalnek AJa i dr. *Vvedenie v literaturovedenie: uchebnik dlja stud. vyssh. ucheb. zavedenij pod red. LV Chernec*. Moscow; 2010. (In Russ.)
- [4] Rejsner ML. Zhanrovye tipy ramochnyh tekstov v persidskoj klassicheskoj poezii (X—XV vv.) (Genre Types of “Frame texts” in the Persian Classic Poetry of the tenth to fifteenth centuries). *Vostok (Orient)*. 2017;(5). (In Russ.)
- [5] Sa'di Shirazi. *Divan-e gazalijat*. Red. HH. Rahbar. Vol. 2. Teheran; 1374 (1996).
- [6] Dzhami Abdarrahan. *Tri divana. Kriticheskij tekst*. Divan pervyj. Fatihat ash-shabab. Kriticheskij tekst i predislovie A. Afsahzoda. Moscow; 1978. (In Russ.)
- [7] Nasir ad-Din Tusi. *Mi'jar al-ash'ar*. Teheran; 1320 (1942).
- [8] Prigarina NI. *Indijskij stil' i ego mesto v persidskoj literature (voprosy pojetiki)* (Indian Style and its Role in Persian Literature [Poetic Related Problems]). Moscow; 1999. (In Russ.)
- [9] Akimushkin OF. O funkciyah pojeticheskikh sbornikov i al'bomov v srednevekovoj persidskoj i tadzhikskoj slovesnosti. *Srednevekovyj Iran: Kul'tura, istorija, filologija*. St Petersburg; 2004.
- [10] Kalim Kashani. *Divan*. Teheran; 1369 (1991).
- [11] Saib Tabrizi. *Divan*. Vol. 2. Teheran; 1374 (1996).
- [12] Saib Tabrizi. *Divan*. Vol. 1. Teheran; 1374 (1996).

[13] Shavkati Buhoroi. *Nuri asr*. Dushanbe; 1986.

[14] Golenishhev-Kutuzov NI. *Marino i ego shkola*. Golenishhev-Kutuzov NI. *Romanskie literatury*. Moscow; 1975. (In Russ.)

Сведения об авторе:

Рейснер Марина Львовна — доктор филологических наук, профессор кафедры иранской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (e-mail: marinareys@iaas.msu.ru).

About the author:

Reisner Marina L. — Doctor of Sciences (Literature), Professor of the Department of Iranian philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: marinareys@iaas.msu.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-23-38

Research Article / Научная статья

The Study of the Principles of Philosophy of Islamic Art

Hasti Safavi

University of Exeter
Stocker Road, Exeter, United Kingdom, EX4 4PY

Abstract. The main discourse on Islamic art in the western academia primarily views Islamic art through the lens of art history and sociology of art. Islamic art is considered as sacred in Islamic civilisation and culture, and derives its sanctity from the Quran as the fountain from which it has emanated, which Muslims consider to be the Word of God, much like Christ is the Word of God in Christianity. The Quran has played a formative role in shaping the trinity of sacred Islamic art which is Quranic recitation, calligraphy and architecture. However, another approach which not only is viable but can be considered of great importance to the study of Islamic art, is the employment and utilisation of principles of Islamic philosophy and Sufism which were the pillars of the intellectual milieu in which a given work of art is produced. The application of such principles allows a more comprehensive and detailed interpretation of a work of art. In this paper, the primary Islamic philosophy and sufi doctrines that will be discussed are the concepts of imagination, colour, and calligraphy and examples of their application in the khānqāh and shrine ensemble of Shaykh Ṣafī al-Din Ardabīlī in Ardabil, Iran.

Keywords: Islamic art, philosophy, Sufism, Quran, imagination, colour, calligraphy, Shaykh Ṣafī al-Din Ardabīlī's shrine ensemble

Article history:

The article was submitted on 03.10.2019

The article was accepted on 06.11.2020

For citation: Hasti Safavi. The Study of the Principles of Philosophy of Islamic Art. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 23—38. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-23-38

Introduction

Any given work of art is the product of the socio-politico-cultural and intellectual aspects of the environment in which it was produced. The majority of the published research in Western academia on Islamic art has been performed through the lens of art history and sociology of art, such as the works done by O Grabar,

© Hasti Safavi, 2019



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

R Ettinghausen, and AU Pope. Another approach, which is both necessary and of great importance to the study of Islamic art, is the employment and utilisation of principles of Islamic philosophy and Sufism, the pillars of the intellectual milieu in which a given work of art is produced. Contemporary scholars, including Titus Burckhardt, Martin Lings, Annemarie Schimmel, and Seyyed Hossein Nasr, have written extensively on the philosophy of Islamic art and its importance for a comprehensive understanding of Islamic art. They are, however, criticised as their academic expertise is Islamic philosophy and Sufism, and not Islamic art and art history. The author of this paper being an art historian herself, with nine years of field studies in Iran, Turkey, Egypt, and Andalusia, aims to illustrate the importance and necessity of the application and utilisation of principles of Islamic philosophy and Sufism for a comprehensive interpretation and understanding of Islamic art. Through the utilisation of such principles, the qualitative and conceptual dimensions of a work of art can be understood and analysed. In this paper, the primary Islamic philosophy and sufi doctrines that will be discussed are the commentaries and interpretations of major Islamic philosophers and sufis of 10th—14th century CE. The concepts discussed are imagination, colour, and calligraphy; and examples of their application in the khānqāh and shrine ensemble of Shaykh Ṣafī al-Dīn Ardabīlī in Ardabil, Iran. This paper will argue that for a thorough understanding of any given works of Islamic art, it is necessary to view both the socio-politico-cultural environment from which the given work had risen, as well as the application of the Islamic Philosophy and Sufism principles.

Imagination

Imagination plays a vital role in any given art, and it has been one of the major topics of Islamic philosophy and Sufism, within the history of Islamic philosophy, from the time of the founder of Islamic philosophy, al-Fārābī (10th century CE) till now. Islamic philosophy and Sufism analyse the intellectual foundation of the arts with regards to the degrees of the world of imagination, as well as clarifying the connection and relationship between art, existence, and knowledge. Art and the active imagination have an intrinsic relationship; this is the most important aspect of art and gives birth to a masterpiece. The connection between the imagination faculty and the imaginal world creates the means for interpretation of the original concepts behind visual forms of art, such as the concept of light referring to the ‘Light of the Lights’ (verse 35 of Chapter 24, *al-Nūr*) or ‘Absolute Real Light’, which means God.

The imaginal world and the faculty of imagination have been much debated amongst Muslim philosophers and mystics. Whilst the Peripatetic (*Mashā’ir*) philosophers, such as Ibn Sīnā, do not believe in the existence of an independently existing imaginal world [1. P. 39 — 40], philosophers of the school of Illumination (*Ishrāqī*), founded by Suhrawardī, and the Transcendental school of philosophy (*al-Hikmat-i al-Muta’aliyah*), founded by Mullā Ṣadrā, not only argue for the

existence of the imaginal world, but see its existence as necessary for comprehension between the material world and the world of intellect.

Suhrawardī, 12th century CE Islamic philosopher, not only argues for the existence of the worlds of intellect, souls, and matters, which is also agreed by Peripatetic philosophers, but he also argues for the existence of another world, referred to as the imaginal world or the world of ideas. Furthermore, Suhrawardī considers it necessary for the proof of many religious theories, such as purgatory, and physical resurrection. Suhrawardī is of the opinion that in Islamic ontology, passage from the sensual world to the intellectual world is an impossibility without an intermediary, thus, there must be a world that exists between the two, and has the characteristics of both. The school of Illumination refer to this world as the imaginal world. In addition, Suhrawardī is of the opinion that in Islamic epistemology other than there being a sensual faculty and intellectual faculties, there is the faculty of imagination, placed in between the other two. Thus, Suhrawardī believes that imaginal forms exist independently outside the world of the soul. These forms exist in neither the world of intellect nor the physical world, but exist in the imaginal world, which is distinctly separate from those two [2. P. 450].

Qayṣarī, in the introduction of *Fusūs al-Ḥikam* by Ibn ‘Arabī, has described the imaginal world as being a “spiritual world with an essence of light, and what it has in common with the essence of the body, or the physical aspects is that both can receive and measure, as well as being similar in terms of its luminosity or light with the abstract intellectual essence.” [3. P. 22] Ibn Arabi, 12th century CE Islamic philosopher and sufi, agrees with Suhrawardī’s opinion on Islamic ontology, and believes that the imaginal world is the connector and intermediary of the world of nature, which is the lowest world, and the abstract world, which is the highest world. The two are also in agreement regarding Islamic epistemology. Ibn Arabi believes that imagination is an intermediary between the abstract intellect and the physical body in the lower world and exists independently in both worlds.

Ibn Arabi is of the opinion that the faculty of imagination can comprehend both those matters that have a form, and give form or dimensions to matters that do not have a form. Whilst Peripatetic philosophers believe that the world of intellect, (which as mentioned before, they do not regards as an independent existence), is a vault for all sensual forms that have been seen by the senses, and as such, stored in this vault. Ibn Arabi, in complete disagreement, not only denies that the imaginal is not a vault for the forms of the sensual world, but it is a world in which abstract forms from the absolute world of ideas have been reflected [4. P. 89].

The sensual faculties, the faculty of imagination and creativity are three of the elements that must be discussed in relation to both an artist and a work of art. By applying Ibn Arabi and Suhrawardī’s ideas in regards to imagination from both an Islamic ontological and epistemological perspectives, we can see that an artist uses his/her imaginal faculty to comprehend the abstract realities from the abstract world, and, using creativity, give them a sensual form in the sensual world. When we look at the position of calligraphy in Islamic art and architecture or the

importance of geometry, utilising abstract forms derived from the imaginal world, both are used by the artist to create a sacred space.

Islamic art aims to be a manifestation and representation of the sacred. Ibn Arabi and Suhrawardī argue, from an Islamic ontological and epistemological perspective, that the imaginal world lies between the sensual world and the world of intellect. They also argue that the faculty of imagination lies between the sensual and intellectual faculty. Hence, to gain access to the higher world and the sacred realm, the artist must first utilise his imaginal faculty, without which, the artist cannot comprehend the sacred and realities of the world of intellect. Therefore, it is essential for the artist to train and develop their imaginal faculty. However, it is important to note that it is creativity that distinguishes an artist with a powerful imaginal faculty from an artists without one imaginal faculty. Through both the mastery of technique and the brilliance of creativity, the artist can give form to the comprehensions of the imaginal faculty of the world of ideas.

The Great Mosque of Damascus (705—715 CE) is one of the most important visual representation of heaven in Islamic art and architecture. The mosaics covering the wall of the western portico depict a flow of river and tall tree surrounding small architectural buildings, each stylistically different from the other. An interpretation of these mosaics suggest that they depict heaven, or city of God, and exclude the depiction of living beings [5. P. 26]. It is also one of the best examples of in early Islamic art. In creating its mosaics art form, the artist, comprehends the reality of heaven in the abstract world and manifests it into a sensual form using both the verses of Quran and his imaginal faculty to see.

The precise mathematical formulas and ratios used in Islamic calligraphy, and the many different forms that it takes, are a result of the artists first comprehending the meaning of the words. The artist uses his imagination to connect the faculty of sense to the faculty of intellect. Then, combining the world of intellect and the imaginal world, he comprehends the true meaning of the written word, bestowing a befitting sacred visual form to the words inscribed.

Another unique aspect of Islamic art is that not only does the faculty of imagination play an important role in it, but it forces the audience to use their faculty of imagination to comprehend the reality of the work of art. Thus, the work of art becomes a sign of God, for it is a visual and comprehensible representation of the forms and ideas of the worlds of ideas presented in the sensual world, and acts as a gateway to the realities of that world. Furthermore, as the artist has used their imaginal faculty to represent realities, some of which are veiled from the world of ideas, multiple layers of meaning exist in any given work of art. Hence, the degree to which one comprehends the work depends on the power and development of the viewer's imaginal faculty of the viewer, just as the artist's validity and depth of understanding of faculty of imagination impacts what has been represented.

An example of the employment of the faculty of imagination is in the khānqāh and shrine ensemble of Shaykh Ṣafī al-Dīn Ardabīlī is the depiction of forty bird

motifs on the ceiling of the ground-floor middle alcoves of the Dār al-Ḥuffāz. which was redecorated during Shah Abbas time in 1611 CE (figure 1).

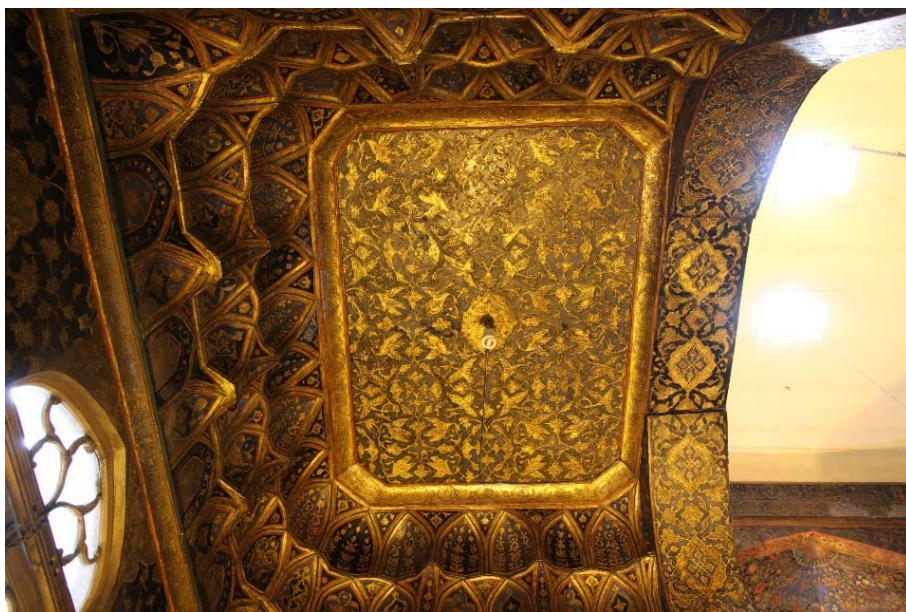


Figure 1. Forty bird motifs decorating the ground-floor middle alcoves of Dār al-Ḥuffāz — Shaykh Ṣafi al-Dīn Ardabīlī’s khānqāh and shrine ensemble — Ardabil, Iran¹

The bird shaped motifs are similar to the mythical *sīmorq*, which holds a special place in Persian literature. This symbol is further accentuated through the inscription of verse 75 of Chapter 39, *Al-Zumar*, in gold thuluth calligraphy, on an ultramarine background; “And thou shalt see the angels encircling all around the Throne, hymning the praise of their Lord. Judgement shall be made between them in truth, and it will be said, “Praise be to God, Lord of the world.””[6. 39: 75]. *Sīmorq* has been mentioned in great works of literature, such as Suhrewardī, Ghazālī, and ‘Aṭṭār’s Conference of the Birds. “Here, in these works, *Sīmorq* is no longer merely a symbol of wisdom and peace, but it is also a representative of the Perfect Human and Eternity in Islamic Sufism. One must also note that in ‘Aṭṭār’s Conference of the Birds, *Sīmorq* can also refer to Allah, as the spiritual seeker travels from his soul to Allah’s Divine Attributes. The first time *Sīmorq* makes an appearance in the Conference of Birds, it is the hoopoe that tells the bird assembly of Him:

We have a king; beyond Kaf’s mountain peak
The Simorgh lives, the sovereign whom you seek,
And He is always near to us, though we
Live far from His transcendent majesty.
A hundred thousand veils of dark and light
Withdraw His presence from our mortal sight,

¹ Photographer: Hasti Safavi, Copyright © Hasti Safavi

And in both worlds no being shares the throne
That marks the Simorgh's power and His alone —
He reigns in undisturbed omnipotence,
Bathed in the light of His magnificence --
No mind, no intellect can penetrate
The mystery of his unending state:
How many countless hundred thousands pray
For patience and true knowledge of the Way
That leads to Him whom reason cannot claim,
Nor mortal purity describe or name;
There soul and mind bewildered miss the mark
And, faced by Him, like dazzled eyes, are dark —
No sage could understand His perfect grace,
Nor seer discern the beauty of His face.” [7. P. 51—52]

As such, Imagination, which is comprised of the imaginative faculty and the imaginal world, in conjunction with creativity and talent, plays a central role in the creation and production of art. Imagination is of unique importance in Islamic art and architecture as it allows the artist to manifest the sacred within the profane world, and convey realities discovered in the imaginal world in their work of art. Imagination facilitates the artist's use of symbolism and methods related to symbolism, such as light, proportion and geometry, and colour, to convey the divine within the work of art.

Colour

Light and colour, which form the foundation of visual perception, play a central role in art and architecture. In the Quran, two separate terms are used for colour in relation to nature and colour in relation to God. This forms the basis of Muslim philosophers and sufis' perception of colour. Every Sufi views and interprets colour in a distinct way. For example, Najmuddīn Kubrā, 13th century CE sufi, views the colour white as the colour of Islam [8. P. 67], whilst Najmuddīn Rāzī, 13th century CE sufi, interprets it as a symbol of purification of the soul [9. P. 306], and 'Alā' al-Dawla Simnānī, 14th century CE sufi, as symbolising a secret aspect of Divine knowledge [10. P. 233]. The colour white has also been employed in the shrine ensemble of Shaykh Ṣafī al-Dīn Ardabīlī, an example being the white thuluth Quranic calligraphic inscription (verses 162—163 of Chapter 10, *al-Yūnus*), decorating the portal door (Qibla Qapūsi) of Allah Allah Dome. These verses deal with the purification of the soul and Divine Knowledge, in keeping with the Najmuddīn Rāzī and 'Alā' al-Dawla Simnānī's interpretation.

Light is the source of all colours, with each wavelength being a particular colour. As such, colour plays an important role in art, as it has both an aesthetic purpose and a metaphorical one for various degrees of reality and truth. A number of sufis, including Najmuddīn Kubrā, Rumi, Najmuddīn Rāzī, 'Alā' al-Dawla Simnānī, and Rumi, have written extensively on the significance and meaning of colour. In the Quran, the two terms 'لون — *laun* (pl. ألوان — *alwān*)' and 'صِبْغَةٌ - *ṣibghat*' are used

for ‘colour’². The term ‘لون — *lawn*’ and ‘الوان — *alwān*’, repeated nine times in the Quran, is in reference to the multitude of colours found in nature. The second term ‘صِبْغَةً — *ṣibghat*’, in contrast, used only twice in one verse in the Quran, is in reference to the Colour of God. In verse 138, Chapter 2, *al-Baqarah*, the term ‘صِبْغَةً — *ṣibghat*’ is used, stating;

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عِبْدُونَ

(We take our) colour from Allah, and who is better than Allah at colouring.
We are His worshippers [11. 2: 138].

The term ‘صِبْغَةً — *ṣibghat*’, used in this verse, refers to the Absolute Colour of God, which includes unity, peace, love, and purity, rather than race, gender, sect, and class [12].

An example of the term ‘الوان’ being used is in verse 27 of Chapter 35, *Fāṭir*;

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ
وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبُ سُودٌ

Hast thou not considered that God sends down water from the sky, wherewith
We bring forth fruits of diverse colors? And in the mountain are streaks of
white and red, of diverse hues, and others pitch-black [6. 35: 27].

Qushayrī, 12th century CE Muslim scholar, interpreting this verse, argues that the reference to colours in this verse illustrates the purposeful craftsmanship of God in sending rain from the skies, which, not only validates His existence but also demonstrates the Absolute Knowledge of the One [13. P. 614]. In verse 31, Chapter 18, *al-Kahf*, life after death is described using various colours;

أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا
خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ

Therein they shall be adorned with bracelets of Gold, and shall wear green
garments of fine silk and rich brocade, reclining upon couches [6. 18: 31].

One of Najmuddīn Kubrā’s main sufi doctrines was based on the concept of light and colour; this was a consequence of his spiritual journey. He combines the notion of coloured light, with the various stages or states of a sufi’s spiritual journey. In Najmuddīn Kubrā’s school of thought of, the aim of a sufi’s journey is to attain a connection with the Almighty. God is the Light of the Lights, and a sufi, through the ascending arc after the descending arc, becomes the manifestation of God’s Light. Through his journey, a sufi observes various colours, which are neither accidental in nature nor of the material world, but are reflective of the difference Attributes and Essence of God. Corbin further explains Najmuddīn Kubrā’s interpretation of colour as having an “affinity and correspondence between physical

² There is debate on the meaning of the term ‘صِبْغَةً — *ṣibghat*’, as some scholars such as Sarwar, Shakir, translate it as baptism, referring to verse 135, where the creed of Ibrahim is mentioned. Others such as Pickthall interpret it as colour.

colours and auric (or *aural*, “auroral”) colours, in the sense that physical colours themselves have a moral and spiritual quality and that what the aura corresponds to it, “symbolizes with it.” [14. P. 72]

Kubrā categorises a sufi’s spiritual journey into seven stages, with each stage having a specific colour, which is reflective of his spiritual state. The colours are comprised of white, yellow, green, red, dark purple, and black, with each having an esoteric meaning: white refers to Islam, yellow is the colour of faith and conscience, green the colour of identifying and ultimate belief, red the colour of mysticism and knowledge, purple the colour of emotions and presents, and black is the colour of bewilderment and ecstasy [8. P. 67—77].

Kubrā categorises the soul into three levels or layers: 1 — the *nafs-i ammārih* or ‘carnal soul’³, which is dark and resembles a dark black circle of bitumen, 2 — the *nafs-i lawwāmih* or ‘self-reproaching soul’⁴, which is the same as partial reason and is red in colour, and 3- the *nafs-i muṭma’innah* or ‘peaceful soul’⁵, which is the same as a smooth polished mirror in which all lights are observed and is white in colour [8. P. 37].

Najmuddīn Rāzī, 13th century CE sufi, a disciple of Najmuddīn Kubrā, and ‘Alā’ al-Dawla Simnānī, 14th century CE sufi, who was influenced by the teachings of Najmuddīn Kubrā, have both written on the concept of colour and light, and their relation with the various stages or states of a Sufi’s spiritual journey. Rāzī viewed colours as being symbolic of the soul and spiritual attributes of a wayfarer. He argues that a Sufi sees one specific colour, in each stage or state of his/her journey, which is representative of that specific state. Furthermore, he gives the three colours of black or deep purple, red, and white to the three levels of the soul, the carnal soul, the self-reproaching soul, and the peaceful soul. “The colour deep purple is seen in the state of *nafs-i lawwāmmah* or ‘self-reproaching soul’, which is symbolic of the combination of the spirit and the darkness of the soul. After the development of the ‘self-reproaching soul’, the colour red is seen, after which as the light of the spirit dominates the soul, the colour yellow is seen. As the darkness of the soul is gradually destroyed, the colour white is seen; furthermore, the colour green is seen, as the light of the spirit is combined with the purification of heart. Finally, as the heart is purified, a light similar to that of that sun is seen.” [9. P. 306]

‘Alā’ al-Dawla Simnānī’s analysed the mystical principles of colour. These principles are divided into seven stages, with each stage symbolising a state of a Sufi’s spiritual journey and colour. He has named these stages as ‘*laṭīfa ghalibīya*’, ‘*laṭīfa nafsiya*’, ‘*laṭīfa ghalbiya*’, ‘*laṭīfa serriya*’, ‘*laṭīfa ruḥiya*’, ‘*laṭīfa khaṭīya*’, and ‘*laṭīfa ḥaghiya*’ or ‘*laṭīfa muḥammadīya*’, which are black, blue, brownish-red, white, yellow, grey black, and green, respectively [10. P. 229—233].

Rumi, 13th century CE sufi, refers to colours in Mathnawī, and uses them symbolically to illustrate various points. In volume one of Mathnawī, in the story of ‘*Further setting forth the stratagem of the hare*’, Rumi writes;

³ It is the soul which disobeys God and commands to God.

⁴ It is the soul which blames itself.

⁵ It is the soul which is at peace with God.

How wilt thou see red and green and russet, unless before (seeing) these three (colours) thou see the light? But since thy mind was lost (absorbed) in (perception of) the colour, those colours became to thee a veil from (debarred thee from contemplating) the light. In as much at night those colours were hidden, thou sawest that thy vision of the colour was (derived) from the light. there is no vision of colour without the external light: even so it is with the colour of inward phantasy. This outward (light) is (derived) from the sun and from Suhá, while the inward (light) is from the reflexion of the beams of (Divine) Glory [15. P. 63].

In the above mentioned verses, Rumi argues one would be able to see different colours, without being aware and receptive of light, as colour is not essential by itself but is only the shadow of light. Therefore, colour and light are connected to one another, as light is both colourless and manifested through different colours. Colour is a type of quiddity, which enters reality by different degrees of being [16. P. 45], and Rumi argues that if we only pay attention to the appearance of colour, we will be blind to the cause of colour, which is light.

Discussing the relation between being able to see relative beauty and Absolute Beauty, Martin Lings argues that if you are able to use your inner eye, you can get a glimpse of the Absolute Beauty, the source of all colours and beauty, and, subsequently, the Eternal Origin of that experience, in which caused you to see the Absolute Beauty, will also be revealed to you [17. P. 38—39].

The khānqāh and shrine ensemble of Shaykh Ṣafī al-Dīn Ardabīlī is an example of an Islamic monument, in this case a mosque, in which the deployment of light and colour in relation to decorative motifs has been achieved in a beautifully intrinsic manner, creating a sacred mystical environment for the worshippers. Throughout the whole monument, an array of colours, such as blue, ultramarine, yellow, green, brown, gold, red, and white have been employed to create a mystical environment (figures 2 and 3).

Masjid-i Naṣir al-Mulk (1876—1888 CE) in Shiraz is an example of an Islamic monument, in this case a mosque, in which the deployment of light and colour in relation to decorative motifs has been achieved in a beautifully intrinsic manner, creating a sacred mystical environment for the worshippers. The western *shabistān*⁶ of the mosque, famously known as *haft dargah* (seven doorways), takes its name from the seven entrances decorated with multicoloured geometric patterned glass windows of the western *shabistān* (figure 4). When the morning light shines through the stained glass windows, a kaleidoscope of colours is reflected onto the elaborate multicoloured tileworks, decorating the interior of the *shabistān*. This kaleidoscopic reflection and its delicate interplay with one another create a soulful sacred ambience, further facilitating the possible departure of the worshipper's soul from the material world to the spiritual one.

⁶ It is a roofed enclosure, with parallel pillars and is connected from one side to the courtyard of the mosque.

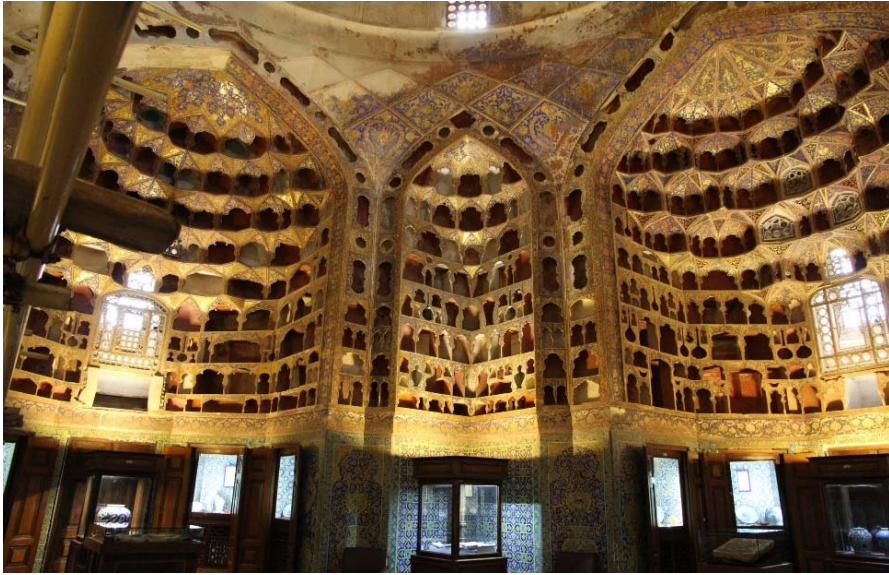


Figure 2. Chīnīkhāna of Shaykh Ṣafi al-Din Ardabīlī's khānqāh and shrine ensemble (1301—1311, renovated in 1608 CE) — Ardabil, Iran⁷



Figure 3. Northern view of Dār al-Ḥuffāz Shaykh Ṣafi al-Din Ardabīlī's khānqāh and shrine ensemble — Ardabil, Iran⁸

⁷ Photographer: Hasti Safavi, Copyright © Hasti Safavi

⁸ Photographer: Hasti Safavi, Copyright © Hasti Safavi



Figure 4. Western *Shabistān* of Masjid-i Naṣir al-Mulk⁹

As discussed before, every colour is a different wavelength of light, hence, if we view pure and absolute light as representative of Absolute Being, colour can also be representative of the different levels of Being. Consequently, the use of light and colour in art may be viewed as symbolic of matters, such as the Absolute Being, different stages of a Sufi's spiritual journey and levels of the soul. Every colour also has a psychological effect, and the artist's choice of colour is not accidental, but on logic. The specific colour is not merely chosen for aesthetic purposes beauty, but also for the mood the artist wants to create and his intended message, embedded in the nature of each colour.

Calligraphy

In Islamic art and civilisation, the art of calligraphy is considered as the most important and sacred art, as it derives its sanctity from the Quran. The importance and sanctity of the written word in Islam is also portrayed throughout the Quran; an example being in Chapter 96, *Al-'Alaq* verse 1—2 God tells Prophet Muhammad;

أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

Recite! Thy Lord is most noble, Who taught by the Pen [6. 96: 3—4].

Whilst Chapter 68, *Al-Qalam* starts with verses 1—2;

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ

Nūn. By the pen and that which they inscribe, thou art not, by the blessing of thy Lord, possessed [6. 68: 1—2].

⁹ Creative Commons Attribution License. Nasir al-Mulk Mosque. Wikimedia. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nasir_al-Mulk_Mosque_-_panoramio_\(1\).jpg#/media/File:Nasir_al-Mulk_Mosque_-_panoramio_\(1\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nasir_al-Mulk_Mosque_-_panoramio_(1).jpg#/media/File:Nasir_al-Mulk_Mosque_-_panoramio_(1).jpg).

The imageries used in the Quran for the pen and the inkpot gave the necessary tools to Islamic scholars and Sufis for their various interpretations. Sufis, including ‘Eynulqhuḏāt Hamidāni, Shaykh Rūzbahān Baqlī, and Maybudī, believed that the Arabic letters carry a hidden meaning. The disjointed alphabets (also known as *hurūf-i muqaṭṭa‘i*) found at the start of twenty-nine chapters of the Quran, comprising of seventy-eight characters (fourteen characters without repetition) in total, motivated these sufis to produce extensive explanations for such letterings and the Divine word of God [18. P. 411].

“In Christian decorative arts, images and paintings depicting religious imagery, often derived from the bible, play a significant role, not only in setting the tone of the architecture, but also in narrating a story, which sets the mood and theme of the building. We can refer to the Sistine Chapel’s ceiling’s artwork, as an example, which has the overall theme of salvation, and many of its scenes are derived from the Book of Genesis. In Islamic art, the text plays a similar function in architecture and decorative arts and is used to set the tone, mood, and context of the site, although this function is actualised through calligraphy and inscriptions rather than paintings.

The Quran is the manifestation of the speech of God, which takes the written form in the Quran, and is further transferred and manifested into the physical world by being inscribed on architectural monuments, adding a further element of sanctity to the monument.” [7. P. 30] One of the earliest examples of the inscription of a calligraphic text with a purpose and to depict a set of beliefs are the inscriptions decorating the Dome of the Rock in Jerusalem. The inscriptions deal with the view of Jesus as the Messenger of God, rather than His son. The inscriptions were chosen due to the context of Dome of the Rock in Islamic, Christian and Jewish belief and in relation to the city of Jerusalem.

The major Islamic calligraphies are kufic, naskh, thuluth, *riqā‘*, and *nasta‘liq*, which have been employed in the khānqāh and shrine ensemble of Shaykh Safī al-Din Ardabīlī. Arabic and Persian calligraphy is written on a horizontal base line, and read from right to left, with the additions of vowels being positioned above and below the letterings in the Arabic language. As previously discussed, the importance of Islamic calligraphy lies in its association with the written word of God, and its ability to depict imagery.

Ibn Muqla, a vizier in the Abbasid caliphate, was the master calligrapher of the 9th/10th CE. He introduced a system in which all scripts would be in proportion to one another. He also codified the six scripts of calligraphy (*al-qalam al-sitta*) known as naskh, thuluth, muhaqqaq, *rīhānī*, *riqā* and *tauqī*. Furthermore, Ibn Muqla standardised all cursive inscriptions, and, using dots or points and triangles, introduced a system in which all Arabic alphabets would be in proportion to one another [19. P. 15—16].

The first letter of the Arabic alphabet, *alif* (الف or ا) is a vertical stroke, with its height being equivalent to the diameter of a circle or five, seven, or nine rhomboid

points high, which encircles all the letters of the selected script. Therefore, the rhomboid point, the *alif*, and the circle are required for the correct proportional formation of the rest of the alphabets in a given script. The second letter of the Arabic alphabet, *bā* (B or ب), would follow the rhomboid points measurements introduced by Ibn Muqla and would be proportional to the height of the *alif*, following a system of proportion [20. P. 18].

One of the most significant attributes of the khānqāh and shrine ensemble of Sheikh Ṣafi is the vast number of calligraphic inscriptions decorating the monument, which consist of verses of the Quran, aḥādīth, Persian poetry and sheikh Safi al-Din's lineage. Various styles of calligraphy, such as kufic, thuluth, naskh, riqā, and nasta'liq, have been incorporated, using different decorative materials. The artists have chosen specific passages based on the location on which they would be inscribed. An example being the two-lined calligraphic inscription of verses 18—19 of chapter 3, *Ali 'Imran* in gold kufic and white thuluth inscribed on the space linking the body of Allah Allah Dome (i.e. Shaykh Ṣafi al-Din's tomb tower built in 1335—1350 CE) and the drum, which deals with the Oneness of God, and some of the other Attributes that arise from this. It can be argued that this location was chosen for the above mentioned inscriptions to attract the attention and eye of the devotees who came to visit the shrine ensemble. Another example is the inscription of the word 'Allah' 132 times in turquoise bannā'ī kufic on the exterior of the tomb tower. The 'Allah' inscriptions on the exterior of the tomb tower are written horizontally and vertically and are one meter long, in order to be seen from a distance (figure 5). "The word 'Allah' is God's unique name, and according to Islamic Sufism all other names and attributes of God manifest from this word. Consequently, 'Allah' is the most holy word used in the Qur'an, which has been repeated 3,027 times, and, therefore, it is the main *dhikr* of the Safaviyya Sufi Order." [7. P. 34]

The importance of the written word in Islamic culture and its connection to the written word of God has flourished throughout the centuries. The importance of rhythm, proportion, and precision in Islamic calligraphy influenced and disciplined other artforms. Furthermore, it has been utilised in art and architecture to both aesthetically decorate and portrays a specific message to the observers. Thus, it is essential to analyse and interpret the reasons for the deployment of calligraphic inscriptions in relation to the specific passages used, colours utilised, as well as their location for a better understanding of a given work of art.

Conclusion

The analysis and interpretation of Islamic art cannot solely be dependent on sociology of art and art history, but rather it must take into account the principles of Islamic philosophy and Sufism which were the pillars of the intellectual milieu in which a given work of art was produced. The commentary and interpretation of the doctrines of Imagination, colour and calligraphy doctrines are crucial, as they have been used in the creation of a work of art. Application of these principles to

Islamic art creates the means for interpretation of the original concepts behind visual forms of art, and as such, facilitate a more comprehensive understanding of Islamic art.

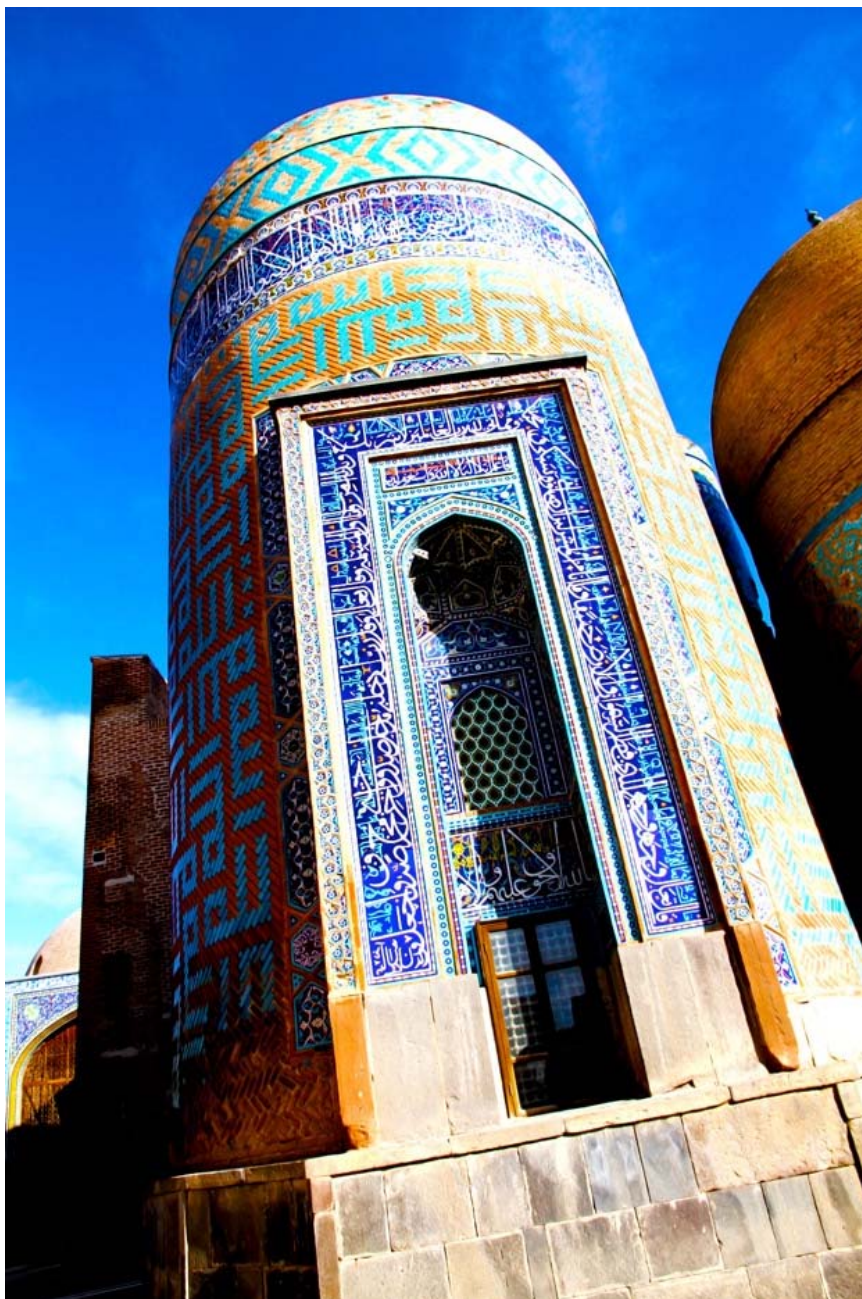


Figure 5. Allah Allah Dome — Shaykh Şafi al-Din Ardabilî's khānqāh and shrine ensemble — Ardabil, Iran¹⁰

¹⁰ Photographer: Hasti Safavi, Copyright © Hasti Safavi

References

- [1] Ibn Sīnā. *Tarjum-i va Sharḥ-i Ilāhiyāt-i Nijāt-i Shaykh al-Ra'is Abū Alī Sīnā*. Y Yasribī, trans. Qum: Būstān-i Kitāb-i Qum; 1385 Sh/2006. (In Persian)
- [2] M Quṭb al-Dīn Shīrāzī. *Sharḥ-i Hikmat al-Ishrāq Suhrawardī*. A Nūrānī, M Muḥaqqiq, eds. Tehrān: Anjoman-i Tārīkh va Mafāsīr-i Farhangī; 1379 Sh/2000. (In Persian)
- [3] D Qaysarī. *Sharḥ-i Fuṣūṣ al-Hikam*. Vol 1. Tehrān: Intishārāt-i Mawlā; 1387 Sh/2008. (In Persian)
- [4] Ibn 'Arabī. *Fusūs al-Hikam*. M Khājavi, trans. Tehrān: Mawlawī; 1393 Sh/2014. (In Persian)
- [5] Ettinghausen R, Grabar O, Jenkins-Madina M. *Islamic Art and Architecture 650—1250*. New Haven and London: Yale University Press; 2001.
- [6] *The Study of Quran*, SH Nasr, trans. New York: Harper Collins; 2015.
- [7] Safavi H. *Philosophy of Islamic Art and Architecture: Sheikh Saḡī al-Dīn Ardabili's Khanqah and Shrine Ensemble & Gawharshad Mosque in Mashhad*. London: London Academy of Iranian Studies Press; 2018.
- [8] Kubrā N. *Nasīm-i Jamāl va Dibāchi-yi Jalāl*. Q Ansārī, trans. Tehrān: Tahūrī, 1388 Sh/2009. (In Persian).
- [9] Rāzī N. *Mirṣād al-'Ibād min al-Mabda' ila al-Ma'ād*, 13th Ed. Tehrān: Shirkat-i Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī; 1387 Sh/2008. (In Persian)
- [10] A Simnānī. *al-Orwa li-ahl al-khalwa va al-jelva*, edited by N Māyil Hiravī. 2nd Ed. Tehrān: Intishārāt-i Mawlā; 1395 Sh/2016. (In Persian)
- [11] *The Meaning of the Glorious Qur'an*. Al-Baqarah: The Cow. Sacred Texts website. <https://www.sacred-texts.com/isl/pick/002.htm>. Accessed July 5th, 2018.
- [12] Ṭabāṭabāyī MH. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Site Shahīd Āvīnī. <http://www.aviny.com/quran/almizan/jeld-1/mizan-11.aspx>. Accessed July 5th, 2018. [In Persian].
- [13] Qushayrī AQ. *Laṭā'if al-Ishārāt*. Cairo: al-Hiy'at al-Miṣrī-ya al-Āmma lī al-Kitāb; 2000. (In Persian)
- [14] Corbin H. *Man of Light in Iranian Sufism*. Nancy Pearson, trans. New York: Omega Publications Inc; 1994.
- [15] Rumi MJ. *The Mathnawī*. RA Nicholson, trans. London: Luzac; 1971.
- [16] Sabzivarī HM. *Sharḥ-i Asrār-i Mathnawī Ma'navī*. Vol 1. Tehrān: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī; 1371 Sh/1992. (In Persian)
- [17] Lings M. *Symbol & Archetype: A Study of Meaning of Existence*. Kentucky: Fons Vitae; 2006.
- [18] Schimmel A. *The Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press; 1975.
- [19] [Schimmel A, Rivolta B. *Islamic Calligraphy*. New York: Metropolitan Museum of Art; 1992.
- [20] Schimmel A. *Calligraphy and Islamic Culture*. London: I.B. Tauris & Co Ltd; 1990.

