

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

8/2018

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
ВИНИТИ РАН, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science (ESCI)** компании Clarivate Analytics.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«**Ulrich's Periodicals Directory**»

Переводные статьи журнала индексируются в **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии **Гусейнов А.А.**

Амплеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США); **Бараш Дж.Э.**, д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция); **Брес И.**, проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция); **Даллмайр Ф.Р.**, д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Дени М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Кастийо М.**, д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретей (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Степин В.С.**

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., декан филос. фак-та РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, директор ИП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Лепский В.Е.**, д.психолог.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Павлов А.Т.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., г.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Степин В.С.**, ак. РАН, руководитель секции философии, социологии, права и психологии отделения общественных наук РАН, почетный директор ИФ РАН, президент РФО; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., зав. лабораторией философии образования Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Редактор международного отдела Чикин А.А.

Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Топилина В.М.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPhS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

8/2018

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Clarivate Analytics' **Web of Science (ESCI)**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications
Ulrich's Periodicals Directory

Translated articles of the journal are indexed by the **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chili); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Stepin V.S.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberg I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Komissarova L.B.**, Ph.D.; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pavlov A.T.**, D.Sc., Prof., MSU; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, Ph.D.; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, Ph.D., Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Stepin V.S.**, RAS Full Memb., Head of the Section of Philosophy, Sociology, Law and Psychology, Department of Social Sciences, RAS, Honorary Director of the Institute of Philosophy RAS, President of the Russian Philosophical Society; **Tolstykh V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Head of the Laboratory for the Philosophy of Education at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Cultural and Religious Studies Department's Editor **Durkin R.A.**

International Department's Editor **Chikin A.A.**

Responsible Editor **Komissarova L.B.**

Executive Secretary **Pruzhinina A.A.**

Page Layout: **Topilina V.M.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief **Marinosyan Kh.E.**

ОГЛАВЛЕНИЕ

ИЗ ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Япония: философская мысль и культура в национальной традиции ■

Посвящается году Японии в России

<i>Л.Б. КАРЕЛОВА</i>	Японская философия: подходы к пониманию	7
<i>Н.Н. ТРУБНИКОВА</i>	Первые философы Японии в «Собрании стародавних повестей»	23
<i>Е.Л. СКВОРЦОВА</i>	Японская культура в воззрениях Нисиды Китаро	46
<i>А.Н. МЕЩЕРЯКОВ</i>	Гендерное восприятие Японии в России и СССР: от страны женщин к стране самураев (с конца XIX в. до Второй мировой войны)	67

РУССКОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

Философия и религия в русской культуре ■

<i>И.И. ЕВЛАМПИЕВ (Санкт-Петербург)</i>	Лев Толстой и поиски истинного христианства в русской философии	90
<i>А.Д. СУХОВ</i>	Взаимопроникновение русской философии и других сфер общественного сознания	108

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Философская мысль:
рецепция и интерпретация ■

Д.Э. ГАСПАРЯН	Язык как собственная форма (Eigenform) и рекурсия означающих	125
M.D. MIROSHNICHENKO	Not So Hard Problem: Francisco Varela on the Relations between Consciousness, Nature and Life	
(М.Д. МИРОШНИЧЕНКО	Не такая трудная проблема: Франциско Варела о взаимосвязи сознания, природы и жизни)	144
	■	
	Contents	160

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = *Filosofskie nauki* is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<http://www.phisci.ru/publish-terms>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 - 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.07.2018 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info



ИЗ ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Япония: философская мысль и культура в национальной традиции