About the author:

Hasti Safavi — postgraduate student in the University of Exeter, graduate from the School of Oriental and African Studies of the University of London (e-mail: hasti.s@gmail.com).

Исследование философских принципов исламского искусства

Хастии Сафави

Эксетерский университет
Stocker Road, Exeter, United Kingdom, EX4 4PY

В западном академическом дискурсе принято рассматривать исламское искусство через призму истории искусства и социологии искусства. Исламское искусство воспринимается как сакральное для исламской культуры и цивилизации. Его священность выводится из Корана, эмануруя из него, как из фонтана. Из Корана, который мусульмане считают Словом Божьим, подобно тому, как в христианстве Христос есть божественное Слово. Коран стал формообразующим фактором в возникновении триады сакрального исламского искусства: рецитация Корана, каллиграфия и архитектура. Однако возможен и другой подход, который не только жизнеспособен, но и может иметь большое значение для изучения исламского искусства. Этот подход заключается в том, чтобы задействовать принципы исламской философии и суфизма, которые легли в основание исследуемого предмета искусства. В данной статье мы рассмотрим концепции воображения, света и каллиграфии как учения, имеющие принципиальное значение для ислама и суфизма, а также приведем примеры их использования в *ханаке* и архитектурном ансамбле мавзолея Шейха Сафи ад-Дина Ардабили (Ардебиль, Иран).

Ключевые слова: Исламское искусство, философия, суфизм, Коран, воображение, цвет, каллиграфия, архитектурный ансамбль мавзолея Шейха Сафи ад-Дина Ардабили

История статьи:

Статья поступила 03.10.2019

Статья принята к публикации 06.11.2020

Для цитирования: *Хастии Сафави*. Исследование философских принципов исламского искусства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 1. С. 23—38. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-23-38

Сведения об авторе:

Хастии Сафави — аспирантка Эксетерского университета, выпускница Школы востоковедения и африканистики Лондонского университета (e-mail: hasti.s@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54

Научная статья / Research Article

Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн-Сины

Н.В. Ефремова

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

The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina

N.V. Efremova

Institute of Philosophy RAS
Goncharnaya Str., 12, build. 1, Moscow, Russian Federation, 109240

В статье анализируется деятельность крупнейшего классика мусульманской философии Ибн-Сины (Авиценны, 980—1037) по редакции аристотелизма, прежде всего в плане его синтеза с исламским монотеизмом. Преимущественное внимание уделяется метафизическому разделу авиценновской многотомной энциклопедии «Исцеление» (ок. 1020—1027). На место аристотелевского Бога/Перводвигателя как целевой причины, служащего источником движения мира, приходит Бог/Бытийно-самонеобходимое, выступающий в качестве дарителя бытия. Разрабатывая онтологическое обоснование креационизма, сотворенности всякой вещи в мире, философ вводит различие сущности и существования (*māxīyya-vudjūd*, лат. *essentia-existentia*), которое пройдет через всю последующую историю философии. Существенно перерабатывается аристотелевское учение о единстве Бога и Его самостных катафатических атрибутах. Интеллектуальный нарциссизм Бога, который у Стагирита познает лишь Самого Себя, сменяется концепцией о всеведении Бога и Его промысле о сущих. Ибн-Сина преобразует аристотелевский этернализм в этерналистский креационизм, модифицируя выдвинутую аль-Фараби (ум. 950) эманационистскую схему космогенеза, в которой процесс исхождения сущих от Первоначала предстает как мыслительный акт. Аристотелевскую космологию мусульманский философ дополняет учением об ангелах, с которыми он отождествляет космические разумы и души как заведующие небесными сферами. Радикальной инновацией является теория об Активном интеллекте (*аль-‘акль аль-фа‘аль*, лат. *intellectus agens*), который не только управляет подлунным миром, но фактически является его демиургом; за этим интеллектом закрепляется функция иллюминации человеческого

© Ефремова Н.В., 2019



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

разума, а также роль архангела Гавриила — передатчика Божественного откровения в мусульманской традиции. Философски разрабатывается чуждая аристотелизму тематика, связанная с пророчеством и откровением, бессмертием души и ее потусторонней судьбой.

Ключевые слова: Авиценна, Аристотель, Ибн-Сина, метафизика, «Метафизика» аристотелевская, мусульманский перипатетизм, онто-теология, теология, «Теология» авиценновского «Исцеления», фальсафа

История статьи:

Статья поступила 28.08.2019

Статья принята к публикации 17.10.2019

Для цитирования: Ефремова Н.В. Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн-Сины // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020. Т. 24. No 1. С. 39—54. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54

Abstract. The article analyzes the activity of the greatest classic of the Islamic philosophy — Ibn Sina (Avicenna, 980—1037), aimed at the revision of Aristotelianism, mainly in terms of its synthesis with Islamic monotheism. Preferential attention is paid to the metaphysical section of Avicennian multivolume encyclopedia “The Healing” (c. 1020—1027). Instead of Aristotelian God / the Prime Mover as the final cause, which serves as the source of the movement of the world, Avicenna establishes God / Necessary Being, who acts as the Giver of being. Developing the ontological foundation of creationism, i.e. the creation of every thing in the world, the philosopher introduces a distinction between essence and existence (*māhiyya-wujūd*, lat. *essentia-existentia*), which will pass through the subsequent history of philosophy. Ibn Sina thoroughly modifies the Aristotelian doctrine of the unity of God and His essential cataphatic attributes. The intellectual narcissism of God, Who only knows Himself in Stagirite, he changes with the concept of Divine Omniscience and His providence of all existents. Ibn Sina transforms Aristotelian eternalism into eternalistic creationism, modifying the emanationist scheme of cosmogenesis advanced by al-Farabi (d. 950), in which the process of proceeding of the existents from the First Principle appears as an intellectual act. The Muslim philosopher complements Aristotelian cosmology with the doctrine of angels, whom he identifies with cosmic intellects and souls as the governors of the celestial spheres. Avicennian radical innovation is in the doctrine of Active Intellect (*al-‘akl al-fa‘‘al*, lat. *intellectus agens*), who is not only the ruler of the sublunar world, but actually is its demiurge. This intellect is assigned with the function of the illumination of the human intellect, as well as with the role of the archangel Gabriel - the transmitter of divine revelation according to Muslim tradition. From the philosophical perspective, Avicenna develops alien to Aristotelianism topics related to the prophecy and revelation, the immortality of the soul and its otherworldly fate.

Keywords: Avicenna; Aristotle, Ibn Sina, “Metaphysics”, Aristotle, Islamic peripatetism, ontotheology, theology, Avicennas’ “The Healing”, Avicennas’ theology, falsafa

Article history:

The article was submitted on 28.08.2019

The article was accepted on 17.10.2019

For citation: Efremova N.V. The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 39—54. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54

Каждой эпохе и культуре соответствуют свои знаковые, «формативные» фигуры. Если брать философию, то для античности это были Платон и Аристотель, для немецкой классической философии — Иммануил Кант. В отношении классической мусульманской философии такой знаковой фигурой стал Ибн-Сина. По замечанию выдающегося советского и российского философа-арабиста и исламоведа Артура Владимировича Сагадеева (1931—1997), если дух научной и философской культуры античности на высшем уровне ее развития нашел свое воплощение в творчестве Аристотеля, то именно Ибн-Синою средневековая арабо-мусульманской наука «во всей широте своей была философски обобщена, систематизирована, развита и в энциклопедической форме изложена» [1. С. 155].

Ибн-Сину по праву называют не только мусульманским Аристотелем, но и мусульманским Гиппократом или Галеном. Его фундаментальный «Канон врачебной науки» (*«аль-Кānūn fī at-тыбб»*) служил в Европе настольной книгой для медиков вплоть до второй половины XVII века. Для его творчества как собственно философа такой же фундаментальной энциклопедией явилась и книга «Исцеление» (*«аш-Шифā'»*).

1. О главных аспектах авиценновской редакции аристотелизма

В «Исцелении» свое наиболее полное воплощение нашла характерная для фальсафы (мусульманского перипатетизма) ориентация на философизацию ислама и исламизацию философии. Благодаря учителям фальсафы (*фалъсифа*) впервые в истории был осуществлен синтез прежде относительно изолированных друг от друга двух глобальных культурных традиций, а именно античного/языческого интеллектуализма и авраамического, иудейско-христианско-мусульманского ревелативизма (богооткровенной религиозности): речь здесь идет о жизнеспособном, перспективном синтезе, получившем дальнейшее развитие и сыгравшем значительную роль во всемирно-историческом масштабе. Именно этот синтез вдохновлял на создание известных классических синтезов — в иудаизме предпринятого Моисеем Маймонидом (ум. 1204), а в христианстве/католицизме — Фомой Аквинским (ум. 1274).

Разрабатывая данный синтез преимущественно в разделе по психологии и особенно в разделе по метафизике, Ибн-Сина выдвигает рациональное, философское обоснование главных принципов религии. Монотеистический Бог обретает философский, онтологический статус, а собственно философия, метафизика, становится теологией, наукой о Боге. В этом смысле можно сказать, что современная трактовка метафизики как онто-теологии, с которой русскоязычная аудитория знакома благодаря переводу знаменитой книги М. Хайдеггера «Что такое метафизика?», берет свое начало в этом авиценновском синтезе.

Другое важное направление деятельности Ибн-Сины по реформе аристотелевской философии связано со следующим. Для мусульманского философа,

как и для Аристотеля, философия, в широком смысле слова, являлась всеохватывающим знанием, наукой наук, а в собственном смысле отождествлялась с метафизикой. Философская сумма «Исцеление» — гигантский по своему объему труд, достойный занесения в Книгу рекордов Гиннеса как самое большое произведение в истории философии, написанное одним автором. Модифицируя аристотелевский взгляд на философию, Ибн-Сина включает в нее логику. В результате его сочинение структурируется по четырем делениям, посвященным основным дисциплинам: логике (в девяти томах); физике, включая психологию, ботанику и зоологию (в восьми томах); математике — геометрии, арифметике, астрономии и музыке (в четырех томах); метафизике, охватывающей также политику, домоводство и этику (в одном томе). Так с единых теоретико-методологических позиций Авиценной было систематизировано не только аристотелевское наследие, но и античная научная-философская мысль в целом. Во многом эта авиценновская систематизация и предопределила успех аристотелизма в христианской Европе.

Следует подчеркнуть, что в отношении как метафизики, так и философии вообще Ибн-Сина выступает в качестве систематизатора и редактора, но не комментатора. Данная в «Исцелении» систематизация философского знания примечательна тем, что она построена в соответствии с науковедческой эпистемологией, изложенной в аристотелевском трактате «Вторая Аналитика». Аристотель неоднократно высказывался в смысле необходимости построения единой системы философских наук, базирующейся на принципах указанной эпистемологии. Но ни у самого Стагирита, ни у его последователей этот замысел не был реализован. Впервые в истории перипатетической традиции такую систему разработал Ибн-Сина.

«Наукизацию» философии выделяет в качестве характерной черты «авиценновского проекта» один из ведущих в мировом авиценноведении исследователей, профессор Йельского университета Димитри Гутас (см.: [2]). Что касается собственно аристотелевской «Метафизики» Аристотеля, то ее переработку в «Исцелении» подробно освещает ученик Д. Гутаса — итальянский исследователь Амос Бертолаччи [3], который в настоящее время возглавляет крупный международный проект по исследованию авиценновской «Метафизики»¹. К этим работам мы отсылаем заинтересованного читателя, а в центре нашего внимания ниже будет другой аспект авиценновской деятельности автора «Исцеления» по реформированию аристотелевской метафизики, а именно ее исламизации, монотеизации.

Монотеизация дает о себе знать уже в отношении названия этой дисциплины. Как известно, самого термина «метафизика», равно как и книги с таким названием, у Аристотеля не было. Под таким названием — «Метафизика» — фигурирует собрание из нескольких сочинений Аристотеля, написанных в разное время и в одно произведение объединенных спустя три столетия

¹ Т.е. метафизического/теологического раздела «Исцеления»; ниже этот раздел будем обозначать как «Теология».

древнегреческим перипатетиком Андроником Родосским (сер. I в. до н.э.). Притом слово «метафизика» («то, что после физики») в поздней античности понималось в смысле совокупности соответствующих сочинений Аристотеля, расположенных в книгохранилище после его трактатов по физике, а также как науки, описываемой в них.

Что касается самих книг, входящих в эту «Метафизику» Аристотеля, то в них данная дисциплина фигурирует под такими названиями, как «мудрость», «первофилософия», «теология» и др. Ибн-Сина же предпочитает обозначать ее как «теология» (*аль-‘ильм аль-ильяхий*, «божественная наука»; сокр. *аль-ильяхийāt*, «[наука о] божественных [объектах]»). И такое наименование прочно утвердилось за ней в авиценнизирующей теологии и философии ислама.

В связи с этим следует отметить, что у Аристотеля тезис, по которому метафизика есть наука о сущем как таковом [4. IV.1, VI.1]², т.е. онтология, никак не увязывается с тезисом о ней как о теологии, науке об извечном-божественном [4. I.2, VI.1, XI.7]; более того, не ясно, например, является ли бытие Бога чем-то доказуемым в метафизике или просто постулируемым. Развивая эпистемологию «Второй аналитики», Ибн-Сина строго различает «объект» (*маūdū*) науки, чье бытие постулируется в ней, и «цель» (*гарад*) этой науки (или ее «искомые/*матāлиб*» — устанавливаемые в ней свойства указанного объекта, включая его причины), т.е., пользуясь современной терминологией, ее «предмет». Для автора «Теологии» метафизика по своему объекту представляет собой онтологию, а по предмету — теологию [5. I.2].

2. Обоснование бытия Бога как творца

В философии Аристотеля Бог, т.е. Ум-Перводвигатель, — это даритель движения. Но такое понимание божества весьма далеко от монотеистического учения о Боге как о творце всего сущего, ибо причина движения вещи может и не являться причиной ее бытия. Да и само аристотелевское доказательство бытия Бога как неподвижного перводвигателя страдает тем, что оно приводит к необязательно подлинному божеству. Таким перводвигателем может оказаться некоторая телесная субстанция или же некоторая бестелесная субстанция, чье бытие причинено (в частности, те космические разумы, о которых учит Аристотель как о двигателях небесных сфер).

Ибн-Сина закладывает онтологическое основание для креационизма, сотворенности всякой вещи, кроме Бога. С этой целью он вводит знаменитое различие сущности и существования (*мāхиййа-вуджūd*, лат. *essentia-existentialia*), которое пройдет через всю последующую историю философии. У самого Аристотеля, во «Второй аналитике», встречаются напоминающие данное различие высказывания, по которым знание о значении названия

² Здесь и далее аристотелевские трактаты, а также разделы по метафизике и психологии авиценновского «Исцеления», цитируются по номеру соответствующей книги (римской цифрой) и главы в ней (арабской цифрой).

вещи или о ее сути отлично от знания о ее бытии [6. I.1, II.7]. Но это была сделанная как бы мимоходом дистинкция, которая ограничивалась рамками логики и никак не получила отражение в онтологии Стагирита.

Выдвинутое различие Ибн-Сина иллюстрирует на примере треугольника: мы постигаем его сущность [как фигуру, образованную тремя линиями], независимо от того, существует ли такая фигура во внешней реальности или же только в уме [5. I.5]. Всякая вещь, которая может существовать, такова, что-либо ее сущность непременно влечет за собой ее существование, либо нет. В первом случае сущее характеризуется как «бытийно-необходимое» (*мумкин аль-вуджуд*), во втором — как «бытийно-возможное» (*мумкин аль-вуджуд*).

Бытийно-необходимое, доказывает философ, — одно-единственное. Это и есть Бог (*Аллāх*), выражаясь на языке религии. А из самого определения бытийно-возможного следует, что для своей реализации оно нуждается в чем-то другом; и такая цепочка в конечном счете должна прийти к Бытийно-необходимому [5. I.6—7]. Следовательно, к Богу восходит бытие всякой вещи в мире.

Обозначение Бога как Бытийно-необходимое также является авиценновской новацией. Впоследствии оно получит широкое распространение в мусульманской и иудейской теолого-философской литературе, отчасти также и в христианской/европейской. А разработанное философом обоснование бытия Бога войдет в историю философии под наименованием доказательства «от понятий “возможное” — “необходимое”» или «от возможного/контингентного». В «Сумме теологии» Фомы Аквинского оно воспроизведено в качестве третьего из пяти «путей» доказательства существования Бога [7. С. 25].

В самой «Теологии» Ибн-Сина лишь вкратце намечает означенное доказательство, оправдывая это обстоятельство трудностями постижения некоторых его деталей [5. I.3]. С относительно развернутой его версией философ выступает в «Спасении» (*«ан-Наджāt»*) — сокращенном варианте «Исцеления» и в написанных позже «Указаниях и напоминаниях» (*«аль-Ишārāt ва-т-танбīхāt»*) [8. С. 32—36; 9. С. 256—257].

Достаточно пространное доказательство бытия Бога, данное Ибн-Синою в восьмой книге «Теологии» [5.VIII.1—2], исходит из учения Аристотеля о четырех причинах (ед. *‘илля*) — материальной (*мāддиййа*, *‘унсуриййа*), формальной (*сўриййа*), действующей/производящей (*фā‘илиййа*) и целевой/конечной (*гā’иййа*, *тамāmиййа*), а также из выдвигаемого в его «Метафизике» [4. II.2] положения о конечности каузальных/причинных регрессий. Вместе с тем следует заметить, что у самого Стагирита рассуждение о конечности причинного ряда никак не связывается с вопросом об обосновании бытия Перводвигателя/Бога.

Как известно, обстоятельное доказательство бытия Перводвигателя Аристотель излагает не в «Метафизике», а в «Физике» [10. VII—VIII]. Ибн-Сина же полагает, что бытие Бога должно обосновываться только в метафизике,

поскольку именно она исследует бытие и его причины, а Бог выступает первопричиной бытия [5. I.1—2].

Что касается рассуждения Аристотеля в двенадцатой книге «Метафизики» [4. XII.7], которое порой трактуется в смысле доказательства бытия Бога («Существует нечто, вечно движущееся беспрестанным движением — [крайняя небесная сфера] ... Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение»), то оно не обязательно является таковым: речь может идти об обосновании бытия не *неподвижной субстанции*, а *неподвижной* субстанции. И вообще, нигде в аристотелевской «Метафизике» мы не находим четкого указания на такое обоснование как на одну из задач этой дисциплины.

3. Божье единство

Для монотеистической традиции, и особенно для ислама, первой характеристикой Бога является Его единство, а точнее — единственность. Посему естественно, что Ибн-Сина уделяет этому вопросу особое внимание.

Аристотель также учит о единстве Перводвигателя. Как он полагает, природе вообще свойственно обходиться минимумом, так что везде, где достаточно одного, предпочтительней признавать его, чем многих. Согласно еще одному авиценновскому аргументу перманентность движения космоса предполагает единство этого движения, а единое движение исходит от одного двигателя. Стагирит апеллирует также к тезису о материи как о причине множественности, откуда следует единственность Перводвигателя, раз он не имеет материи [10. VIII.6; 4. XII.8].

Но помимо Перводвигателя, с которым связано движение высшей небесной сферы (сферы неподвижных звезд), Аристотель постулирует множество других неподвижных двигателей — 47 или 55 двигателей, поддерживающих движение нижестоящих небесных сфер. Вопрос о множественности всех этих двигателей (вместе с Перводвигателем) он фактически оставляет без разрешения, ограничиваясь достаточно туманным высказыванием: «Одна из этих [сущностей] первая, другая — вторая в том же порядке, как и движение светил» [4. XII.7]. У Ибн-Сины Бог (Бытийно-необходимое) непосредственно не связан с движениями небесных сфер, а двигатели-интеллекты этих сфер отождествляются с Его ангелами [5. I.4].

Обосновывая бытие Бога как бытийно-необходимого, а не неподвижного двигателя, Ибн-Сина выдвигает совершенно иные аргументы в пользу Божьего единства. Причем в его трактовке это единство практически совмещает в себе все отрицающие, апофатические атрибуты, которые в мусульманской теологии традиционно прилагаются к Богу, выражая Его абсолютную инаковость.

Еще в четвертой главе первой книги «Теологии» философ, давая обзор метафизической проблематики, заявляет о намерении показать, что Первоначало — единое (*вāхид*), предельно возвышенное (*фи гāйат аль-джалāля*)³. Об этом свойстве преимущественно ведется речь в шестой и седьмой главах той же первой книги, посвященных предварительному описанию бытийно-необходимого и бытийно-возможного, а после установления Бытийно-необходимого в качестве первоначала Ибн-Сина вновь обращается к нему, останавливаясь на нем в четвертой и пятой главах восьмой книги.

В гл. I.6—7 «Теологии» доказывается, что бытийно-самонеобходимое (сокр. необходимое) не имеет причины (*'илля*), что у него нет равного (*мука̄фи*)⁴ по бытию (а такое равенство двух вещей означает, что каждая из них непременно существует вместе с другой, не служа в качестве причины для нее), и что невозможно наличие двух бытийно-необходимых. Возвращаясь к этому вопросу в гл. VIII.4—5, Ибн-Сина приводит еще одно подробное доказательство того, что другое не разделяет с бытийно-необходимым его понятие (*ма'нā*), посему у такового нет «соучастника» (*шарйк*) или «подобного» (*нидд*)⁵. У Бога/Необходимого нет также противоположного (*дыдд*). Выделение последнего свойства, заметим, характерно для фальсафской теологии (в отличие, например, от каламской) и выражает скрытую полемику с зороастризмом-манихейством и другими дуалистическими концепциями.

Философ показывает также, что в Необходимом сущность (*мāхиййа*) и существование (*вуджуд*, *инниййа*) тождественны, и в этом смысле у Него нет сущности. Раз так, то у Него нет ни рода (*джинс*), ни видового отличия (*фасл*), а значит, нет и дефиниции (*хадд*). Необходимое превышает всяких количественных и качественных характеристик; Его самость (*зāт*) абсолютно свободна от любого рода композиции.

Наделяя Бога множеством утверждающих/катафатических атрибутов, о которых будет сказано ниже, Ибн-Сина доказывает (в гл. VIII.7), что эти атрибуты в действительности представляют собой одно единственное свойство — бытие, взятое вместе с соотносением (*идāфа*) и/или отрицанием (*сальб*), а посему не вносят в Его самость никакой плюральности.

Относительно подробно автор «Теологии» аргументирует тезис о том, что Бог не является субстанцией (*джаӯхар*). Здесь он расходится с Аристотелем, который в «Метафизике» [4. XII.6] прилагает к Богу термин *ousia* — обозначение, которому соответствует арабское *джаӯхар* и латинское *substantia*.

³ В Коране дважды (55: 27, 78) встречается однокоренной эпитет Бога - *Зу-ль-джалāль ва-ль-икрām*.

⁴ Однокоренное *куф* ' («равный») фигурирует в Коране (112: 4), также в контексте отрицания наличия «равного» Богу.

⁵ *Шарйк* (мн. *шуракā*') и *нидд* (мн. *'андād*) - типичные коранические термины, которыми обозначаются ложные божества, помимо Бога/*Аллāха* почитаемые у язычников; о первом см., например, айаты 6:22, 163; о втором — айаты 2: 22, 165.

4. Самостные катафатические атрибуты

У Аристотеля Перводвигатель вечен, неизменен; это Ум, мыслящее само себя мышление, мышление мышления; у Него самая лучшая, вечная жизнь, поскольку деятельность ума и есть жизнь; и Его жизнь — блаженная, ибо умозрение есть самое приятное и самое лучшее из вещей [4. XII.6—10]. Этот список утверждающих/катафатических самостных⁶ атрибутов Ибн-Сина существенно расширяет, дополняя его, среди прочего, такими выделяемыми в мусульманской доктрине свойствами, как могущество и воля. Радикально модифицируется и аристотелевская трактовка Божьего знания.

Авиценновское изложение катафатических атрибутов [5.VIII.6] открывается⁷ рассуждением о Божьем «совершенстве» — характеристике, которая отчасти соответствует свойству неизменяемости у Аристотеля. По Стагириту, Ум не подвержен изменению, ибо изменение Его было бы изменением к худшему [4. XII.9]. Для Ибн-Сины Бог, Бытийно-необходимое, совершенен (*тāмм*) в Своем бытии, поскольку у Него не отсутствует ничего из Его бытия или из присущих этому бытию завершений (ед. *камāl*), и ничего из рода Его бытия не наличествует помимо Него: в отличие от иных сущих, как это имеет место, например, у конкретного человека, многие из завершений бытия которого могут отсутствовать в нем; не говоря уже о том, что имеющаяся у него человечность присуща также другим людям. Более того, Бог сверхсовершенен (*фаўк ат-тамām*), ибо Он таков, что не только имеет все подобающее Ему бытие, — любое другое бытие является избытком Его бытия, именно Ему оно принадлежит и от Него исходит.

Второй из освещаемых Ибн-Синою атрибутов — «благо» (*хайр*). Философ выделяет его, исходя от учения Корана⁸ и, надо полагать, не без влияния неоплатонизма, для которого высшее начало, Единое, есть Благо. В рамках рассуждения в аристотелевской «Метафизике» о Божьем мышлении указывается, что предметом желания и мысли выступает прекрасное, благое [4. XII.7]. Однако сам Стагирит, вопреки ожиданию, на этом основании не прилагает к Богу/Перводвигателю описаний «благо» и «красота»; более того, в приведенном в конце соответствующей главы заключительном перечне атрибутов даже не упоминает о таковых.

Вводя (в гл. I.4) эпитет «благий»⁹, автор «Теологии» связывает его с эпитетом *салām*¹⁰, который он истолковывает в смысле «абсолютно благий» (*хайр*

⁶ Т.е. присущих Богу Самому по Себе, а не в аспекте Его отношения к творениям.

⁷ Ибн-Сина не выделяет атрибут «вечность», поскольку это свойство Бытийно-необходимого заключено в самом Его понятии.

⁸ В Коране применительно к Богу это обозначение встречается дважды (20: 73 – «Бог – *хайр* и долговечнее»; 27: 59 – «Бог – *хайр* или те, кого [язычники считают] соучастником [Ему]»); но в обоих случаях слово *хайр* может обозначать не только «благо», «благий», но также «лучше», «предпочтительнее». Согласно стиху 3: 26, всякое благо (*хайр*) – в деснице Божьей.

⁹ Синонимично с ним Ибн-Сина здесь употребляет обозначение *джавād*, «щедрый».

¹⁰ Этот термин имеет и другие значения, в частности «мир».

махд). В обоснование же этого атрибута (в гл. VIII.6) говорится, что благо — объект стремления, каковым выступает либо само бытие, либо некоторое его последующее совершенство (*камаль*), а Бог, будучи бытийно-необходимым, есть чистое и совершенное бытие. В другом смысле благим называют дарителя блага; и такое наименование больше всего подобает прилагать к Бытийно-необходимому, ибо от Него вещи получают свое благо — бытие или некоторые совершенства бытия. На этом атрибуте Ибн-Сина более подробно останавливается в гл. IX.6, в рамках рассуждения о Божьем промысле и объяснения наличия зла в творениях, созданных всеблагим Богом.

Для Ибн-Сины Бог — также «истина» (*хакк*). Этот атрибут освещается философом не только в восьмой книге «Теологии» (гл. 6), но и в первой, вводной (гл. 8). В онтологическом смысле истина означает перманентность бытия (в этом аспекте противоположный термину *хакк* служит *бāтыл*); и нет более перманентного, нежели Бытийно-необходимое. К Нему больше всего приложим этот эпитет в гносеологическом смысле термина (т.е. в значении «праведное-*сāдык*» как противоположность «ложному-*кāзиб*», когда понятие о чем-то характеризуется в аспекте его соответствия внешней реальности). Все прочие сущие истинны, реальны лишь постольку, поскольку они берутся в соотнесенности с Ним; сами же по себе они суть недействительны (*бāтыл*), имеют только возможность бытия. Посему и сказано в Коране (28: 88): «Бренно все, кроме лика Его».

Как и Аристотель, Ибн-Сина говорит о Боге как об уме/интеллекте ('*акль*; этим словом передается и сам акт умопостижения/интеллектции). Обосновывая данный атрибут, философ указывает, что вещь характеризуется как умопостигающая/интеллект ('*āкиль*), если она имматериальна; и всякая имматериальная вещь, наличествующая у чего-то умопостигающего, — умопостигаемая (*ма 'кўль*); посему Бытийно-необходимое является и умопостигающим Самим по Себе, и умопостижимым для Самого Себя, в Нем тождественны умопостигающее, умпопостигаемое и само умопостижение (будущие *intellectus*, *intelleigens*, *intellectum* у латинян).

Аристотелевское представление об Уме имеет мало общего с монотеистическим образом Бога, Который непременно должен знать обо всяком индивидуе, поскольку такое знание необходимо, например, в плане и провидения/заботы о нем, и воздаяния ему (если речь идет о человеке). У Стагирита же Бог/Ум погружен в своего рода интеллектуальный нарциссизм, мысля лишь Самого Себя. Он не вникает в единичные, чувственные вещи, поскольку (1) таковые — недостойный предмет Его знания («иные вещи лучше не видеть, нежели видеть»); (2) умопостижение таковых означало бы Его совершенствование благодаря менее достойным; (3) вследствие постижения их Он бы перенял их изменчивость и множественность; (4) непрерывное умопостижение утомляло бы Его [4. XII.9].

Критикуя эти положения (подробнее см.: [8. С. 76—79]), Ибн-Сина замечает, в частности, что перманентное умопостижение не утомляет Бога, подобно тому как человеку никогда не надоеет любовь к себе. Согласно автору «Теологии», Бог познает Свою самость, и поскольку Его самость служит причиной исхождения вещей, а знание о причине предполагает знание о ее последствиях, то Ему ведомы и все сущие [5.VIII.6]. Впоследствии этот тезис найдет свое отражение в известной томистской сентенции «*Scientia Dei causa regum est*».

В начале следующей, седьмой главы восьмой книги «Теологии» Ибн-Сина, излагая тезис о тождестве Божьих атрибутов как друг с другом, так и с Его самостью (*zām*), говорит об атрибутах «воля» (*irāda*), «могущество» (*кудра*) и «жизнь» (*хайāt*). Раз вещи эмануируются от Бога и с Его ведома и поскольку они не несовместимы (*гайр мунафй*) с Его самостью, то их эманация непременно происходит по Его воле.

Могущество же свойственно Ему, поскольку относительно данной вещи о ком-то как о могущем (*кадир*) обычно (в мусульманской теологии) говорят, если он делает таковую, коли захочет, и не делает, коли не захочет¹¹. Явление вещей к бытию свидетельствуют о том, что Бог создает их по Своей воле, а следовательно, поступает на манер могущего.

Наличие же жизни у Бога явствует в свете того факта, что живым считается постигающий (*мудрик*) и действующий (*фа‘аль*).

Список [самостных] катафатических атрибутов завершается триадой свойств — красотой (*джамаль*), блаженством (*лязза*) и любовью (*ушк*), которым посвящена восьмая глава. Как было отмечено выше, Аристотель не упоминает о красоте Бога; и вопреки порой встречающемуся в литературе мнению, Стагирит не атрибутирует Ему стремления к любви — на самом деле аристотелевский Бог не выступает субъектом любви, а лишь объектом ее¹².

Отметим также, что в трактате «О любви» (*Фй аль-‘ушк*) Ибн-Сина, вдохновленный Кораном и Сунной, описывает любовь Бога и тварей как взаимную (подробнее см.: [12]). Здесь обосновывается тезис о любви как универсальном космическом принципе, который присущ всем творениям и служит причиной их бытия, — тезис, впоследствии ставший краеугольным

¹¹ Но для Ибн-Сины (в отличие от преобладающей в мусульманской теологии/каламе трактовки) указанное условие не означает, что могущий иногда делает, а иногда нет (в частности, Бог творит в определенное время, но не в другое). Как указывает философ в рамках рассуждения о потенции (*куваа*) и акте (*фи‘ль*), условное суждение может быть истинным даже при ложности не только одной части, но и обеих частей. Посему суждение «Если бы Бог пожелал, то Он не сотворил бы мир» будет истинным и при утверждении «Он не пожелал этого» [5. IV.2].

¹² К тому же в «Большой Этике» Стагирит четко заявляет, что не может быть дружбы людей с Богом, ибо дружба возможна там, где возможна ответная любовь, тогда как дружба с Богом не допускает никакой ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви [11. II.11].

положением в суфийской теософии (особенно у Ибн-Араби и его последователей).

5. Космогония, теодицея, сотериология

Аристотелевский Бог весьма далек от монотеистического Бога как начала (творца), середины (промыслителя) и конца (судьи/воздаятеля). В описании отношения Перводвигателя/Ума к миру Стагирит ограничивается лаконичным высказыванием о Нем как о начале, от которого зависят небеса и вся природа и который, наподобие предмета желания (любви) и мысли движет всеми вещами, оставаясь неподвижным [4. XII.7].

Вместо такого взгляда на соотношение Бога и мира в качестве фактически горизонтально рядоположенных друг другу реальностей «Теология» Ибн-Сины рисует картину Великого круга бытия. Эта картина восходит прежде всего к учению ислама о Боге как о Начинающем (*аль-Мубди*)—Возвращающем (*аль-Му'ид*)¹³. Одна из первых философских сумм мусульманского мыслителя так и озаглавлена «Исхождение и возвращение» (*аль-Мабда' ва-ль-ма'ад*). Об этих нисходящих и восходящих дугах автор «Теологии» говорит во вводной части [5. I.4], они фигурируют в названии первой главы десятой книги.

Выражаясь на собственно философском языке, Ибн-Сина называет Бога и действующим/производящим принципом (*мабда' фā'или*) эманлирующих от Него сущих, и принципом целевым, точнее перфекционным (*камāли*) [5. I.4]. Этернализм аристотелевского космоса, зависящего от Бога только как от целевой причины движения, модифицируется у Авиценны в этерналистский креационизм, при котором творение мира предстает в виде эманации (исхождения/истечения; араб. *файд, судūr*), чьим мотивом выступает мыслительный акт.

Сама эта схема космогенеза, где аристотелевская¹⁴ система мира синтезируется с неоплатоновской концепцией эманации, впервые была разработана другим видным представителем мусульманского аристотелизма — аль-Фараби (ум. 950). Эта схема, которая у него фактически постулируется, в авиценновской «Теологии» не только получает обстоятельное философское обоснование, но и обогащается новыми аспектами (подробнее см.: [13. С. 80—84]).

Согласно означенной схеме, от Бога/Бытийно-необходимого, поскольку Он умопостигает Самого Себя и поскольку Его самость абсолютно едина/проста, эманлируется одно-единственное сущее — первый разум. У этого разума имеются три аспекта: умопостижение им Бога, умопостижение себя как необ-

¹³ Эта пара входит в классический перечень «прекрасных имён» (*аль-асмā' аль-хуснā*) Бога.

¹⁴ Точнее, аристотелевско-птолемеевская, т.е. с добавлением ещё одной небесной сферы — атласной, беззвездной; впрочем, Ибн-Сина скептически относится к этому нововведению.

ходимого благодаря другому (Богу) и умопостижение себя как просто возможного. От его умопостижения себя соответственно первому аспекту появляется следующий разум, соответственно второму — форма (душа) небесной сферы, соответственно третьему — телесность (материя) этой сферы. Так образуются девять концентрических небес: атласная сфера (если таковая есть)¹⁵, сфера неподвижных звезд и семь сфер с планетами — Сатурном, Юпитером, Марсом, Солнцем, Венерой, Меркурием, Луной. От девятого разума, управляющего Луной, эмануруется Деятельный разум (*аль-‘акль аль-фа ‘‘аль*), от которого происходят сущие, образующие подлунную сферу (с Землей в центре). От этого разума физические тела получают единичные, материальные формы, а разумные души — общие, интеллигибельные формы, посему он именуется «Дарителем форм» (*вāхиб ас-сувар*). Космические разумы и души Ибн-Сина отождествляет с Божьими ангелами, наделяя Деятельный разум функцией архангела Гавриила, который в мусульманской доктрине выступает передатчиком Божьего откровения [5. IX.1—5].

Подобно аль-Фараби и другим представителям фальсафы Ибн-Сина развивает наметившуюся еще в античном перипатетизме (особенно у Александра Афродизийского) установку на придание аристотелизму не свойственного ему провиденциалистского измерения¹⁶ (см.: [8. С. 121—125]). При этом автор «Теологии» стал первым мусульманским философом, разрабатывавшим концепцию о зле. Согласно его теодицее, в созданных всеблагим Богом творениях явно преобладает добро, тогда как зло во Вселенной наличествует лишь в качестве нечто относительного и акцидентального, будучи необходимым конкомитантом субстанциального добра [5. IX.6]. Своим обоснованием идеи о нашем мире как о лучшем из возможных он предвосхитил лейбницевское *optimus mundus* (см.: [14]).

Одним из главных направлений Божьего промысла (*‘инāййа*) о мире является профетологическое водительство, т.е. воздвижение пророков, через которых Он просвещает людей и указывает им путь духовного совершенствования и достижения счастья в настоящей жизни и в будущей. Эта чуждая аристотелизму тематика пророчества и откровения философски разрабатывается автором «Исцеления» сначала в разделе по психологии, где излагается психоноэтическое обоснование профетического феномена, с освещением трех особенностей «пророческой» (*набавиййа*), или «святой» (*кудсиййа*), души: умственной — способности соединиться с Деятельным разумом (носителем Божьего откровения) и обрести интеллигибелии-откровения от него [15. V.6]; имажинативной — способности представлять себе этот разум и другие космические разумы-ангелы в человекоподобном облике и слышать их голос в виде человеческой речи [15. IV.2]; двигательной — способности воздействовать на материальные предметы, творить чудеса [15. IV.4]. В «Теологии» Авиценна

¹⁵ См. предыдущее примечание.

¹⁶ Встречающиеся у Стагирита отдельные высказывания о царящем в универсуме порядке и целесообразности скорее подобает отнести к бессознательной телеологии.

выдвигает еще и социологическое его обоснование, апеллирующее к потребности людей в пророке как законодателе [5. X.2].

Мусульманский философ фундаментально разрабатывает и чуждые аристотелизму вопросы эсхатологии, а точнее — сотериологии. В отличие от Стагирита¹⁷ он учит о нетленности человеческой души, в разделе по психологии доказывая ее субстанциальность и независимость от тела [15. V.2 и V.4]¹⁸, а в «Теологии» обосновывая модусы ее посмертной судьбы — ее счастье или несчастье [5. IX.7].

Таков в общих чертах авиценновский проект по реформе аристотелевской философии, ее теологизации и синтезу с мусульманским доктриной, — проект, давший мощный импульс к аналогичным синтезам в иудейской и христианской культурах. В самом мусульманском мире он открыл путь к интеграции теологической мысли с фальсафой, так что последующий калам можно охарактеризовать как авиценнизирующий. Вместе с тем авиценновская исламизация метафизики не сводила ее к естественной теологии: статус метафизики как онтологии только укрепился, обогатившись новыми темами (различение сущности и существования, учение об универсалиях и их бытийных модусах и др.). За метафизикой, ставшей онто-теологией, утвердился также статус метанауки, призванной установить бытие объектов частных наук, обосновать их причины и принципы.

Список литературы

- [1] Сагадеев А.В. Ибн Сина как систематизатор средневекового научного знания // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии: Избранные статьи А.В. Сагадеева. М.: РУДН, 2009. С. 154—174.
- [2] Gutas D. Avicenna and the Aristotelian Tradition. Leiden—Boston: Brill, 2014. xxxi, 615 p.
- [3] Bertolacci A. The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. Leiden—Boston: Brill. 2006. 675 p.
- [4] Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63—367.
- [5] Ибн-Сина. Аш-Шифа': аль-Иляхиййāt. Т. 1—2 (сквозная нумерация). Каир: Визārāt ас-сакафа ва-ль-иршād аль-каумй, 1960. 478 с.

¹⁷ Высказывание Аристотеля в трактате «О душе» об активном уме («ум, все производящий») как о бессмертном и вечном [16. III.5] достаточно туманно, ибо такой ум может быть не частью души, а некоторой космической реальностью; в любом случае проблематичным остается вопрос об индивидуальном бессмертии.

¹⁸ Следует отметить, что первоначально в мусульманской теологии, как это ни показалось бы неожиданным и парадоксальным, господствовало представление о смертности человеческой души (в Судный день она восстановится вместе с воскресшим телом). В этом отношении показательно, что аль-Газали (ум. 1111) в книге «Опровержение философов» как раз вменяет в вину мусульманским философам-перипатетикам тезис о бессмертии души. И только после Ибн-Сины в мусульманской теологии утвердилась мысль о бестелесности души и её бессмертии.

- [6] *Аристотель*. Вторая Аналитика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М. : Мысль, 1978. С. 255—346.
- [7] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. I. Киев: Ника-Центр, Эльга; М.: Элькор-МК; 2002. 560 с.
- [8] *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская религиозная философия: фальсафа. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
- [9] *Ибн-Сина (Авиценна)*. «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике]. Часть первая / пер. с араб. и комм. Т. Ибрагима, Н.В. Ефремовой // *Orientalistica*. 2018. Т. 1, № 2. С. 251—274. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.
- [10] *Аристотель*. Физика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. М. : Мысль, 1981. Т. 3. С. 59—262.
- [11] *Аристотель*. Большая Этика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М. : Мысль, 1984. С. 295—374.
- [12] *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины // *Minbar. Islamic Studies*. 2018. Т. 11, вып. 2. С. 283—295. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295.
- [13] *Ибн-Сина (Авиценна)*. Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть третья (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой) // *Orientalistica*. 2019. Т. 2. № 1. С. 79—116.
- [14] *Ибрагим Т.К.* Оптимистическая теодицея Авиценны // *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. 2017. Т. 159. № 6. С. 1443—1454.
- [15] *Ибн-Синā*. *Аш-Шифā'*: ат-Таби'иййāt: 6) ан-Нафс. Каир: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'āмма ли-ль-Китāб, 1975. XVIII, 261, 30 с. (На арабском).
- [16] *Аристотель*. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М. : Мысль, 1976. С. 369—448.

References

- [1] Sagadeev AV. Ibn Sina as a systematizer of a medieval scientific knowledge. *Studies on Arab and Muslim Culture and Philosophy: Selected Articles written by A.V. Sagadeev*. Moscow: RUDN University, 2009. P. 154—174. (In Russ.).
- [2] Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden—Boston: Brill, 2014. xxxi, 615 p.
- [3] Bertolacci A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'*. Leiden—Boston: Brill. 2006. 675 p.
- [4] Aristotle. *Metaphysics*. In: Aristotle. *Collected works in four volumes*. Moscow: Mysl, 1976. Vol. 1. P. 63—367. (In Russ.).
- [5] Ibn-Sina. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyāt*. Vols. 1—2 (continuous numbering). Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. 478 p. (In Arabic).
- [6] Aristotle. *Second Analytics*. In: Aristotle. *Collected works in four volumes*. Moscow: Mysl, 1978. Vol. 2. P. 255—346. (In Russ.).
- [7] Thomas Aquinas. *Summa theologiae*. Kiev: Nika-Tsentr, Elga; Moscow: Elkor-MK; 2002; 1. 560 p. (In Russ.).
- [8] Ibrahim TK, Efremova NV. Muslim religious philosophy: falsafa. Kazan: Kazan University, 2014. 236 p. (In Russ.).
- [9] Ibn-Sina (Avicenna). “Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt” [on metaphysics]. Transl. from Arabic and comm. T Ibrahim, NV Efremova. Part one. *Orientalistica*. 2018;1(2):251—274. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274. (In Russ.).
- [10] Aristotle. *Physics*. In: Aristotle. *Collected works in four volumes*. Moscow: Mysl, 1981. Vol. 3. P. 59—262. (In Russ.).

- [11] Aristotle. *Ethica Major*. In: Aristotle. *Collected works in 4 volumes*. Moscow: Mysl, 1984. Vol. 4. P. 295—374. (In Russ.).
- [12] Ibrahim TK, Efremova NV. On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna's theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283—295. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295. (In Russ.).
- [13] Ibn-Sina (Avicenna). *Al-Isharat wa-t-tanbihat* [on metaphysics]. Translated from Arabic into Russian, comments and introduction by T Ibrahim and NV Efremova. Part three. *Orientalistica*. 2019;2(1):79—116. (In Russ.).
- [14] Ibrahim TK. Avicenna's Optimistic Theodicy. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki* Proceedings of Kazan University. Humanities Series. 2017. Vol. 159. № 6. P. 1443—1454. (In Russ.).
- [15] Ibn-Sinā. *Ash-Shifā': At-Tabi'yyāt*: 6) An-Nafs. Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-Kitāb, 1975. XVIII, 261, 30 p. (In Arabic).
- [16] Aristotle. On the Soul. In: Aristotle. *Collected works in four volumes*. Moscow: Mysl, 1976. Vol. 1. P. 369—448. (In Russ.).

Сведения об авторе:

Ефремова Наталия Валерьевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН (e-mail: salamnat@mail.ru).

About the author:

Efremova Natalia V. — Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (e-mail: salamnat@mail.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-55-63

Научная статья / Research Article

Теолого-политическая идея современного салафизма у Анвара аль-Джунди

М.М. Аль-Джанаби

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

The theological and political idea of modern Salafism by Anwar al-Jundi

M.M. Al- Janabi

RUDN University
Miklukho-Maklaya Str., 6 Moscow, Russian Federation, 117198

Основная идея данного исследования состоит в том, чтобы раскрыть содержание теолого-политической идеи современного салафизма идеологии «Братьев мусульман» на примере творчества Анвара аль-Джунди (1917—2002). Основной вопрос, который занимает Анвара аль-Джунди во всех его произведениях, касается того, как мусульмане могут сохранить свою исламскую идентичность. Отсюда — идея аль-Джунди о первостепенной значимости «оптимизации исламского возрождения и пробуждения», которая связана с тем, что он называет «закатом западной цивилизации и рассветом исламской альтернативы». Важное место в понимании и сохранении исламской идентичности у него занимает теория «политического заговора» Запада по отношению к мусульманскому миру. Этим предопределяется политическое видение Анвара аль-Джунди, для которого вся история взаимоотношений Запада с исламским миром и исламом — это звенья в цепи явного и скрытого заговора. В совокупном подходе Анвара аль-Джунди преобладает теологическое видение и менталитет, сводящие действительность к выборке, обосновывающей догмы религии и веры. В результате неизбежно возникает политическое видение именно такого типа. У Анвара аль-Джунди оно принимает облик методологии критики и обоснования культурных и цивилизационных параметров политической идеи. Его метод в отдельных аспектах не лишен научного подхода и содержит глубокие критические замечания, однако остается в рамках все тех же традиций богословского педантизма, который превращает науку, историю и размышление в инструменты обслуживания религиозных догм.

© Аль-Джанаби М.М., 2019



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

Ключевые слова. Ислам, салафизм, исламская политическая идея, Анвар аль-Джунди

Информация о финансировании и благодарности. Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-18-00155 «Исламистский экстремизм в контексте международной безопасности: угрозы России и возможности противодействия».

История статьи:

Статья поступила 03.10.2019

Статья принята к публикации 07.11.2019

Для цитирования: Аль-Джаноби М.М. Теолого-политическая идея современного салафизма у Анвара аль-Джунди // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020. Т. 24. № 1. С. 55—63. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-55-63

Abstract. The main idea of this study is to disclose the content of the theological and political ideas of modern Salafism of the ideology of the “Muslim Brotherhood” on the example of the work of Anwar al-Jundi (1917—2002). The fundamental question that Anwar al-Jundi has in all of his writings is to show how Muslims can preserve their Islamic identity. Hence the al-Jundi’s idea of the paramount importance of “optimizing Islamic rebirth and awakening”. An important place in understanding and maintaining Islamic identity is occupied by the theory of the “political conspiracy” of the West in relation to the Muslim world. This predetermines the political vision of Anwar al-Jundi, for whom the whole history of the relationship of the West with the Islamic world and Islam is links in a chain of overt and covert conspiracy. In the combined approach of Anwar al-Jundi, the theological vision and mentality prevail, reducing reality to a sample that substantiates the dogmas of religion and faith. As a result, a political vision of the theological type inevitably arises. It takes by Anwar al-Jundi the form of a methodology for criticizing the cultural and civilizational parameters of a political idea. His method in some of its aspects is not devoid of a scientific approach and contains deep criticisms, but remains within the framework of the same traditions of theological pedantry, which turns science, history and reflection into tools for serving religious dogmas.

Keywords: Islam, Salafism, Islamic political idea, Anwar al-Jundi

Funding and Acknowledgement of Sources. The publication has been prepared with the support of the Russian Science Foundation within the framework of the grant 19-18-00155 “Islamist extremism in the context of international security: threats to Russia and the possibility of countering”.

Article history:

The article was submitted on 03.10.2019

The article was accepted on 07.11.2019

For citation: Al-Janabi M.M. The theological and political idea of modern Salafism by Anwar al-Jundi. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 55—63. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-55-63

Идеи *Анвар аль-Джунди (1917—2002)* отличаются тем, что представляют собой типичное отражение теолого-политической мысли [11]. Он избегает традиционных идеологических формул «политического ислама», сохраняя приверженность его культурным мотивам. Растворяя политическую идею

в культурно-цивилизационной полемике, он вводит ее в мир исламского богословия, то есть «исламизирует» бытие мусульман в целом, но сквозь призму полемической и критической мысли, оппозирующей всему, что не является исламским. Хотя в ней присутствует ряд верных и глубоких составляющих, в конечном счете она остается заложницей прошлого опыта и не выходит за рамки богословия. Апеллируя к прошлому, аль-Джунди прилагает свои идеологические воззрения к историческим реалиям.

Коренной вопрос, который занимает Анвара аль-Джунди во всех его произведениях, касается того, как мусульмане могут сохранить свою исламскую идентичность. «Главной битвой сегодняшнего дня» он считает борьбу за самоутверждение, за сохранение и отстаивание исламской самобытности. Все это как единое целое он называет «религиозной обязанностью нашего времени» [1. С. 7]. В стремлении к такой «исламской идентичности» он усматривает главную составную часть эволюции, проделанной мусульманами и исламским миром со времен Мухаммеда Али. В ходе ее мусульманам пришлось столкнуться с многочисленными препятствиями; главным из них стала «вестернизация с ее последствиями», начало которой он усматривает в политике самого Мухаммеда Али. По мнению аль-Джунди, политика египетского паши сводилась к достижению пяти крупных целей: «ликвидировать влияние Аль-Азхара», «расширять лояльность Западу», «стимулировать обслуживание целей Запада», пытаться «разрушить саудовское государство, несущее знамя освобождения исламской мысли от оков традиции и призывающее к подлинному единобожию», и, наконец, уничтожить мамлюков — «патриотическую силу, находящуюся в сердце арабского мира» [2. С. 38].

Отсюда — идея аль-Джунди о первостепенной значимости «оптимизации исламского возрождения и пробуждения», которая связана с тем, что он называет «закатом западной цивилизации и рассветом исламской альтернативы» [2. С. 95]. В этой формулировке обнаруживается сохранение действительного влияния чисто теологического взгляда на прошлое, настоящее и будущее — взгляда, не имеющего ничего общего с историческим подходом и историческим самосознанием. Историческая и культурологическая критика периода мусульманского возрождения, содержащая ряд верных и точных положений, укладывается в рамки идеи «оптимизации» с чисто исламистских позиций. Анвар аль-Джунди ведет речь о возвращении к эпохам ваххабитов и мамлюков как к утраченному золотому звену в современной истории арабов.

Такой странный поворот во взгляде на исторические события и реальную эволюцию современного арабского бытия представляет собой не более чем чисто идеологическую форму застывшей салафитской исламистской идеи, стремящейся заложить основы политической мысли. Ислам рассматривается как единственная жизнеспособная идея, единственный источник энергии, необходимой для обеспечения подъема арабского мира, единственная сила, способная привести к достижению и сохранению исламской идентичности.

Данная идея опирается на относительно верное осознание реальной взаимосвязи между «исламом и арабской нацией», однако этой исторической взаимосвязи она дает чисто теологическую трактовку. Аль-Джунди исходит из того, что «ислам и арабская нация тесно взаимосвязаны», что «арабская нация принесла знамя ислама всему миру». Кроме того, «руководство мусульманского государства было связано с арабской нацией на протяжении долгих веков, вплоть до падения Багдада в 656 году х.». Затем руководство перешло к Османам, при которых существовала исламская взаимосвязь, не имеющая отношения к оккупации и колонизации [3. С. 23].

Более того, аль-Джунди настаивает на том, что «ислам — это национальная религия арабской нации» [3. С. 27], в то же время не придавая ему национальных характеристик. По его мнению, отношение арабов к исламу — это отношение сущностное, а не историческое или одномоментное. Однако он не рассматривает данную проблему как часть исторической эволюции и культурного становления, придавая ей абсолютные параметры и увязывая с ней будущее. Иначе говоря, данную взаимосвязь он возводит в ранг возвышенной метафизической идеи, настаивая на том, что без нее, вне ее, в противоположность ей невозможен ход реальной истории. В этом контексте он пытается трактовать современные ему «движения за арабское возрождение», в которых он в первую очередь и главным образом усматривает исламистскую составляющую. «Из сердца нации, — пишет Аль-Джунди, — возникли такие движения, как ваххабизм, сенусизм, махдизм, реформаторские движения аль-Афгани и Абдо и салафитская школа в Магрибе» [3. С. 27]. Отсюда его критическое, резко негативное отношение к тому, что он называет «обманом арабов империалистической пропагандой, побудившей их начать войну против Османского султаната». Результатом такого обмана, по его мнению, стало проникновение в арабский мир колонизаторских идей в виде западной демократии и марксистского социализма. Аль-Джунди сравнивает сложившуюся ситуацию с той, которая существовала в третьем веке по хиджре, то есть в эпоху заимствований и переводов. Более того, в современной философии он усматривает наибольшую угрозу [3. С. 35]. Данную оценку он кладет в основу своей критики Запада и колониализма, пытаясь трактовать все происходящее сквозь призму неустанной борьбы между христианским Западом и мусульманским Востоком. В европейском колониализме ему видится всего лишь современный феномен, связанный с западной цивилизацией [4. С. 3] и продвигаемый двумя силами: миссионерством и востоковедением [4. С. 5].

Мусульмане повсюду упорно сопротивлялись колонизаторам, что впоследствии заставило их осознать, что наилучший путь к обеспечению гегемонии последних состоит в том, чтобы изменить умы и убеждения мусульман посредством целого ряда методов, важнейшие из которых — подвергнуть критике понятия ислама, оспорить его нормы, провести кампанию против арабского языка [4. С. 18—19]. Наряду с этим колонизаторы искусственно со-

здали Израиль, разместив его в сердце региона, дабы воспрепятствовать объединению арабо-мусульманского мира [4. С. 9]. Иначе говоря, основная борьба была и остается исторической, культурной и религиозной борьбой между христианством и исламом. Что касается политической борьбы против колониализма, то это лишь второстепенные формы, внешняя оболочка этой основной борьбы. Важнейшими событиями истории для аль-Джунди являются возникновение христианства и ислама и борьба между ними. Что касается иудаизма, то это лишь частность, лишенная самостоятельной значимости. Если бы не христианство, иудаизм существовал бы как ограниченная, локальная религия посреди эллинистического язычества — подобно зороастризму в Индии [5. С. 5]. Создание еврейского государства в Палестине было продиктовано желанием Европы, во-первых, избавиться от евреев, а во-вторых — учредить чужеродное образование в регионе [5. С. 5]. Подобно тому как сионизм возобладавал посредством идей и теорий марксизма, экзистенциализма и фрейдизма, Запад попытался подмять ислам при помощи масонских и материалистических движений, атеизма, вседозволенности, популизма и всевозможных узорегиональных и расистских движений [5. С. 5].

Как видим, политическое видение Анвара аль-Джунди предопределяется идеей политического заговора. История взаимоотношений Запада с исламским миром и исламом — это звенья в цепи явного и скрытного заговора. Отсюда делается вывод о существовании «заговоров против исламского возрождения», «заговоров против подъема ислама» и, наконец, заговоров «против исламского курса» [6. С. 41]. Сюда относится, например, то, что аль-Джунди называет позицией в отношении халифата и султана Абдул-Гамида. Во всех печатных произведениях, содержащих оппозиционные взгляды и критическое отношение к исламскому халифату, панисламизму, мусульманскому единству, исламской солидарности, османизму, халифату Абдул-Гамида, он усматривает положения, намеренно вводящие читателей в заблуждение. В то же время замалчивается преступление, совершенное младотурками [7. С. 51]. Отсюда аль-Джунди приходит к выводу о том, что Ататюрк — это не нечто новое, а всего лишь звено в цепи заговора, который был начат Мидхатом-пашой и продолжен членами организации «Единение и прогресс», и цель которого заключалась в том, чтобы свергнуть султана и уничтожить Османскую империю [7. С. 52]. Следовательно, все, что написано «антиисламской кликой» — например, в книге Селима аль-Бустани «Османское государство до и после конституции», а также в произведениях Джирджи Зейдана и Селима Саркиса, — не что иное, как ложь, преднамеренный обман, нацеленный на то, чтобы обвинить султана Абдул-Гамида в предательстве, оказав тем самым услугу западному и сионистскому влиянию [8. С. 109]. Такой подход побуждает аль-Джунди к переоценке ряда известных деятелей — таких, как Али Абд ар-Раззак и Таха Хусейн, с позиций политической, а не методологической платформы. Так, у Али Абд ар-Раззака он не усматривает ничего от ислама и не считает его мыслителем: по его мнению, это всего

лишь обычный шариатский судья. А все, что содержится в его знаменитой книге «Ислам и основы правления», — лишь небольшие дополнения к тому, что написано Марголиусом. То же самое относится к произведениям Тахи Хусейна о доисламской поэзии [7. С. 55]. Между тем Марголиус — это никто иной, как еврейско-сионистский пропагандист.

Исходя из этого и ряда схожих посылов, аль-Джунди делает вывод о том, что современный колониализм отличается от римского и персидского, а также от османско-арабского исламского объединения, которое тоже обвинялось в колониализме, но на деле представляло собой примирение частей мусульманской уммы и устройство ее в рамках единого политического образования [4. С. 4]. Отсюда следует вывод о том, что крушение Османской империи привело к разделу ее наследства между Францией и Англией, созданию сионистского государства в Палестине и оккупации Россией Туркестана и Крыма.

Приведенный выше вывод представляет собой ценностное суждение, отбрасывающее в сторону историю и оставляющее в сознании лишь время непрерывной теологии. Он отражает характер салафитского богословского менталитета, в представлении которого истинный смысл бытия, истории, культуры и политической мысли заключается в том, чтобы пребывать в рамках «чистой» религиозной идеи. Анвар аль-Джунди не рассматривает коренное различие, а следовательно и противоречивое влияние опыта наций в периоды их исторического подъема и их традиционализма во времена упадка. В то же время он игнорирует разрушительное воздействие османизма, который изнурил и выхолостил ислам, исламскую культуру, исламскую историю и арабское бытие, обратив все это в безжизненную мумию, в обветшавших идиологов. Аль-Джунди не понимает спонтанности появления, развития и воздействия философии, разнообразия ее видов в современной ему Европе, как не осознает и иных проблем. Он смотрит на европейскую историю искаженным взором богословского сознания, глазами угнетенного индивида, стремящегося высказаться посредством громких речей и традиционалистских оборотов.

Тем не менее это не снижает методологической ценности критики Анваром аль-Джунди колониального Запада. Однако он впадает здесь в противоположную крайность, объявляя салафитский ислам подлинным исламом и предвечной альтернативой. Отсюда вытекает идея о том, что мусульманская мысль должна основываться на фундаментальных положениях ислама [3. С. 35]; эту идею можно встретить в целом ряде его книг и статей. Наиболее концентрированным выражением такой позиции является формулировка, содержащаяся в его книге «Как мусульманам разорвать цепи зависимости и блокады». Аль-Джунди исходит из того, что «ислам — это явственный свет», благодаря которому «ежедневно опровергаются ложные теории». Но сейчас ислам страдает от слабости, выражающейся в социально-экономической отсталости, ущербе руководству, отсутствии целостной политической

идеологии, отсутствии прочной международной системы, характеризующейся демократизмом и институционализмом, которая могла бы выразить волю мусульман, и, наконец, в том, что мусульманские сообщества не уяснили необходимости взять на себя функцию борьбы [6. С. 8]. Такой концентрированный вывод отражает сосуществование рационального и иррационального, реализма и пустой мечтательности — поскольку допускает, что в одном и том же человеке в одно и то же время могут сосуществовать ум и глупость, невежество и знания, сила и слабость, здоровье и болезнь.

Однако это противоречие сходит на нет, отступает перед теологической убежденностью в том, что история ислама сосуществует с историей реальной жизни, истина ислама — с ложью бытия и т.п. параллелями. Причина — в божественной истине ислама, в его абсолютной природе, а следовательно — в его постоянной пригодности для любого места и времени, в его универсальности, пронизывающей бытие и историю народов и наций. Такую абсолютную и вечную пригодность Анвар аль-Джунди старается доказать, обращаясь к различным «источникам», переходя от книги к книге. Он находит пятьдесят три «источника», подтверждающих веру в Аллаха, веру в пророков, единобожие, свободу мысли, отрицание отпущения грехов, методологичность Корана и т.п. Разнообразие и множественность «источников» отображает, в первую очередь, накопленный итог понимания ислама. Ведь эти «источники» не являются устойчивыми, соответствующими идее «усуль», то есть основным догматам ислама; они соответствуют проблемам, которые кажутся аль-Джунди наиболее актуальными и важными. Это обосновывается тем, что, как он считает, исламское наследие содержит кладезь знаний и полезных вещей, в которых сегодня нуждается человечество [9. С. 5]. В Коране есть все! Аль-Джунди находит в нем четыре тысячи вопросов, в том числе множество научных открытий, норм международного права и т.д. [9. С. 11]. В попытке приблизить эту мысль к политике или к практической пропаганде он перечисляет необходимые компоненты того, что он называет «исламским призывом мусульманского пятнадцатого века»: это, в частности, три поприща: «обращение к истине путем изложения сути единобожия и ответственности человека», «исправление представлений, критика понятий, препятствующих распространению исламской идеи», и «действие во имя освобождения мусульманских меньшинств в разных странах и на разных континентах» [10. С. 3].

Подводя итог размышлениям Анвара аль-Джунди, надо отметить, что в них отсутствует самостоятельная политическая идея. Политическая идея у него растворяется в солях богословского мышления. Она хранится в виде мумифицированных норм, представляющих собой не более чем «религиозные» пожелания, не имеющие исторического и реального отношения к государству, политической системе и общественной мысли. Причина же такого подхода заключается в преобладании теологического видения и менталитета, сводящего действительность к выборке, обосновывающей догмы религии

и веры. В результате неизбежно возникает политическое видение теологического типа [13]. У Анвара аль-Джунди оно принимает облик методологии критики и обоснования культурных и цивилизационных параметров политической идеи. Его метод в отдельных его аспектах не лишен научного подхода и содержит глубокие критические замечания, однако остается в рамках все тех же традиций богословского педантизма, который превращает науку, историю и размышление в инструменты обслуживания религиозных догм. Отсюда вольное обращение с фактами и истинами, с прошлым и настоящим, сакрализация того, что было из всего этого отобрано. Такая сакрализация связана лишь с религией и ее догмами, то есть не имеет отношения к реальной истории. Здесь все тот же порочный круг: история сакрализуется, а сакральные вещи объявляются историей. Внутри этого круга «доказанное» возводится в ранг религии, хотя с точки зрения истории религия — это область иллюзий, мечтаний и реалей. Эти последние получили развитую трактовку у Мухаммеда Бакира ас-Садра, а наиболее продвинутую и глубокую — у Хасана Ханафи.

Список литературы

- [1] *Анвар аль-Джунди*. Как мусульманам сохранить исламскую идентичность. «Дар аль-Итисам», Каир, (б.г.).
- [2] *Анвар аль-Джунди*. Препятствия на пути возрождения. «Дар аль-Итисам», Каир, (б.г.).
- [3] *Анвар аль-Джунди*. Исламский мир и политическая, социальная и культурная колонизация. «Дар аль-Китаб аль-Любнаний», Бейрут, 2-е изд., 1983.
- [4] *Анвар аль-Джунди*. Колониализм и ислам. «Дар аль-Ансар». Каир, (б.г.).
- [5] *Анвар аль-Джунди*. Сионизм и ислам. «Дар аль-Ансар». Каир, (б.г.).
- [6] *Анвар аль-Джунди*. Как мусульманам разорвать цепи зависимости и блокады. «Муассасат аль-Кутуб ас-Салафийя», Каир, 1985.
- [7] *Анвар аль-Джунди*. Пересмотр писаний наших современников в свете ислама. «Дар аль-Итисам», Каир, (б.г.).
- [8] *Анвар аль-Джунди*. Султан Абдул-Гамид. «Дар Ибн Айдун». Бейрут; «Аль-Мактаба ас-Салафийя», Каир, 1407 г.х.,
- [9] *Анвар аль-Джунди*. Светлые страницы из наследия ислама. «Дар аль-Итисам», Каир, (б.г.).
- [10] *Анвар аль-Джунди*. Исламский призыв в пятнадцатом веке хиджры. «Дар аль-Ансар», Каир, (б.г.).
- [11] *Аль-Джаноби М.М.* Исламская парадигма многообразия политической идеи: история и современность // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабомусульманской культуры. М. : ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2017.
- [12] *Аль-Джаноби М.М.* Политическая идея современного исламоцентризма // Исламские радикальные движения на политической карте мира. М. : Изд. URSS, 2015.
- [13] *Аль-Джаноби М.М.* Исторические прототипы современных исламских политических движений // ASIATICA. Санкт-Петербург. 2018. Выпуск 12 (2).
- [14] *Ерасов Б.С.* Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М. : Наука, 1982.
- [15] *Esposito J.L.* *Voices of Resurgent Islam*. Oxford University Press, 1983.

References

- [1] أنور الجندي: كيف يحتفظ المسلمون بالذاتية الإسلامية، دار الاعتصام . القاهرة (ب-ت)
- [2] أنور الجندي: عقبات في طريق النهضة، دار الاعتصام . القاهرة (ب-ت)
- [3] أنور الجندي: العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، دار الكتاب اللبناني ط2، 1983
- [4] أنور الجندي: الاستعمار والإسلام، دار الأنصار، القاهرة (ب-ت)
- [5] أنور الجندي: الصهيونية والإسلام، دار الأنصار، القاهرة (ب-ت)
- [6] أنور الجندي: كيف يحطم المسلمون قيد التبعية والحصار، مؤسسة الكتب الثقافية، 1985.
- [7] أنور الجندي: إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، دار الاعتصام، القاهرة (ب-ت)
- [8] أنور الجندي: السلطان عبد الحميد، دار ابن خلدون، بيروت، والمكتبة السلفية القاهرة، 1407 هجرية.
- [9] أنور الجندي: صفحات مضيئة من تراث الإسلام، دار الاعتصام، القاهرة (ب-ت)
- [10] أنور الجندي: الدعوة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري، دار الأنصار، القاهرة (ب-ت).
- [11] Al-Janabi MM. *Islamskaya paradigma mnogoobraznaya politicheskoi idei: istoriya i sovremennost'*. In: "Rassypannoe" i "sobrannoe": *kognitivnye priemy arabo-musul'manskoj kul'tury*. Moscow; 2017. (In Russian).
- [12] Al-Janabi MM. *Politicheskaya ideya sovremennogo islamatsentrizma*. In: *Islamskie radikal'nye dvizheniya na politicheskoi karte mira*. Moscow; 2015. (In Russian).
- [13] Al-Janabi MM. *Istoricheskie prototipy sovremennykh islamskikh politicheskikh dvizhenii*. *ASIATICA*. Sankt-Peteburg, 2018;(12). (In Russian).
- [14] Erasov BS. *Sotsial'no-kul'turnye traditsii i obshchestvennoe soznanie v razvivayushchikhsya stranakh Azii i Afriki*. Moscow; 1982. (In Russian).
- [16] Esposito JL. *Voices of Resurgent Islam*. Oxford University Press; 1983.

Сведения об авторе:

Аль-Джаноби Матем Мухаммед — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (e-mail: al-dzhanabi-mm@rudn.ru).

About the author:

Al-Janabi M.M. — Doctor of Sciences (Philosophy), Professor of the Department of History of Philosophy, RUDN University (e-mail: al-dzhanabi-mm@rudn.ru).



Социальная философия Social philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-64-76

Research Article / Научная статья

On the post-truth as a lie

R. Pop

Alexandru Ioan Cuza University of Iasi
11, Carol I Boulevard, Iași RO-700506

Abstract. The value systems established by centuries have been reversed under the pressure of the political correctness. I intend to talk about a way of communicating and transmitting messages in the public space nowadays. I write about post-truth, arguing that it is a lie cosmetized, hidden in a language that astounds and is supported by ideas that challenge not only refined intelligence, but also common sense. When I write the word truth, I do not consider the concept of truth, which philosophy strives to define it, but I refer to the instrumental truth, the objective truth with which we operate daily, the truth as a benchmark of stability. And I put this truth in relation to the lie. I offer some concrete examples from the last three decades, from different environments, about events or statements that have been the subject of scandals that have started from the claim of some people to present a lie as a truth. I also refer to the fact that there is a whole Neo-Marxist literature that nullifies the natural hierarchy of things, so that objective truth loses its value, becomes irrelevant, flexible, until it is despised, because it is the instrument of „the conservative” individual, the class enemy of the progressives.

Keynotes: post-truth, Neo-Marxism, political correctness, lie, moral values

Article history:

The article was submitted on 17.08.2019

The article was accepted on 04.10.2019

For citation: Pop R. On the post-truth as a lie. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 64—76. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-64-76

© Pop R., 2019



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

It is said that the effect of small lies is benign, such that they are pictured as a norm which we tolerate. It is a type of lazy tolerance to subjectivism, which means that lies (even those which seem insignificant) have consequences. Ouch! Serious consequences even. Because, whenever a lie is spread, things are distorted, which suggests that those things contain, structurally, the truth. A certain effect of indulgence towards deception becoming something normal is the adoption of a relaxed attitude towards any form of injustice or unlawfulness which does not directly concern the lying person. Because, in the end, it is noticed that the lying person is actually an accomplice of the committed injustice. Deception injures morality, in such a way that we cannot make a distinction between good and evil, honesty and fraud. Like carelessness, selfishness and coldness, small lies, step by step, make the human soul become crippled. “Never anything bad on purpose, visible. Nothing anything sinful, bluntly, palpable. But always (always, God!) trifles! From trifles, piles grow big. And looking back, you only see what is bad. Nothing good...Oh, God!”, said so simple and full of sorrow Pavel Florenski [1. P. 14]. The man that lies is vulnerable to manipulation and, without developing his critical judgmental thinking, he is bound to manipulate by criteria which rule out any form of moral value and ethics for truth and honesty.

This would explain why the academic world allows plagiarism. As shocking as it sounds, even if the act of plagiarism is a scourge, in reality there are these loud voices (the so-called ‘decisive factors’) that established that: “Yes, plagiarism is vile, but does it really matter?”. These people, that express a relaxed attitude towards the most important social and moral principles and are acolytes of this evil, are called *amoral* by Harry Frankfurt [2. P. 47]. Not immoral people, pointed out by Mircea Dumitru [3], but more likely having a kind of sociopath or psychopath behaviour. They exchange their devotion to *rightness* for a new type of discipline, imposed by the alternative ideal of *sincerity*. We are the pawns of a system that enslaves, a system that asks for more than the majority can offer, enough that the personal problems, a large family, all kind of needs and so on, are valid excuses nowadays in order to understand a plagiarist that admits his wrongdoing. And this *sincerity* is enough to *impress* his colleagues, so they forget about the ideal of *fairness*. It is more severe than the worrying landmark, indicated by the Blessed Augustine, that ‘when the respect for truth decays or is softly weakened, everything is questionable’. Now, as a prime phase is proposed, then it is enforced by laws according to which we have to accept the unnatural as normal.

My intention in this essay is to refer to a certain way of transmitting messages and communication in this post-truth era, which is dominated by Neo-Marxism (cultural Marxism), an ideology which is manifested through all its discharges: political correctness, LGBTQ movement, radical feminism, environmentalism etc.

According to *The Oxford English Dictionary*, the adjective ‘post-truth’ refers to certain situations in which emotions and personal opinion are more important, when the attempt to enforce various opinions or manipulation, than the act itself or

the objective truth (the previous example about plagiarism wants to bring into notice this aspect). I would like to specify that when I use the word *truth*, I do not use the concept of truth which philosophy struggles to define, but instrumental truth, the objective truth which we use daily and appeal to acquire the feeling of equilibrium and stability. And I use this truth in correlation with deception, which has reached such a point that was never met before. It is the lowest point that was ever reached, a kind of superlative of negation, in which everything is inverted: white becomes black, good becomes evil, man becomes woman or the other way round etc.

‘Post-truth’ is the scientific word through which its inventors try to shamelessly use a new breed of lies with ugly faces, but well covered with make-up, which also attempts to undermine moral values and face the nature of things. Ralph Keyes [4] brings up an extremely interesting remark when he says that dishonesty-inspired euphemisms are plentiful and they are generated by the desire to rid the listener of the implications of the word which would abruptly pinpoint the truth:

‘In the post-truth era, we do not only have truth and lies, but also a third category of ambiguous phrases, which are not precisely the truth, nor lies. It could be called Enhanced Truth. Neo-Truth. Soft truth. Fake truth’ [4. P. 15].

Here is a list of the alternative words to *lying* and *to lie* made by Ralph Keyes: Lies: poetic truth, parallel truth, nuanced truth, imaginative truth, virtual truth, alternative reality, strategic misrepresentations, creative enhancement, nonfull disclosure, almost true, counterfactual statements etc. To lie: enrich the truth, tell more than the truth, soften the truth, shade the truth, tell the truth improved, present the truth in a favorable perspective, make things clearer than the truth [4. P. 15—16].

Through aggressive euphemisms such as these, we avoid the discomfort we could potentially feel when we hear a lie. Euphemisms access remarkable resources of linguistic creativity. Facing an expression such as ‘alternative reality’, the truth has become a musty, retrograde concept. In exchange, the term post-truth has been enshrined. It started to have a more frequent use on the occasion of Donald Trump’s electoral campaign and that of Brexit’s referendum; it is an instrument used by mass-media and politicians for manipulation purposes, winning votes or getting rich through theft, corruption or deception. It is a subject which is already discussed quite a lot and that is the reason why I am trying to avoid generalities here, in order to emphasize a few aspects in relation to the ‘post-truth’ germinated in the laboratories of Neo-Marxist ideologies and contained by the agenda of political correctness.

People are encouraged to assume a new kind of liberty in correlation with their own biological data, their own actions, the actions of other or with the historical truth. It is considered ‘open minded’ and progressive with a ‘superior’ vision towards the life and the reality of the individual that accepts, for instance, a man which has the right to be called by the feminine personal pronoun ‘she’ because he considers that he has a woman’s soul. But this new way of thinking has not been

created by a philosophy that could be the source of a new lifestyle, but by a dominant and destructive ideology. This can be seen by the huge psychological pressure exercised upon those that do not respond to a certain type of compliance behavior regulated by the political correctness that people should think in a correct way. It is an ideology that dominates mass media all around the Western world and it has a remarkable imposing and coercion power, without using weapons or penitentiary system. It acts through censorship, intimidation and labeling (anybody that will not comply to the rules that are considered politically correct will be seen as a racist, homophobe, fascist, Islamophobe etc). The intimidation through labels in a world in which decency is a cardinal value has an immense power. 'The psychotherapy of the revolutionary process aims towards the mental disqualification of those that oppose' [5. P. 81]. Now we are experimenting exclusion or labeling in a world that, essentially, is perfectly free; however, it is not free of this dominant ideology from the West that is constantly making legal steps in order to have power of action in Romania, as well. The risk of getting manipulated is huge, because, according to it, political correctness seems very generous. What can be more admirable, for instance, than the action of granting every culture the right to exist and manifest itself in an equal manner? — H.R. Patapievici asks himself (in an interview made by Mihaela Dedeoglu at Radio France International) [6]. This is the proper thing to do by any civilized human. That's why it conquered the hearts of many. However, behind the statement 'we have to make justice for every culture', two elements are hidden which radical relativism overshadows. First of all, we are not able to make critical judgments about a culture we do not belong to. Afterwards, we cannot evaluate the behaviour of another culture, that means we should keep our distance, being completely separated for that statement which may be true.

'Or, this means there is no integrated society, there is no civilization in which universal regulations work for every human being. That means that people that embrace *sharia* have to maintain *sharia*, but us, the Europeans that adopt the *rule of law*, an idea of equality in front of the law, unconcerned by religion, by race or sex, we can apply this universalism of human's rights' [6].

This way of interpreting reality is based on a historically true objective which cannot be accepted by Neo-Marxism, and that is the reason why it must be modified and sweetened. In the view of progressive political persons, one has the right to establish benchmarks, in order for the truth to become only what the society sees as being the truth. But what society thinks is not left to chance, but thoroughly controlled on the one hand by speeches given in schools, manipulating young people's minds, and on the other hand, by tampering the general population through entertainment and eventually through laws. Even Camille Paglia [7], who is a feminist, blames ideologist teachers from the greatest American universities that they 'brain-wash impressionable students with dangerously unfounded theories, which pretend genders is an oppressive fictive idea, which is arbitrary with no biologic arguments' [7. P. 222]. Critical thinking, explicit exposure and proven expression are replaced by the infatuated attitude of self-righteousness. The absurdity of these matters

reaches hallucinating heights. Recently, New York companies have been informed about receiving penalties if either employees or other staff members will not use 'the proper genre pronouns preferred by individuals, otherwise this being considered a violation of human rights' [8]. Also, in North Carolina, where for years, the LGBTQ community has been imposing that women restrooms are also to be used by men who identify themselves as women, now, that with the persistent intervention of citizens with common-sense, normality has set back in, the action has generated a wave of outrage followed by intimidation strategies from the government, some corporations and a few celebrities that embrace political correctness.

The explanation on which the Neo-Marxist ideology is based is that the truth, the way it was defined by the Western traditional society, did more harm to mankind because it justified the oppression towards women, the Afro-American race, homosexuals or other minorities. For instance, the genocide committed by the Nazis was determined by the conviction that the Aryan race is superior. Also, the traditional society (Christian, bourgeois, capitalist) has been using women as a production tool (Marx, *Manifesto of the Communist Party* — 1848). This speech was initiated, in its socio-economic aspects, by Marx and Engels, continued in a psychological, sexual and cultural way by Willhelm Reich, Theodor Adorno and Herbert Marcuse, enriched with feminism, environmental and racial aspects by Franz Fanon and others. Identified by Marx, confirmed and branded in a systematic manner by the members of Frankfurt's Schools, the prime enemy of this world is Western civilization, with everything it contains: ancient culture, Christian spirituality, traditional family, capitalist economy, literature canons. To be more precise, the enemy that the Neo-Marxist revolution wants to destroy is the individual that built Western civilization: the white male, heterosexual, monogamous, capitalist, colonialist, Christian.

This is how the need of the left to 'deconstruct' the notion of objective truth is justified, because the starting point, from which the values of things that form the base foundation of a new progressive society have to be rethought, has to be radically different. Regarding this, Herbert Marcuse wrote in *Essay about liberation* [9], about 'the radical trans valuation of values, the relaxation of taboos, cultural subversion, a rebellion regarding linguistics, that culminates with the methodical reversal of meaning' [9. P. 33—34]. The Neo-Marxist project aims towards the destruction of the existent culture, permanently being in the sight of Antonio Gramsci's warning (recorded in *Notebooks from prison*) that 'as long as people [referring to the working class] have a Christian soul, they will not answer to the revolutionary calls' [9. P. 29].

In an ideologically dominated space, reality is created by the power of speech, while the truth is nothing else than a social construct. If this definition is not accepted, the truth is something dated, 'a small bourgeois prejudice'. These are Lenin's words, which, for about a century, represent support for everyone that tries to minimize or destroy a value, like the act of telling the truth for a greater good. And this greater good is the success of the Neo-Marxist revolution. I will name now a couple of examples from which I will show that once the filter of the progressive

ideology, any story, idea or event will no longer belong to a logical view, in which the truth is imposed through itself. This is how (like in a mythical time) Saint Basil the Great considered [10. P. 585]. But, right now, it is obvious that truth needs guardians. That is why I consider that post-truthfulness is more than a lie, it is defying the truth, it is an upside down evidence, it negates reality, it is the crazy denial of accepting physical and biological laws. Under the pressure of political correctness, post-truth penetrates deep in our daily activities and the concreteness of life through the decisions made by global politics, which make the official speech influence personal destinies through a gradual and almost invisible change of the way of thinking, even from an early age. The individuals molded by such a mentality will try to defend certain types of outraging behaviors or attitudes, as in the following examples, which prove that there exists an agenda whose tasks have to be followed and accomplished bit by bit.

In 1983, Rigoberta Menchu published his autobiography in which he relates details about the life, habits and traditions of the Indians from Guatemala, but especially about the conflicts they had with the military government, after which a lot of people have been expelled from the country. Even Rigoberta Menchu was forced to live in Mexico. Due to these findings and the activities of defending the rights of the indigenous from Guatemala, Rigoberta Menchu received the Nobel Prize for peace in 1992. After a couple of years, during a campaign for anthropological research in Guatemala, the American professor David Stoll discovered an amount that was not at all negligible of untruths regarding what was written in Rigoberta Menchu's book. The anthropologist's disclosures provoked an entire scandal, which led to the New York Times newspaper making a journalistic investigation (article published on 15 Dec. 1998) and it proved David Stoll had been right, labelling the reports from Guatemala as 'manufactured episodes or seriously exaggerated'. The witnesses that were involved in the investigation were her family, neighbours, relatives, Catholic nuns. The evidence being shown, the Indian activist confessed that she lied. And yet, what I want to underline in this scandal's context is the reaction of those who defended the Nobel Prize's winner. The partisan Neo-Marxist agenda [4. P. 137] is more important than reality, because the academic environment explained that, even if she admitted that she lied and was dishonest, Rigoberta's book is spiritually true, because it attracts the reader's sympathy for the need for social change; after all, her supporters continued to support the idea that, true or untrue, this autobiography helps us understand the oppression that the Indians from Guatemala received by the military forces. In order to impose their power and authority, they issued various accusations towards those that doubted what she wrote in her book, for example they accused them for denying the terrible brutality Indians were subjected to. And yet, even if the lie was uncovered, the one that shed some light was David Stoll, which was accused by the academic environment that he is defending the interests of the white tyrants [4. P. 137]. In this respect, a professor from the University of Pittsburg said that the issues pointed out by David Stoll about 'verifiability' are less important than his position regarding the 'armed fight', that

his attitude is characteristic to a narrow-minded person and of a despicable soul restricted by the mind. Furthermore, when a Spanish Prime Minister was questioned by some students if they should read Rigoberta Menchu's book, he answered yes, because, after all, 'he does not care if it is true or not'. This attitude is defiant and shocking, which says more about the relationship between intellectuals and the truth, than about Guatemala's activist's events or individuals.