Посвящается году Японии в России

Японская философия: подходы к пониманию

Л.Б. Карелова

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-7-22

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

С возрастанием роли азиатских стран в современном мире их философские традиции привлекают к себе все большее внимание. Благодаря этому достигается более полная панорамная картина развития мировой философии в целом, приходит понимание того, что любые конструкции человеческого разума, возникшие в конкретном культурном поле опыта, не могут рассматриваться как эталонные и абсолютные. Существующие исследования азиатских философий в большинстве своем сосредоточены на изучении текстов отдельных мыслителей и, как правило, не ставят задач рассмотрения их с точки зрения межкультурных взаимодействий, трансформаций значимых идей и концепций в различных культурно-исторических контекстах, определения направленности и изучения механизмов культурных заимствований, а также выявления новых подходов и точек роста. Для решения этих задач особое значение имеет проблема самоопределения и развития философии как самостоятельной науки в незападных культурах, в основе которых лежат отличные от античной и иудео-христианской интеллектуальные традиции. Данная статья посвящена рассмотрению отдельных тем, проясняющих особенности развития философской науки в Японии, в том числе истории появления понятия «философия» в этой стране, определению ее предмета, формированию философской терминологии, различных интерпретаций смысла словосочетания «японская философия». Специальное внимание уделяется характеристике основных периодов развития японской философской мысли. В заключении автор в качестве важнейшей отличительной

черты японской философии выделяет ее вовлеченность в межкультурный диалог на протяжении всей истории ее существования.

Ключевые слова: японская философия, западная философия, культура, Ниси Аманэ, Иноуэ Энрё, Иноуэ Тэцудзиро.

Карелова Любовь Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.

lbkarelova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8207-801X>

Цитирование: *Карелова Л.Б.* (2018) Японская философия: подходы к пониманию // Философские науки. 2018. № 8. С. 7–22.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-7-22

Japanese Philosophy: Approaches to a Proper Understanding

L.B. Karelova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-7-22

Original research paper

Summary

Since the role of the Asian countries is increasing in the modern world, their philosophical traditions attract more and more attention. Due to this trend, a more complete panoramic view of the development of world philosophy as a whole is accessible, and it has become possible to understand that any constructions of the human mind that have arisen in a particular cultural field of experience cannot be regarded as exemplary and absolute. The researchers of Asian philosophies concentrate mostly on studying the texts of individual thinkers. As a rule, they do not set themselves the task of examining these texts from the point of view of intercultural interactions and transformations of significant ideas and concepts in various cultural and historical contexts, defining the direction and mechanisms of cultural borrowing, as well as revealing new approaches and growth points. To achieve these goals, the research should focus at the problem of the self-determination and development of philosophy as a separate science in non-Western cultures, which are based on intellectual traditions with different origin than Greek and Judeo-Christian traditions. This article deals with the consideration of some topics that elucidate the features of the development of philosophical science in Japan, including the emergence of the concept of “philosophy” in this country, the definition of its subject, the formation of philosophical ter-

minology, and various interpretations of what the term “Japanese philosophy” means. The author pays special attention to the characteristic of the main periods of progress of Japanese philosophical thought. In the conclusion, the author argues that the most important characteristic feature of the Japanese philosophy is its involvement in intercultural dialogue throughout its history.

Keywords: Japanese philosophy, Western philosophy, culture, Nishi Amane, Inoue Enryo, Inoue Tetsujiro.

Liubov Karelova – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

lbkarelova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8207-801X>

Citation: Karelova L.B. (2018) Japanese Philosophy: Approaches to a Proper Understanding. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 8, pp. 7–22.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-7-22

Введение

До недавнего времени как философское наследие, так и современная философская литература Японии были мало знакомы широкому читателю в силу отсутствия достаточного количества переводов на западные языки, а также существования европоцентристских установок, ставящих под сомнение значимость западных философских традиций, рассматривая их как «предфилософию». Расширение межкультурного философского диалога, проведение международных конференций и реализация грандиозных проектов по изданию японской философской классики в последние годы привели к кардинальным переменам. Последним выдающимся достижением в плане расширения источниковедческой базы японской философии стало издание на английском и испанском языках онтологии «Japanese Philosophy: A Sourcebook», охватывающей практически всю историю японской мысли вплоть до сегодняшнего дня [Heisig, Kasulis, Maraldo (eds.) 2011].

Во многих западных университетах читаются курсы по японской философии. О глубине и качестве этих курсов можно судить, например, по сборнику статей, написанных на основе материалов международной конференции исследователей и преподавателей японской философии как академической дисциплины, прошедшей в Тайбее в 2016 г. [Cheung, Lam (eds.) 2017].

Тем не менее само понятие «японская философия» до сих пор имеет разночтения – в отличие от понятий «индийская филосо-

фия» или «китайская философия». И если зарубежные, в том числе и российские, исследователи японской философии как правило принимают за аксиому то, что философское мышление универсально и в той или иной мере присуще всем культурам, то в самой Японии существовало и продолжает существовать неоднозначное отношение к собственному интеллектуальному наследию.