An extremely uncivilized controversy took place in the French academic field, in 2008, after Sylvain Gouguenheim published the book *Artistotle at the Mount Saint Michel. The Greek Roots of Christian Europe* (published in our country as well, in 2011, by Nemira Publishing House). He writes in that book that the way in which we understand the duty of Scholasticism in connection to Arabic philosophy and to the translations that came through the Arabic or Syrian pathway from the Greek language is exaggerated and that we should rethink this thesis. I am going to quote some of the ideas that caused very intense debates: 'Beside the circulation of ancient translated texts, the cultural exchanges between the Islam and the Christians have been minimal.' From Islam as a religion, the European civilization has borrowed nothing, neither text references, nor theological arguments. The same thing has also happened in the political or legal field, because Europe remained faithful to its rights and to its institutional legal framework. The European clerics have taken up from various wise men, either Arabians, Persians, Muslims, Jews or Christians, some philosophical commentaries that had a real influence, although they were the subject of some filtering and readjustments. But even through the commentaries of Avicenna or Averroes, nobody could say that some notions that were specific to the Arabic language or some concepts that belong to the Islam carried any cultural revolutions during the 12th or the 13th century [11. P. 196]. The conclusion of the French medievalist is clear; he thinks that the Europeans were in a real dynamic and were preoccupied by the secular search of the Greek culture which is illustrated by the movements of translation from Mount Saint-Michel. It is the reason why he considers that Medieval Europe would have had an 'identical path even in the absence of any link to the Islamic world. The Arabic middleman, even though it exists, it surely did not have the decisive contribution that is given to it; speaking of the Islam of Lights means excessively westernizing the thinking process of these *falâsifa* and giving them more influence than they actually had in their own society' [11. P. 197].

Immediately after the book was published, Sylvain Gouguenheim was accused of savant islamophobia and, for two following two years, his career in the University was ruined. There were ferocious debates that entirely lacked the elegance associated to medievalist scientists. A critical and lucid party was defending itself and the other party (led by a great scientist, Alain de Libera), it was stigmatizing the ones that had this historiographic thesis, accusing them that they were adepts of the fascism or of what was called 'savant islamophobia'.

A different event with dramatic effects that has happened very recently gives us the means to understand how chaotic the guidelines of the progressive people are

and how absurdly far their ethic has gone, as the lie comes gushing and splashing everything around it, contributing to the self-contradiction of the listed arguments. After the New Year's night, between the 1st and the 7th of January 2016, in Köln, at the local Police were filed over 90 charges of theft, sexual harassment and rape done by the African or Arabic emigrants to some of the women present in the Railway Station and the City's Cathedral Square to celebrate the New Year. The mayor of Köln, Henriette Reker, suggests that women should stay one armlength away from men, trying to avoid walking along with strangers. The hashtag #eineArmlänge (one armlength) was viral on Tuesday on the German Twitter, where a lot of users said that this expression is a wrong way of understanding the roles of victims and the wrongdoers.

Pascal Bruckner [12] monitored a few of the most hallucinating reactions of some radical feminists or left-party activists. Therefore, expressing a great naïvety, Sofie Peeters, a Belgian feminist that made a documentary on this theme of the rapes done by the Muslim emigrants back in 2012, said: "My greatest fear was how to handle this theme without creating a racist movie (...) It is about people of a foreign ethnicity in 95% of the cases (...) The Muslims have a pretty persistent behavior regarding sexuality: a woman who wears a skirt already risks enough" [13]. Sofie Peeters did nothing but to disclose that in the new world that is coming together, the law is done by denying reality [13]. How else could we explain the reaction of an older activist of the Socialist Party, Caroline De Haas who had the following reaction on Twitter, on the 7th of January 2016: "To the ones who tell us that the sexual harassment from Germany was caused by the arrival of the emigrants, I tell them: go spread your racist shit elsewhere." 'The schizophrenia between feminism and antiracism has never been more inflamed', thinks Pascal Bruckner [12. P. 55]. What is essential for the radical feminists is to drown the events from Koln in the warm sea of equivalence: 'Will we have some rape victims that would deserve to be helped much more than other, depending on the origins of the aggressors? Every day, from Koln to Paris, from Beijing to New York (...) men of all heights and different weights, with different jobs, religious confessions and of all social origins rape women', shows an official announcement made by the organization led by Caroline De Haas, continuously insisting on the fact that it is already bad enough to be a woman if you live in the European patriarchal societies [apud 12. P. 55]. 'Consequently, indignation ought not to be selective, because feminism cannot have a varying geometry', says in the official announcement, an indication that reminds how during the Cold War, when the dissenters from USSR or from other communist countries were asking for assistance in the West, there were always people who asked for the countries oppressed by the American imperialism from Africa, Asia and the Latin America not to be forgotten [apud 12. P. 56]. 'Not to be able to get a job anywhere, it is enough for you to be hired everywhere' [apud 12. P. 57]. Let us see that when it comes to the reactions to the event from Koln, the denunciation of the potential racism of the ones who indicated the origin of the aggressors was far more important than helping the harmed women.

Here is what Clementine Autain, one of the extremely vocal French communist militants, had to say: 'Between April and September, 1945, the soldiers raped two million German women. It was the fault of Islam again.' [apud 12. P. 57] Of course it would have been preferable that the claim had a historical documentation to sustain it, but numbers do not matter that much in this context. The discussed realities are different. East Germany was occupied by the Russian soldiers after four years of war, whereas now the Islamic migrants are hosted in Europe, especially in Germany, with no restrictions. The situations are incompatible and the claims of this lady bring serious disadvantages to the feminist movement itself, highlighting how her reactions fluctuate between denial and embarrassment. Pascal Bruckner was right when he said that denouncing a potential racist before taking care and protecting women means catastrophically messing up your priorities [apud 12. P. 58].

These are a few relevant situations for this 'post-truth' era that we are living in, in which it seems that the truth is negotiable like goods at the market. It can be clearly noticed that politically correct intellectuals (and also politicians who make laws and seek to respect them) stopped applying the classic principle of knowledge by searching for objective truth. 'They transformed their chair in a pulpit from where they promote ideas from their political agenda' [14. P. 49]. The principles which serve as a guide for their actions have been mapped out by members of the School of Frankfurt for long enough time that now the result of their thinking has been materialized and can be seen. First of all, the target was on the eradication of the patriarchal society's prejudices. We can all see that, if we issue an idea, for example, about the other-worldly marriage between persons of the same sex, bringing our common sense driven arguments is not important, as we are immediately categorized as retrogrades, conservatism, medieval. Theodor Adorno proposed in his book *The Authoritarian Personality* (1950) a 'scientifically planned re-education' in this respect, by replacing the fundamental system of values, opposite values which would be considered revolutionary. In addition, Herbert Marcuse, in *Essay on Liberation*, talked about radical change of values, relaxation of taboos, cultural subversion, critical theory, and also a riot in the linguistic level which culminates with 'a methodical roll-over of meaning' [9. P. 42]. Besides, he targeted the disintegration of society, through a cultural revolution pointed 'against dominant culture, including the moral system of the existing society. What we must also achieve is some kind of diffuse and dispersive disintegration of the system' [9. P. 42]. It is about betting on the strategy that, children being inoculated with these reversed values from kindergarten and school, their revolutionary and progressive character will evolve, no matter what model their families offered them. It can be seen that all this effort is paying off. The fight is at the mind level [15. P. 354], so the weak are indoctrinated with the idea they are discriminated when they get marginalized in connection to other ones who excel, and there is no way they have a problem with their power of will, the work rhythm, their implications. These people have their hatred stimulated and they are incited to fight in order to remove the source of discrimination. Success would come from the idea that the

differences stemming from sex, age, social status, color, religion, genealogy etc. could be cancelled by changing the thinking optics and through speech, making it seem like nothing is permanent in reality. This is how any essential attribute that pertains to human nature has suffered benchmarking until insignificance. And 'the result is an egalitarian ethic whose platitude (...) is pushed to absurd' [15. P. 354]; values are reversed in favour of the weak, but at the expense of the good. It has come to us to live the prophetic times long announced by Isaiah: 'Woe to those who call evil good and good evil, who put darkness for light and light for darkness, who put bitter for sweet and sweet for bitter' (Isaiah 5:20).

By virtue of his hallucinating ideal, in a very subtle way for children and defying any evidence in the eyes of grown-ups, they are being put between brackets, compromised and ridiculed by the institutions which substantiated Western civilization: the ancient culture, Judaic-Christian civilization, patriarchal family, Christian spirituality, classic literature (for this one a new lecture grid appeared — Deconstructivism — for radically changing meaning). Everything that has passed, by which I mean tradition, is seen as a means of domination, therefore it has to be eliminated. Hierarchies are also a means of discrimination, so it is mandatory for them to be eliminated. The critical mindsets from school education must also be put to rest. The educational system is constructed after benchmarks that are meant to strengthen the devaluation of the past which plays the role of perpetuating the valorization of traditional institutions.

'Multiculturalism, for example, is the systematic restructuring of the educational curriculum in order to prevent the youth from gaining information and knowledge about the Western tradition. The ideology of political correctness follows the direction of egalitarianism by instilling young minds with a deepened form of cultural relativism.' [14. P. 49]

Even the writing of history, whose ration of being constant in transmitting factual truth, has been subjected to the perversion [16. P. 215] of political correctness. At least two of the examples shown above are eloquent in this matter (the case of Rigoberta Menchu and Eduard Said). History courses in the country are becoming more and more scarce or have been completely removed, and high-school curriculum has suffered changes that denote the alarming disinterest for coherent historical truth. In the USA, the top 50 universities history courses [14. P. 50] are no longer demanded. For the same reasons, it is of great interest to remove from the educational curriculum the classic languages and even revoke classing languages faculties, bringing the argument that they cannot be financially sustained. The propagation phenomenon 'step by step' [14. P. 51] has a long lasting impact on today's generations and those to come. In this respect, when a few American students were given the homework to write an essay with the challenging title 'Producing Reality', they concluded that 'the idea that there is an absolute and objective truth is not only a mistake, but a social and political danger' [4. P. 139].

Therefore, this kind of masked lie name 'post-truth' acts in a destructive manner, attacking the very moral fiber of the human being.

From Patrology and Biblical teachings, we understand that the human nature is a state that follows its previous one (which has been lived only by the Protopar-ents, before they received their 'leather clothes'), a state in which we find ourselves only after the Fall. This is not its native state. What we experiment in this life is not our true nature, an issue which is reinforced by St. Gregory of Nyssa, when he says that 'life of divine nature is personal and in line with the nature for people' [*apud* 17. P. 79]. Adam has fallen in nature, but in the way it is understood today for fundamental truths to be eluded, through denying everything that is ontological to man, 'the recent man' [6] falls below this, and if I can put it like this, falls from fallen nature and 'pins himself in matter' [18. P. 14]. The distance between God's creation and the man who recreated himself, using ideological values as bench- marks, is immense.

How the truth, in general, possesses instrumental value through the fact that it captures and transmits the nature of reality that it expresses [19. P. 40], it means that through 'post-truth', things tend to be distorted. The need for truth is not an absurd claim of some moralists, but something that comes from within the human being. Among the gifts of 'image of God' in humans, there is the search for the truth and the 'awareness of a growing ability to reach and sustain the true nature of oneself' (19. P. 34). Through the fulfillment of moral laws, a path to seek is chosen and therefore it reaches a feeling of vitality, equilibrium and peace. As God himself stated in His commandments, respecting the truth, one finds one's own peace. 'If you hold to my teaching, you are really my disciples. Then you will know the truth, and the truth will set you free' (John 8:31—32). The need to rely on a fundamental Truth prevails from deep within each one of our souls. But darkened by knowledge which 'puffeth up' (according to Paul Apostle's expression), we wander in search for small truths which are not but particular truths, which fragment and fan out, eventually becoming blinding dust powder. Humans find themselves when they live in agreement with their own authentic self, and that is the moment when they feel real joy, which they can support and prolong, loving what helps them become more fulfilled.

Months after the events of 1989, these words were engraved on a wall in Iași: 'Truth is no more and freedom is over'. In a mixture of humour and despair, this is the expression of a need for moral benchmarks in our daily social life. This is because schizophrenia can be reached if we separate our presence in the city from the moral component of life. No matter the 'roles' we play, we need to support our- selves against the *Pillar and Foundation of Truth* (1 Timothy 3:15). Otherwise, what I have covered about the thinking and acting of progressive thinking people in this world is able to stir in us the feeling of being in a zone of the diabolic kind of foolishness, and in front of a situation such as this, the witticism of I.D. Sîrbu (a Romanian writer) becomes revealing while saying that 'stupidity is not a chapter of psychology, but of the Apocalypse'.

References

- [1] Florenski P. *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*. Iași: Polirom; 1999.
- [2] Frankfurt HG. *De tot rahatul. Adevărul despre bullshit*. București: Baroque Books & Arts; 2018.
- [3] Dumitru M. Interview. In: Simina C. *Post-adevărul este ca și cum ai spune că adevărul poate fi supus la vot*. Available from: <https://pressone.ro/mircea-dumitru-post-adevarul-este-ca-si-cum-ai-spune-ca-adevarul-poate-fi-supus-la-vot> [Accessed 13th September 2019]
- [4] Keyes R. *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin's Publishing; 2004.
- [5] Atkinson GL. Feminismul radical și corectitudinea politică. In: Dârlău A, Bazon I. (eds.) *Corectitudinea politică: o ideologie neo-marxistă. Marxismul cultural, noua utopi*. Alba Iulia: Reîntregirea; 2017. P. 123—148.
- [6] Patapievici HR. *Sinuciderea Europei?* a radiophonic interview taken by Mihaela Dedeoglu, RFI Romania, 27th February 2019. Available from: <https://www.facebook.com/RFI.Romania.FM/videos/1980245862270074/> [Accessed 17th September 2019].
- [7] Paglia C. *Free Women, Free Men. Sex, Gender, Feminism*. Edimburgh; 2017.
- [8] West P. *Towards a New Tyranny*. Available from: www.contramundum.ro [Accessed 18th September 2019].
- [9] Marcuse H. Eseu despre eliberare. *apud* Raehn R. Rădăcinile istorice ale corectitudinii politice. In: Dârlău A, Bazon I. (eds.) *Corectitudinea politică: o ideologie neo-marxistă. Marxismul cultural, noua utopi*. Alba Iulia: Reîntregirea; 2017. P. 17-46.
- [10] Vasile cel Mare (Sfântul). Omilii și cuvântări. In: *Părinți și Scriitori Bisericești*. Vol. 17. București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române; 1986. P. 543—597.
- [11] Gougenheim S. *Aristotel la Muntele Saint Michel. Rădăcinile grecești ale Europei creștine*. București: Nemira; 2011.
- [12] Brukner P. *Un rasism imaginar. Islamofobie și culpabilitate*. București: Trei; 2018.
- [13] Sophie Peeters, *Femme de la rue*. Dailymotion. November 24 2015. Available from: <https://www.dailymotion.com/video/x3fb4sp> [Accessed 15th September 2019].
- [14] Cribb jr. TK. Corectitudinea politică în învățământul superior. In: Dârlău A, Bazon I. (eds.) *Corectitudinea politică: o ideologie neo-marxistă. Marxismul cultural, noua utopi*. Alba Iulia: Reîntregirea; 2017. P. 47—62.
- [15] Lavric S. Postfață. Plaga neomarxistă. In: Dârlău A, Bazon I. (eds.) *Corectitudinea politică: o ideologie neo-marxistă. Marxismul cultural, noua utopi*. Alba Iulia: Reîntregirea; 2017. P. 351—372.
- [16] Kimball R. Desființarea istoriei: de ce relativismul este greșit? In: Dârlău A, Bazon I. (eds.) *Corectitudinea politică: o ideologie neo-marxistă. Marxismul cultural, noua utopi*. Alba Iulia: Reîntregirea; 2017. P. 209—236.
- [17] Nellis P. *Omul Animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*. Sibiu: Deisis; 2002.
- [18] Patapievici HR. *Om recent*. București: Humanitas; 2001.
- [19] Frankfurt H. *Pe bune. Adevărul despre adevăr*. București: Baroque Books&Arts; 2018.

About the author:

Pop Rodica — PHD in Philosophy, researcher, coordinating member, Center for Interdisciplinary Research on Religion, Philosophy and Science, Universitatea Alexandru Ioan Cuza Iasi (e-mail: rodica31pop@yahoo.com).

Постистина как ложь

Р. Поп

Ясский университет им. Кузы
11, Carol I Boulevard, Iași RO-700506

Системы ценностей, созданные веками, полностью изменились под давлением политкорректности. В статье речь пойдет о том способе коммуникации и передачи сообщений в публичном пространстве, который используется в настоящее время. Я пишу о постистине, доказывая, что это приукрашенная ложь, скрытая в языке, которая поддерживается идеями, бросающими вызов не только изощренному уму, но и здравому смыслу. Под словом «истина» я не подразумеваю понятие истины, определением которого занимается философия, но я имею в виду инструментальную истину, объективную истину, с которой мы ежедневно работаем, истину как критерий стабильности. И я соотношу эту истину с ложью. В статье приводится несколько конкретных примеров из разных областей за период, охватывающий три последних десятилетия, в которых события или выступления стали предметом скандалов, начавшихся с претензии некоторых людей на то, чтобы представить ложь как правду. Также я обращаю внимание на существование целого корпуса неомарксистской литературы, которая сводит на нет естественную иерархию вещей, обесценивая объективную истину до такой степени, что она становится иррелевантной, гибкой, вплоть до обретения ею презируемого статуса инструмента консерваторов, классовых врагов прогрессистов.

Ключевые слова: постистина, неомарксизм, политкорректность, ложь, моральные ценности

История статьи:

Статья поступила 17.08.2019

Статья принята к публикации 04.10.2019

Для цитирования: Поп Р. Постистина как ложь // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 1. С. 64—76. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-64-76

Сведения об авторе:

Поп Родика — доктор философии, Центр междисциплинарных исследований религии, философии и науки, Ясский университет им. Кузы (e-mail: rodica31pop@yahoo.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-77-88

Научная статья / Research Article

Социоэтноцентризм Рорти: проблема обоснования

И.Д. Джохадзе

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

Rorty's socio-ethnocentrism: the problem of its justification

I.D. Dzhokhadze

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

Концепт «солидарности», одно из ключевых понятий коммунитаристской социальной теории, занимает центральное место в философских построениях позднего Р. Рорти. Настаивая на презумпции обоснованности/оправданности знания, принимаемого культурным сообществом, Рорти сводит социальные отношения к дискурсивным, интертекстуально-диалогическим. При этом он сталкивается с рядом трудностей. Стремление философа отбросить идею объективности в пользу «солидарности» идет вразрез с постулируемым им этноцентризмом. Теоретическая позиция Рорти (антирепрезентационизм, эпистемологический анархизм, критика корреспондентной теории истины и т.д.) не пользуется поддержкой со стороны его профессиональных коллег и «широкой аудитории», однако это не мешает философу, называющему себя прагматистом, считать ее обоснованной (justified), игнорируя коллективное мнение и не заботясь о том, насколько такая стратегия прагматична или политически релевантна. Западный (англосаксонский) этноцентризм, утверждает Рорти, особого рода: это этноцентризм «мы-сообщества» («мы — либералы»), стремящегося к саморасширению и созданию еще более инклюзивного, пестрого и гетерогенного социума. Это — мировоззренческая позиция либерально настроенного «ироника» и космополита, сознающего историческую случайность собственной идентичности, языка и нравственного сознания, «радикально и беспрестанно сомневающегося в словаре, которым пользуется». Но сказать, вместе с Рорти: «Нам повезло, что наш этноцентризм основан на недоверии к самому себе», — может только тот, кто признает истину антиэтноцентризма. Человек, верящий в социальный прогресс, в осуществимость утопического проекта «глобального, космополитического, демократического, эгалитарного, бесклассового и бескастового общества», де-факто является антиэтноцентристом. Даже если на словах он отрицает это.

© Джохадзе И.Д., 2019



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

Ключевые слова: солидарность, истина, соглашение, репрезентационизм, сообщество, ирония, этноцентризм

История статьи:

Статья поступила 22.04.2019

Статья принята к публикации 16.10.2019

Для цитирования: Джохадзе И.Д. Социоэтноцентризм Рорти: проблема обоснования // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 1. С. 77—88. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-77-88

‘Solidarity’ is one of the key concepts of the late Richard Rorty’s philosophy. Arguing that justification of knowledge is a matter of its acceptance by the community, Rorty reduces social relations to the discursive (intertextual or dialogical) ones. Thereby he faces a number of theoretical difficulties. Rorty’s willingness to substitute the idea of objectivity for that of solidarity is at odds with his socio-ethnocentrism. Antirepresentationalist attitude is not shared by the overwhelming majority of Rorty’s ‘cultural peers’, not to mention professional philosophers, but he strongly holds to antirepresentationalism, considering it to be sufficiently justified, not caring about what others think and whether such a strategy is politically relevant or desirable from a pragmatic point of view. Consequently, he endorses the picture of warrant as independent of communal opinion. Western (Anglo-Saxon) ethnocentrism, Rorty argues, is of a special kind: it is the ethnocentrism of a “we-community” (“we liberals”) which is dedicated to enlarging itself and creating more and more variegated, inclusive and heterogeneous society. It’s a worldview of a liberal “ironist” and cosmopolitan who is always aware of the contingency of her language and moral self, and who “has radical and continuing doubts about the final vocabulary she currently uses”. But to say, with Rorty, “We are lucky that our ethnocentrism is based on distrust of itself,” amounts to recognize the truth of anti-ethnocentrism. One who believes in cultural and social progress towards “a global, cosmopolitan, democratic, egalitarian, classless, casteless society” is de facto anti-ethnocentrist. Even if he denies it verbally.

Keywords: solidarity, truth, agreement, representationalism, community, irony, ethnocentrism

Article history:

The article was submitted on 22.04.2019

The article was accepted on 16.10.2019

For citation: Dzhokhadze I.D. Rorty’s socio-ethnocentrism: the problem of its justification. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 77—88. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-77-88

Американского прагматиста Ричарда Рорти, в конце прошлого века выступившего с критикой логического эмпиризма и «репрезентационистской» модели знания, иногда называют философом *солидарности*. Это понятие, наряду с концептом «случайности» (contingency), занимает центральное место в интеллектуальных построениях позднего Рорти (1990—2000 гг.), сближая его социальную философию с коммунитаризмом. Социум, понимаемый как языковое сообщество, автор «Случайности, иронии и солидарности» счи-

тает возможным рассматривать в качестве единственного основания человеческих знаний, норм и стандартов мышления, разумного поведения. «Социализация... определяет все (goes all the way down)» [1. С. 17].

Истина есть «то, что полезно в качестве верования», — утверждал У. Джеймс [2. Р. 77]. Рорти соглашается с классиком прагматизма, но с одной существенной оговоркой: полезно в качестве *нашего* верования, именно *нам*, а не всем одинаково и во всех случаях жизни [3. Р. 22]. Люди усваивают коллективные верования и более или менее твердо их придерживаются по той же банальной причине, по какой они говорят на родном языке — это *их* язык. Никому в голову не придет утверждать, что английский или немецкий язык правильный, а французский или итальянский ложный; аналогичным образом, аргументирует Рорти, нельзя утверждать, что американцы говорят или думают правильно, а итальянцы или французы неправильно, — вовсе не потому, что подобное утверждение было бы проявлением этноцентризма; как раз наоборот, его «эпистемическая несостоятельность» заключалась бы в игнорировании социо-этно-культурной гипотетичности и в претензии на универсальность. Этноцентристы считают, что различие между словарями, которыми пользуются люди, — например, религиозно-этическим словарем апостола Павла и психоаналитическим словарем доктора Фрейда — является исключительно лингвистическим. Не следует рассматривать проповедь Павла и учение Фрейда как конфронтирующие репрезентации мира, ведь тогда нам пришлось бы признать, что один из них мыслил правильно, а другой заблуждался. Разумнее, советует Рорти, рассматривать обе доктрины как альтернативные языковые игры, — тогда нельзя будет сказать, что учение Фрейда истиннее воззрений апостола Павла, ведь это звучало бы столь же нелепо, как утверждение, что немецкий язык «правдивее» или «достовернее» идиша. Полезны (следовательно, истинны) те убеждения, которые «помогают нам добиваться желаемого» [4. Р. 94], желания же социально и исторически обусловлены.

Настаивая на презумпции обоснованности/оправданности знания, принимаемого культурным сообществом (или «аудиторией», как он предпочитает иногда говорить), Рорти сталкивается с рядом трудностей. По его мнению, любое утверждение, которое одобряется нашими современниками и партнерами по разговору, утверждение, которое ни у кого не вызывает желания возразить и, таким образом, как бы «сходит нам с рук» («what our peers... let us get away with saying» [5. Р. 176]), является обоснованным. Однако само это утверждение Рорти («весьма скандальное, если не сказать шокирующее даже для философа» [6. Р. 31]) не было встречено с пониманием его современниками и партнерами по интеллектуальному разговору, определенно не «сошло ему с рук», отмечает С. Брэкберн. Вывод: «если оно истинно, то оно ложно» [6. Р. 31].

Явным образом философская стратегия Рорти, его желание отбросить идею объективности в пользу «солидарности», идет вразрез с постулируемым

им этноцентризмом. На это указывает, в частности, Х. Патнэм. Рорти и его единомышленники, говорит Патнэм, «прекрасно осознают, что аргументы, которые они выдвигают, звучат неубедительно для подавляющего большинства их “культурных современников”, однако они продолжают отстаивать свою точку зрения, считая ее обоснованной (*warranted*). Значит, они разделяют концепцию обоснования как независимого от мнения большинства» [7. Р. 22].

Рорти является *анти*-репрезентационистом, критиком корреспондентной доктрины истины и этическим нон-реалистом, — во всем этом он *не солидарен* со своими *fellow citizens*. Его не заботит, насколько такая стратегия: а) прагматична, б) культурно и политически релевантна. В данном случае, как профессиональный философ и публичный интеллектуал, он именно *недостаточно* этноцентричен и прагматичен. В самом деле, рассуждает Б. Уильямс, «если, как предлагает считать Рорти, правильным описанием мира (для нас) является описание, которое мы находим удобным (для себя), и если мы на сегодняшний день находим удобным считать, что, к примеру, физическая наука исследует мир “как он есть”, тогда у нас нет оснований утверждать, как это делает Рорти, что *в действительности* ученые заняты не исследованием мира, а фантазированием о нем» [8. Р. 12]. «Представление о том, что некоторые картины мира [“метафизические”] “вводят в заблуждение”, — пишет Патнэм, — совершенно бессмысленно, если при этом утверждается, что все, чем мы располагаем — это наш разговор и объекты, составляющие его содержание» [9. Р. 349]. По мнению Патнэма, позиция Рорти (он называет ее релятивистской) самопроверяема.

Но представим себе, что убеждение, согласно которому истина носит социально-конвенциональный характер (т.е. является результатом интерсубъективного консенсуса), принимается большинством членов лингвистического сообщества и становится общим «солидарным» мнением. Этноцентризм и в этом случае не перестанет быть самопроверяемым! Как мы сможем достоверно судить о том, какого мнения придерживается сообщество *S* по тому или иному вопросу? Наше утверждение «члены *S* полагают, что *P*», согласно Рорти, не может быть *объективно* истинным («соответствующим реальности») — социоэтноцентризм отвергает такое объективное знание. Следовательно, мы сталкиваемся с проблемой регресса обоснований: сказать, что члены сообщества *S* «убеждены в том, что *P*», значит сказать: они «убеждены, что они убеждены, что *P*» (т.е. знание о знании членов сообщества, являющемся результатом консенсуса, само является результатом консенсуса), а сказать «убеждены, что убеждены...», значит сказать «убеждены, что убеждены, что убеждены...», и так далее до бесконечности (см.: [10. Р. 370—372]).

Рорти утверждает, что дистинкция «найденное — сделанное» не имеет смысла: мы ничего не находим готовым, все объекты нашего знания «создаются». «Если нам известно, — пишет он, — по поводу чего возможен разумный консенсус, а по поводу чего невозможен, потребность в каких-то других

различениях (объективное — субъективное, реальное — представляемое, найденное — создаваемое, внешнее — внутреннее) естественным образом отпадает» [11. Р. 115]. Но почему Рорти считает, что знание о консенсусе, объектом которого является некоторый предмет (например, дерево, растущее в поле, или дом у дороги, или книга на столе), предполагаемое присутствие или отсутствие этого предмета, доступнее (и надежнее) знания о *предмете как таковом*, его реальном присутствии или отсутствии? Почему наше убеждение в том, что перед нами *имеется* некоторый предмет (дерево, книга, дом), проблематичнее знания о консенсусе относительно этих предметов? Получается, достоверное знание о социальном (конвенциях, практиках, нормах) и субъективном (индивидуальных или коллективных верованиях, желаниях, интересах) возможно, а достоверное знание о предметном и объективном — нет.

Рорти, разумеется, не настаивает на безусловном эпистемическом превосходстве антирепрезентационизма перед репрезентационизмом. Он лишь констатирует, что репрезентационистский словарь устарел, не работает, бесполезен и т.д. Однако в устах прагматиста и антирепрезентациониста утверждение «репрезентационизм не работает» может означать лишь одно: нам полезно придерживаться убеждения в бесполезности репрезентационизма. Тогда напрашивается вопрос: полезно ли придерживаться убеждения в том, что нам полезно считать репрезентационизм, семантический реализм и корреспондентную теорию истины бесполезными? Регресс в бесконечное — цена, которую приходится платить антирепрезентационисту за нежелание признавать, что некоторые утверждения полезны или бесполезны в силу их *объективной истинности* или ложности.

Впрочем, Рорти, при всем его этноцентризме, не консерватор, его теория «солидарности» не сводится, вопреки мнению критиков «слева» (см.: [12; 13; 14], к апологии демократии англосаксонского образца. Он далек от идеализации американского общества (напротив, говорит об «упадке страны», которая, по его мнению, «в любой момент может скатиться в фашизм» [15. Р. 17, 234], критикует Республиканскую партию, контролируемую «жадными циничными олигархами» [16. Р. 11], предсказывает «неизбежный конец американского экономического и военного доминирования» [17. Р. 24]). И все же автор «Случайности, иронии и солидарности», несмотря на общий пессимистический тон его политических выступлений и интервью 1990—2000-х гг., остается патриотом своей страны, философом социальной надежды. Он верит в «Америку братства и милосердия» [18. Р. 16], в осуществимость утопического проекта «глобального, космополитического, демократического, эгалитарного, бесклассового и бескастового общества» [15. Р. XII], в котором «свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех» [15. Р. 203]. Это вера не шовиниста и ура-патриота, а либерально настроенного «ироника» и космополита, сознающего историческую случайность собственной идентичности. Ироник, пишет Рорти, «радикально и беспрестанно

сомневается в словаре, которым пользуется» [1. С. 103]. Он вполне допускает, что был «заброшен» в чужое сообщество, обучен чужой, неудачной языковой игре. Экзистенциальная ситуация, в которой находит себя иронический теоретик, воспринимается им как сомнительная, в терминологии Дж. Дьюи, и подлежащая «урегулированию».

Но как *homo dubitans* Рорти пришел к этой мысли? Какова психологическая природа интеллектуальной тревоги ироника? Наконец, что именно его беспокоит?

Если мы не располагаем транскультурным критерием адекватности нашей картины мира и словаря (и не ищем его, полагая, что такого критерия не существует, как не существует *правильного* языка), — нам не о чем беспокоиться! Откуда происходит «забота» ироника, его колебания, страхи? Многие люди, действительно, сомневаются в словарях, которыми пользуются. Но тревожит их именно то, что ироника, каким его изображает Рорти, менее всего должно волновать — возможность метафизической ошибки. «Выбирая конечный словарь, ироник руководствуется какими угодно соображениями, только не желанием обнаружить истину. Он создает, а не находит. ... По ту сторону ностальгии по достоверности, которую он объявляет иллюзией, сомнение утрачивает какой бы то ни было прагматический смысл» [19. Р. 492—493]. Сам Рорти, по мнению Р. Бернстайна, не имеет морального права позиционировать себя как «ироника», — если, конечно, относиться к иронии *без иронии*, т.е. считать ее чем-то большим, чем просто игрой. В известном абстрактном смысле Рорти-антирепрезентационист сомневается в словаре, которым пользуется, поскольку он признает существование других словарей (и соответствующих «картин реальности») и исключает возможность нейтрального оправдания (*justification*) собственного конечного словаря. Однако теоретический скептицизм подобного рода представляет собой разновидность *квазисомнения*, которое Ч. Пирс называет «книжным» (“paper”) и практически бесполезным (а значит, с точки зрения прагматизма, недействительным) сомнением. «Мы не находим даже намека на то, что Рорти хоть раз позволил себе усомниться в преимуществах либеральной демократии, которой он всем сердцем предан. Он просто не допускает мысли о возможной альтернативе ей» [20. Р. 280]. В подтверждение Бернстайн приводит следующее высказывание Рорти: «...Нет *ничего* менее сомнительного, чем ценность тех свобод... которыми пользуются с недавнего времени некоторые богатые и удачливые общества» [1. Р. 249]. Значит, существует нечто (демократия *et cetera*), «радикальному сомнению» не подлежащее, — нечто такое, возможность чего Рорти не признает.

По мнению Р.А. Патнэм, сам концепт «солидарности» как лояльности индивида определенной (единственной в своем роде) традиции, политическому или языковому сообществу (этносу, клану), вводит в заблуждение: «каждый человек фактически принадлежит к более чем одной культуре»

[21. Р. 98]. Люди — конечные существа, но эта конечность бесконечно разнообразна. Нельзя быть *только* американцем, или *только* профессором философии, или *только* либерал-демократом. «Как представители какой-то группы, мы можем испытывать недоверие или даже враждебные чувства к тем, кто “не с нами”. Однако это отчуждение может быть снято благодаря нашей одновременной принадлежности к другой социальной группе. Любые ограничения, обусловленные историческими случайностями, преодолимы» [10. Р. 386]. Применительно к современному «жителю Запада» (и значительной части Востока) более правильно говорить об идентичности не в единственном, а во множественном числе (А. Сен использует термин «плюральная идентичность» [22. Р. 70]). В мире глобализации и мультикультурализма линии, отделяющие одну идентичность от другой, не совпадают с границами между нациями. Человечество, полемизирует с Рорти К. Герц, не разделено «на ясных и понятных “нас”, на место которых мы легко можем поставить себя (как бы сильны ни были отличия *между* нами), и на загадочных “их”, на место которых мы поставить себя не в состоянии, пусть даже мы были бы готовы отдать жизнь за их право отличаться от нас. Чтобы встретить чужестранца, не обязательно пересекать Ла-Манш» [23. С. 174]. Главная проблема этноцентризма, по мнению Герца, заключается в том, что он препятствует самопознанию и развитию общества, не давая *нам* взглянуть на себя глазами *другого*.

Сущность нравственного прогресса, по Рорти, состоит не в «подведении отдельных желаний под всеобщие обязательства или же подчинении эмоций рациональному контролю, [как полагали] Платон и Кант», а в способности «отожествлять себя со все возрастающим кругом людей и доверять этим людям» [24. С. 59]. Воображение — «лучшее орудие морального совершенствования» [25. Р. 4], «движущая сила... прогресса» [26. Р. 11]. Подлинная солидарность, отмечает Рорти, обеспечивается нашей «способностью рассматривать все больше и больше традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых и им подобных) как несущественных по сравнению со сходствами, касающимися боли и унижения, — способностью считать “нашими” людей, имеющих с нами колоссальные различия» [1. С. 243]. «Справедливость как более широкая лояльность» — так называется одна из статей Рорти, и в этом названии схвачена суть его «инклюзивного», по выражению Дж. Райдера [27. Р. 119], этноцентризма. Документальная повесть, роман, этнографический очерк и иные подобные «социально полезные» (с точки зрения Рорти) жанры расширяют наш кругозор и развивают воображение, делают толерантнее и добрее, «чувствительнее к боли тех, кто не говорит на нашем языке» [1. С. 130].

Пожалуй, нигде столь явно не обнаруживает себя дихотомичность мышления Рорти (особенность, отмечаемая многими критиками), как в этих его рассуждениях о справедливости и моральном прогрессе. Философ считает, что во взаимоотношениях с другими людьми каждому индивиду приходится

выбирать между двумя ортогональными (якобы единственно возможными) стратегиями, а именно: представлением других такими же, как мы сами (т.е. игнорированием «другости»), либо полным безразличием к человеку, его действительным переживаниям, душевным и физическим страданиям, умонастроениям и потребностям, как будто необходимым условием нашего сострадания и сочувствия является *идентичность нам* страдающего лица. Или мы проходим мимо человека — его словно не существует для нас, — или видим в нем отражение самих себя. Но почему «или — или»? Разве социальное значение «нарративных» жанров — произведений литературы, этнографии, журналистики — не заключается в том, что они учат нас замечать скорее различия, нежели сходства? «Быть может, — рассуждает С. Мендус, — путь к решению многих проблем политики — не в выявлении (или допущении) сходств между людьми, принадлежащими к различным сообществам, а в признании того неудобного факта, что сходства часто отсутствуют. <...> Проблема не в том, чтобы жить бок о бок с другими, полагая, что эти другие похожи на нас. Проблема в том, чтобы жить с другими, сознавая, что они на нас не похожи» [28. Р. 61, 66]. Воображение тем и полезно, что помогает нам воспринять «непохожесть»: поставить себя на место другого, а не другого — на место себя.

Универсальной, «общечеловеческой» морали для Рорти не существует (как не существует абсолютной истины). Наша лояльность, настаивает он, не безгранична, она не может расширяться по экспоненте. Если нет «других» (кого-то, о ком можно сказать «они»), нет и «нас». Чувство солидарности, если бы оно распространилось на всех людей, живущих на планете, утратило бы идентификационную и мотивационную силу. Это чувство, пишет Рорти, «гораздо сильнее, когда те, с кем мы выражаем свою солидарность, мыслятся как “один из нас”, где “мы” означает нечто меньшее и более локальное, чем человеческая раса» [1. С. 242]. И далее поясняет: «Разве мы [либералы — И.Д.] говорим, что молодым чернокожим в американских городах нужно помочь потому, что они наши человеческие братья? Мы можем так сказать, однако было бы гораздо убедительнее, как с моральной точки зрения, так и с политической, описать их как наших сограждан *американцев* — настойчиво утверждать, что возмутительно, когда *американец* вынужден жить без надежды» [1. С. 242].

Спору нет, соглашается С. Каутц, чувство солидарности сильнее, когда оно связывает представителей одного и того же сообщества (племени, рода, этноса), но верно и другое: «гораздо легче отказать человеку в праве считаться “одним из нас” (в силу того или иного бросающегося в глаза различия), чем отказать человеку в праве считаться человеком» [29. Р. 104]. «Быть американцем» — значит придерживаться определенных нравственных установок и убеждений; к числу последних относится убеждение в том, что все люди, как записано в Декларации независимости, «созданы равными» — все *люди*, а не все американцы или англосаксы [29. Р. 105].

Р. Бернстайн, Б. Аллен, Р.А. Патнэм и другие комментаторы говорят о «парадоксальности» этноцентризма Рорти — «этноцентризма “мы-группы” (“мы либералы”», посвятившей себя саморасширению и созданию еще более широкого и более пестрого *этнoса*. Это “мы” тех людей, которые были воспитаны в недоверии к этноцентризму» [1. С. 251]. Дискриминация по этническим, религиозным, гендерным и т.д. признакам, заявляет Рорти, неприемлема именно потому, что противоречит базовым принципам *западной демократии* и культуры. «Именно в традиции *нашего* общества, — пишет он, — защищать слабых и униженных, изгнанных и обездоленных, всех нуждающихся в сочувствии и в восстановлении поправленного достоинства. На этот иудео-христианский элемент в нашей традиции с благодарностью и надеждой уповают подобные мне атеисты и либералы» [3. Р. 202]. (Ср.: «Характерной особенностью нашего национализма является интернационализм» [30. Р. 132].)

Нам *просто повезло*, говорит Рорти. Это «счастливая историческая случайность», что мы живем в *наше* время и являемся частью *нашего* (свободного, открытого, толерантного) общества [31. Р. 61]. *Они* — немецкие фашисты, китайские хунвейбины, сербские националисты («плохие парни тоже умеют быть солидарными» [32. Р. 61]) — не глупее, а просто *несчастнее* нас. Судьба оказалась менее благосклонна к ним и более благосклонна к нам (см.: [15. Р. 15]).

Каков, однако, эпистемический статус данной оценочной пропозиции? Те, кого Рорти называет «плохими парнями», сами себя несчастными, разумеется, не считают. Напротив, каждый национал-шовинист и культурный фундаменталист чувствует себя превосходно в своей ипостаси. Будет ли «мне повезло» в устах этого человека эпистемически равноценным «мне повезло» в устах космополита Рорти или интернационалиста Каллена? Очевидно, нет. Сказать «нам повезло, что наш этноцентризм основан на недоверии к самому себе», может только тот, кто признает истину антиэтноцентризма, т.е. де-факто *является* антиэтноцентристом. Даже если на словах он отрицает это.

Список литературы

- [1] *Rorty R.* Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М. : Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.
- [2] *James W.* Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. N.Y. : Longman's, Green & Co, 1907. 309 p.
- [3] *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 226 p.
- [4] Richard Rorty to Anindita Balslev // *Balslev A.N.* Cultural Otherness: Correspondence with R. Rorty. Atlanta: Scholars Press, 1999. P. 89—101.
- [5] *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 p.
- [6] *Blackburn S.* Truth: A Guide for the Perplexed. L. : Allen Lane, 2005. 238 p.

- [7] *Putnam H.* Realism with a Human Face. Cambridge: Harvard University Press, 1990. 347 p.
- [8] *Williams B.* Terrestrial Thoughts, Extraterrestrial Science // London Review of Books. 1991. Vol. 13. No 3. P. 12—13.
- [9] *Putnam H.* Words and Life. Cambridge: Harvard University Press, 1995. 531 p.
- [10] *Detmer D.* Rorty on Objectivity and Truth // The Philosophy of Richard Rorty / ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2010. P. 367—390.
- [11] *Rorty R.* Reply to Piotr Gutowski // Debating the State of Philosophy / ed. by J. Niznik, J.T. Sanders. Westport: Praeger, 1996. P. 114—115.
- [12] *Allen J.* Rationality, Relativism, and Rorty // South African Journal of Philosophy. 1992. Vol. 11. P. 52—61.
- [13] *Comay R.* Interrupting the Conversation: Notes on Rorty // Telos. 1986. Vol. 69. P. 119—130.
- [14] *Ramberg B.* Strategies for Radical Rorty // Meta-Philosophie: Reconstructing Philosophy? Ed. by J. Couture, K. Nielsen. Calgary: University of Calgary Press, 1993. P. 223—246.
- [15] *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. 288 p.
- [16] *Rorty R.* Fighting Terrorism with Democracy // Nation. 2002. Vol. 275. № 13. P. 11—14.
- [17] *Rorty R.* Humiliation or Solidarity? The Hope for a Common European Foreign Policy // Dissent. 2003. Vol. 50. No 4. P. 23—26.
- [18] *Rorty R.* Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge; L. : Harvard University Press, 1998. 159 p.
- [19] *Schneewind J.B.* Rorty on Utopia and Moral Philosophy // The Philosophy of Richard Rorty / ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2010. P. 479—505.
- [20] *Bernstein R.* The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. Cambridge: Polity Press, 1991. 358 p.
- [21] *Putnam R.A.* Rorty's Vision: Philosophical Courage and Social Hope // *Putnam H., Putnam R.A.* Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey / ed. by D. Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2017. P. 87—107.
- [22] *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. N.Y. : W.W. Norton and Company, 2006. 240 p.
- [23] *Герц К.* Польза разнообразия / пер. с англ. В. Иванова, Э. Соловьева // THESIS. 1993. Т. 1. No 3. С. 168—184.
- [24] *Рорти Р.* Этика без всеобщих обязанностей. Круглый стол в Институте философии РАН / пер. с англ. Е. Петровской // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / отв. ред. А. Рубцов. М. : Традиция, 1997. С. 56—110.
- [25] *Rorty R.* Dewey, Democracy, and China // Dao: A Journal of Comparative Philosophy. 2003. Vol. 3. No 1. P. 1—6.
- [26] *Rorty R.* Philosophy as Poetry. Charlottesville: University of Virginia Press, 2016. 96 p.
- [27] *Ryder J.* Richard Rorty, Contemporary Philosophy, and the Problem of Ethnocentrism // International Journal of Cultural Research. 2011. No 1 (2). P. 118—120.
- [28] *Mendus S.* “What of Soul Was Left, I Wonder?” The Narrative Self in Political Philosophy // Literature and the Political Imagination / ed. by J. Horton, A.T. Baumeister. L.: Routledge, 1996. P. 53—69.
- [29] *Kautz S.* Liberalism and Community. Ithaca: Cornell University Press, 1995. 232 p.
- [30] *Kallen H.M.* Culture and Democracy in the United States. N.Y. : Boni and Liveright, 1924. 347 p.
- [31] *Rorty R.* Response to Jürgen Habermas // Rorty and His Critics / ed. by R. Brandom. Malden: Blackwell, 2000. P. 56—64.

- [32] Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty / ed. by E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006. 250 p.

References

- [1] Rorty R. *Sluchajnost', ironiya i solidarnost'*. Trans. from English by I Hestanovoj, R Hestanova. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo; 1996. 282 p. (In Russ.)
- [2] James W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. N.Y.: Longman's, Green & Co, 1907. 309 p.
- [3] Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 226 p.
- [4] Richard Rorty to Anindita Balslev. In: Balslev A.N. *Cultural Otherness: Correspondence with R. Rorty*. Atlanta: Scholars Press, 1999. P. 89—101.
- [5] Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 p.
- [6] Blackburn S. *Truth: A Guide for the Perplexed*. L.: Allen Lane, 2005. 238 p.
- [7] Putnam H. *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990. 347 p.
- [8] Williams B. Terrestrial Thoughts, Extraterrestrial Science. *London Review of Books*. 1991; 13(3): 12—13.
- [9] Putnam H. *Words and Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1995. 531 p.
- [10] Detmer D. *Rorty on Objectivity and Truth*. In: *The Philosophy of Richard Rorty*. Ed. by RE Auxier, LE Hahn. Chicago: Open Court, 2010. P. 367—390.
- [11] Rorty R. Reply to Piotr Gutowski. In: *Debating the State of Philosophy*. Ed. by J. Niznik, J.T. Sanders. Westport: Praeger, 1996. P. 114—115.
- [12] Allen J. Rationality, Relativism, and Rorty. *South African Journal of Philosophy*. 1992; 11: 52—61.
- [13] Comay R. Interrupting the Conversation: Notes on Rorty. *Telos*. 1986; 69: 119—130.
- [14] Ramberg B. Strategies for Radical Rorty. In: *Meta-Philosophie: Reconstructing Philosophy?* Ed. by J. Couture, K. Nielsen. Calgary: University of Calgary Press, 1993. P. 223—246.
- [15] Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. 288 p.
- [16] Rorty R. Fighting Terrorism with Democracy. *Nation*. 2002; 275(13): 11—14.
- [17] Rorty R. Humiliation or Solidarity? The Hope for a Common European Foreign Policy. *Dissent*. 2003; 50(4): 23—26.
- [18] Rorty R. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge; L.: Harvard University Press, 1998. 159 p.
- [19] Schneewind JB. Rorty on Utopia and Moral Philosophy. In: *The Philosophy of Richard Rorty*. Ed. by RE Auxier, LE Hahn. Chicago: Open Court, 2010. P. 479—505.
- [20] Bernstein R. *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: Polity Press, 1991. 358 p.
- [21] Putnam RA. Rorty's Vision: Philosophical Courage and Social Hope. In: Putnam H, Putnam RA. *Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey*. Ed. by D Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2017. P. 87—107.
- [22] Sen A. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. N.Y.: W.W. Norton and Company, 2006. 240 p.
- [23] Gerc K. Pol'za raznoobraziya / Per. s angl. V. Ivanova, E. Solov'eva // *THESIS*. 1993; 1(3): 168—184. (In Russ.)

- [24] Rorty R. Etika bez vseobshchih obyazannostej. Kruglyj stol v Institute filosofii RAN / Trans. from English by E Petrovskoj. In: *Filosofskij pragmatizm Richarda Rorti i rossijskij kontekst*. Moscow: Tradiciya, 1997. S. 56—110. (In Russ.)
- [25] Rorty R. Dewey, Democracy, and China. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2003; 3(1): 1—6.
- [26] Rorty R. *Philosophy as Poetry*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2016. 96 p.
- [27] Ryder J. Richard Rorty, Contemporary Philosophy, and the Problem of Ethnocentrism. *International Journal of Cultural Research*. 2011; 1(2): 118—120.
- [28] Mendus S. “What of Soul Was Left, I Wonder?” The Narrative Self in Political Philosophy. In: *Literature and the Political Imagination*. Ed. by J. Horton, A.T. Baumeister. L.: Routledge, 1996. P. 53—69.
- [29] Kautz S. *Liberalism and Community*. Ithaca: Cornell University Press, 1995. 232 p.
- [30] Kallen HM. *Culture and Democracy in the United States*. N.Y.: Boni and Liveright, 1924. 347 p.
- [31] Rorty R. Response to Jürgen Habermas. In: *Rorty and His Critics*. Ed. by R. Brandom. Malden: Blackwell, 2000. P. 56—64.
- [32] *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*. Ed. by E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006. 250 p.

Сведения об авторе:

Джохадзе Игорь Давидович — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, заведующий сектором современной западной философии Института философии РАН (e-mail: joe99@mail.ru).

About the author:

Dzhokhadze Igor D. — PhD in Philosophy, Leading Research Fellow, Head of the Department of Contemporary Western Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (e-mail: joe99@mail.ru).



История философии History of philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-89-98

Research Article / Научная статья

Post-Neo-Kantianism. What is this?

A.J. Noras

University of Silesia in Katowice
Bankowa 12, Katowice 40-007, Poland

Abstract. The article attempts to define the concept of “post-neo-Kantianism” based on the nature of its relationship to the concept of “neo-Kantianism”. Concerning this matter, the author poses the following tasks: to characterize the phenomenon of neo-Kantianism, to point out the problems of its definition, to identify the relevance of the term “post-neo-Kantianism” and its relation to the philosophy of I. Kant in particular. The author emphasizes the need to introduce this term in the classification of philosophy of the XX century with the appropriateness of building the model of “Kantianism — Neo-Kantianism — Neo-Neo-Kantianism — Post-Neo-Kantianism”, where each new stage is determined by the nature of the reflection of thinkers of a certain period over the fundamental philosophical problems articulated in Kant’s “Critics”. Among the post-Neo-Kantians, A. Noras names thinkers traditionally considered to be German phenomenologists, such as E. Husserl and M. Heidegger: it is from the philosophical concept of Husserl that one can speak of the emergence of post-Neo-Kantianism, and the semantically correct interpretation of Heidegger, according to author, is most clearly understood in the framework of Baden Neo-Kantianism. Investigating the phenomenon of post-Neo-Kantianism, the need is established for answering a question regarding the preceding Neo-Kantian tradition, within which there is still a number of contradictions unresolved in the history of philosophy regarding the classification of Neo-Kantian schools and the distinction between the two periods of Neo-Kantianism: early (classical) and late (“correct”). Neo-Kantianism shows the relevance of Kantian philosophy, highlighting the ongoing debate about understanding the Kantian “Critique of Pure Reason”. Post-Neo-Kantianism plays an important role in terms of the perspectives of modern Kant studies, which include Gottfried Martin, Manfred Brelage, or Hans-Michael Baumgartner.

Keywords: Kantianism, Neo-Kantianism, Neo-Neo-Kantianism, Post-Neo-Kantianism

© Noras A.J., 2019



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

Article history:

The article was submitted on 12.09.2019

The article was accepted on 31.10.2019

For citation: Noras A.J. Post-Neo-Kantianism. What is this? *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 89—98. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-89-98

Relevant to the problem is the relationship between philosophers included to post-neo-Kantians and neo-Kantians. Important role is played by the philosophy of Immanuel Kant. Post-neo-Kantians descend from neo-Kantians however, they derive as well from an assumption that in neo-Kantianism Kant's philosophy has been wrongly interpreted. This way post-neo-Kantians reinterpret Kant, staying within the spirit of considerations of Königsberg thinker philosophy however perceiving it differently from their teachers. Therefore, it is about answering some questions regarding neo-Kantianism itself, the interpretation of Kant within frames of neo-Kantianism and next about the relation between neo-Kantianism and post-neo-Kantianism. The term of "post-neo-Kantianism" is not commonly used in philosophical literature however it is not equivalent to a claim of its originality¹.

The necessity of introduction to classification of twentieth century philosophy a term of "post-neo-Kantianism" results from several facts. First of them is constant vitality of reflection over Kant's thought, resulting in several phases being — broadly considered — neo-Kantianism, neo-neo-Kantianism or modern variety of transcendentalism appealing to Kant. It is not possible not to notice richer and richer knowledge of Kant's philosophy, which results in more holistic interpretations of his ideas. Nothing detracts from the validity of his philosophy and even more the validity of transcendental philosophy, which received a powerful impulse from the Husserl's phenomenology. Secondly, because of Husserl, it is important to distinguish post-neo-Kantianism, as thinkers included in it are often being reduced to phenomenology and sometimes even, as especially in the case of Heidegger — they are analyzed only within the flow of phenomenology. Simply a fact of differences appearing between post-neo-Kantians and neo-Kantians seems for many interpreters sufficient argument to place them within the frames of phenomenology. These divisions have only organizing sense — they are made ex post, although often they help to capture the proper sense of a given philosophical thought. However, according to genetic way of justifying philosophy you need to capture the source of given philosophical thought, to understand its proper sense. Heidegger, already mentioned, is a good example as understanding his philosophy is much easier, when you consider it within the frames of Baden neo-Kantianism, not limiting it to simply a thought resulting from criticism of Husserl. The more so, because Heidegger's criticism of phenomenological transcendentalism is as well, or maybe even above all criticism of neo-Kantian transcendentalism. Heidegger proved that in the famous disputation with Cassirer, which took place in Davos². It concerned neo-Kantianism

¹ Term „post-neo-Kantianism” was used for the first time in [3. P. 11].

² See: *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* in [1]; K. Gründer, *Cassirer und Heidegger in Davos 1929* in [2]; A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski* [3].

and more precisely attitude towards Kant. The discussion itself highlights the post-neo-Kantianism of Heidegger, which cannot be said about Cassirer.

Question about post-neo-Kantianism, requires answer to a question regarding the neo-Kantianism itself. Here appears a number of controversies regarding how to classify post-neo-Kantianism, what division criterion should be adopted within the frames of Neo-Kantian schools etc. Classical division of neo-Kantian schools, distinguishing seven directions, by Traugott Konstantin Oesterreich³, was modified numerous times, not only because of historical reasons. Problem concerns not only a division into schools but distinction of two phases of neo-Kantianism being early neo-Kantianism and neo-Kantianism (also called classical or proper). First case is about neo-Kantianism, which is often called Kantian philology (*Kantphilologie*), which is in fact an attempt of rehabilitation of philosophy and getting it out of the impasse philosophy found herself in due to Hegel's philosophy. Characteristic feature of early neo-Kantianism is that the problem discussed was the actuality of Kant in the situation of philosophy at the time. From this first phase clearly distinguishes neo-Kantianism (proper), which can be associated only with the philosophy of Baden school and Marburg school. For the sake of justice, however, it should be added that, in essence, neo-Kantianism develops in parallel to early neo-Kantianism. The beginning of Marburg school dates back to year 1875 when Cohen took over the Department of philosophy from Lange and the Baden schools to 1882, when Windelband moved from Freiburg to Strasburg (although it is also recognized that the beginning of the Baden school is year 1907, when Windelband took over Heidelberg's department of philosophy from Kuno Fisher) it should be mentioned that Windelband was lecturing in Heidelberg since 1903.

At the same time Marburg and Baden neo-Kantianism concentrates not on the letter of Kant's philosophy, but on her spirit. The creator of Baden school — Wilhelm Windelband, who in the *Preface of Präludien* (from 1883) posted a famous phrase, best captured this issue: „To understand Kant is to go beyond him” [5]. Therefore, it is not, and it never was, about orthodoxy towards thought of Kant, but about philosophizing in the spirit of Kant. Such philosophizing results from taking into account a science that Kant did not accounted for himself, only those after him, being Hegel, Dilthey and other, did it, and that science is history. In the light of the historical consciousness and in the light of philosophizing in the historical context it is not possible to philosophize in Kant's understanding. Philosophizing can only be done in the spirit of Kant meaning the spirit of his critical philosophy. Hundred years ago, on the hundredth anniversary of the death of thinker from Königsberg, Windelband wrote “We are standing here, after a hundred years again asking the question: what should happen to criticism” [6]. The answer to such question, important as well today, excludes any orthodoxy in reading Kant's thought. As a result, it is not a question about Kant, but about possibilities of applying his critical philosophy to solving philosophy's problems. Paul Natorp, co-creator of Marburg school, was convinced that Kant's thought should be read adding necessary

³ See *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie* [4. P. 417].

corrections and at the same time claimed that philosophy of Marburg school results from those necessary corrections. He wrote “Speaking about orthodox Kantianism of Marburg School never had basis; along with further development of the school every last semblance of justification is also lost⁴”. Natorp’s thesis characterizes however, the philosophy of Marburg school, but its sense is much wider: the thought of any neo-Kantian school grows from those necessary corrections of Kant’s philosophy. This thesis, regardless of all the consequences appearing on the ground of Marburg school, is important not only to understand Baden and Marburg school but the whole concept of neo-Kantianism (so early neo-Kantianism as well). Emphasizing lack of orthodoxy in interpreting philosophy of the thinker from Königsberg shows, that this orthodoxy is hard to find in the thoughts of Kant itself. Open (antisystem) character of Königsberg philosopher considerations resulted in question about the center of gravity of his philosophy. In the response to this question main interpretative positions were cleared — this way neo-Kantian schools came to life. One may be tempted to generalize the above thesis and state: Baden and Marburg school of neo-Kantianism differs from the early neo-Kantianism insofar as the situation of philosophy, at the time when the proper neo-Kantianism is born, differs fundamentally from the one in which it was when neo-Kantianism arose (analogous to the situation, how different it was from when Kant created his transcendental philosophy). Different historical context causes that tasks faced by early neo-Kantianism and neo-Kantianism differs radically. Problem of early neo-Kantianism is to get philosophy out of collapse caused by Hegelianism. Hopes for breaking the deadlock were placed in a new science which was not entirely new, but which was given the character of a leading discipline, namely the theory of cognition. Here appears the problem of theory of cognition. As it turn out the concept of “theory of cognition” was not introduced by Eduard Zeller although in fact, in 1862, he published important for neo-Kantianism article *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*. Problem is more complicated that it seems and it is difficult to determine clearly, who used this term for the first time. For sure, already in 1840 (22 years before Zeller), this term has been used by Fries’s student Ernst Friedrich Apelt. Even earlier, the term “theory of cognition” appeared in correspondence between Christian Hermann Weisse and Immanuel Hermann Fichte, in 1832. In the same year, separately from correspondence between Weisse und Fichte’s son, Friedrich Eduard Beneke has used “theory of cognition” term. Klaus Christian Köhnke, who devoted whole chapter of his work about the beginnings of neo-Kantianism states, that the “theory of cognition” term appears for the first time in 1819 and was authored by Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761—1819), German historian of philosophy, to whom Hegel often referred, who used it in his *Geschichte der Philosophie*⁵.

⁴ „Die Rede von einem orthodoxen Kantianismus der Marburger Schule war niemals begründet; sie hat mit der Weiterentwicklung dieser Schule auch jeden fernsten Schein von Berechtigung verloren“. P. Natorp. *Kant und die Marburger Schule*[7].

⁵ See K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* [8].

Theoretical maturity of neo-Kantianism towards early neo-Kantianism lies in fact that the problem is not the “theory of cognition” itself, but a possibility of making the “theory of cognition” first philosophy. In this sense neo-Kantians of both schools, Baden and Marburg, have no doubt that the only valuable philosophical discipline is the theory of cognition. However, they go further and try, within the frames of theory of cognition, to solve the problem they assume to be the most important for the philosophy and science, namely the problem of their ultimate justification (*Letztbegründung*). It can therefore be concluded that while the theory of cognition itself is a problem for early neo-Kantianism, the actual neo-Kantianism does not deal with the problem of science itself (scil. theory of cognition), but takes it for granted and focuses on the problem of ultimate justification. The term „Letztbegründung” is now making a career. The fact that the scientific nature of philosophy has been questioned in positivism results in a fundamentalist attitude of neo-Kantianism, additionally supported by the need to oppose historicism⁶. Return to Kant turns out to be not so much return to historical Kant but an attempt to show, that the ultimate justification must happen in the frames of transcendental philosophy (Marburgians speak directly about the transcendental method, to which they reduce entire research effort on the philosopher from Königsberg). Only in this context, one can read the thesis of Windelband, already mentioned before. And only because of that, Hermann Cohen in the preface of first edition of *Kants Theorie der Erfahrung* noted: „[...] everybody is reading his own Kant” [11]. Cohen’s “reading of own Kant” has nothing in common with characteristic for today philosophizing relativism. The thing is not that everybody can read Kant as he wants, but that everybody reads Kant according to knowledge he possess and the historical context he is reading Kant in. Cohen’s thesis is in a way a manifesto of neo-Kantianism due to fact that in chronological order it appeared before Windelband’s “To understand Kant is to go beyond him”.

Cohen’s thesis is important because that is where lies the difference in undertaking philosophical problems by post-neo-Kantians, philosophers coming from neo-Kantianism but reading Kant differently than it was done by neo-Kantians. From this reason, Ernst Cassirer, an outstanding student of Marburg’s neo-Kantians cannot be treated as post-neo-Kantian. Cassirer reads Kant a bit differently than Cohen and Natorp, but in fact, his philosophy does not go beyond the problem of ultimate justification based on the theory of cognition. Very different is case of another outstanding Marburg student, Nicolai Hartmann, who by some interpreters is considered Marburgian, but who, following Schnädelbach should be called “most significant Marburg renegade”⁷. Hartmann’s retreat from Marburg neo-Kantianism is made in the name of ontology, and for this reason, determines common direction of post-neo-Kantians research. It is a direction from theory of cognition to ontology,

⁶ On historicism see H. Schnädelbach. *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus* [9]; H. Schnädelbach. *Philosophie in Deutschland 1831–1933* [10].

⁷ See H. Schnädelbach, „*Erkenntnis der Erkenntnis*”? *Eine Verteidigung der Erkenntnistheorie* [12].

which made an incorporation of Husserl into post-neo-Kantianism uneasy. Husserl through whole his life is going into opposite direction — from ontology of *Logical investigations (Logische Untersuchungen)* to epistemology of *Ideas: General introduction to pure phenomenology (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)* and *First Philosophy (Erste Philosophie 1923/24)* and to attempt to go back to ontology in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie)*.

Question that must be asked here should be: *is the turn from epistemologically oriented neo-Kantianism to ontology made in w reference to Kant or Husserl?* History of philosophy of first twenty years of twentieth century is complex and from today's perspective admits right to phenomenology. Today's perspective however does not coincide with perspective of the participants of the dispute, who considered it through the prism of neo-Kantianism⁸. Answering that the turn from epistemology to ontology is made in reference to Kant one should point to aforementioned dispute in Davos and Heidegger's book, which became the reason for the dispute, being *Kant and the problem of metaphysics* [14]. Heidegger, during the dispute with Cassirer (student of Marburg neo-Kantians) seems as someone who already long ago realized the end of neo-Kantianism and necessity of different that it had took place in neo-Kantianism — metaphysical or ontological — reading of Kant's thoughts. Not getting into details of the dispute must be acknowledged that Cassirer as well confirm neo-Kantian provenance of Heidegger's philosophy, when he states "I have to admit that even I found an neo-Kantian in Heidegger although I assumed it is already gone"⁹. Cassirer's comment confirms the problematic historian of philosophy encounters when trying to determine genetic dependencies, although it accentuates the neo-Kantian sources of Heidegger's thinking. Therefore, it seems justified to see Heidegger not as Husserl's student but as a post-neo-Kantian — a thinker whose reflections stems primarily from reflection on philosophical problems based on neo-Kantianism. The work *Kant and the problem of metaphysics*, or more precisely the metaphysical interpretation of Kant turns out to have their own antecedentions in neo-Kantianism, but at the same time it should be remembered that the metaphysical direction appeared in neo-Kantianism earlier because it includes such thinkers as Otto Liebmann, Johannes Volkelt¹⁰, although Friedrich Paulsen and Max Wundt as well. In other words, Heidegger was not the first one to interpret Kant not in epistemological spirit, as it was done by neo-Kantians, but in spirit of metaphysics (ontology). Amongst thinkers included in post-neo-Kantianism, ontological interpretation of Kant appeared already in 1921, when Hartmann published *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Post-neo-Kantianism,

⁸ See A. J. Noras, *O relaciji: Kant – neokantyzm – Husserl* [13].

⁹ „Ich muß gestehen, daß ich in Heidegger hier einen Neukantianer gefunden habe, wie ich ihn nicht in ihm vermutet hätte“ [15].

¹⁰ See Friedrich Ueberwegs. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. [4. P. 422–429].

however, did not come out of nothing. Rather, it should be assumed, that the situation was slowly maturing not to withdraw from fundamentalist position as such but to interpret Kant differently that it took place in neo-Kantianism. In other words, post-neo-Kantianism is connected with attempts at a comprehensive interpretation of Kant being the opposition to neo-Kantianism perceived as one-sided interpretation. Research on philosophy of the Königsberg's thinker has revealed the possibility of a metaphysical or ontological interpretations of his thoughts. For the sake of justice, we must add that even today we are dealing with a re-reading of Kant, which enriches our knowledge about his philosophy¹¹. This confirms the historicity of post-neo-Kantianism. Ontological interpretation of Kant, referring primarily to his division into *metaphysica generalis* and *metaphysica specialis*, characteristic for post-neo-Kantianism is associated primarily in reading of his philosophy not so much in light of *Critique of pure reason* (as done by Marburgians) or in the light of *Critique of practical reason* (as done by Baden's) but is an attempt of holistic approach to his philosophy. For post-neo-Kantians, neo-Kantianism is too one-sided. However, after all — paradoxically — post-neo-Kantianism refers to neo-Kantianism, moreover, it can be said that neo-Kantianism determines their view on ontology. Martin Heidegger built his fundamental ontology around the *Dasein* concept and thus avoided the characteristic for Baden research position *Hiatus irrationalis* between subject and object. However when Heidegger characterizes *Dasein* one can see the reference to Fichte and his characteristic of I (*Ich*)¹². In Heidegger's reference to Fichte, one cannot see something original, but rather only, the consequence of Baden neo-Kantianism, often referred to as neo-Fichteanism. It is no different with Hartmann, whom within his critical ontology, has ontologized all relationships. This step, as well, can only be seen as a reference to concept of Marburgians and, what Władysław Tatarkiewicz accurately called, relationism of Marburg school. The problem results from a collapse — under the influence of modern physics — the idea of substance, which was best expressed by Ernst Cassirer in his *Substance and Function (Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910)*.

Werner Flach sees concepts of Martin Heidegger and Nicolai Hartmann (as well as Edmund Husserl's) in the concept of deepening the (and criticism at the same time) of Kant's criticism¹³. Heidegger is seen as the one, who turns into the point of lack of transcendental-ontological dimension as a part of criticism and is looking for a way out through ontologization of idea of justification. Thus, Heidegger is replacing a transcendental-logical question by a transcendental-

¹¹ See for example H.-M. Baumgartner, *Endliche Vernunft: zur Verständigung der Philosophie über sich selbst* [16].

¹² Fichte, for example, wrote “That is, they are related in so far as an object is posited; not, not. Again, as the object is absolutely posited, so the relation must be absolute, without ground. They are absolutely related means, they are posited as equals. At the same time, as sure as an object is posited, they are not equal. They shall be equal, but are not.” J.G. Fichte, *The science of knowledge* [17].

¹³ See W. Flach, *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik* [18. P. 5].

ontological one. Hartmann whereas is seen as the one who to criticism opposes total ontology. Thus, Flach argues that Hartmann opposes to criticism in most radical way¹⁴. It is worth to add, that Husserl is seen by Flach as the one, who criticize insufficient concept of subject and also Husserl points out to Kant the unrelated existence of a pure and empirical subject and a kind of transcendental-logical conduct in the process of justification of cognition. The question asked by Husserl to Kant concern — according to Flach — “how” of transcendentalism. When it comes to other post-neo-Kantians, Karl Jaspers retains relative autonomy, which was influenced by his path to philosophy and his initial interest in the philosophy of existence. That is why his transcendental metaphysic (periechontology) has no signs of connection to neo-Kantians, although it arises out of opposition to them. It should also be added that due to metaphysical interests, another student of Marburger Heinz Heimsoeth and Alois Riehl’s student — Richard Hönigswald — could be included in post-neo-Kantianism. In the context of growth of philosophical reflection after Kant, so critical philosophy, post-neo-Kantianism seem as another phase after early and classical neo-Kantianism and before neo-neo-Kantianism — connected by Hans-Ludwig Ollig with thinkers like Wolfgang Cramer, Hans Wagner and Rudolf Zocher¹⁵. Neo-neo-Kantianism show, despite all limitations, the topicality of Kant’s philosophy, showing the ongoing dispute about understanding of Kant’s *Critique of pure reason*. In Wagner’s opinion, the core of *Critique of pure reason* is transcendental dialectic¹⁶. Werner Flach, student of Wagner, refers to his teacher, when in spirit of his considerations wrote: “subjective side of the problem, almost entirely omitted by Plato, is Kant’s foreground namely at the cost of an ontological moment and in an accented contrast to it” [18. P. 5]. In this context neo-neo-Kantianism basically confirms the philosophy of neo-Kantianism, bringing to the fore the issues of the theory of cognition, which takes place especially in the concepts of Hans Wagner and his student Werner Flach [18. P. 5]¹⁷. The latter positively evaluates the achievements of Hermann Cohen¹⁸. However neo-neo-Kantianism is not unanimous in accenting problems of theory of cognitions, since Rudolf Zocher will try to show the unity of whole Kant’s philosophy. He will not therefore limit to problems of theory of cognition like Wagner and Flach, but will search for the unity of three critics, just as Marburg’s neo-Kantianism. Post-neo-Kantianism is important as well from the perspective of today’s research on Kant, in which such scientists as Gottfried Martin, Manfred Brelage or Hans-Michael Baumgartner played an important role.

¹⁴ See [Ibid. P. 1-3].

¹⁵ See H.-L. Ollig, *Der Neukantianismus* [19. P. 4; 94–110]. See for example R. Zocher, *Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie* [20].

¹⁶ See H. Wagner, *Philosophie und Reflexion* [21. P. 114].

¹⁷ See W. Flach, *Grundzüge der Erkenntnislehre: Erkenntniskritik, Logik, Methodologie* [22].

¹⁸ See [Ibid. P. 78–79].

References

- [1] Heidegger M. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910—1976. Bd. 3: Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main; 1991. P. 274—296. (In German).
- [2] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg von H-J. Braun u. a. Frankfurt am Main; 1988. P. 290—302. (In German).
- [3] Noras AJ. *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice; 2002. (In Polish).
- [4] Ueberwegs F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vierter Teil: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, Hrsg. von TK Oesterreich. 13. Aufl. Basel; 1951. P. 417. (In German).
- [5] Windelband W. Vorwort. In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 9. Aufl., 1. Bd. P. IV. Tübingen; 1924. (In German).
- [6] Windelband W. Nach hundert Jahren (Zu Kants hundertjährigem Todestage). In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 9. Aufl., 1. Bd. P. IV. Tübingen; 1924. P. 147—148. (In German).
- [7] Natorp P. Kant und die Marburger Schule. *Kant—Studien*. 1912;(17):193. (In German).
- [8] Köhnke KCh. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main; 1993. P. 62.
- [9] Schnädelbach H. *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg—München; 1974. (In German).
- [10] Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831—1933*. 8. Aufl. Frankfurt am Main; 2013. P. 49—87. (In German).
- [11] Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. 3 Aufl. Berlin; 1918. P. XI. (In German).
- [12] Schnädelbach H. „Erkenntnis der Erkenntnis“? Eine Verteidigung der Erkenntnistheorie. In: *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen* 3. Frankfurt am Main; 2000. P. 165. (In German).
- [13] Noras AJ. *O relacji: Kant — neokantyzm — Husserl. Psychologizm — antypsychologizm. W setną rocznicę wydania Logische Untersuchungen Edmunda Husserla*. Red. A. Olech. Kraków; 2001. P. 13—28. (In Polish).
- [14] Heidegger M. *Kant and the problem of metaphysics*. Trans. by JB Churchill. Bloomington; 1965. (In German).
- [15] *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. Op. cit. P. 274. (In German).
- [16] Baumgartner H-M. *Endliche Vernunft: zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*. Bonn; 1991. (In German).
- [17] Fichte JG. *The science of knowledge*. Translated by Kroeger AE. Philadelphia; 1868. P. 269. (In German).
- [18] Flach W. *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik*. Diss. Würzburg; 1955. (In German).
- [19] Ollig H-L. *Der Neukantianismus*. Stuttgart; 1979. (In German).
- [20] Zocher R. *Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie*, Tübingen; 1939. (In German).
- [21] Wagner H. *Philosophie und Reflexion*. München—Basel; 1959. P. 114.
- [22] Flach W. *Grundzüge der Erkenntnislehre: Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg; 1994. (In German).

About the author:

Noras Andrzej Jan — Doctor of Philosophy, professor, University of Silesia in Katowice, Katowice, Poland (e-mail: a.noras@awf.katowice.pl).

Что такое постнеокантианство?

А.Я. Норас

Силезский университет в Катовицах
Bankowa 12, Katowice 40-007, Poland

В статье осуществляется попытка определить понятие «постнеокантианство», исходя из характера его отношения к понятию «неокантианство». С этой целью автором ставятся следующие задачи: охарактеризовать феномен неокантианства, указать на проблемы его определения, выявить актуальность термина «постнеокантианство», в особенности его отношения к философии И. Канта. Автор подчеркивает необходимость введения данного термина в классификацию философии XX в. целесообразностью выстраивания модели «кантианство — неокантианство — неонеокантианство — постнеокантианство», где каждый новый этап обуславливается характером рефлексирования мыслителей некоторого периода над принципиальными для философии проблемами, сформулированными в кантовских «Критиках». Среди постнеокантианцев в концепции автора находятся мыслители, традиционно причисляемые к немецким феноменологам, такие как Э. Гуссерль и М. Хайдеггер: именно начиная с философской концепции Гуссерля можно говорить о появлении постнеокантианства, а семантически верная интерпретация Хайдеггера, по мнению автора, наиболее отчетливо понимается в рамках Баденского неокантианства. Исследуя феномен постнеокантианства, устанавливается необходимость требования ответа на вопрос относительно предшествующей ему традиции неокантианства, внутри которой существует неразрешенный до сих пор в истории философии ряд противоречий относительно классификации неокантианских школ и различения двух периодов неокантианства: раннего (классического) и позднего («правильного»). Неокантианство показывает актуальность кантовской философии, выделяя непрекращающийся спор о понимании кантовской «Критики чистого разума». Постнеокантианство играет важную роль с точки зрения перспективы современных исследований Канта, к которым относятся Готфрид Мартин, Манфред Брелаге или Ханс-Михаэль Бамгартнер.

Ключевые слова: кантианство, неокантианство, неонеокантианство, постнеокантианство

История статьи:

Статья поступила 12.09.2019

Статья принята к публикации 31.10.2019

Для цитирования: Норас А.Я. Что такое постнеокантианство? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 1. С. 89—98. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-89-98

Сведения об авторе:

Норас Анджей Ян — доктор философии, профессор Силезского университета в Катовицах (e-mail: a.noras@awf.katowice.pl).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-99-112

Research Article / Научная статья

Eric Voegelin's *History of political ideas*. The bones of contention of the political animal

M. Castro-Henriques

Universidade Católica Portuguesa (UCP)
Palma de Cima, 1649-023 Lisbon, Portugal

Abstract. The *History of Political Ideas* by the German-American philosopher Eric Voegelin (1901—1985) is a monumental work of around 2,600 pages. It remained unpublished during his lifetime, and it came to light through the American edition (1997-1999) and the now completed Portuguese edition (2012—2018). Being the author of the first world edition of an abridged version of the *History of Political Ideas*; the translator of the first three volumes of the 2012—2018 Portuguese edition; and the author of *The civil philosophy of Eric Voegelin* (my 1990 Ph. D diss.) I consider that the *History of Political Ideas* challenges the present climate of opinion: it subverts the dominant corrosive forces of moral relativism, intolerant neo-positivism, end-of-history obsessions, postmodernist deconstructions, agnosticism, nihilism, new age religions, and the all-pervasive ideology of money. Eric Voegelin achieves all this leading his readers from Antiquity to Modern Age. His monumental work begins with the “spiritual disintegration” of the Greek world, after the peak of Plato and Aristotle, a disintegration that ushered a long process of transition in the self-understanding of man in the Mediterranean world. The series goes through *Middle Ages, Renaissance and Reformation* as Voegelin analyzes the collapse of imperial Christianity, which led to the rise of autonomous reason and sectarian revolts that reached full development in later centuries. A new form of modern human consciousness replaced the Christian understanding of a divinely created closed cosmos. The collection ends — in a suspensive way — with “The Crisis and the Apocalypse of Man” focused on thinkers such as Comte, Bakunine and Marx; although they experienced true epiphanies, they become self-obsessed to the detriment of the world to which they refer. Such “Apocalypse of Man” must now be challenged, albeit with methodologies and hermeneutic principles other than those that Voegelin himself abandoned some decades ago.

Keywords: philosophy, political science, history of ideas, political history, spiritual realism, civil theology, methodology, enlightenment, reformation, positivism

Article history:

The article was submitted on 12.08.2019

The article was accepted on 24.09.2019

© Castro-Henriques M., 2019



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

For citation: Castro-Henriques M. Eric Voegelin's History of political ideas. The bones of contention of the political animal. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 99—112. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-99-112

1. The man and the work

Eric Hermann Wilhelm Voegelin was born with the 20th century on January 3, 1901 in Koln, Germany. He lived in Vienna, Austria, until 1938. Persecuted by the Nazis, he immigrated to the United States, and settled in Louisiana. In 1958 he went back to Munich, to create the Institute of Political Sciences. In 1969 he returned to the USA, settling in Stanford, California, where he died on January 19, 1985, as an American citizen. His *Autobiographical Reflections*, published posthumously in 1989, show the experience and friendships he gained in Europe and America in a life of labour. His work, at the crossroads of political philosophy, social sciences and theology, is monumental. From the early articles of the 1920s to the posthumous publications in the *Collected Works*, he searched the foundations of political science, understood in the broad sense of *philosophia peri ta anthropina*.

In his articles and monographs of Vienna's time, he insists that political science lingers as an image of reality until animated by philosophy. In writing the *History of Political Ideas*, 1939—1945, he realized that understanding human historical experience requires a previous understanding of the experience of “order”, t.i., the participation of man in God's life. *The New Science of Politics*, 1952, is a first illustration of this new level of research. In *Order and History* (vols. I, II and III) he presents a new view of man and society; they are open or closed according to how they respond to the tension between order in personal consciousness and concrete social order. *Anamnesis*, 1966, deepens a philosophy of consciousness, based on the classical experience of rationality and a critique of idealism. Voegelin attained a final level of research in *The Ecumenical Age* (1974) and *In Search of Order* (1987) (vols. IV and V). He emphasized how the various configurations of the tension between consciousness and the world penetrate symbolisms. In this intercultural mosaic, Christian revelation emerges as a last resource. Faith in reason becomes tangible in the light of the search for the unknown god, which precedes revelation in history so much as the order of society does not live up to our expectations.

When Eric Voegelin came to United States, he settled in 1939 at Louisiana State University, where he remained for sixteen years. He taught introductory courses in Comparative Political Science, Public Law and Public Administration and, occasionally, Diplomatic History and Comparative Politics. He resumed his project to write a three-part *Staatslehre* about the doctrines of law, power, and political ideas. The first two parts were ready, but he considered inadequate his knowledge of political ideas¹. Then, he was invited by Fritz Morstein-Marx, his Harvard acquaintance and editor at McGraw-Hill House, to write a 250-page book

¹ *Autobiographical Memoir* [1. P. 38]: “...I knew nothing whatsoever about political ideas and had to give up the project of a *Staatslehre*”.

about political ideas. The plan grew to such an extent that Voegelin proposed a much larger volume, to Mac Millan publishers. Without waiting for an answer — which did not arrive — he started the 2,611 typewritten pages that compose the *History of Political Ideas*, never published during his life and now brought to light by the Louisiana State University edition (1997—1999) and the Portuguese edition (2012—2019), an initiative of Edson Júnior, CEO of the São Paulo's publishing house É Realizações.

It may not be very useful, neither feasible, to summarize 2,600 pages in this paper but I prompt some guidelines about the eight volumes².

Hellenism, Rome, and Early Christianity (vol. 1) demonstrates that the “spiritual disintegration” of the Greek world has ushered a long process of transition in the self-understanding of man in the Ancient Mediterranean world. The volume reflects universal concerns about the order of human existence in society and history.

Medieval political thought (vol. 2) begins with a survey of the structure of that historical period and proceeds with an analysis of the Germanic migrations/invasions, the fall of Rome, and the rise of monastic and imperial Christendom.

In *Late Middle Ages* (vol. 3) Eric Voegelin explores one of the most important periods in the history of political thought, commenting authors such as William of Ockham, Dante, Egidio Romano, Marsilio of Padua, Piers Plowman, and Cola di Rienzo; he traces back the historical forces of modern world to symbols discovered by the medieval civilization.

Renaissance and Reformation (vol. 4) is a critique of modern political ideologies. Voegelin analyzes the collapse of the unity of imperial Christianity, which led to the rise of autonomous reason and sectarian revolts that reached a full development in later centuries.

Religion and the Rise of Modernity (vol. 5) examines the emergence of modernity in the 16th century debates, philosophical and political. This is a controversial and revolutionary era, encompassing a range of events triggered by Luther's Ninety-Five Theses. Voegelin's suggests lines of change that converge to a point: the medieval Christian understanding of a divinely created closed cosmos was replaced by a new form of modern human consciousness, which presupposed man as the origin of the meaning of the universe.

Revolution and the New Science (vol. 6) confronts “methodological” issues that had been circumvented or dealt with indirectly when dealing with the political events and ideas of earlier historical times. Based on the systematic analysis of the “materials,” the volume focus into what we now call the question of historicity.

The New Order and the Last Orientation (vol. 7) is the penultimate volume and analyzes key writers of modern political thought; “the new order” and “the last orientation” authors, preceding “the contemporary crisis”. The English Puritan Revolution; Machiavelli, Bodin and Hobbes; the mysticisms of Espinosa and Nietzsche; Schelling's rediscovery of the primacy of existence over political organization;

² See Bibliography.

Pascal's emphasis on man's finitude rather than progress. These are some of the themes of this provocative and enlightening volume.

Crisis and the Apocalypse of Man (vol. 8) the last volume of the *History of Political Ideas*, is not so much a conclusion, as a question mark about the plot through which Eric Voegelin led us from antiquity to modern age. The volume focus on thinkers who became obsessed with their own epiphanies, to the detriment of the world to which they refer. The superficiality of the Enlightenment; its political consequences in the French Revolution; Comte's positivism about the divine value of civilizational achievements; Karl Marx's ambition to radically understand matter as the stuff of existence. Those solutions transformed the divine apocalypse into a human apocalypse. Realizing the magnitude of such misconceptions, and their existential inconsistency, Voegelin abdicates to give a final answer within the methodological scope of his unfinished and monumental series of studies.