Японская философия: проблема самоопределения

В редакторском предисловии к изданию «Japanese Philosophy: A Sourcebook» авторы выделяют четыре различных подхода к пониманию термина «философия», существующие в Японии применительно к собственной культуре [Heisig, Kasulis, Maraldo (eds.) 2011, 20–23].

Первый смысл предполагает, что философия есть чисто западное явление, и что в Японии никогда не было собственной философии (это понимание поддерживается некоторыми «профессиональными философами на академических позициях, которые работают над исследованием текстов Платона, Канта, Хайдеггера, Джеймса, Бергсона, Рорти, Дерриды» и т.д.). Второй смысл заключается в том, что в классической японской философии можно найти философскую традицию, т.е. в ней формулировались свои проблемы и ставились фундаментальные вопросы, сопоставимые с западной философией. Третий смысл заключается в том, что философские методы и темы в основном являются западными по происхождению, но они могут быть применены к домодернистскому, дозападному японскому мышлению. Четвертый смысл предполагает считать японской философией совокупность идей, выходящих за рамки как восточной, так и западной философских традиций и представляющих собой оригинальный вклад Японии в мировую философию (наиболее ярким примером является учение Нисиды Китаро).

Можно предположить, что эта особенность самовосприятия имеет следующие исторические предпосылки.

До появления и вхождения в обиход понятия «философия» (*тэцуугаку*, 哲学), представляющего собой перевод древнегреческого слова *φιλοσοφία*, в Японии до второй половины XIX в. (как и во многих других азиатских странах) не было аналога данному слову, хотя и имели место своеобразные формы философской рефлексии. Для обозначения этих форм существовали такие пришедшие еще из Древнего Китая широкие понятия как

«путь» (道, 道), «врата учения» или «основы учения» (гакумон, 学門), подразумевающие не только набор идей и принципов, но и практическое знание, жизненную мудрость. Понятие «путь» применялось как к буддийским и конфуцианским учениям, так и к различным традиционным искусствам, в том числе и боевым, которые, как правило, имели мировоззренческую составляющую. Слово «врата учения» (гакумон) использовалось в отношении неоконфуцианских учений на протяжении периода Токугава (1603–1868) и вплоть до начала периода Мэйдзи (1868–1912). Оно предполагало ориентацию на общественную пользу и включало программу самосовершенствования, состоящую из духовной практики, толкования классических текстов и воплощения в повседневной жизни идей и норм, предписываемых этими текстами. В период Токугава также вошло в обиход понятие «наука» или «учение» (гаку, 学), которое стало употребляться для обозначения отдельных школ, интеллектуальных направлений и доктрин [например, «учение Чжу Си» (сюсигаку), «учение о сердце-сознании» (сингаку)].

Когда понятие гаку использовалось применительно к школам, в этом случае оно также обозначало не только определенную сумму знаний, но и способы их трансляции, полемику с другими школами, традиции, образ жизни. Однако к периоду Мэйдзи это понятие чаще стало употребляться как родовое наименование конкретных областей научного знания (математика – сугаку, медицина – игаку) и т.п.

Каждая новая наука, перенимаемая японцами с Запада, относилась ими к разряду наук гаку или искусств дзюцу и никогда не воспринималась как «путь».

Парадигма заимствования необходимых для развития страны знаний извне была выработана японцами еще в IX в. и получила выражение в известном лозунге «японский дух – китайские умения» (вакон-кансай), приписываемом политическому деятелю и поэту Сугаваре Митидзанэ (845–903). Во второй половине XIX в., когда возникла необходимость скорейшей модернизации страны, невозможной без усвоения достижений западноевропейской цивилизации, этот лозунг был переформулирован по-новому: «японский дух – западные умения» (вакон-ёсай). В обоих случаях заимствованные знания выступали как нечто технически необходимое, но не заменяющее собственную духовную традицию.

Западная философия стала известна японцам позднее других наук и воспринималась как часть западной системы знаний и научно-технических достижений, необходимых для укрепления конкурентоспособности страны. Вместе с тем мировоззренческие установки японцев принципиально отличались от основоположений западной философии Нового времени.

В период после Второй мировой войны довольно длительное время сохранялось негативное отношение к отечественной духовной традиции как к идейной основе японского национализма, поэтому в университетах курсы по истории философии включали в себя в основном историю западных философских учений.

Появление понятия «философия» в Японии

Понятие «философия» в Японии впервые было введено в употребление примерно в 1861–1862 гг. одним из японских просветителей Ниси Аманэ (1829–1897), изучавшим философию наряду с другими западными науками в Лейденском университете в Голландии с 1863 по 1865 гг. Японское слово *тэцугаку* возникло как перевод греческого слова «философия». Первые случаи его употребления фигурируют в его письмах и личных записях еще до отъезда за границу [Капайата 2017, 171–174]. Изначально это была транскрипция, затем буквальный перевод, дословно обозначавший «науку о любви к мудрости» (希哲学 *китэцугаку*), который впоследствии принял сокращенную форму 哲学 *тэцугаку* – «науки о мудрости».

Определение философии как науки и ее предмета в разных текстах Ниси Аманэ варьировалось. В письме, адресованном Мацуока Риндзиро, от 1862 г. он писал, что философия так же, как и конфуцианское учение, занимается исследованием природы человека и принципов мироздания, а также экономикой, и в чем-то более совершенна, чем конфуцианство [Ниси 1960, 8]. В небольшом сочинении «Введение в проблемы» («Кайдаймон»), написанном во время пребывания за границей, он утверждает, что «конфуцианство на Востоке и философия на Западе одинаково разъясняют “путь Неба”», и устанавливают конечные основания человеческого существования [Ниси 1960, 19–24]. В другом тексте под названием «Ответ одному человеку» («Фукубоси») Ниси Аманэ делает важное заявление о том, что путь Конфуция и Мэнцзы есть почти то же самое, что и западная философия, поскольку они исходят из принципа, определяющего человеческое бытие, который един во

всем мире [Ниси 1960, 291–308]. Именно смысловые компоненты неоконфуцианской терминологии легли в основу его переводов на японский язык терминов западной философии.

В трактате «Сто и одна новая теория» («Хяку ити синрон») (1974) он дает такое определение философии: «Я называю философией и перевожу как *тэцугаку* рассуждение о всех вещах с точки зрения принципов сознания (*синри*, 心理), которое разъясняет путь Неба и путь человека, устанавливает методы учения и существует на Западе еще с древних времен. Я говорю, что сто учений становятся одним, и это учение – философия... Для того, чтобы исследовать сто учений и выяснить, что они сводятся к одному, вам нужно иметь очень возвышенную точку зрения и смотреть на них сверху вниз» [Ниси 1960, 290].

Философия была представлена Ниси Аманэ в контексте классификации областей научного знания, предпринятой им в энциклопедическом труде «Система ста наук» («Хякугаку рэнкан») (1870). В целом предложенная им классификация наук включала две большие части – общие науки (*фуцугаку*) и частные науки (*сюбэцугаку*). Философия была отнесена им к группе гуманитарных наук, входящей в раздел частных наук наряду с теологией (*синригаку*), политической наукой (*сэйдзигаку*), юридической наукой (*хогаку*), политической экономией (*сэйсангаку*), статистикой (*кэйсигаку*). Согласно логике Ниси, общие науки, такие как история, география, литература и математика, универсальны и известны всем цивилизациям [Havens 1970, 92–94].

Описание философии как науки в «Системе ста наук» фактически было первым опытом изложения западных философских учений в Японии. Этими первыми философскими учениями, с которыми ознакомился Ниси Аманэ, были учения Огюста Конта и Джона Милля.

Иноуэ Энрё (1858–1919) также был одним из первых японских ученых, давших свое определение философии как самостоятельной науки. В своей работе «Новая философская теория» («Тэцугаку синан») он писал, что философия представляет собой «обобщенный взгляд» в отличие от взгляда других наук [Иноуэ 1987, 355–401].

Когда философия как наука стала изучаться в Японии, японские ученые получали представления об истории философии, знакомясь в частности с книгами французского позитивиста Альфреда Фуллье и немецкого философа Фридриха Ибервега, которые

содержали параграфы по философии Индии, Китая, Персии и т.д. Эти авторы рассматривали восточную философию как наивную философию древности, но тем не менее они признавали наличие философии в Китае и Индии. Благодаря этому по аналогии японские ученые начали применять понятие философии и к японской мысли [Shirai, 2016].