We must compare Eric Voegelin's endeavour with most histories of political theory that expose ideas or concepts as circumstantial and justify them by a supposed "march of history". Moreover, current histories of political ideas frequently disclose an anti-religious and anti-humanist profile, forgetting that concepts are born in human consciousness. Modern age is unilaterally seen as a culminating period of intellectual and cultural liberation. Whereas is obvious that our age showed monumental progress in fostering human rights — the right to have rights, as Hanna Arendt put it — we also live in an era of totalitarianism, fundamentalism and genocide. Such bleak aspects of modernity are forgotten when spiritual realism is lacking; and anamnesis discloses the preconditions for a *History of Political Ideas*

1. Political philosophy addresses the question of the order of humanity through the unique development of man.

2. The development of the consciousness of order began in the primitive democracy of the Hebrew people and moved to Greek political theory with questions such as "What is the best way of life"? The answer "the life of the righteous" is the only worth living. Christianity received this heritage and projected it for a universal humanity guided by theological truths.

3. Reason and belief are both of a rational order, as stated by the adage *Crederet ut intellegere*. As Michael Polanyi has argued, even scientists rely on principles of knowledge developed outside their specialty and act on the unspoken belief that one series of experiments will yield better results than another. As Plato stated, (*Republic*) man is responsible for his actions, and God is transcendent, not intra-cosmic, nor guilty of human evils: the gods are the origin of good, not evil, and do not change form.

4. Modern political philosophy breaks with the order of history in Hellas, Israel, and Christianity. This rupture: a) considers the revealed Christian truth irrational; b) makes a radical dichotomy between subject and object; c) gives priority to self over community; d) abstains from value judgments; e) proposes a civil religion to supplant Christian theology; f) affirms unilaterally the rights of man as the

right to minorities' difference against natural law. In its most pernicious form, modern political theory degrades into ideologies.

2. Voegelin's Methodology of Spiritual Realism

Eric Voegelin's endeavour coincided with the stormy period of World War II. Actually, we may speak about "his war" against the spiritual and intellectual blindness that culminated in the violence of national socialism, the threat of Soviet communism, and the shortcomings of Western liberalism, seventy years ago³. He wanted to create a general theory of politics, beyond Max Weber, that embraced the developments of the first half of 20th century *Geisteswissenschaften* and of Christian anthropology. His aim was to understand how political ideas become effective in history, without limiting himself to a conventional inquiry into the structure of the state. Current political science does not explain the spiritual and counter-spiritual processes that give meaning to existence.

Voegelin's work is comparable in extension to George Sabine's *History of Political Thought* (1937): in conceptual depth, yet, it is far superior⁴. It holds historicity as an indispensable dimension to unravel the substance of civilization. It is a "history of ideas"⁵, because ideas are part of society's self-interpretation and politics exposes human nature in its immediacy. He selects political symbols as ideas or evocations that emerged in human existence. The outcome is a marvellous journey through a kaleidoscope of authors, doctrines and institutions.

Once settled a principle of interpretation, Voegelin questions the conventional ancient-medieval-modern periodization. "Ancient" dilutes the distinction between the archaic period and antiquity itself. "Middle Ages" refers to two long periods of integration and disintegration of the imperial Christian idea, with an ephemeral climax around 1200. "Modernity" spans a period of centuries, emerging in the Middle Ages at the sub-institutional level in "subterranean" authors like Joachim de Fiora and movements like the 15th "people of God"; and continues in the contemporary age as a process of modernization in societies such as 19th century Japan or 20th century Africa⁶. Voegelin was aware that his *History of Political Ideas* suffered from a major misconception: the supposition of a "march of reason"

³ We know when Voegelin wrote the final chapters of his *History of Political Ideas*: end of June, 1945. See [2]: "This chapter was finished six weeks before the atom-bomb was dropped on Hiroshima — the date that has brought us one step nearer to the point where reality and comic-strip become indistinguishable".

⁴ "I started on the materials, using first, as a model of what had to be included or excluded, *A History of Political Theory [1937]* by George H. Sabine, which at the time was the standard work. But as I began working more deeply the materials, I discovered that the treatment hitherto accorded to them was inadequate and my own knowledge of the materials quite insufficient to deal with them more adequately(...)".

⁵ The title "History of Ideas" reflects Arthur Lovejoy's programmatic essay in 1939, the first chapter of [3]. In 1940 the same author founded the *Journal of the History of Ideas*. On the topic, see George Boas in [4. P. 96].

⁶ [5. P. 104] «My *History of Political Ideas* started from the conventional assumptions that there are ideas, that they have a history, and that a history of political ideas would have to work its way from Classical

in history, not triumphant as in Hegel, but a narrative of ascension and fall: later, he labelled this endeavor as “historicism” or “historiogenesis”.

In the *History of Political Ideas* the methodology must be extracted from the materials to which it is applied. If we go too far in this process, we misunderstand what Voegelin calls “evocations”, t.i, ordering ideas of political existence that emerge through personal genius, bold movements and resilient institutions.

Each political community realizes an evocation, a founding idea. Voegelin probes the importance of power motives in those evocations, but he does not identify them as causes. Political philosophy and political science should not be based on utilitarian calculus, neither in behaviourist psychology. Pragmatic motivations may be of a spiritual or of anti-spiritual nature; yet, revolt against the spirit takes the structure of the spirit itself. This principle of identity in the spiritual structure of all “evocations” shows that ideas are rooted in the human realm.

The *History of Political Ideas*’ methodology helps him to affirm that political evocations either present or mask reality.

According to Voegelin, it is possible to mask political reality on many accounts, both good and bad: love of fatherland; will to power; well-intentioned utopia; selfishness; opportunism and so on. For instance, renowned thinkers of diverse epochs such as Caius Tullius Cicero, Martin Luther, and the Spaniard Francisco de Vitoria, mask political reality because of their love for their respective nations; they did it with apparent good faith. The “will to power” is what obsesses protagonists such as Frederick II, Egidio Romano, Cardinal Humberto and Cola de Rienza. In 1966 he wrote an essay on *Hitler and the Germans* — which I prefaced in the Portuguese edition — considering the Nazi dictator an obvious example of will to power in contemporary age [6].

Eric Voegelin points to other ways to cover up reality. He considers that Seneca, Erasmus and Thomas More are prey to a narcissistic mood of utopia; I strongly disagree of this judgement, because Seneca, Erasmus and More were self-critical authors. I think Voegelin is on more sure ground when he points to Epicurus' selfishness or Cromwell's opportunism as ways of masking reality. Reason alone, without a principle of sharing common good, also leads to disguising political reality; it is the case of Locke's possessive individualism and of celebrated Illuminists such as Voltaire, Helvétius and Condorcet. Voegelin also delivers stunning studies about Bakunine's “Revolutionary existence” and Marx's “Gnostic Socialism”. They disguise reality in the name of class struggle. Finally in the essays on Auguste Comte's “Apocalypse of Man” — and Nietzsche's “Intramundane Mystique” he considers that these tragic authors escape from reality to the point that reality drove them to madness.

Misrepresenting reality can be a case of pure stupidity — as Robert Musil explained in *About Stupidity* — or not wanting to see, which Lonergan called *skotosis*; or of pseudo-reality inventions, which we now call *fake news*. When the loss of

politics up to the present. Under these assumptions, I humbly worked through the sources, and eventually a manuscript of several thousand pages was in existence».

ethical and religious substance goes too far, sincerity itself is instrumentalized, as is the case with the Puritan parliamentarians of 17th century England, the French Frondeurs, or King Louis XIV. This theatrical sense of action of “wig-wearing people” anticipates Sorel's general strike myth and Hitler's manipulation of mass psychology. All these personalities and movements are consummate manipulators and we get a contemporary sense of this in the twitter-driven politics of president Trump and other minor populist politicians.

On yet another level, there are doctrinators who appropriate symbols, respecting their form but not their content. This is what Cicero did with natural law; Polybius with mixed government theory; Dante with the “dux ex Babylone” symbol; Althusius, Grotius, and Hobbes with juris rationalism; Locke and Rousseau with the social contract theory; and more. Such doctrines may serve as guides for political action but, from a theoretical perspective, they are hieroglyphics whose origin in consciousness must be deciphered.

Hobbes's understanding of the political role of the *persona* — the mask — is more close to current realism and common sense, a minimal quality for grasping political reality. Authors as different as Polybius, John of Salisbury, Cardinal of Retz, and Warburton had a keen sense of political reality, as they were able to recognize the centre of gravity in human action. They did not lost themselves in abstractions. They recognized power for what it is, but suffered from some blindness about duties.

Above this elementary degree of realism there are authors such as Protagoras, Sigerius of Brabant, Machiavelli. They do not lack political clairvoyance. On the contrary; it was their excess of lucidity that cost them misunderstanding and hatred. They incurred the displeasure of the contemporaries because they “broke the spell”, the image of the political world, a *cosmion*, and provided their own vision. As Voegelin wrote, “*It requires more vitality and strength of soul to look at the world unflinchingly than to take refuge in a cosmion.*” [7. P. 60]

According to Eric Voegelin, the culprit of spiritual realism is found in classical authors such as Plato, Augustine, Aquinas, Bodin, Vico and Schelling. It is puzzling that this short list does not include Aristotle, Descartes or Kant, and admits Bodin, and it is must be remarked that Hegel is put aside as an evil genius. Thus, I am afraid that this short list of major spiritual realists reflects more of Voegelin than of spiritual realism itself.

Plato created a theory of order in classical Athens. His shortcomings arose out of the fact that Hellas had a cosmological horizon that did not allow for a full differentiation of the *ens realissimum*; the experiences of god and cosmos were still too enmeshed, and the compact truths of the Athenian sage needed differentiation.

Augustine in the 4th century AD and Aquinas in the 13th century managed to separate political society and God and establish a balance between both. The Augustinian dictum “*two loves made two cities*” — when Christianity was consolidating itself — is a major beacon for the relationship between state and church.

Aquinas' sentence in the *Summa contra gentiles* — “*The order of things in Truth, is the order of things in Being*” — means that God, as divine intellect,

impressed Himself into the structure of the world. The orderly description of the world will result in a system describing the truth of God. More practically, it means that every being, and specifically man, has its meaning in a hierarchy of divine creation and fulfils his existence by ordering it toward God. According to Voegelin, Aquinas dominates the historical panorama through a masterful harmonization of faith and reason and became the voice of medieval imperial Christianity in modern West. “*Nobody after him has represented in the same grandiose style the spiritually and intellectually mature Western man*”; such historicist sentence has a style of which he got rid himself in his late works.

According to Voegelin, as society evolved, and Christianity survived the civilization in which was born, the task of Christian political philosophers were aggravated by disruptions in the Church. The Great Schism beginning in 1054 separated the Eastern Orthodox Church and the Catholic Church. The Luther Reformation begun in 1517 evolved into a creation of different Christian confessions, engaged in civil wars in Europe. With the global expansion of the West, those confessions spread all over the world. Considering this diversity of confessions, Voegelin picks up for his short list of modern spiritual realists the catholic Giambattista Vico, the Lutheran Friedrich Schelling and the Frenchman Jean Bodin who, in his lifetime, was alternatively labelled a catholic, a protestant and even a “judaizing”.

Living in 16th France torn by religious wars, Bodin proposed a new parallel between religious and political order. As a spiritual realist, he perfected the tradition of Plato and Aristotle, enriching it with Hellenistic, Arab, and Jewish speculation. His contemplative temperament allowed him to envisage the republic as a part of the structure of the universe. The purpose of government is the transformation of each national sovereign society into an analogue of the cosmos.

A political *cosmion* gives a stable existential basis to human life, through law, economics, and religion. Sovereignty is as indispensable tool to keep the political *cosmion* united. The ultimate end of government is to enable the vision of the divine in human things, in natural causality, in heavenly bodies, in the harmony of the universe, and finally in our relationship and return to in God. Within a stable political ground, a man can ascend to contemplation and *fruitio Dei*. Such breadth of purpose is rare in political thinkers, and Bodin's heavy and almost prohibitive style does not help him. Who in our time would dare to attribute such ends to political life?

Giambattista Vico's *New Science* is both a theory of politics, language, art, law and a philosophy of culture. It is a conscious attempt to restore the science of mind against the increasingly accepted natural science model. It is a counterpoint to emergent Enlightenment whose causes were then apparent but the effects not yet visible.

Vico upholds the historicity of human existence; reason does not operate in solitude. Against the Pelagianism of Hugo Grotius that sustains that naturally good man can create social order out of himself, he defends the need of providence for a fallen man. If we understand this tension between justice and evil and the need for providence, we become able to rise above *amor sui* and utilitarianism. Against

contract theory, he states that social order is not a result of immanent human action. As a counterpoint to progress and the hybris of self-salvation and optimistic trust in man as the only source of order, he encourages vigilance and care. Progress does not necessarily announces order but, rather, an anarchic struggle for power that ends in Caesarean despotism. The future is open. The *corsi* and *ricorsi* of civilization may be transformed by the *recursus* of Christianity.

Voegelin's essay about Schelling's *The realist in an age of disintegration* is a very stunning development in any history of political ideas, even his own. He states that Schelling attained a level of critical consciousness, where dialectic legitimates its operations by referring them to a realm of proto-dialectic experiences. He called this experience *anamnesis*; and anamnesis gives access to a mystical reality that overcomes the historical distinctions between Churches. This endeavour resulted from the necessity to answer the advancement of science and to forge a new method for dealing with nature. Schelling envisages a spirit-minded nature. Proto-dialectic experiences have a meaning that can be projected into society and history. History receives meaning from the soul, while the soul discovers historical meanings as his strata. The system is a last effort of the soul to balance tensions before they broke in *the crisis of our time*, as extant in the doctrines of Comte, Marx and Bakunine.

We remarked that the centre of Voegelin's research into the substance of politics is the relationship between God and human being — physical, animal, intellectual, moral, spiritual. The spiritual realist must apprehend this tension in order to keep the balance between politics and transcendence. "*The spiritual realist is not only the best philosopher, he is also the best empirical scientist.*" Christianity is imperative because the transcendence of the *ens realissimum* prevents the absorption of God into the world, society or end of history.

There is a problem, though. Christianity has penetrated history through the institutional Churches and through the temporal *gladius*. It brought the de-divinization of the cosmos, the end of paganism, the wailing of the old gods. In the long run, yet, Christianity led to a redivinization of the cosmos and society because the image of God became too remote to be humanly sustainable; or too much close to be meaningful. The subterranean movements in High Middle Ages, after Thomas Aquinas' apex in the 13th century initiated the process of redivinization: the elite movements of the Renaissance and Reformation accelerated it; and mass movements in contemporary times brought the apocalypse of man. Successive waves of Reformation, Enlightenment, Positivism, Marxism, Fascism and Nihilism, culminated in the "crisis of our time". Voegelin wrote in his *History of Political Ideas* that the only possible unity of the history would be the whole cycle of human history, with Christianity at its summit.

3. Death and Rebirth of a Book

We know from *Autobiographical Reflections* that Voegelin experienced an intellectual apathy in the late 1940s, not of exhaustion but rather a theoretical crisis. He interrupted his almost complete history of political ideas. Were the materials

inexhaustible? Was the historical linear sequence controversial? Could other methodologies be more reasonable? Were the sources insufficient? The crucial point is that his work contained elements that must be considered as systematic parts of political theory. The problem in the *History of Political Ideas* is the connection between principles and data. Something was failing. When this insufficiency emerged clearly in Voegelin's mind, the death of his projected book was the necessary condition for the revival of his research.⁷

Later on, Voegelin used materials worked out in the *History of Political Ideas*. *The New Science of Politics*, 1952, is a first illustration of his attainments. The first three volumes of *Order and History*, (vols. I, II and III, 1956—64) rework parts I—V of *History of Political Ideas*; they present history as a compromise between order in personal consciousness and order in society. *Anamnesis*, 1966, displays a philosophy of consciousness based on the Schelling's experience of participation. *The Ecumenical Age* (vol. IV of *Order and History*, 1974) incorporates decisive elements about the Hellenistic period and highlights the equivalence of symbols in history. Christian revelation emerges as a resource of faith in search of reason and an announcement of the “unknown god” in the in-between of human life.

In my opinion, Voegelin did not finish his *History of Political Ideas*, because he realized that history is no substitute for the human experience of awakening. Again: the death of his book was the necessary condition for the revival of his research. Ideas are not autonomous beings; they are not endowed with a “history”; they are symbols through which each person and each people express himself or herself. The vocabulary of “ideas” and “values” results from a “doctrinalization” of philosophy.

The task of the political philosopher is to liberate himself from inadequate methods. “*The focus of my interest thus moved from ideas to the experiences of reality that engendered the variety of symbols.*” [9. P. 78—80]. Eric Voegelin's work surely has a major place in the recovery of political theory carried out in the 20th century by many voices. We must put him along philosophers such as Franz Rosenzweig, Henri Bergson and Emmanuel Lévinas. We can compare him with the theories of history of Oswald Spengler and Arnold Toynbee. He evokes analysts of modern rebellion such as Hannah Arendt and Albert Camus. He sympathized with those who recovered the role of myth in pre-philosophical civilizations (Henry Frankfort, Mircea Eliade, Wilhelm Jaeger). He was aware of the epistemologies of the tacit dimensions of science (Michael Polanyi, Bernard Lonergan).

“*I gave up the project of a History of Political Ideas and started my own work on Order and History.*”⁸ The non-publication of the *History of Political Ideas* is

⁷ “Giambattista Vico” [8. P. 101 e 138].

⁸ “My work on the *History of Political Ideas* had not been done in vain, because it had familiarized me with the historical sources. But now, the reorganization of the materials under the aspect of experience and symbolization became necessary. Hence, I gave up the project of a *History of Political Ideas* and started my own work on *Order and History*” [9. P. 80]

mitigated as we confront the 2600 extant pages of the 8 volumes with Voegelin's later work. *My own work*. Let us enhance this sentence. It shows that Voegelin emerged renewed from his theoretical struggle as he moved from the history of ideas to the analysis of the experience of consciousness. The *History of Political Ideas* was not an *oeuvre dépassée*. Despite its omissions, shortcomings and incompleteness, it became a womb out of which successive contents were born. It was not a dead dinosaur. It was rather a provisional collection of the “bones of contention” of the *zoon politikon* that Voegelin sought to define during his lifetime.

Bibliography

Selected Works of Eric Voegelin — ENGLISH

- [1] *ORDER AND HISTORY*. 5 vol. subset. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 14—18.
- [2] Voegelin E. *Israel and Revelation*. Vol. I. Ed. with an intro. by Maurice Hogan. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 14. University of Missouri; 2001.
- [3] Voegelin E. *World of the Polis*. Vol. II. Ed. with an intro. by Athanasios Moulakis. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 15. University of Missouri; 2000.
- [4] Voegelin E. *Plato and Aristotle*. Vol. III. Ed. with an intro. by Dante Germino. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 16. University of Missouri; 2000.
- [5] Voegelin E. *The Ecumenic Age*. Vol. IV. Ed. with an intro. by Michael Franz. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 17. University of Missouri; 2000.
- [6] Voegelin E. *In Search of Order*. Vol. V. Ed. with an intro. by Ellis Sandoz. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 18. University of Missouri; 2000.
- [7] *HISTORY OF POLITICAL IDEAS*. 8 vol. subset. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 19-26. Series Editor Ellis Sandoz.
- [8] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. I. Hellenism, Rome, and Early Christianity. General Introduction by Thomas Hollweck & Ellis Sandoz. Ed. with an intro by Athanasios Moulakis. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 19. University of Missouri; 1997.
- [9] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. II. The Middle Ages to Aquinas. Ed. with an intro by Peter von Sivers. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 20. University of Missouri; 1997.
- [10] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. III. The Later Middle Ages. Ed. with an intro. by David Walsh. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 21. University of Missouri; 1997.
- [11] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. IV. Renaissance and Reformation. Ed. with an intro. by David L. Morse & William M. Thompson. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 22. University of Missouri; 1997.
- [12] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. V. Religion and the Rise of Modernity. Ed. with an intro. by James L. Wisner. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 23. University of Missouri; 1997.
- [13] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. VI. Revolution and the New Science. Ed. with an intro. by Barry Cooper. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 24. University of Missouri; 1997.
- [14] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. VII. The New Order and Last Orientation. Ed. with and intro. by Jürgen Gebhardt & Thomas A. Hollweck. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 25. University of Missouri; 1997.

- [15] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. VIII. Crisis and the Apocalypse of Man. Ed. with an intro by David Walsh: includes cumulative index of all eight volumes of the History. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 26. University of Missouri; 1999.
- [16] *Autobiographical Reflections & Cumulative Index*, by Linda Webster. Ed. with an intro. by Ellis Sandoz. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 34. University of Missouri; 2006.
- [17] Voegelin E. *Anamnesis*. trans. M. J. Hanak. Ed. with an intro. David Walsh. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 6. University of Missouri; 2001.

Eric Voegelin's Works — PORTUGUESE

- [18] Voegelin E. *A Nova Ciência da Política*. Brasília; 1979.
- [19] Voegelin E. *Estudos de ideias políticas de Erasmo a Nietzsche*. Editor Henriques, Mendo Castro. Lisboa: Ática; 1996.
- [20] Voegelin E. *Ordem e História*, Vol. I: Israel e a Revelação. São Paulo: Edições Loyola; 2009.
- [21] Voegelin E. *Ordem e História*, Vol. II: O Mundo da Pólis. São Paulo: Edições Loyola; 2009.
- [22] Voegelin E. *Ordem e História*, Vol. III: Platão e Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola; 2009.
- [23] Voegelin E. *Ordem e História*. Vol. IV: A Era Ecuménica. São Paulo: Edições Loyola; 2010.
- [24] Voegelin E. *Ordem e História*. Vol. V: Em Busca da Ordem. São Paulo: Edições Loyola; 2010.
- [25] Voegelin E. *Anamnese — Da teoria da história e da política*. Trad. Elpídio Fonseca. São Paulo: É Realizações; 2009.
- [26] Voegelin E. *Hitler e os Alemães*. trad. Elpídio Fonseca. Pref. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações; 2008.
- [27] Voegelin E. *Reflexões Autobiográficas*. Trad: Carvalho, Maria Inês de. São Paulo: É Realizações; 2008.
- [28] Voegelin E. *Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo — História das Ideias Políticas*. Vol. I. Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações; 2009.
- [29] Voegelin E. *Idade Média até Tomás de Aquino — História das Ideias Políticas*. Vol. II. Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações; 2012.
- [30] Voegelin E. *Idade Média Tardia — História das Ideias Políticas*. Vol. III. Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações; 2013.
- [31] Voegelin E. *Renascença e Reforma — História das Ideias Políticas*. Vol. IV. Trad. Elpídio Fonseca. São Paulo: É Realizações; 2014.
- [32] Voegelin E. *Religião e a Ascensão da Modernidade — História das Ideias Políticas*. Vol. V. Trad. Elpídio Fonseca. São Paulo: É Realizações; 2016.
- [33] Voegelin E. *Revolução e a Nova Ciência — História das Ideias Políticas*. Vol. VI. Trad. Elpídio Fonseca. São Paulo: É Realizações; 2017.
- [34] Voegelin E. *A Nova Ordem e a Última Orientação — História das Ideias Políticas*. Vol. VII. Trad. Elpídio Fonseca. São Paulo: É Realizações; 2017.
- [35] Voegelin E. *A Crise e o Apocalipse do Homem — História das Ideias Políticas*. Vol. VIII. Trad. Elpídio Fonseca. São Paulo: É Realizações; 2018.
- [36] *Fé e Filosofia Política — A correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934—1964)*. São Paulo: É Realizações; 2017.

Works about Voegelin in Portuguese

- [37] Federici, Michael P. *Eric Voegelin — A Restauração da Ordem*. São Paulo: É Realizações; 2011.
- [38] Henriques, Mendo Castro. *Filosofia Política em Eric Voegelin — dos megalitos à era espacial* (Livro + 3 DVDs). São Paulo: É Realizações; 2009.
- [39] Henriques, Mendo Castro. *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*. São Paulo: É Realizações; 2010.
- [40] Sandoz, Ellis. *A Revolução Voegeliniana*. São Paulo: É Realizações; 2010.

References

- [1] Voegelin E. *Autobiographical Memoir*. In: Ellis Sandoz. *The Voegelinian Revolution*. Baton Rouge: Louisiana State University Press; 1981.
- [2] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. VII. *The New Order and Last Orientation*. Ed. with and intro. by Jürgen Gebhardt & Thomas A. Hollweck. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 25. University of Missouri; 1997.
- [3] Lovejoy AO. *Essays in the History of Ideas*. The Johns Hopkins Press, Baltimore: London, Cumberlege; 1948.
- [4] Edwards P (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. Collier-Macmillan; 1967.
- [5] *Autobiographical Reflections & Cumulative Index*, by Linda Webster. Ed. with an intro. by Ellis Sandoz. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 34. University of Missouri; 2006.
- [6] Voegelin E. *Hitler e os Alemães*. trad. Elpídio Fonseca. Pref. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações; 2008.
- [7] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. VII. *The New Order and Last Orientation*. Ed. with and intro. by Jürgen Gebhardt & Thomas A. Hollweck. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 25. University of Missouri; 1997.
- [8] Voegelin E. *History of Political Ideas*. Vol. VI. *Revolution and the New Science*. Ed. with an intro. by Barry Cooper. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 24. University of Missouri; 1997.
- [9] *Autobiographical Reflections & Cumulative Index*, by Linda Webster. Ed. with an intro. by Ellis Sandoz. In: *Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 34. University of Missouri; 2006.

About the author:

Castro-Henriques Mendo — Catholic University of Portugal, School of Human Sciences, Auxiliary Professor, PhD in Political Philosophy (e-mail: mendohenriques@ucp.pt).

**«История политических идей» Эрика Фёгелина.
Абрис концепций политического животного**

М. Кастро-Хенрикес

Universidade Católica Portuguesa (UCP)
Palma de Cima, 1649—023 Lisbon, Portugal

«История политических идей» немецко-американского философа Эрика Фёгелина (1901—1985) представляет собой монументальное произведение объемом около

2600 страниц. Оно оставалось неопубликованным при его жизни и впервые увидело свет благодаря американскому изданию (1997—1999 годы) и ныне завершеному португальскому изданию (2012—2018 годы). Будучи автором первого в мире издания сокращенной версии «Истории политических идей», переводчиком первых трех томов португальского издания 2012—2018 годов, и автором «Гражданской философии» Эрика Фёгелина», я считаю, что «История политических идей» бросает вызов нынешнему разнообразию философских позиций: она подрывает разъедающие силы морального релятивизма, нетерпимого неопозитивизма, навязчивые идеи о конце истории, постмодернистские деконструкции, агностицизм, нигилизм, религии нового времени и всепроникающую идеологию денег. Эрик Фёгелин добивается всего этого, ведя своих читателей от античности до современности. Его монументальная работа начинается с «духовного распада» греческого мира, после Платона и Аристотеля. Распада, который положил начало долгому процессу перехода к самопониманию человека в средиземноморском мире. Через Средние века, Ренессанс и Реформацию Фёгелин анализирует крах имперского христианства, который привел к росту автономного разума и восстаниям на религиозной почве, достигшим полного развития в последующие века. Новая форма современного человеческого сознания заменила христианское понимание божественно созданного закрытого космоса. Фёгелин оставляет открытую концовку, заявляя о «Кризисе и Апокалипсисе человека». Он рассматривает таких мыслителей, как Конт, Бакунин и Маркс. Хотя они испытали истинное прозрение, они стали одержимыми собой и собственными идеями в ущерб миру, о котором рассуждали. Такой «Апокалипсис человека» теперь должен быть поставлен под сомнение вместе с методологиями и герменевтическими принципами, от которых сам Фёгелин отказался несколько десятилетий назад.

Ключевые слова: философия, политология, история идей, политическая история, духовный реализм, гражданское богословие, методология, просвещение, реформация, позитивизм

История статьи:

Статья поступила 12.08.2019

Статья принята к публикации 24.09.2019

Для цитирования: Кастро-Хенрикес М. «История политических идей» Эрика Фёгелина. Абрис концепций политического животного // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 1. С. 99—112. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-99-112

Сведения об авторе:

Кастро-Хенрикес Мендо — доктор философии, профессор, приглашенный профессор факультета теологии Католического университета Португалии (e-mail: mendohenriques@ucp.pt).



Дискуссионная площадка Discussion platform

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-113-124

Научная статья / Research Article

Этико-антропологические дилеммы донации гамет и эмбрионов: коммодификация, альтруизм, мораль и будущее генетической семьи

Л.П. Киященко¹, С.А. Бронфман², Ф.Г. Майленова¹

¹ Институт философии РАН
ул. Гончарная, 12-1, Москва, Россия, 109240

² Первый Московский государственный медицинский университет им. И.М. Сеченова
(Сеченовский Университет)
ул. Трубецкая, 8, Москва, Россия, 119048

Ethical-anthropological dilemmas of gamete and embryo donation: commodification, altruism, morality, and the future of the genetic family

L.P. Kiyaschenko¹, S.A. Bronfman², F.G. Maylenova¹

¹ Institute of Philosophy RAS
st. Goncharnaya, 12, p. 1, Moscow, Russian Federation, 109240

² First Moscow State Medical University. THEM. Sechenov (Sechenov University)
st. Trubetskaya, 8, Moscow, Russian Federation, 119048

ВРТ и, в частности, ЭКО и ИКСИ, представляют по сути своей лабораторный эксперимент, но который, в силу своей специфики, выходит за дисциплинарные границы, явным образом обретая этико-аксиологическое измерение в зоне взаимодействия причастных к деторождению членов конкретного сообщества. При этом отмечается, что ак-

© Киященко Л.П., Бронфман С.А., Майленова Ф.Г., 2019



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

тивность и выбор способа решения проблем с деторождением имеет характерную выраженность, обусловленную традициями и уровнем гражданской и социальной зрелости той или иной страны, обусловленную в том числе уровнем и достижениями технической оснащенности в этой отрасли знания и практики. По данным зарубежных исследований, примерно половина всех субфертильных людей (имеющих проблемы с деторождением, но потенциально способных стать родителями) в развитых странах вступают на путь борьбы с бесплодием с помощью медицины, и данные исследований указывают на то, что доля таких индивидов растет. Наиболее сложны проблемы репродукции, связанные с низким качеством ооцитов (яйцеклеток) или низким овариальным резервом (как возрастного, так и наследственного характера, а также связанного с перенесенными заболеваниями или ятрогениями); аспермия и глубокая тератозооспермия (наличие только патологических форм сперматозоидов в эякуляте) не могут дать надежду паре (или индивиду) иметь генетически родственное потомство. Однако донорские программы создают дополнительные возможности для социального (не биологического) материнства/отцовства. Донация ооцитов (яйцеклеток) встречается в программах ВРТ не менее чем в 3 раза чаще, чем донация сперматозоидов (для гетеросексуальных пар, но не для одиноких женщин). В настоящий момент донация гамет и эмбрионов вызывает целый ряд этических, юридических, медицинских и социально-психологических вопросов, требующих компетентного сопровождения как со стороны экспертов-специалистов широкого профиля, так и грамотного, некоммерческого, в первую очередь, обусловленного взаимодействием между донорами и реципиентами. В основе анализа возможных модификаций семейных и родственных связей лежит идея трансформации социальных отношений, в которых основополагающую роль играют вспомогательные репродуктивные технологии (ВРТ), выстраивая систему «нового родства и новой семьи». Благодаря вхождению в интимный процесс зарождения жизни и выступая как регулятор состава участников этого процесса через стимуляцию ответственности перед настоящими и будущими родственниками, репродуктивные технологии влияют на исходные моральные требования в сообществе, переопределяя универсальные ценности, исходя из конкретной ситуации. Сценарии деторождения посредством ВРТ с привлечением дополнительных участников (доноров спермы, ооцитов или эмбрионов) возможны в контексте правового поля, но законодательно закреплённая анонимность донора (кроме родственника реципиента) оставляет много нерешенных вопросов, связанных с проблемами наследственных заболеваний, генетических аномалий и эпигенетических изменений; кроме того, встает проблема, связанная с возможностью непреднамеренного инцеста, а также трудностями самоидентификации ребенка и закрытостью его генеалогии. Решения этих вопросов откладывается на потом, тем самым инициируя в будущем драматические ситуации, этические коллизии и дилеммы со слабо прогнозируемым позитивным исходом.

Ключевые слова: донация гамет, вспомогательные репродуктивные технологии (ВРТ), генетическая семья, нуклеарная семья, непреднамеренный инцест, этико-антропологические дилеммы, биоэтика, трансфер научных знаний, системы родства

Информация о финансировании и благодарности: работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 18-011-01082

Информация о вкладе каждого автора:

Киященко Л.П.: концепция и идея статьи;

Бронфман С.А.: реализация концепции, сбор материалов и написание статьи;

Майленова Ф.Г.: сбор материалов, общее руководство.

История статьи:

Статья поступила 06.06.2019

Статья принята к публикации 21.08.2019

Для цитирования: Киященко Л.П., Бронфман С.А., Майленова Ф.Г. Этико-антропологические дилеммы донации гамет и эмбрионов: коммодификация, альтруизм, мораль и будущее генетической семьи // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 1. С. 113—124. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-113-124

Abstract. ART and, in particular, IVF and ICSI, are essentially a laboratory experiment, but which, due to its specificity, goes beyond the disciplinary boundaries, explicitly acquiring an ethical-axiological dimension in the interaction zone of the members of a particular community involved in child-bearing. At the same time, it is noted that the activity and choice of a way to solve problems with childbirth has a characteristic severity, due to the traditions and level of civil and social maturity of a country, due, among other things, to the level and achievements of technical equipment in this industry of knowledge and practice. According to foreign studies, about half of all subfertile people (having problems with childbirth, but potentially able to become parents) in developed countries are trying to overcome their infertility with the help of medicine, and research data indicate that the proportion of such individuals is growing. The most difficult problems of reproduction are associated with low quality of oocytes (eggs) or low ovarian reserve (both age and hereditary, as well as associated with past diseases or iatrogenic); aspermia and deep teratozoospermia (the presence of only pathological forms of sperm in the ejaculate), can not give hope to a couple (or individual) to have genetically related offspring. However, donor programs create additional opportunities for social (non-biological) motherhood / paternity. Donation of oocytes (ova) is found in ART programs at least 3 times more often than donation of spermatozoa (for heterosexual couples, but not for single women). At the moment, donation of gametes and embryos raises a number of ethical, legal, medical and socio-psychological issues that require competent support from experts of a wide range of specialists, as well as competent, non-commercial, primarily due to the interaction between donors and recipients. The analysis of possible modifications of family and kinship ties is based on the idea of transforming social relations, in which assisted reproductive technologies (ART) play a fundamental role, building a system of “new kinship and new family.” By entering into the intimate process of the birth of life and acting as a regulator of the composition of participants in this process through the stimulation of responsibility to present and future relatives, reproductive technologies affect the initial moral requirements in the community, redefining universal values based on the specific situation. Scenarios of childbearing through ART with the involvement of additional participants (donors of sperm, oocytes or embryos) are possible in the context of the legal field, but legally fixed anonymity of the donor (except for the relative of the recipient) leaves many unresolved issues related to the problems of hereditary diseases, genetic abnormalities and epigenetic changes; in addition, there is a problem associated with the possibility of unintentional incest, as well as the difficulties of the child’s self-identification and the closeness of his genealogy. Solutions to these issues are postponed until later, thereby initiating future dramatic situations, ethical conflicts and dilemmas with a poorly predictable positive outcome.

Keywords: gamete donation, assisted reproductive technologies (ART), genetic family, nuclear family, unintentional incest, ethical and anthropological dilemmas, bioethics, transfer of scientific knowledge, kinship systems

Funding and Acknowledgement of Sources. This research was supported by the Russian Foundation for Basic Research, the project № 18-011-01082.

Article history:

The article was submitted on 06.06.2019

The article was accepted on 21.08.2019

For citation: Kiyaschenko L.P., Bronfman S.A., Maylenova F.G. Ethical-anthropological dilemmas of gamete and embryo donation: commodification, altruism, morality, and the future of the genetic family. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 113—124. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-113-124

По данным зарубежных исследований [1], примерно половина всех субфертильных людей (имеющих проблемы с деторождением, но потенциально способных стать родителями) в развитых странах стремятся оставить потомство, вступая в борьбу с бесплодием с помощью медицины, но также данные исследований указывают на то, что доля таких индивидов растет, особенно в тех странах, где существуют государственные субсидии на использование ВРТ (скандинавские страны, Израиль, Австралия и др.).

ВРТ и, в частности, ЭКО и ИКСИ, представляют по сути своей лабораторный эксперимент, но в зоне взаимодействия членов конкретного сообщества. Оно занято заготовлением, консервацией, хранением и стоит перед необходимостью решения многих этических проблем, связанных с «евгеническим» выбором «лучшего», с точки зрения врачей и эмбриологов, с намеренным разрушением и/или продажей «избыточных» эмбрионов; с практикой донорства половых клеток; с коммерческим использованием суррогатного материнства; с использованием методов ВРТ для людей нетрадиционной сексуальной ориентации, гомосексуальных пар и трансгендеров; использование ВРТ парами, не страдающими бесплодием, но стремящимися получить потомство, не тратя «временные и физические ресурсы», а используя финансовые возможности (суррогатное материнство); «теневой бизнес» в области ВРТ, связанный с преимплантационной диагностикой эмбрионов (обычно используемой для исключения генетической патологии у эмбрионов, готовящихся к переносу в полость матки) и с селективным отбором эмбрионов по полу и др.

ВРТ — явление не редкое в последние десятилетия. В нашей стране развитию ВРТ, особенно заметному с 2007—2009 годов, способствовала как государственная поддержка ВРТ для гетеросексуальных пар, состоящих в официальном браке (возможность получить репродуктологическую помощь в программах ОМС), так и более частое обращение за медицинской помощью пар, не сумевших самостоятельно зачать ребенка в течение года и более.

Известно, что пока мало изучены биоэтические, социальные, психологические и демографические аспекты вспомогательной репродукции, особенно в России. Пока доля ВРТ в ежегодном числе рожденных в нашей стране детей невелика (не превышает 2%) [2], но она, несомненно, будет расти с каждым

годом, и обществу необходимо выработать отношение ко всему тому, что именуется вспомогательными репродуктивными технологиями.

Однако к методам ВРТ относятся не только ЭКО (экстракорпоральное оплодотворение), но также еще не менее 10 разных вспомогательных технологий: ИКСИ, преимплантационная генетическая диагностика (ПГД) эмбрионов (проводится для исключения генетических наследственных заболеваний), донорские программы (донация яйцеклеток и/или спермы при отсутствии или функциональной недостаточности собственных клеток), криоконсервация эмбрионов и половых клеток (используется для снижения количества циклов стимуляции суперовуляции у женщин в процедуре ЭКО для последующей разморозки при неудаче в предыдущих попытках ЭКО или при желании пары иметь детей спустя какое-то время (криоконсервация эмбрионов); криоконсервация половых клеток производится для их сохранения и дальнейшего использования как в ситуации «отложенного зачатия» у женщин, так и перед событиями, угрожающими будущим бесплодием, связанными с лечением онкологических заболеваний, работой в крайне неблагоприятных условиях и пр.), внутриматочные инсеминации (специально подготовленной спермой мужа, партнера или донора), а также суррогатное материнство.

Считается, что не менее 30% бесплодия в паре связано с «мужским фактором», 30—35% — с заболеваниями репродуктивной сферы у женщин и около 35% с проблемами у обоих партнеров [1; 2]. Достаточно высокая частота встречаемости проблемы бесплодия, связанной с «мужским фактором», объясняет наибольшую востребованность среди ВРТ ИКСИ (интрацитоплазматическая инъекция сперматозоида в яйцеклетку), которая применяется при ЭКО, но является самостоятельным методом помощи бесплодным парам в том случае, если зачатия не происходит как естественным путем, так и при оплодотворении яйцеклетки в процедуре ЭКО (при помещении яйцеклетки в суспензию сперматозоидов; при нормальных показателях сперматогенеза яйцеклетка в течение 2—3 часов оплодотворяется одним из сперматозоидов без вмешательства извне). Эффективность ВРТ, по оценкам разных авторов, сильно зависит от основной причины бесплодия: считается, что наиболее распространены именно такие причины, при которых ВРТ заметно эффективнее других методов (непроходимость или отсутствие маточных труб, низкое качество спермы, генетические патологии эмбрионов и, как следствие, невозможность имплантации или выкидыши на ранних сроках беременности; патологии овуляции; врожденные аномалии развития матки или ее отсутствие (врожденное или случившееся в результате хирургического лечения), однако создается впечатление, что наиболее сложные проблемы репродукции, связанные с низким качеством ооцитов (яйцеклеток) или низким овариальным резервом (как возрастного, так и наследственного характера, а также связанного с перенесенными заболеваниями или ятрогенными), а также с аспермией и глубокой тератозооспермией (наличие только патологических форм сперматозоидов в эякуляте), не могут дать надежду паре (или индивиду) иметь

генетически родственное потомство [1; 2]. Однако донорские программы создают дополнительные возможности для социального (не биологического) материнства/отцовства.