Иноуэ Энрё в своей программной статье в первом номере «Журнала философского общества» рассматривает философию как фундамент для развития других наук, необходимый для успешной модернизации Японии. При этом он подчеркивает важность изучения и переосмысления национальной философии, ставя ее в один ряд с западной философией. В частности, он пишет: «Особенно стыдно, что на Востоке мы имеем различные традиции философской мысли, а на Западе с ними еще не знакомы. На Востоке можно обнаружить новые идеи. Если мы будем изучать их и сравнивать наши открытия с западной мыслью, если, следуя таким путем, мы будем отбирать лучшие идеи из обеих традиций и создавать новую философию, это не только сделает нам честь, но и станет предметом гордости для всей нашей страны» [цит. по: Yusa 2014, 179].

Восприятие японской интеллектуальной традиции как философии было четко артикулировано и Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944), который читал в Токийском университете курсы лекций по восточной философии. В названиях его трех книг, посвященных конфуцианским школам, присутствует слово «философия» – «Философия японской школы Ван Янмина» («Нихон ёмэйгакухано тэцугаку») (1900), «Философия японской школы древней науки» («Нихон когакухано тэцугаку») (1902), «Философия японской школы Чжу Си» («Нихон сюсигакухано тэцугаку») (1906).

Вместе с тем всегда существовал и противоположный подход, согласно которому в Японии никогда не было и нет философии. Его выразил в 1901 г. другой японский мыслитель Накаэ Тёмин (1847–1901). В своей работе «Полтора года» («Итинэн юхан») он аргументировал свое заявление тем, что такие ученые, как Мотоори Норинага (1730–1801) и Хирата Ацутанэ (1776–1843), посвятили себя исследованию древней японской традиции, Ито Дзинсай (1627–1705) и Огю Сорай (1666–1728) оставались конфуцианцами, хотя им и принадлежат определенные новые идеи; среди буддийских монахов были те, кто создавал новые школы, однако они не выходили за рамки религии, а мыслители периода

Мэйдзи, такие как Като Хироюки (1836–1916) и Иноуэ Тэцудзиро, хотя и называли себя философами, на самом деле были всего лишь эклектиками, заимствовавшими различные западные теории, чего, по его мнению, было «недостаточно для того, чтобы называться философами» [Накаэ 1970, 378–379]. В результате для обозначения японских мировоззренческих учений в конце периода Мэйдзи вошло в обиход употребление слова «мышление» или «мысль» (*сисо*, 思想). Это название широко распространено и сегодня в отношении традиционных японских учений, существовавших до периода Мэйдзи.

Краткий экскурс в историю развития японской философии может продемонстрировать, что каждый из приведенных вначале подходов к ее пониманию, за исключением первого, соответствует лишь отдельному периоду ее становления.

Основные периоды развития философской мысли в Японии

В качестве основных периодов истории философии в Японии можно выделить следующие: 1) развитие философской мысли в рамках буддийских, конфуцианских, синкретических и синтоистских школ, а также школ различных традиционных искусств; 2) знакомство с западной философией и критическое переосмысление национальной духовной традиции с точки зрения проблематики и методологии западной философии; 3) широкий философский диалог с позиции ценностей и смыслов собственной культуры.

Первый этап. Хронологически первый этап охватывает значительный отрезок времени в десять веков начиная с VII–VIII вв., когда появилась «Конституция в 17 статьях», приписываемая принцу Сётоку Тайси (ок. 574 – ок. 622) и первые японские комментарии к буддийским сутрам, и кончая последней четвертью XIX в. – временем знакомства японцев с западными философскими учениями. Для этого этапа характерны укоренение на японской почве заимствованных из Индии, Китая и Кореи буддийских, даосских и конфуцианских религиозно-философских учений, их интеграция с пантеистическими представлениями местной религии синто и развитие философии внутри различных школ, прежде всего буддийских и конфуцианских.