В исследовании Исуповой с соав. [2] потенциальных потребителей ВРТ (по данным анкетирования и исследования дискуссий на форуме портала probirka.org) и пациенток клиник ВРТ авторы обратили внимание на такую особенность «репродуктивного менталитета» россиян как сокрытие факта «мужского фактора» бесплодия в паре. В общественном дискурсе мужской фактор бесплодия совершенно необоснованно ассоциируется с импотенцией. Кроме того, любые проблемы со здоровьем не соответствуют современному идеалу «настоящего мужчины», который силен, крепок и плодовит, а в противном случае он не мужчина. Авторы вполне обоснованно предполагают, что именно общественный дискурс в отношении идеи «абсолютного здоровья» делают невозможным для мужчины обращение к врачам, особенно к тем, которые имеют отношение к «мужскому» (урологи, андрологии, сексологи), ибо любые недомогания и/или трудности оказываются тесно связанными не только со страхом обнаружить нездоровье, но и с чувством несостоятельности, унижения и «провала». Нередко россиянка добровольно объявляет себя «носителем проблемы бесплодия», будучи здоровой, если репродуктивные проблемы есть у партнера (мужа). Большинство респондентов в данном исследовании (женщины), проживающие в Москве, Санкт-Петербурге или крупных областных центрах (86% опрошенных), имеют высшее образование, однако это не означает, что люди, проживающие в маленьких городах и сельской местности, реже болеют бесплодием, но доступ к экономическим и информационным ресурсам у них ограничен; более того, создается впечатление, что более низкий образовательный уровень женщин, страдающих бесплодием, не позволяет в достаточной степени оценить возможности современных технологий помощи и понимать свою бездетность как проблему, имеющую решение, в том числе и из-за сложностей с доступностью медпомощи. По данным исследователей, только около 10% женщин, желающих иметь детей и знающих о возможностях ВРТ, отказываются от них в пользу усыновления (или чаще остаться бездетными) из-за страха перед последствиями влияния ВРТ на собственное здоровье или здоровье будущих детей под влиянием информации, полученной из СМИ или от врачей-гинекологов женских консультаций (не репродуктологов). Этот факт примечателен еще и потому, что пропаганда «правильности» усыновления в СМИ весьма распространена. Обращает на себя внимание в этой ситуации и такой важный факт, как распространенность донорских программ, причем, по данным Исуповой и соавт. [2], донация ооцитов (яйцеклеток) встречается в программах ВРТ не менее чем в 3 раза чаще, чем донация сперматозоидов (для гетеросексуальных пар, но не для одиноких женщин). Иными словами, женщины, страдающие бесплодием, гораздо чаще идут на социальное (не биологическое) материнство через бере-

менность и роды, чем на социальное материнство через усыновление. Это может быть связано как с желанием партнера стать биологическим отцом, так и с тайной донации для окружения (нередко даже для партнера (мужа) [2; 3]. Обращает на себя внимание и тот факт, что пик потребности в репродуктивной помощи (пик обращаемости) приходится на возраст старше 30 лет (79%), причем большая их часть приходится на возраст старше 35 лет, что может говорить о длительном периоде активного поиска эффективного решения проблемы бесплодия.

Возможность получить достоверную информацию о врачах, клиниках, методах ВРТ и пр. в современных условиях является довольно непростой задачей на фоне огромного количества информации из разных источников. Этот факт в очередной раз демонстрирует проблему трансфера научно подтвержденной и правдивой информации, а также медицинских знаний и практических рекомендаций от специалистов в этой области. Создается впечатление, что образовательная функция ученых и врачей все еще используется неэффективно и явно в недостаточной мере.

Новоевропейский человек, в отличие от человека с патриархальным сознанием, обладает правом на распоряжение собственным телом; он озабочен вопросами автономии и чувственности; заботой о своем теле, которое должно получать пользу и удовольствия. Все это происходит на фоне жесткого подчинения субъекта социальным нормам, институциональным структурам биовласти [4; 5]. «Становление либеральной биоэтики во многом опирается на идею права больного распоряжаться своим телом, что составляет неотъемлемую часть его достоинства, обладать исчерпывающей информацией о его здоровье и пр. Осуществившаяся в Новое время либерализация отношения к своему телу как к инструменту, объекту манипуляций, собственности заложила антропологическое основание современных коммодификаций человеческого тела» [4. С. 144].

Наряду с тенденцией ограничения патерналистской власти врача вышеперечисленные факты свидетельствуют о фундаментальных изменениях в представлениях западного человека: примат рационального даже в интимном, душевном и телесном, что особенно ярко проявляется в сфере вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ).

Важно отметить изменения, постепенно происходящие в системе ценностей пациентов, репродуктологов и общества в целом. Так, по мнению М. Стратерн [6], «сегодня можно говорить о т.н. «дисперсном родстве», которое включает желающих иметь ребенка (супружескую пару или индивида) и «помощников» в процессе создания этого ребенка (медиков, доноров, суррогатных матерей)». Различие, всегда существовавшее (поскольку всегда было усыновление) между социальным и биологическим родительством, усложнилось. Р. Сноуден [7] еще в 1983 году предложил более подробную классификацию т.н. фрагментированного родительства: «генетическая мать», «вынашивающая мать», «кормящая мать», «обобщенная мать» (сочетающая

все эти функции), а также «генетический отец», «социальный отец» и «обобщенный отец».

ВРТ, как становится все более очевидно, «принесли переворот в понимание материнства и отцовства как таковых, поскольку ранее оно считалось чем-то унифицированным и цельным, но теперь разделилось на составные части» [6]. И в этой связи можно сказать, что проблематика ВРТ вновь поднимает традиционную проблему универсальности моральных ценностей в обществе, ставя их под вопрос под напором опровергающих конкретных случаев из практики решения проблем с деторождением и новым форматом семейных отношений.

В настоящее время, как следует из практики применения донации гамет и эмбрионов, встает целый ряд этических, юридических, медицинских и социально-психологических вопросов. Так, донация гамет регулируется национальными законодательствами, которые могут сильно варьироваться в разных странах, обуславливая т.н. репродуктивный туризм [8]. Слабое законодательное регулирование донации гамет несет в себе опасность для здоровья потомков потенциального донора при наличии у последнего каких-либо наследственных заболеваний или нарушений, связанных с эпигенетическими воздействиями, к которым, в частности, относятся как вредные факторы окружающей среды, так и перенесенные в прошлом (часто — в детском и подростковом возрасте) потенциальным донором гамет тяжелых психических травм, ситуации эмоциональной депривации, насилия и угрозы физическому существованию [9].

Но даже при достаточно строгом законодательном регулировании донации гамет потенциальные доноры могут быть обследованы только лишь на наличие инфекционных заболеваний (в т.ч. ВИЧ, гепатиты, сифилис и пр.), а также наследственные заболевания, передающиеся потомству с очень высокой вероятностью. В связи с дороговизной и сложностью выполнения генетических исследований всем потенциальным донорам гамет абсолютное большинство клиник ВРТ в этих весьма ответственных по отношению к пациентам и их потомству вопросах ориентируется на такие косвенные (и нередко социально и личностно обусловленные факторы), как наличие семьи и не менее одного (иногда — двух) здоровых детей, отсутствие вредных привычек и пагубных пристрастий (со слов донора!), а также молодой возраст и стандартные для данной популяции антропометрические данные (средний рост, вес, телосложение и некоторые другие фенотипические особенности).

Таким образом, дети, рожденные при помощи донорских программ ВРТ, точно так же, как дети, зачатые «обычным путем», не могут быть защищены от потенциальной «генетической угрозы». Иными словами, развитие технологий репродукции породил новые виды ответственности всех участников зарождения новой жизни: желающих иметь потомство, их потенциальных помощников (доноров гамет и/или эмбрионов), а также медицинских работни-

ков. Последние несут ответственность за здоровье не только страдающих бесплодием и обратившихся за помощью пациентов, но и будущего ребенка, причем еще до зачатия [8].

Анонимность донорства во многих странах закреплена законодательно, что является с юридической и морально-этической позиции гарантией безопасности для анонимных доноров гамет. Однако практика анонимности донорства может нарушать одно из основополагающих прав ребенка (и будущего взрослого) — знать своих родителей. Создается весьма непростая этико-антропологическая ситуация, в которой необходимо учесть как право на знание (своих генетических родителей), так и право на не-знание (что ты неродственен своей семье или ее части), а также право донора на нежелание быть узанным. Так, по опросам доноров гамет, только 57% опрошенных положительно отнеслись к идее знакомства со своими генетическими детьми. В то же время знакомство генетических родственников и контакты с ними создают прецеденты расширения нуклеарной семьи, потому что ни один закон не может воспрепятствовать общению и поддержанию тесных отношений между генетическими родственниками, что, в свою очередь, может приводить к конфликтам и серьезным потрясениям в нуклеарных семьях как донора, так и его потомков, вне зависимости от возраста, пола, социального положения, гендерной идентичности и моральных устоев. Любопытен и тот факт, что упомянутое выше исследование не обнаружило какой-либо корреляции в отношении к контактам среди доноров гамет мужского и женского пола, а также тех, кто имеет своего биологического ребенка (детей) или не имеет [8].

Кроме того, все более актуальной в связи с лавинообразным распространением вспомогательных технологий в области репродукции становится еще одна из серьезнейших проблем анонимного донорства. Она связана со случайными встречами повзрослевших потомков, являющихся генетически ближайшими родственниками (братьями и сестрами) или (реже) доноров со своими генетическими потомками (отца или матери со своими детьми) и, как следствие, создание парных и семейных союзов кровных родственников. Таким образом, создается прецедент непреднамеренного инцеста, не только запрещенного юридически в большинстве стран и потенциально опасного как для здоровья потомков кровосмесительной связи из-за высокой вероятности рождения детей с наследственными болезнями и/или генетическими аномалиями в связи с накоплением мутаций, но и, прежде всего, из-за нарушений фундаментальных норм существования человечества.

К. Леви-Стросс высказывает тезис о том, что запрет на инцест есть всеобщий, необходимый и достаточный закон отделения «культуры» от «природы» [10]. Однако в данных обстоятельствах речь не идет о психической травме, вызванной воплощенной фантазией ребенка об отношениях с родителями (отношения в триаде, эдипова ситуация, первофантазм), связанной с сексуальным насилием и сопровождающейся тяжелым психоэмоциональным потрясением, «убийством души» [11]; в ситуации непреднамеренного инцеста

мы имеем дело с кровосмешением, генетическим инцестом (инцест-сексуальные отношения между кровными родственниками), не подразумевающим преднамеренное нарушение табу инцеста [12], но создающим условия для реализации «генетического сексуального влечения» [13]. Данный термин был введен Барбарой Гоньо в конце 80-х годов XX века и указывает на состояние сильного сексуального влечения между генетическими родственниками, случайно встретивших друг друга уже взрослыми или подростками и ничего не знающих о своем родстве [13]. Таким образом, опасность непреднамеренного инцеста также является одной из сложных этико-антропологических проблем ВРТ.

Заключение

В основе анализа возможных модификаций семейных и родственных связей лежит идея трансформации социальных отношений, в которых основополагающую роль играют вспомогательные репродуктивные технологии (ВРТ), выстраивая систему «нового родства и новой семьи». Благодаря вхождению в интимный процесс зарождения жизни новых членов общества и выступая как регулятор состава участников этого процесса, способствуя их этической зрелости, стимулируя ответственность перед настоящими и будущими родственниками, репродуктивные технологии влияют на исходные моральные требования в сообществе, переопределяя универсальные ценности исходя из конкретной ситуации [14]. В целом существующие технологии репродуктивной помощи условно можно разделить на две группы: «традиционные», подразумевающие родство в рамках нуклеарной семьи (мать-отец-ребенок) и с расширением «участников процесса» за счет доноров, а также дающих во временное пользование ресурсы своего организма (суррогатное материнство). Сценарии, в которых ВРТ связаны с привлечением доноров спермы, ооцитов или эмбрионов, возможны в контексте правового поля, однако законодательно принятая анонимность донора (кроме родственника реципиента) оставляет много нерешенных вопросов, связанных с проблемой наследственных заболеваний, генетических аномалий и эпигенетических изменений, непреднамеренного инцеста, а также самоидентификации ребенка и закрытости его генеалогии.

Однако в соответствии с Семейным кодексом РФ (и многих других стран) и донор, и родитель, и ребенок, достигший совершеннолетия, имеют право предпринимать попытки установления биологического родительства и, как следствие этого, расширять систему семейных связей и коммуникаций благодаря знакомству с биологическими сиблингами, тем самым образуя новый тип семей — генетические семьи.

Список литературы

- [1] *Гаспаров А.С., Назаренко Т.А.* Репродуктивное здоровье. Бесплодие как медико-социальная проблема (клиническая лекция). М.: НЦАГиП РАМН, 2000.

- [2] Исунова О.Г., А.В. Белянин, А.А. Гусарева. ВРТ-современность в помощь традициям // Демоскоп Weekly. 2014. С. 615—616. URL: <http://demoscope.ru/weekly/2014/0615/tema01.php> (дата обращения: 12.04.2019).
- [3] Корсаков В.С. Экспертное мнение: почему не нужно бояться ЭКО (интервью для портала «Вести. Медицина» med.vesti.ru 25.07.18).
- [4] Попова О.В. Человек, его цена и ценность: к проблеме коммодификации тела в научном познании // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 49. № 3. С. 140—157.
- [5] Тищенко П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН, 2001. 175 с.
- [6] Strathern M. *Displacing Knowledge: Technology and the Consequences for Kinship // Conceiving the New World Order*. Ed. by G. Faye and R. Rappoport. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995. P. 346—363.
- [7] Snowden R. et al. *Artificial Reproduction*. London: Allen and Unwin, 1983.
- [8] Саввина О.В. Деторождение: от прежних табу до технологии улучшения человека. М.: URSS, 2018.
- [9] Yehuda R., Lehrner A. Межпоколенческая передача травматических эффектов: предполагаемая роль эпигенетических механизмов // Всемирная психиатрия (русская версия). 2018. № 17. № 3. С. 239—253.
- [10] Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: «Эксмо-пресс», 2001.
- [11] Виртц У. Убийство души: инцест и терапия. М.: «Когито-центр», 2014.
- [12] Лапланди Ж., Понталис Ж-Б. Словарь по психоанализу. М.: «Высшая школа», 1996.
- [13] Bereczkei, Tamás; et al. “Sexual imprinting in human mate choice” // *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*. 271 (1544). 2004. P. 1129—1134. DOI: 10.1098/rspb.2003.2672. PMC 1691703. PMID 15306362.
- [14] Мораль и универсальность (сборник научных статей) // Рос. Акад. наук, Институт философии (под ред. Р.Г. Апресяна). М.: «Гуманитарий», 2018. Вып. 1. С. 10.

References

- [1] Gasparov AS, Nazarenko TA. *Reproductive health. Infertility as a medical and social problem (clinical lecture)*. Moscow; 2000. (In Russ.)
- [2] Isupova OG, Belyanin AV, Gusareva AA. VRT-modernity to help traditions. *Demoscope Weekly*. 2014;615—616. URL: <http://demoscope.ru/weekly/2014/0615/tema01.php> (appeal date: 04/12/2019). (In Russ.)
- [3] Korsakov VS. Expert opinion: why one should not be afraid of IVF (an interview for the “Vesti. Medicine” portal med.vesti.ru July 25, 188). (In Russ.)
- [4] Popova OV. Man, his price and value: to the problem of body modification in scientific knowledge *Epistemology and philosophy of science*. 2016; 49 (3): 140—157. (In Russ.)
- [5] Tishchenko PD. Bio-power in the era of biotechnology. Moscow; IFRAN, 2001.175s. (In Russ.)
- [6] Strathern M. *Displacing Knowledge: Technology and Consequences for Kinship // Conceiving the New World Order / ed. by G. Faye and R. Rappoport*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995. P. 346—363.
- [7] Snowden R. et al., *Artificial Reproduction*. London: Allen and Unwin, 1983.
- [8] Savvina OV. Childbearing: from previous taboos to human improvement technology. Moscow; URSS, 2018. (In Russ.)
- [9] Yehuda R., Lehrner A. Intergenerational transmission of traumatic effects: the supposed role of epigenetic mechanisms *World Psychiatry (Russian version)*. 2018; 17(3): 239—253.
- [10] Levi-Strauss K. *Structural anthropology*. Moscow; “Eksmo-press”, 2001. (In Russ.).

- [11] Wirtz U. *Murder of the Soul: Incest and Therapy*. Moscow; “Kogito-center”, 2014. (In Russ.).
- [12] Laplanche J, Pontalis WB. *Dictionary of psychoanalysis*. Moscow; “High School”, 1996. (In Russ.)
- [13] Bereczkei T. et al. “Sexual imprinting in human mate choice”. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*. 2004;271(1544):1129—1134. DOI: 10.1098/rspb.2003.2672. PMC 1691703. PMID 15306362.
- [14] Morality and universality (collection of scientific articles) *Ros. Acad. Sciences, Institute of Philosophy (under the editorship of RG Apresyan)*. Moscow; “Humanitarian”, 2018. Issue 1. P. 10. (In Russ.)

Сведения об авторах:

Киященко Лариса Павловна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук (e-mail: larisakiyashchenko@gmail.com);
Бронфман Светлана Ароновна — кандидат медицинских наук, старший научный сотрудник ПМГМУ им. Сеченова (e-mail: chernenko@mtu-net.ru);
Майленова Фарида Габделхаковна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук (e-mail: farida.mailenova@mail.ru).

About the authors:

Kiyashchenko Larisa P. — Doctor of Philosophy, Leading Researcher, Sector of Interdisciplinary Problems of Scientific and Technical Development, Institute of Philosophy RAS (e-mail: larisakiyashchenko@gmail.com).
Bronfman Svetlana A. — Candidate of Medical Sciences, Senior Researcher at the Laboratory for the Development and Implementation of New Non-Drug Therapeutic Methods of the Research Center, Sechenov University (e-mail: chernenko@mtu-net.ru).
Maylenova Farida G. — Doctor of Philosophy, Leading Researcher in the Humanitarian Expertise and Bioethics Sector, Institute of Philosophy RAS (e-mail: farida.mailenova@mail.ru).



Научные обзоры Scientific reviews

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-125-133

Обзорная статья / Review

Исследования индийской эпистемологии и индийского атомизма в работах В.Г. Лысенко и Н.А. Канаевой

Е.Н. Аникеева

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

Researches in Indian epistemology and Indian atomism in the works of V. Lysenko and N. Kanaeva

E.N. Anikeeva

RUDN University
Miklukho-Maklaya Str., 6 Moscow, Russian Federation, 117198

История статьи:

Статья поступила 29.08.2019

Статья принята к публикации 02.10.2019

Для цитирования: Аникеева Е.Н. Исследования индийской эпистемологии и индийского атомизма в работах В.Г. Лысенко и Н.А. Канаевой // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 1. С. 125—133. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-125-133

Article history:

The article was submitted on 29.08.2019

The article was accepted on 02.10.2019

© Аникеева Е.Н., 2019



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

For citation: Anikeeva E.N. Researches in Indian epistemology and Indian atomism in the works of V. Lysenko and N. Kanaeva. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 125—133. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-125-133

Рассматриваемые монография В.Г. Лысенко и Н.А. Канаевой и статья В.Г. Лысенко соответственно об эпистемологии и атомистическом подходе известных буддийских философов принадлежат перу отечественных индологов и философов, и помимо собственно индологического контента, имеющего — как всегда у данных авторов — пробу высочайшего уровня, содержат весьма важный, свежий и поучительный компаративный материал, который заинтересует не только индологов и на котором хотелось бы остановиться в данном обзоре.

Вначале кратко об авторах. Виктория Георгиевна Лысенко, доктор философских наук, профессор, руководитель сектора восточных философий ИФ РАН является у нас в настоящее время ведущим философом-индологом и санскритологом; и не только в масштабах России, но и в мире она формирует ту необходимую для развития философской индологии элиту, которая задает высокую планку научных исследований в этой области и служит своего рода индикатором их качества и гарантом дальнейшего развития таких исследований. Поскольку данный краткий обзор не позволяет в полной мере оценить научный вклад В. Г. Лысенко в философию и индологию, то, по крайней мере, можно выделить некоторые важные вехи, необходимые для анализа указанных работ.

Как буддолог Виктория Георгиевна начала с «Опыта введения в буддизм...» в Соровской серии «Обновление гуманитарного образования в России» [1], затем продолжала развивать темы эпистемологии, лингвофилософии в буддизме, раскрытые в рассматриваемой монографии. Пожалуй, главным «коньком» ее творчества стали темы, связь которых между собой обоснована в ее творчестве: натурфилософия и атомизм, исследованные на примере классических индуистских систем, и индийская философия языка. В.Г. Лысенко в своей монографии «Универсум вайшешики» открыла русскому читателю огромный труд представителя индуистской школы классического атомизма вайшешики Прашастапады, называвшийся в традиции «Прашастападабхашья» [2]. Как эпистемолог и психолог В.Г. Лысенко заявила о себе во многих публикациях (последующие ссылки даются выборочно), посвященных проблемам сна [3], вкуса [4], звука и слова, а также проблемам восприятия [5]. В монографии «Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов)» В.Г. Лысенко впервые для эпистемологии проанализировала полемику индийских философов о восприятии. Как филолог и философ одновременно (а такое сочетание А.Ф. Лосев, например, считал необходимым для серьезного ученого) исследовательница разработала многие вопросы лингвофилософии классической Индии [6]. Такая многоаспектная тематика успешно сочетается с ее научной глубиной, продуманностью, отточенностью стиля работ исследовательницы. Наконец, компаративистика закономерно выступает как

новый виток творчества В.Г. Лысенко. Совместно с профессором университета Сорбонны Мишелем Юленом она издала ряд важных публикаций на эту тему [7].

Канаева Наталия Алексеевна, кандидат философских наук, доцент ВШЭ, также является у нас одним из немногих высококвалифицированных санскритологов-философов, она специализируется преимущественно на проблемах индийской логики и эпистемологии — прамана-ваде. Можно отметить следующие ее публикации [8]. При подготовке в качестве научного редактора книги Мирчи Элиаде «Йога: Бессмертие и свобода» Наталия Алексеевна выполнила кропотливую работу по завершению научного аппарата книги, что не было сделано самим этим известным религиоведом (скорее всего, в силу того, что увлечение йогой не превратилось в его специально научный интерес): Н.А. Канаева выступила не только научным редактором, а его соредактором, и ее комментарии существенно обогатили книгу. Получив философское образование в МГУ им. М.В. Ломоносова, Н.А. Канаева смогла не только на высоком уровне овладеть санскритом, но и освоить сложный мир индийских классических логических и эпистемологических текстов. Такой долгий труд над индийскими логическими источниками создает, надеемся, серьезные предпосылки для того, чтобы Наталия Алексеевна открыла новую страницу отечественной философской индологии, в частности, в области прамана-вады [9].

Рассматриваемые авторы имеют тот необходимый для переводов древних текстов багаж, который получен длительным и кропотливым изучением, а у В.Г. Лысенко — совместным с носителями брахманской интеллектуальной традиции пánдитами в Индии (см.: [10]) — изучением одного из трудных и совершенных языков, считающегося таковым, согласно современным лингвистическим стандартам, — санскрита. Результатами их работы стали *философские* переводы ряда классических индийских текстов. В.Г. Лысенко принадлежит перевод огромного труда Прашастапады с комментарием Шридахры [11], и она же перевела одну из глав фундаментального компендиума «Таттвасанграха» («Собрания категорий») Шантаракшиты (VIII в.) с комментарием «Панджика» Камалашилы (VIII в.), что вместе с историко-философским и историко-эпистемологическим анализом составляет основное содержание рассматриваемой монографии. Отметим другие переводы и историко-философский анализ в рамках статей В.Г. Лысенко [12] и Н.А. Канаевой [13].

Главы, вошедшие в монографию, посвящены логико-эпистемологической проблематике: восприятию — «Исследование восприятия» («Пратъякша-парикша», перев. В.Г. Лысенко) и «Исследование вывода» («Анумана-парикша», перев. Н.А. Канаевой). «При написании исследовательских глав авторы руководствовались стремлением сделать прозрачным для современного российского читателя ход дискуссий» индийских философов и «реконструировать пропущенные Шантаракшитой и Камалашилой «тривиальные»

для них, но не самоочевидные для нас основания для переходов мысли» [14. С. 6], что авторам, надо сказать, блестяще удалось.

Буддистские философы активно полемизируют с основными школами индийской философии и обосновывают свое учение посредством опровержения оппозиционных теорий, поэтому в «Анумана-парикше» особенно ярко представлена полемика между представителями разных индуистских даршан и школ буддизма, и текст обоих индийских философов играет огромную роль для изучения не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики. Термин «ньяя», ставший наименованием одной из шести индуистских даршан (ньяи), является также распространенным индийским названием логики, которая оказалась особым предметом буддийских мыслителей, начиная с известных «Хету-чакра» («Колесо оснований [вывода]») Дигнаги (V—VI вв.) и «Ньяя-бинду» («Краткий учебник логики») Дхармакирти (VII в.); и вслед за ними в следующем столетии идут не менее известные Шантаракшита и Камалашила. На санскрите логический вывод — это «анумана», «хету» — «причина», а также название среднего термина индийского силлогизма. Кстати, в средневековой Индии были известны *хайтуки*, или те, которые подвергали логическому анализу священные книги (прежде всего индуизма) и, поскольку делали антирелигиозные выводы, заслуживали порицание и критику в этих священных книгах. Однако хету-видья (наука о выводном знании) все же стала уважаемой с точки зрения индийского религиозного мировоззрения, так что обросла даже доказательствами бытия Бога Ишвары (личного воплощения Брахмана в брахманизме и индуизме), которые стали называться Ишваранумана (см.: [15]).

Компаративный анализ индийской и западной эпистемологии и логики был применен еще Ф.И. Щербатским, и рассматриваемые авторы основываются на нем и успешно его развивают. «Символическая интерпретация буддийского правила для основания вывода трай-рупья («трехаспектности») позволила Н.А. Канаевой не только провести сравнения «устройства» индийского вывода (анумана) и аристотелевского силлогизма, но также уточнить смысл и, соответственно, формулировку одного из пунктов правила трай-рупья» [10. С. 56—57], которое требует присутствия среднего термина в субъекте вывода. Надо сказать, что индийский вывод несводим к аристотелевскому силлогизму, поскольку в правилах вывода всех школ закреплено обязательное присутствие иллюстрирующего наличие логической связи терминов и хорошо известного из опыта примера (дриштанта).

В главе «Исследование восприятия» мы находим ряд интересных суждений В.Г. Лысенко относительно текста индийских мыслителей. Например, утверждение о том, что «познавательная деятельность была для буддийских философов областью демонстрации роли кармических импульсов (санскар, васан, анушая, биджа) в формировании актуального и будущего состояния опыта, которые можно объяснить лишь в контексте цепочки перерождений, в

контексте континуума взаимосвязанных познавательных эпизодов, тянущихся из одного существования в другое» [14. С. 21]. В.Г. Лысенко обращает внимание на «весьма важное отличие индийской эпистемологии от западной, ориентированной на получение объективного знания, независящего от познающего субъекта и тем более от перерождений его духовной сущности-сознания» [10. С. 60]. Как показано исследователями, в истории индийской философии существовала не только острая полемика по логическим и эпистемологическим вопросам, но и определенная преемственность. Базовые термины индийской логики, сформулированные индуистами найяиками, были использованы буддистами Дигнагой и Дхармакирти, потом Шантаракшитой и Камалашилой, которые подняли индийскую логику на высокую ступень дискурса, а впоследствии этими достижениями воспользовались опять же представители ньяи, например, Уддѐтакара (VIII в.).

Положительной оценки заслуживают компаративистские подходы авторов рассматриваемых работ. Все востоковеды так или иначе сталкиваются с необходимостью сравнения восточных и западных реалий, но не все из них думают о компаративистской методологии. Как отмечалось выше, В.Г. Лысенко выступила как серьезный компаративист (см.: [7]), и ее концепция вполне заслуживает отдельного рассмотрения. Здесь отметим, что, прежде всего, Виктория Георгиевна буквально обрушивается на т. наз. «ориентализм», или европоцентризм в новой оболочке, идеологию, где в силу социально-психологических или тех иных причин доминируют ненаучные стереотипы об индийской философии, Востоке «вообще», принижающие значение восточной культуры и философии или программирующие их сквозь западные «очки». В.Г. Лысенко создает на фоне переосмысления всей истории индийской философии свою оригинальную компаративистскую парадигму, которая может быть названа «Познание чужого как способ самопознания» [16]. У Н.А. Канаевой на основе современных философских тенденций также вырабатываются свои позиции относительно компаративистики, среди них: культуроцентристский принцип, или верность культурно-историческому принципу понимания другой культуры в отличие от естественно-научного; преодоление «чуждости чужого» без навязывания ему «своего» и т.д.; также автор выявляет два смысла индийской теории полемики в отличие от западной традиции — логический и религиозно-философский (метафизический) [17].

В статье «Монады Лейбница и «атомистический подход»: взгляд историка индийской философии» [18] В.Г. Лысенко опирается на собственную концепцию атомистического подхода, выработанную при исследовании индийской философской традиции, и обращается к проблемам монадологии и атомизма Лейбница. При типологическом сходстве проблем, возникающих в моделях индийского атомизма, с одной стороны, и в монадологии, — с другой, В.Г. Лысенко высвечивает разные способы их решения. Смело пересекая исторические и временные рамки, исследовательница по примеру французского китаиста Франсуа Жюльена, определившего свой метод как *dépauser la*

pensée — «извлечь мысль из ее привычного пейзажа» [18. С. 18—19], оценивает позицию немецкого философа с буддийской точки зрения. При том, что атомизм в его натурфилософском измерении критикуется Лейбницем, а монада, напротив, для него есть «настоящий атом», В.Г. Лысенко предлагает это противоречие или несогласованность у философа решить, во-первых, с позиций индийской философии, а во-вторых, проводит категориальное разграничение между атомизмом как таковым (например, Демокрита) и более широким понятием атомистического подхода, куда включается плюрализм духовных монад. «Создав атомизированную картину мира, и буддисты, и Лейбниц разными способами и в разных целях стремятся преодолеть ее дискретность» [18. С. 27].

Если буддийские философы исключают какую-либо сверхъестественную духовную причину и объясняют все через атомистический подход за счет сочетания дхарм, то немецкий философ в конечном счете прибегает к Богу. В.Г. Лысенко выводит основной «недостаток» Лейбница: «попытку переложить ответственность за устройство вселенной с человеческих существ (доктрина кармы) на Бога и вместо исследования каузальных отношений между разными явлениями постулировать теистический принцип предустановленной гармонии» [18. С. 18].

Здесь нам представляется аналогия с тем, что утверждала В.Г. Лысенко по поводу атомиста Прашастапады, который впервые для системы вайшешика вводит идею Бога Ишвары (Брахмы) при объяснении созидания им мира после вселенского хаоса и первичного сочетания атомов (параману), которые вечны и неделимы. Интересно заметить, что в индуистских системах ньяе и вайшешике (после Прашастапады) атомистическая натурфилософия тесно соседствует с теизмом (ишвара-вадой): для построения космоса Ишвара совершает первотолчок, чтобы образовались агрегаты и структуры атомов. В.Г. Лысенко бросает Прашастападе тот же «упрек», что и Лейбницу: «теистическая космогония-эсхатология» Прашастапады не является органичной, не отличается «последовательностью», и что Прашастапада мог бы вполне обойтись натуралистическим объяснением происхождения мира на основе атомов (параману) и махабхут и не прибегать к идее «первотолчка» [2. С. 93; 113].

В этой связи хочется заметить, что в самой индийской философии наиболее теистические школы ньяя и вайшешика, а также система йога, которую называли «сешвара-санкхья» («санкхья с Ишварой»), весьма аргументированно защищали теизм и образовали сильную тенденцию, представители которой конкурировали с буддистами и другими нетеистическими философами (ниришвара-вадинами). На этом поприще особенно отличился найяк Удайна (X в.), который своими знаменитыми теистическими доказательствами окончательно разгромил, как говорит традиция, буддийских философов (см.: [19]). Ввиду существования ишвара-вады как мощного тренда в индийской философии можно было бы говорить не только об индийских оппонентах Лейбница, но и о теистической «группе поддержки» его философии.

Итак, работы В.Г. Лысенко и Н.А. Канаевой, несомненно, обогащают отечественную науку, поднимают важные проблемы философии и индологии, их общение с древними текстами способствует расширению герменевтического горизонта в культуре, что побуждает других авторов к дальнейшим творческим исследованиям.

Список литературы

- [1] *Лысенко В.Г.* Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М.: Наука, 1994. 159 с.
- [2] *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики. М.: Восточная литература, 2003. 486 с.
- [3] *Лысенко В.Г.* Индийская сомнология. Основные направления исследования сна. Опыт тематизации // Русская антропологическая школа: труды. Вып. 5. М.: Изд-во РГГУ, 2008. С. 24—32.
- [4] *Лысенко В.Г.* Натурфилософия вкуса в Индии: вайшешика и буддизм // Вкус Востока. История, культура и религия в гастрономических традициях стран Азии и Африки. Межвузовская научная конференция. Тезисы докладов. М.: Изд-во «МГИМО-Университет», 2017. С. 29—30.
- [5] *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). М.: ИФ РАН, 2011. 233 с.
- [6] *Lyssenko V.G.* The Buddhist Philosophy of Language in India: An Overview // *Buddhism and Linguistics*. Ed. Manel Heart. P. 19—33. DOI: 10.1007/978-3-319-67413-1; *Victoria Lyssenko, Michel Hulin.* Origin of the Idea of Universals: Vaiśeṣika or Vyākaraṇa // *Classical Indian Philosophy Reinterpreted*. Decent Books, New Delhi, 2007. P. 27—46.
- [7] *Victoria Lyssenko, Michel Hulin.* Classical Indian Philosophy in the Perspective of Cultural Studies: Sketching a New Approach // *Victoria Lyssenko, Michel Hulin.* Classical Indian Philosophy Reinterpreted. Decent Books, New Delhi, 2007. P. 61—82; 139—150.
- [8] *Канаева Н.А.* Комментарии к книге: Мирча Элиаде. Йога: Бессмертие и свобода; Патанджали и йога / отв. ред.: Н.А. Канаева; науч. ред.: Н.А. Канаева. М.: Ладомир, 2013. С. 473—514; Канаева Н. А. Проблема выводного знания в Индии. Заболотных Э. Л. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002.
- [9] *Лысенко В.Г.* О переводе санскритских философских текстов // Русская антропологическая школа. Труды 2. М.: РГГУ, 2004. Режим доступа: <http://kogni.narod.ru/lyssenko.htm>.
- [10] *Канаева Н.А.* Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в Европе // *Восток (Oriens)*. 2015. № 1. С. 179—194; Канаева Н.А. Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в России // *Вестник МГУ. Серия 7. Философия*. 2015. № 2. С. 46—63.
- [11] Прашастапада. «Собрание характеристик категорий» («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее древо метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / пер. с санскрита, предисл., историко-филос. коммент. В.Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005. 639 с.
- [12] *Лысенко В.Г.* Васубандху о реальности только мысленного представления (репрезентации). Предисловие и перевод с санскрита «Вимшати-карика-вритти» Васубандху // *Вопросы философии*. 2008. № 1. С. 109—131; Лысенко В. Г. Дигнага о вос-

- приятии / составл., вводная статья, пер. с санскр. и коммент. фрагмента из «Пра-мана-самуччая-вритти» // Историко-философский ежегодник' 2008. М.: Наука. 2009. С. 256—282.
- [13] Канаева Н.А. «Найя-карника» Винайи Виджайи Махараджи / перев. с санскрита, исследование и коммент // История философии. № 14. М.: ИФ РАН, 2009. С. 240—261.
- [14] Лысенко В.Г., Канаева Н.А. Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания. М.: ИФРАН, 2014. 295 с.
- [15] Аникеева Е.Н. Ишвара-вада в контексте теизма // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 60—66.
- [16] Лысенко В.Г. Познание чужого как способ самопознания // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61—78.
- [17] Канаева Н.А. Необходимые пролегомены кросс-культурного философского исследования // Россия в диалоге культур. М.: Наука, 2010. С. 122—140; Канаева Н.А. Два смысла индийской теории полемики // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 8—17. DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-8-17.
- [18] Лысенко В.Г. Монады Лейбница и «атомистический подход»: взгляд историка индийской философии // Идеи и Идеалы. 2017. Т. 1. № 2(32). С. 18—35. ISSN 2075-0862. DOI: 10.17212/2075-0862-2017-2.1-18-35.
- [19] Аникеева Е.Н. Расцвет аргументов ньяи в пользу бытия Бога (по «Ньяя-кусуманджали» Удаяны) // Пространство и время. 2014. № 3 (17). С. 127—135.

Refereces

- [1] Lysenko VG. *Opyt vvedenija v buddizm: rannjaja buddijskaja filosofija*. Moscow: Nauka, 1994. 159 s.
- [2] Lysenko VG. *Universum vajsheshiki*. Moscow: Vostochnaja literatura, 2003. 486 p.
- [3] Lysenko VG. Indijskaja somnologija. Osnovnye napravlenija issledovanija sna. Opyt tematizacii. *Russkaja antropologicheskaja shkola*. Trudy. Vyp. 5. Izdatel'stvo RGGU, 2008. P. 24—32.
- [4] Lysenko VG. Naturfilosofija vkusa v Indii: vajsheshika i buddizm. Vkus Vostoka. Istorija, kultura i religija v gastronomicheskikh tradicijah stran Azii i Afriki. *Mezhvuzovskaja nauchnaja konferencija Tezisy dokladov*. Moscow: Izdatel'stvo "MGIMO-Universitet", 2017. P. 29—30.
- [5] Lysenko VG. *Neposredstvennoe i oposredovannoe vosprijatie: spor mezhdru buddijskimi i brahmanistskimi filosofami (medlennoe chtenie tekstov)*. Moscow: IF RAN; 2011. 233 p.
- [6] Lyssenko VG. The Buddhist Philosophy of Language in India: An Overview. In: *Buddhism and Linguistics*. Ed. Manel Heart. P. 19—33. DOI: 10.1007/978-3-319-67413-1; Victoria Lyssenko, Michel Hulin. *Origin of the Idea of Universals: Vaiśeṣika or Vyākaraṇa. Classical Indian Philosophy Reinterpreted*. Decent Books, New Delhi, 2007. P. 27—46.
- [7] Victoria Lyssenko, Michel Hulin. Classical Indian Philosophy in the Perspective of Cultural Studies: Sketching a New Approach. In: Victoria Lyssenko, Michel Hulin. *Classical Indian Philosophy Reinterpreted*. Decent Books, New Delhi, 2007. P. 61—82; 139—150.
- [8] Kanaeva NA. *Kommentarii k knige: Mircha Jeliade. Joga: Bessmertie i svoboda; Patandzhali i joga*. Moscow: Lodomir, 2013. P. 473—514; Kanaeva NA. Problema vyvodnogo znanija v Indii. Zabolotnyh Je. L. *Logiko-jepistemologicheskie vozzrenija Dignagi i ego idejnyh preemnikov*. Moscow: Izdatel'skaja firma „Vostochnaja literatura“ RAN; 2002.
- [9] Lysenko VG. O perevode sanskritskih filosofskih tekstov. *Russkaja antropologicheskaja shkola*. Trudy 2, Moscow: RGGU; 2004. Available from: <http://kogni.narod.ru/lyssenko.htm>.

- [10] Kanaeva NA. Issledovanija buddijskoj pramanavady (jepistemologii i logiki) v Evrope. *Vostok (Oriens)*. 2015;(1):179—194; Kanaeva NA. Issledovanija buddijskoj pramanavady (jepistemologii i logiki) v Rossii. *Vestnik MGU. Serija 7. Filosofija*. 2015; (2):46—63.
- [11] *Prashastapada*. «*Sobranie karakteristik kategorij*» («*N'jaja-kandali*») s kommentariem «*Cvetushhee drevo metoda*» («*N'jaja-kandali*») Shridhary. Per. s sanskrita, predisl., istoriko-filos. komment. VG. Lysenko. Moscow: Vostochnaja literatura; 2005. 639 p.
- [12] Lysenko VG. Vasubandhu o real'nosti tol'ko myslenного predstavljenija (reprezentacii). Predislovie i perevod s sanskrita «*Vimshatika-karika-vritti*» Vasubandhu. *Voprosy filosofii*. 2008;(1):109—131; Lysenko VG. Dignaga o vosprijatii. Sostavl., vvodnaja stat'ja, per. s sanskr. i komment. fragmenta iz «*Pramana-samuchchaja-vritti*». *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*. 2008. Moscow: Nauka; 2009. P. 256—282.
- [13] Kanaeva NA. «*Najja-karnika*» Vinaji Vidzhaji Maharadzhi. Perv. s sanskrita, issledovanie i komment. *Istorija filosofii*. #14. Moscow: IF RAN, 2009. P. 240—261.
- [14] Lysenko VG., Kanaeva NA. *Shantarakshita i Kamalashila ob instrumentah dostovernogo poznaniya*. Moscow: IFRAN; 2014. 295 p.
- [15] Anikeeva EN. Ishvara-vada v kontekste teizma. *RUDN Journal of Philosophy*. 2015;(4):60—66.
- [16] Lysenko VG. Poznanie chuzhogo kak sposob samopoznaniya. *Voprosy filosofii*. 2009;(11):61—78.
- [17] Kanaeva NA. Neobhodimye prolegomeny kross-kul'turnogo filosofskogo issledovanija. In: *Rossija v dialoge kul'tur*. Moscow: Nauka, 2010. P. 122—140; Kanaeva NA. Dva smysla indijskoj teorii polemiki. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018;22(1):8—17. DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-8-17.
- [18] Lysenko VG. Monady Lejbnica i «atomisticheskij podhod»: vzgljad istorika indijskoj filosofii. *Idei i Idealy*. 2017;1(2):18—35. ISSN 2075-0862. DOI: 10.17212/2075-0862-2017-2.1-18-35.
- [19] Anikeeva EN. *Rascvet argumentov n'jai v pol'zu bytija Boga* (po «*N'jaja-kusumandzhali*») Udajany). *Prostranstvo i vremja*. 2014;(3):127—135.

Сведения об авторе:

Аникеева Елена Николаевна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (e-mail: anikeeva-en@rudn.ru).

About the author:

Anikeeva Elena N. — Doctor of Philosophy, Professor at the Department of History of Philosophy, RUDN University (e-mail: anikeeva-en@rudn.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-134-142

Review / Обзорная статья

The problem of understanding and interpretation of African philosophy

E.S.-F. Chukwujekwu

RUDN University
Miklukho-Maklaya Str., 6, Moscow, Russian Federation, 117198

Проблема понимания и интерпретации африканской философии

Е.С.-Ф. Чуквуджекву

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

Abstract. This article is devoted to the problem of interpretation and understanding of African philosophy as a phenomenon of intercultural communication. It is a question of the presence of stereotypes in perception and assessments of African philosophy: from the assertion of its interiority and non-philosophical character to the propaganda of its primacy in the whole of world philosophy as the theorized core of spiritual life. The author also indentified the significant obstacle in the study of African philosophy and understanding of its status in the history of world philosophy. Also the article touched the importance of African revival, and the key factors to its revival, the idea of Afrocentrism was also been mentioned as the key solution for the African revival. In this work, ethnophilosophy is further considered as the source of the whole philosophy of Africa. Attention is also paid to the problem of misunderstanding and misinterpretation of African philosophy and culture in the framework of world or universal philosophy and science. Also in the article, issue of searching for African identity is being raised, the ideas and impacts of some African thinkers, also socio-political concepts such as Pan-Africanism, Negritude, African socialism, African humanism, Afrocentrism and others, which had a serious impact on African socio-political life were also identified. The diversity of ethnic cultures, and its roles in the black continent were mentioned, and as well, emphasis on ethical issues, religions representations and superstitions.

Keywords: African philosophy, ethnophilosophy, ethnos, subethnos, identity, stereotypes, spiritual live

© Chukwujekwu E.S.-F., 2019



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

Article history:

The article was submitted on 25.07.2019

The article was accepted on 22.10.2019

For citation: Chukwujekwu E.S.-F. The problem of understanding and interpretation of African philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 134—142. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-134-142

Статья посвящена проблеме интерпретации и понимания африканской философии как феномена межкультурной коммуникации. Поднимается вопрос о наличии стереотипов в восприятии и оценке африканской философии: от утверждения ее “внутреннего” и нефилософского характера до пропаганды первенства африканской философии во всей мировой философии как теоретического ядра духовной жизни. Автор также отметил значительное препятствие в изучении африканской философии и понимании ее статуса в истории мировой философии. Статья затронула важность африканского возрождения, ключевые факторы, идея афроцентризма была упомянута в качестве ключевого решения вопроса африканского возрождения. В данной работе этнофилософия рассматривается как источник всей философии Африки. Внимание также уделено проблеме непонимания и неверного толкования африканской философии и культуры в рамках мировой или универсальной философии и науки. Помимо этого, в статье выделена проблема поиска африканской идентичности. Кроме того, рассмотрены идеи и влияние некоторых африканских мыслителей и социально-политических концепций, таких как панафриканизм, негритюд, африканский социализм, африканский гуманизм, Убунту, афроцентризм и других, которые имели серьезное влияние на африканскую общественно-политическую жизнь. В работе затронут вопрос разнообразия этнических культур и его роли на черном континенте, а также сделан акцент на рассмотрение этических проблем, представление религий и суеверий.

Ключевые слова: африканская философия, этнофилософия, этнос, субэтнос, идентичность, стереотипы, духовная жизнь

История статьи:

Статья поступила 25.07.2019

Статья принята к публикации 22.10.2019

Для цитирования: Чуквуджекву Е.С.-Ф. Проблема понимания и интерпретации африканской философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 1. С. 134—142. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-134-142

Introduction

African philosophy as a phenomenon of intercultural communication. It is a question of the presence of stereotypes in perception and assessments of African philosophy: from the assertion of its interiority and non-philosophical character to the propaganda of its primacy in the whole of world philosophy as the theorized core of spiritual life. Major obstacle in the study of African philosophy and understanding of its status in the history of world philosophy is the stereotypical view of it as an eclectic mixture of popular worldviews, and therefore as a pseudo-philosophy. However, this stereotype is generated by the dominance of a Western, classical, philosophizing image, the foundations of which were laid by Socrates, Plato

and Aristotle, and brought to their logical conclusion by F. Bacon, J. Locke, R. Descartes, G. Leibniz and B. Spinoza, as well as I. Kant and G. Hegel. The classical paradigm of philosophizing involves a clear structuring of philosophical works into sections: ontology, ethics, epistemology, social philosophy, etc. Thus, the concept of “African philosophy” is not a self-referential sign that does not refer to anything in reality. Its content contains a complex of worldview opinions, ideas, concepts, ideas, principles, expressing a feeling and understanding of the world by carriers of a black African identity.

Stereotypes in the perception of African philosophy in European culture

A significant obstacle in the study of African philosophy and understanding of its status in the history of world philosophy is the stereotypical view of it as an eclectic mixture of popular worldviews, and therefore as a pseudo-philosophy. However, this stereotype is generated by the dominance of a Western, classical, philosophizing image, the foundations of which were laid by Socrates, Plato and Aristotle, and brought to their logical conclusion by F. Bacon, J. Locke, R. Descartes, G. Leibniz and B. Spinoza, as well as I. Kant and G. Hegel. The classical paradigm of philosophizing involves a clear structuring of philosophical works into sections: ontology, ethics, epistemology, social philosophy, etc. In addition, there was a clear distinction of philosophy according to the criterion of solving the fundamental issue of philosophy. From the ontological side: to materialism, idealism and dualism, and from the epistemological — to epistemological optimism and agnosticism. One more criterion of philosophical classics should be highlighted - the prevalence of the rational over the irrational, the postulation of reason as the leading principle of knowledge. Philosophy is often associated with the cleansing of the human mind of superstitions, religious prejudices, myths and logically unreasonable, generated by everyday experience, judgments that make up the so-called folk philosophy.

But even in Western European philosophy in its classical development in the 19th century, a non-classical paradigm begins to compete, based on the rejection of rationalism in favor of irrationalism, an appeal to the sources of worldview that lie in myths and folklore, traditional values and beliefs. Western intellectuals turn to the wisdom of the East: Hinduism, Buddhism, Taoism and other philosophical and non-traditional religious teachings. A similar surge of irrationalism is taking place against the backdrop of a growing interest in occultism, magic, and similar extra-scientific forms of knowledge.

We can say that the classical paradigm of Western philosophy focuses on its understanding as a special science, which means building it according to the criteria of scientific knowledge, with a number of exceptions, the most obvious of which is the lack of a systemic organized empiricism. In the non-classical paradigm, philosophy can come closer to art, mythology, but not to the scientist ideals of science. Therefore, the totality of African collective world views in this perspective also, in our opinion, appears as philosophical knowledge. Moreover, the work of African thinkers who own and use Western philosophical tools to solve specifically African

philosophical problems, of which central is the search for their own identity, can rightly be called philosophy. Thus, the concept of “African philosophy” is not a self-referential sign that does not refer to anything in reality. Its content contains a complex of worldview opinions, ideas, concepts, ideas, principles, expressing a feeling and understanding of the world by carriers of a black African identity.

Stereotypes in understanding African philosophy, and above all its pessimistic perception, in our opinion, express a broader in scope coverage problem of disharmony of interracial and interethnic relations. The relations of the European colonialists with the indigenous population of Africa have many tragic moments reflected in the modern globalized world, but, despite this, they do not exclude ethnic and racial hostility, manifestations of nationalism and chauvinism, which was initiated by the inhabitants of the Western, “civilized” world and taken up by individual representatives other ethnic and racial groups, including Africans. The latter was an extreme option to counter the entire spectrum of negative manifestations of colonization and globalization.

Ethnophilosophy as an original phenomenon of African spiritual culture

African philosophy in its origins without the colonial raid of European rationalism is more a folk philosophy, part of the life of representatives of traditional African culture than an academic philosophy that ripens in the minds of professional philosophers and settles in articles, monographs, theses of scientific conferences and voluminous treatises. If philosophy is regarded as an academic discipline, then the concept of “African philosophy” is empty, without real content. And if philosophy is understood more broadly, approximately in the same meaning in which N. A. Berdyaev used the word “philosophizing”, then African philosophy as a term (meaning) and as a special layer of worldview belonging to the bearers of the African mentality (meaning) receive their legitimation. It was this layer of worldly wisdom, crystallized in myths, traditions, moral norms, principles and ideals, the system-forming among which is the Ubuntu principle, that became the subject of rational reflection of African humanities scholars and philosophers and became known as ethnophilosophy. Ubuntu means humanity, recognition of the dignity of each person. This idea is promising in terms of spiritual and moral development as an African society, which confirms not only its vitality, but also its significance. In myth-religious beliefs, often mixed with protophilosophical and philosophical constructs, many peoples meet the ideas of goodness and humanity as the most important grounds for the harmonious coexistence of people.

Richard Bell points to the African way of thinking and worldview, which differs from the European way of seeing, called ethnophilosophy [1. P. 204]. Ethnophilosophy can be reduced to three main points:

1. The term “African philosophy” has a real content, including the borderline principles of world understanding that underlie African cultures and civilizations. To reveal this content of the spiritual life of the peoples of the African continent, classical philosophical methods developed by European thinkers are needed.

2. African philosophy consists mainly of ontological representations, in which interacting and hierarchically ordered into a single system of force are recognized as the foundation of being, which has substantial significance.

3. Ontology is the source of ethnophilosophical anthropology, since the main point of mutual intersection of natural forces is.

African philosophy in the 20th century is for the most part a metaphilosophy that includes the following questions:

1. Where is Africa (not only in terms of geographical boundaries, but also in the spiritual and cultural framework of African philosophy, how much its problems, thinking style, and elements of culture affect other continents)?

2. Who is an African — a question of identity. Often this question focuses on the concept of ubuntu.

3. The ratio of colonial African philosophy and traditional.

Misunderstanding of the African worldview as a hindrance to the integration of African and Western philosophical paradigms

African philosophy as a phenomenon of world metaphysics has conflicting assessments, the polar of which are, on the one hand, its placement in a group of pseudophilosophy, the belief in its inferiority and hopeless backwardness due to the archaic nature of African culture [2. P. 68], and on the other hand, recognition of the status of the core of African spiritual culture by African philosophy. The latter is assessed as unfairly devalued in its importance of priority and meaningfully veiled by the European colonialists of importance. So Mabogo P. speaks of two main areas: afropessimistic and progressive liberation [3. P. 75].

Afropessimism considers the policy of a return to basics to regression, a return to the “natural state of the war of all against all.” In this state, there was and cannot be law, morality, civil society. Afro-pessimists, for example, Hitchens C. Johnson P., Kaplan R., described a similar state in pre-colonial Africa, which served as a significant argument for justifying the European colonization considered as a civilizational mission, which brought to Africa the foundations of modern morality, culture, law, civil society [4; 5; 6; 7].

If colonial rule ceases, this will mean the end of modernization, and the established African regimes will create many risks (in many cases embodied in their worst cases) of regression, that is, a rollback to the pre-colonial “natural state” [7. P. 72].

Such an opinion, according to Mabogo P., expresses “Western distorted ideas about Africa and Africans, due to ideological and political motives and the desire to stop and inhibit transformative practice” [8. P. 65].

The opposite pessimistic opinion (with which Mabogo agrees) gives an assessment of the concept of African revival as spiritual decolonization, the purpose of which is to restore and reconstruct African identity based on modern requirements. This opinion is based on an optimistic assessment of the potential of Africa and, con-

sequently, African philosophy, which has strong ethno-cultural foundations. To perpetuate their dominance, the colonialists, according to P. Mabogo, “sought to enslave the African mind and destroy the African soul” [8. P. 69].

In view of this circumstance, the African revival is called for the formation of a “new mindset among Africans.”

The African revival is not a “return” to the primordial “truth” or the undistorted “African primary principle”, it is something that enables the activation of the vital and creative forces of Africans to transform their lives [8. P. 75].

An important factor in the African revival is the appeal to African history and its rethinking, the restoration of historical consciousness, the identification of specific features of African civilization, its values, creative achievements, political and social norms and institutions that have not lost their relevance in modern days.

The golden mean here will be recognition based on the principle of cultural relativism of the originality of the African worldview, spiritual culture and philosophy as its theorized core. If we differentiate philosophy as a part of world spiritual culture by ethnic groups, or civilizations, or by continents into Western, Eastern and Russian, then the closest to the origins to African will be Eastern, or more precisely, Muslim philosophy, since the vaccination of Western European academic philosophy with its rationalism, mechanism, utilitarianism, historical objectivism was done later — after the colonization of the African continent. But the competition between the Christian West and the Muslim East for the primacy in influencing the spiritual and theoretical life of Africa is meaningless, given that the first and the second rely heavily on the achievements of ancient Greek intellectuals, primarily Plato and Aristotle.

An interesting solution to this problem, in our opinion, is Conscienceism (philosophy of consciousness”) Kwame Nkrumah, which synthesizes Marxist philosophy, a number of Christian and African traditional concepts, as well as communism [2. P. 68]. The philosophy of consensibilityism postulates the need for awareness of African identity and its inherent humanistic traditions based on the best achievements of Western, Arab and Euro-Christian cultures. It is the achievement of such a synthesis that will allow African culture to integrate into the world system. The philosophy of consciousness quite successfully combines all the origins of the modern African worldview — ethnophilosophy, Arab intellectual trends and a number of philosophical concepts of the West, primarily Marxism.

Julius Nyerere develops a socialist concept, justifying its conformity to traditional African culture with its communism, that is, community [9; 10]. The ideas of equality, distributive solidarity are related African social and philosophical thought with Marxism. It was Marx K. who gave a justified critical analysis of a market economy based on capital. Many of the shortcomings of capitalism inherent in high market efficiency societies are associated primarily with the inevitability of social inequality, poverty, unemployment and hopeless poverty, and inhuman competition. Even in a seemingly prosperous USA, the flaws of the social sphere are now and again revealed, which is reflected in journalistic investigations, documentary

cinema, feature films and books. It is enough to recall the theory of deviant behavior of R. Merton, where this phenomenon is explained through the contradiction between the declared value of material success and the lack of resources for its achievement by all US citizens.

The problem of searching for African identity against the background of cultural and linguistic pluralism

The search for African identity, its roots and specificity intensified markedly with the acquisition of independence by African countries. The ideas of the originality of African civilization initiated a number of socio-political currents of such concepts as Pan-Africanism, Negritude, African socialism, African humanism, Afrocentrism and others, which had a serious impact on African socio-political life. A new powerful incentive to intensify the efforts of African scientists and politicians in this direction was the idea of the African Renaissance described above. The emergence of many socio-political concepts can be called the second important trend in the development of African philosophy in the modern world.

The Nigerian philosopher Theophilus Okere adopted a hermeneutic approach, as it allows to preserve the authenticity of the ethno-philosophical heritage of Africa, to reveal the true meanings and meaning of texts of traditional culture, to overcome the bias with which the Westernized philosophers belonged to the intellectual heritage of the African continent [11. P. 61]. He accepts Gadamer's ideas regarding the social and cultural context. In other words, to be truly African, philosophers must be directly related to the culture in which they are located [11. P. 62].

In Western anthropology, a tradition-based culture is often portrayed as devoid of change or development, because it is also devoid of critical or reactive thinking. It is said that beliefs and customs inherited from the “ancestors” are preserved unchanged in the present, and then passed on to the next generation with the understanding that they will be preserved and respected in a similar way. Therefore, knowledge does not progress, and those who dare to challenge the established Traditions jeopardize their own welfare. Faith in Fate is portrayed as an encouragement of rather strict in relation to man and underlying the entire universe, especially nature, and therefore the existence of man, transcendental forces.

A severe manifestation of determinism, according to which it is believed that, what will be, will be. They say that this also hinders the development of independent or individual initiative [11. P. 63]. However, according to Okere, following the natural course of things allows a person to achieve harmony in interaction with the world and in accepting himself and his position. A similar interpretation of the relationship between freedom and causality can be called fatalism, that is, belief in blind fate, and in natural science terminology — determinism. Similar views are characteristic of most traditional cultures.

The search for African identity is complicated by sub-ethnic differentiation of the population of the African continent. Despite the common racial affiliation and

ethnonym “African”, each sub-African community is characterized by a specific language, tradition, historical, memory, religious beliefs, worldview. To find a common that can serve to characterize all Africans, among the bright variety of territorial-subethnic groups, is an important task in solving this problem. However, the Africans are united by the fact that, according to the apt remark of Sengor, they perceive the world as something whole, and themselves as part of the world, unlike Europeans, who do not penetrate the universe, and are content only with its sides that bring them real economic benefits [12. P. 72].

Some African philosophers (J. Mbiti, K.O. Ovomoel, L. Sengor, A. Kagame, P. Tempels), see the philosophical foundation in the traditional worldview of Africans. A. Cabral, K. Krumai, J. Nyerere, F. Fanon and L. Senghor consider philosophy in Africa a political philosophy inspired by colonialism and anti-colonialism. Such African philosophers as P. Bodunrin, K. O. Oruka, Viredou, P. Huntunti and S. Kwame adhere to universalism and particularism. For example, S. Kwame argues that the analytical methodology of Western philosophy is the opposite of the philosophical tradition of Africa [13. P. 40—41].

African intellectuals see their mission in the destruction, dismantling of existing systems of economic, political and ideological control. ““These paradoxes,” Mudimbe believes, “show that we are dealing with ideology. Modern African thought is basically a product of the West” [14. P. 209].

“The very idea of Africa,” he emphasizes, “was formed in the West and in the course of its centuries-old evolution generated various African discourses that, although they do not provide a real, adequate idea of the essence of the African worldview, nevertheless firmly established Africa as an object of scientific knowledge” [15. P. 212]. You can not agree with this opinion, since African culture and African worldview are unique phenomena that have no analogues in the whole world. The diversity of ethnic cultures, which makes it difficult to systematize the worldview of the black continent into a single system, when examined in more detail, forms a symphonic unity that combines centuries-old wisdom in the perception and understanding of the world and a person’s place in it.

Conclusion

Thus, understanding of African philosophy constitutes a significant problem of metaphysics, depends of revealing the place of the theoretical core of the worldview of the inhabitants of the African continent in world philosophy, as well as clarification of the metaphysical foundations of African ethnic consciousness, substantiation of its originality and uniqueness, on the one hand, and the potential for productive interaction with other continental layers of world philosophy and their mutual enrichment. As for the Russian philosophical environment, here the philosophy of Africa is not widely popular as a subject of study, it is considered as something exotic and ambiguous. Although, with more detailed attention, semantic parallels with Russian philosophy are revealed, among which, for example, the similarity of the Ubuntu principle and Russian communitarianism and humanitarianism [16]. Humanity is an important element of Ubuntu, which is actually manifested in

mutual assistance, which was also characteristic of traditions of mutual assistance in within rural communities, which was reflected in philosophy in terms of collegiality), emphasis on ethical issues, reliance on folk philosophy and folk psychology, mixed with folk mythological religions representations and superstitions.

References

- [1] Bell RH. *Understanding African Philosophy*. N.Y., London: Routledge, 2002. P. 204
- [2] Nkrumah K. *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization*. 1964. P. 68.
- [3] More MP. African Renaissance: the politics of return. *African Journal of Political Science*. 2002;7(2):65—80.
- [4] Xinhua News Agency. “France: Creditors Should Do More for Africa's Debt Problem.” Paris, March 27, 1988. Item no. 0327019.
- [5] Hitchens Ch. “Africa without Pity.” *Vanity Fair*. (November 1994): 43—52.
- [6] Johnson P. “Colonialism's Back — and Not a Moment Too Soon.” *New York Times Magazine* (April 18, 1993): 22.
- [7] Kaplan R. “The Coming Anarchy.” *Atlantic Monthly* (February 1994): 44—76.
- [8] More MP. African Renaissance: the politics of return. *African Journal of Political Science*. 2002;7(2):65—80.
- [9] Nyerere JK. *Ujamaa: Essays on Socialism*. N.Y.: Oxford University Press; 1968;
- [10] Nyerere JK. *Ujamaa: The basis of African Socialism*. Oxford University Press, 1968
- [11] Bruce BJ. *Philosophy in an African Place*. Lexington Books; 2009.
- [12] Senghor LS. *On African Socialism*. N.Y.: Praeger, 1964. P. 94, 72.
- [13] Mikhalina OA. African philosophy of education in search of meaning. *RUDN Journal of Philosophy*. 2010;(3):39—46.
- [14] Mudimbe VY. *The Invention of Africa: Gnosis, philosophy a. the order of knowledge*. Indiana univ. press; 1988. XII.
- [15] Mudimbe VY. *The idea of Africa*. Indiana polls: Indiana univ. press; L.: Currey, 1994. XIX. 235 p.
- [16] Chistyakova OV. Philosophical-religious Legacy as the Basis for the National Identity and Humanitarian Education of Modern Russia. *Proceedings of the 2nd International Conference on Culture, Education and Economic Development of Modern Society (IC-CESE 2018)*. Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Moscow, Russia, March 01—03, 2018. Paris, Atlantis Press, 2018. P. 1279—1283.

About the author:

Chukwujekwu Ejike Sam-Festus — postgraduate student, RUDN University (e-mail: chukvudzhekvu-es@rudn.ru).

Сведения об авторе:

Чуквуджекву Еджике Сэм-Фестус — аспирант кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (e-mail: chukvudzhekvu-es@rudn.ru).



Научные рецензии Book reviews

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-143-151

Научная рецензия / Book review

**Генеалогия персонализма: приглашение к дискуссии.
Рец. на: Рождение персонализма из духа
Нового времени: Сборник статей по генеалогии
богословского персонализма в России /
[ред. сост.: В.Н. Богданова]. —
М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. — 392 с.**

А.Ю. Бердникова

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

**Genealogy of personalism: invitation to discussion. Rev.
'The birth of Personalism from the Spirit of the modern
times: Compilation of articles on the genealogy
of theological personalism in Russia.
Ed. by V.N. Bogdanova'. Moscow, 2017. 392 p.**

A.Yu. Berdnikova

RAS Institute of Philosophy
Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russia, 109240

История статьи:

Статья поступила 09.09.2019

Статья принята к публикации 17.10.2019

© Бердникова А.Ю., 2019



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

Для цитирования: Бердникова А.Ю. Генеалогия персонализма: приглашение к дискуссии. Рец. на: Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред. сост.: В.Н. Богданова]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 392 с. // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020. Т. 24. № 1. С. 143—151. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-143-151

Article history:

The article was submitted on 09.09.2019

The article was accepted on 17.10.2019

For citation: Berdnikova A.Yu. Genealogy of personalism: invitation to discussion. Rev. 'The birth of Personalism from the Spirit of the modern times: Compilation of articles on the genealogy of theological personalism in Russia. Ed. by V. N. Bogdanova'. Moscow, 2017. 392 p. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 143—151. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-143-151

Современный контекст осмысления феномена персонализма (равным образом философского и богословского: как в их диалоге между собой, так и по отдельности) представляет собой весьма многогранное и междисциплинарное явление. Его составляющие могут быть обнаружены исследователями в таких разноплановых научных областях, как: социология, психология, религия, медицина, политика, средства массовой информации и т.д.¹ Рецензируемое здесь издание можно охарактеризовать как одну из «вех» на пути дискуссий о сущности и месте персонализма в системе философского знания. В этой связи во многом оно представляет собой попытку рассмотрения «многообразия» и «единства» множественных коннотаций и основных смыслов данного феномена как в рамках традиции, так и в современном богословско-философском дискурсе.

По своему содержанию работа «Рождение персонализма из духа Нового времени» представляет собой сборник статей (или «микроисследований» [3; 7]), подготовленный коллективом авторов из Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Основной задачей, которую ставят здесь авторы перед собой, является, по их собственным словам, «проблема-

¹ Многообразие персоналистических исследований представлено как в России, так и на Западе. Среди отечественных работ, посвященных изучению темы персонализма с позиций богословия, можно выделить труды Ю.А. Шичалина, С.А. Чурсанова, М.Ю. Бурмистрова, прот. Георгия Завершинского и др. Анализ философского персонализма представлен в работах С.М. Половинкина, С.В. Пишуна, М.А. Прасолова, Л.Е. Шапошникова и др. Из числа западных исследователей этой темы можно указать на работы Ю. Мольтмана, К. Ранера, К. Уэра, митр. И. Зизиуласса, Р. Цвален и др. Об актуальности и постоянном развитии, в котором находится данная тема в современной историко-философской и богословской среде, свидетельствуют также и диссертационные работы, посвященные сравнительному анализу богословского и светского персонализма. См., к примеру: Иеромонах Мефодий (Станислав Анатольевич Зинковский). *Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: дис. ... д-ра богословия*. М.—СПб., 2014. 721 с.

тизация современного состояния богословского персонализма» [Там же]. Частичное разрешение этой задачи авторский коллектив находит в обращении к лингвистическому анализу и терминологическому прояснению основных смыслов понятия «персонализм», что, безусловно, является новацией в рамках исторической традиции рассмотрения данного феномена. Актуальность такого подхода позволяет не только в каком-то смысле «объединить» историю как западных, так и отечественных персоналистических учений, но также выводит это исследование на новый уровень, где затрагиваются уже более фундаментальные вопросы «персонализма как общекультурной, гуманитарной парадигмы» [3; 9]. Этот более широкий план исследования косвенно затрагивает также и такие сложные комплексные проблемы, как, например, вопрос о месте религиоведения и теологии в системе фундаментального научного знания, наиболее ярким проявлением чего стала первая защита кандидатской диссертации по теологии, состоявшаяся 1 июня 2017 г. (автор этой защищенной диссертации, протоиерей Павел Хондзинский, является одним из основных авторов рецензируемого сборника статей).

По своей структуре рецензируемый сборник состоит из двух основных частей, предисловия (озаглавленного как «Приглашение к разговору») и заключения. Несомненным плюсом данной работы является наличие именного указателя и информации об авторах. Каждая из двух основных частей, в свою очередь, поделена на тематические подразделы. В завершение каждой из двух частей сборника следует раздел под названием «Varia», статьи в котором чаще всего затрагивают наиболее острые и проблемные вопросы, связанные с богословским и философским персонализмом, что, на наш взгляд, задает «методологический камертон» всему сборнику в целом.

Краткое по объему, но емкое в содержательном плане предисловие, с одной стороны, призвано более четким образом раскрыть перед читателем основные задачи и методологические принципы авторов данного сборника; с другой же в нем происходит проблематизация еще не раскрытых (либо не до конца раскрытых) смыслов персонализма как особого философского направления и «способа мыслить». Из более детального анализа предисловия читателю становится ясно, что одним из магистральных ориентиров в плане определения персонализма как оригинального философско-богословского течения, а также его основных свойств для авторов сборника выступают труды С.А. Чурсанова (Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века (2009); Богословские основания социальных наук (2014) и др.). Так, можно почти с полной уверенностью утверждать, что именно из трудов Чурсанова авторы сборника берут и продолжают развивать в своем ключе задачу «формирования целостного методологического подхода для православных богословских и гуманитарных исследований» [6; 7]. Рассуждая о персонализме в рамках данной методологической установки, С.А. Чурсанов в своих трудах занимается прояснением основных терминов, связанных с этой темой, выделяя среди них следующие: «личность», «ипостась», «воипостасность»

(ἐνυπόστατον), «лицо» (πρόσωπον), «свобода выбора» (προαίρεσις) и др. (см.: [6]). В работе «Рождение персонализма из духа Нового времени» данный подход раскрывается авторами в более широком контексте, включающем в себя не только основы православного богословия, но и других религиозно-конфессиональных систем, а также светской философии.

В случае, если читатель после ознакомления с предисловием захочет найти более конкретные уточнения того, что же собой представляет богословский персонализм как отдельное и оригинальное явление, и в чем же заключаются его главные отличия от персонализма «светского», философского, то ему следует идти не «по порядку» расположенных в сборнике статей, а обратиться к работе Ю.А. Шичалина «О понятии “личности” применительно к триединому Богу и богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии», опубликованной в разделе «Varia», идущем после основных статей второй части рецензируемой книги. Как отмечают сами авторы в предисловии к книге, работа Шичалина, будучи впервые опубликована в 2009 году, имеет «программное значение для данного сборника, поскольку именно в ней впервые было обращено внимание на ту проблему, которая для нас является центральной» [3. С. 13—14]. В данной работе, соотнося между собой идеи «Догматического богословия» В.Н. Лосского (перевод которого на русский язык, по признанию автора, представляет собой основное «тематическое пособие» по изучению богословских вопросов для студентов-теологов, а также для всех, интересующихся данной проблематикой) и персоналистических идей новоевропейской философии (Б. Спинозы, Г. Лейбница, И. Канта и др.), Шичалин приходит к выводу о том, что христианство как религия богочеловечества благодаря своей христоцентричности персоналистично уже по определению (см.: [3. С. 345]).

Первая часть книги, в равной степени с названием всего сборника целиком, отсылает читателя к работе Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» и являет читателю различные идейные контексты зарождения и развития богословского персонализма в России: психологический, исторический, а также связанный с интерпретацией святоотеческого наследия и новоевропейский философской традиции. Структурно первая часть книги разделена на три тематических блока (не считая заключительного раздела «Varia», в котором здесь представлена статья В.Н. Болдаревой «К спору свт. Игнатия Брянчанинова и свт. Феофана Затворника о природе души: проблема трансформации богословского языка под влиянием новоевропейского понятия о субъекте»): «Рецепция антропологии Нового времени в русской мысли: богословские сюжеты», «Рождение персонализма из духа психологии» и «Приложение». Почти всю первую часть (за исключением, опять же, раздела «Varia») занимает корпус исследований о Павла Хондзинского, в котором он находит все новые и новые «точки пересечения» между светской философией и богословием. В каждом отдельном случае, рассмотренном о Павлом, такая связь отыскивается им посредством своеобразной интерпретации диалектического

метода Гегеля, в контексте чего автор каждый раз выбирает «соотносительные пары» мыслителей, идеи которых в истории развития персоналистического дискурса в России и на Западе им впоследствии анализируются. В качестве таких «соотносительных пар» здесь представлены: И. Кант и свт. Иннокентий (Борисов), П.Я. Чаадаев и свт. Иннокентий Херсонский, Апполинарий Лаодикийский и В.И. Несмелов. Из данного контекста выбивается первая статья данного корпуса, в которой о. Павел анализирует эволюцию новоевропейского персонализма от Франциска Сальского до Франсуа Фенелона, отталкиваясь при этом от влияния, оказанного на это направление идеями И. Канта. Несколько выходит за пределы диалектического ряда «соотносительных пар» статья, посвященная персоналистическим идеям профессора Санкт-Петербургской духовной академии А.Е. Светилина и его учеников. В данном блоке под авторством о. Павла Хондзинского также встречаются «проблемные» статьи, заставляющие задуматься о критериях и границах персонализма как богословского и философского феномена («Был ли святитель Феофан персоналистом?»). Стоит также отметить, что, несмотря на «говорящее» заглавие, «ключевой фигурой» первой части книги выступает вовсе не Ф. Ницше, а И. Кант (и эта тенденция находит свое продолжение и развитие в других статьях сборника), что раскрывает перед читателем новые смыслы и трактовки параллелей «Кант и персонализм», «Кант и богословие» и т.д.

Вторая часть сборника представлена единым блоком статей, после которого идет раздел «*Varia*», содержащий уже упомянутую выше статью Ю.А. Шичалина, а также работу М.Ю. Бурмистрова. Основное место во второй части книги (хоть и по объему несколько более скромное, чем в первой части занимали статьи о. Павла Хондзинского), занимает цикл статей К.М. Антонова. Интересно, что, хотя основной тематикой статей второго раздела становится «философский» персонализм (в отличие от «богословского» уклона в первой части), мы и в этом контексте снова встречаем некоторых «героев», уже появлявшихся в сборнике ранее: В.Н. Лосского, П.Я. Чаадаева, И. Канта и т.д. Но при этом к ним прибавляются «новые», не упоминавшиеся в первой части имена, многие из которых хорошо известны знатокам истории русской религиозно-философской мысли. Так, в одной из статей К.М. Антонова в контексте становления религиозно-философского персонализма в отечественной мысли начала XX в. анализируется эволюция взглядов С.Н. Булгакова: от ранних увлечений марксистской экономической теорией до более поздней интерпретации святоотеческого наследия (трилогия «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945)). В других статьях автора раскрывается место понятия «личность» в контексте становления русской школы естественного права, славянофильского движения и идеологии «неопатристического синтеза» (Г.В. Флоровский, В.Н. Лосский).

Методологический прием «соотносительных пар» мыслителей, использовавшийся о. Павлом Хондзинским в первой части сборника, находит разви-

тие и продолжение в статьях Т.Н. Резвых, которая в своем исследовании обращается к анализу влияния идей Ф. Баадера на творчество Л.П. Карсавина. В другой статье исследовательницы мы снова возвращаемся «назад, к Канту!», обращаясь к анализу «кантианских мотивов» сотериологической концепции П.А. Флоренского в работе «Столп и утверждение Истины». Флоренский и Булгаков еще раз становятся героями следующей статьи под авторством Н.А. Кореневой, при этом компанию им составляют представители движения русского символизма начала XX в. Д.С. Мережковский и Г.И. Чулков. Статья В.Н. Болдаревой посвящена, пожалуй, наиболее часто ассоциирующемуся в исследовательских кругах с философским экзистенциальным персонализмом мыслителю, — Н.А. Бердяеву. Закрывает раздел статья этой же исследовательницы, героем которой становится не менее широко известный представитель русского экзистенциализма и персонализма — Л.И. Шестов.

Разделом книги, подводящим своеобразный итог как философским, так и богословским исследованиям, представленным в ней, является уже упомянутый выше небольшой блок статей под названием «*Variā*», завершающий вторую часть сборника. Данный раздел, включающий в себя наиболее фундаментальные и общие как в методологическом, так и в содержательном плане статьи Ю.А. Шичалина и М.Ю. Бурмистрова, словно «замыкает круг» всех исследований, представленных в данной книге в целом, и вновь отсылает нас к ее началу. Именно здесь на примере анализа концепций «неопатристического синтеза» В.Н. Лосского и Г.В. Флоровского, а также критического рассмотрения персоналистических концепций новоевропейской философии затрагивается важный и сверхактуальный в последние дни вопрос о критериях «научности» такой области знания, как теология (см.: [2]). И, если вновь вернуться «по направлению к Канту», здесь будет уместно продолжить линию рассуждений кенигсбергского мыслителя и задаться вопросом «Как возможна теология как наука?».

При всей широте охваченных в сборнике тем нельзя сказать, что задачи его авторов принципиально новы для современного российского богословского и философского дискурса. Так, на ум сразу приходит составленный по схожему принципу тематический сборник «Богословие личности», в 2013 г. вышедший под редакцией М. Толстолуженко и А. Бодрова в издательстве Библейско-Богословского института Св. Андрея Первозванного по результатам международной конференции, проводившейся ББИ совместно с католическим монастырем в Бозе (Италия) (см.: [1]). Представленные в данном сборнике статьи охватывали практически все ключевые темы, связанные с исследованием богословского и светского персонализма, а также их диалога. Принципиальным отличием данного сборника от рецензируемой работы при этом является разница в задачах и методологических подходах к исследованию богословского и светского персонализма. В книге «Богословие личности» основной исследовательский фокус сделан на различии западного (католиче-

ского и протестантского) и восточного (православного) подходов к определению богословского персонализма, его истоков, основных целей, принципов и задач. Это подтверждается и именами самих авторов статей данного сборника: в их число входят «классики» мирового богословия (Карл Ранер, Юрген Мольтман, Иоанн Зизиулас и др.), современные западные теологи, исследователи истории русской религиозной мысли (Регула Цвален, Доминик Рубин, Стефано Каприо, Джордж Пэттисон и др.), а также русские исследователи данного вопроса (Г. Гутнер, Г. Завершинский, С. Чурсанов). Стоит отметить здесь, что в отличие от авторов вышеозначенного сборника перед коллективом авторов из ПСТГУ изначально стояли задачи несколько иного рода, в соответствии с которыми ими была применена принципиально новая методология и подходы к изучению персонализма. Это позволило им в своем исследовании не только сделать весьма многообещающую попытку дефиниции самого термина «богословский персонализм», а также всех его свойств и основных функций, но и провести беспристрастные продуктивные сравнения данного самобытного явления с философским персонализмом, что является особенно актуальным в свете новейших социально-богословских реалий и дискуссий вокруг «научного» статуса теологии как отдельной и самостоятельной области знания.

При этом стоит отметить, что в рецензируемом сборнике немало и спорных моментов. Во-первых, при всем многообразии тем и персоналий, освещаемых его авторами, для читателя остается неясной позиция авторов касательно истории персоналистических учений как таковых (равным образом в богословии и в философии). Тем самым не до конца прояснена сама «генеалогия» персонализма. Появляется ли он вместе с первыми размышлениями о личности и ее роли в истории и обществе еще во времена Античности или зарождается вместе со своим институциональным оформлением уже в XIX веке на стыке философии и психологии (В. Штерн, Ш. Ренувье и др.)? Также неясным остается вопрос о моменте зарождения (либо рецепции) персоналистического дискурса в России. Но, в свете других многих больших лакун, пока еще остающихся в изучении персонализма как научного феномена, ответы на эти вопросы, видимо, стоит ожидать в продолжении исследования, начатого авторами из ПСТГУ.

Также рецензируемый труд, к сожалению, не производит на читателя впечатление «завершенности»: складывается впечатление, что данный сборник статей — это, скорее, подведение промежуточных итогов многолетнего размышления коллектива авторов над заявленной заглавной темой, что, с другой стороны, является также и призывом для остального научного сообщества вступить с авторами в продуктивный диалог и, возможно, присоединиться к дальнейшим разработкам данной темы, что, несомненно, открывает широкие перспективы для последующих исследований в данной области. К этим же перспективам можно отнести, например, обращение к большой ветви персо-

нализма, возникшей на стыке философии, богословия, математики, психологии и других научных областей — неолейбницианства, или метафизического персонализма, возникшего в России в конце XIX — начале XX вв. (и полностью «проигнорированного» в рецензируемой книге). Крупнейшим ученым, занимавшимся разработкой идей представителей данного направления, был С.М. Половинкин (1935—2018). На «вынесение за скобки» данного сборника статей идей русского неолейбницианства, а также анализа исследовательских трудов С.М. Половинкина справедливо указывает другой рецензент данной книги А.П. Соловьев (см.: [4]). Показательными в плане выявления контекстуальных основ богословского и светского персонализма могут выступать также работы известного исследователя русской персоналистической мысли Л.Е. Шапошникова, согласно подходу которого «русская религиозная философия — часть “православной мысли”, понимаемой в широком значении этого слова» [5; 8], что также представляется в свете всех рассмотренных в сборнике проблем и вопросов довольно оригинальным и заслуживающим внимания как со стороны историков философии, так и со стороны теологов, богословов и религиоведов.

Следует признать, что со всеми поставленными непростыми задачами коллектив авторов справляется вполне успешно. Феномен персонализма (равным образом богословского и философского) раскрывается в книге в полной мере: от самого широкого до самого узкого своего контекста. Работа «Рождение персонализма из духа Нового времени», безусловно, представляет собой интерес как для специалистов в данной области, так и для всех, интересующихся проблематикой места личности в контексте философии и богословия, как в рамках истории, так и на современном этапе ее развития.

Список литературы

- [1] Богословие личности / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2013. XXIV + 301 с.
- [2] Бурмистров М.Ю. Теология и конец метафизики // Вестник ПСТГУ. Серия: I. Богословие. Философия. 2011. Вып. 3 (35). С. 85—98.
- [3] Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред. сост.: В. Н. Богданова]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 392 с.
- [4] Соловьев А.П. Богословский персонализм и дух Нового времени // Православный собеседник. 2018. № 3. С. 100—103.
- [5] Шапошников Л.Е. Персоналистические центры русской религиозной философии XIX—XX вв. Нижний Новгород, 2015. 389 с.
- [6] Чурсанов С.А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Издательство ПСТГУ, 2014. 264 с.

References

- [1] *Bogoslovie lichnosti [Theology of a person]*. Ed. by A. Bodrov and M. Tolstoluzhenko. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut svyatogo apostola Andreyaya; 2013. XXIV + 301 p.

- [2] Burmistrov MYu. Teologiya i konets metafiziki [Theology and the end of metaphysics]. In: *Vestnik PSTGU*. Seriya: I. Bogoslovie. Filosofiya. 2011;3(35):85—98.
- [3] *Rozhdenie personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statei po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii [The birth of Personalism from the Spirit of the modern times: Compilation of articles on the genealogy of theological personalism in Russia]*. Ed. by VN. Bogdanova. Moscow: Izd-vo PSTGU; 2017. 392 p.
- [4] Solov'ev AP. Bogoslovskii personalizm i dukh Novogo vremeni [Theological personalism and the spirit of the Modern Times]. *Pravoslavnyi sobesednik*. 2018;(3):100—103.
- [5] Shaposhnikov LE *Personalisticheskie tsentry russkoi religioznoi filosofii XIX—XX vv. [Personalistic centers of Russian religious philosophy in XIX—XX centuries]*. Nizhnii Novgorod; 2015. 389 p.
- [6] Chursanov SA. *Litsom k litsu. Ponyatie lichnosti v pravoslavnom bogoslovii XX veka. [Face to face: The concept of personality in Orthodox theology of XXth century]*. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU; 2014. 264 p.

Сведения об авторе:

Бердникова Александра Юрьевна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: alexser015@yandex.ru).

About the author:

Berdnikova Alexandra Y. — Ph.D. in Philosophy, Research assistant of the Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy RAS (e-mail: alexser015@yandex.ru).

АБОНЕМЕНТ

на газету
журнал

18231

(индекс издания)

Вестник РУДН.
Серия: Философия

(наименование издания)

Количество
комплектов

На 2020 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

Куда

(почтовый индекс)

(адрес)

Кому

(фамилия, инициалы)

Линия отреза

ПВ	место	литер

ДОСТАВОЧНАЯ

18231

КАРТОЧКА

(индекс издания)

газету
на журнал

Вестник РУДН.
Серия: Философия

(наименование издания)

Стои- мость	подписки	руб.	Количество комплектов
	каталожная	руб.	
	пере- адресовки	руб.	

На 2020 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

почтовый индекс					
код улицы					
дом	корпус	квартира			

город

село

область

район

улица

фамилия, инициалы