Когда речь идет о философии буддийских школ, подразумевается рефлексия в рамках собственно буддийской проблематики, отличной от позднейшей реконструкции буддийских текстов

под углом зрения западной философии. Это проблемное поле формировалось самими буддийскими мыслителями, преимущественно находящимися в русле дискурса «искусных средств», которые призваны привести к просветлению, экзегетики буддийских текстов – сутр и шастр, которые существовали в китайских версиях и требовали пояснений, а также полемики и критики. В связи с этим в рамках сотериологии происходило осмысление процесса индивидуального просветления как трансформации сознания, проблем соотношения «природы человека» и «природы Будды», двойственности истины, концепции «таковости» и т.д. В большинстве своем японские буддийские мыслители отвергали любые формы дуализма, в том числе дуализм трансцендентного и имманентного, абсолютного и феноменального уровней бытия, утверждая, что повседневная реальность, мир явлений, и есть конечная реальность, а также придерживались взгляда о неразделимости тела и сознания, единого и многого, внешнего и внутреннего, формы и содержания.

Особенностью японского буддизма, определившей его философскую проблематику, была сильно развитая уже на ранних этапах становления охранно-государственная функция, в том числе «умиротворение и защита государства», поддержание политической стабильности в стране с помощью буддизма [Игнатович 1987, 319].

Для буддийского мышления, прежде всего школы дзэн, в Японии было характерно применение особого рода логики, которую условно можно назвать логикой недвойственности или «тождества противоположностей». В этой логике процедура отождествления с применением связки *соку* 卽 нередко включала также противопоставление отождествляемых позиций. Школы Хоссо и Тэндай в своих религиозно-философских спорах широко применяли логику *иммё*, происходящую от индийской традиции *хетувидья*, или «логики оснований».

Конфуцианская мысль, которая получила интенсивное развитие в период Токугава в рамках целого ряда неоконфуцианских школ, отличалась практической направленностью, ее проблематика была сосредоточена в значительной степени в этико-политической сфере. Тем не менее неоконфуцианская парадигма объединяла законы мироздания и законы морали с помощью понятий «вселенского принципа» *ри*, воплощенного посредством формообразующей «пневмы» *ки* как в «природе» человека, так и в вещах. Таким

образом, в неоконфуцианской мысли присутствовали и теории самосовершенствования, основанные на постижении «принципа» внутри собственной природы, и эмпирико-рационалистические подходы, сосредоточенные на изучении принципа в вещах. К числу наиболее обсуждаемых проблем японского неоконфуцианства можно отнести проблемы надлежащего понимания добродетелей, прежде всего сыновней почтительности и лояльности, постижения истинной природы человека, соотношения «принципа» *ри* и формообразующего начала *ки*, коллизии чувств и долга, взаимосвязи личного и общественного, знания и действия, пути достижения социальной гармонии и др.

Используя в качестве несущей конструкции заимствованную из Китая неоконфуцианскую парадигму и сохраняя ее относительную структурную целостность, японские мыслители наполняли ее новыми смыслами путем инкорпорации отдельных элементов других религиозно-философских систем, в результате чего неизбежно происходило смещение акцентов и изменение изначальной иерархии и направленности доктрин.

Для большинства классических философских сочинений в Японии, относящихся как к буддийской, так и к конфуцианской традициям, была характерна форма диалога – бесед различных людей с учителем. Эту форму можно наблюдать и в канонических текстах Сутта-питаки, созданных в Древней Индии. В конфуцианских классических книгах – «Лунь юе», «Мэн-цзы» и «Чжун юне» также присутствуют диалоги, хотя и более короткие, фрагментарные.

Собеседники в типичном японском философском тексте – это, как правило, нейтрально-любопытствующий гость, ученик, который ищет ответы на волнующие его вопросы, или другой ученый-оппонент, представляющий какую-либо иную школу, который высказывает свои аргументы.

До эпохи Мэйдзи метафизическая проблематика не была развита в Японии. Это объяснялось тем, что она не считалась важной как для буддизма, так и для большинства конфуцианских школ, и попытки описания и рационального объяснения устройства мира рассматривались как условные и имеющие относительную ценность. Буддийские учения в качестве аксиомы принимали непостижимость истинного бытия рассудочным путем с помощью обыденной логики, невозможность адекватного выражения его сущности с помощью понятий.

Второй этап. По времени второй этап в основном совпадает с периодом Мэйдзи (1868–1912) и знаменует собой выделение философии в самостоятельную область знания. Во вновь созданном в 1877 г. Токийском императорском университете началось преподавание философии как академической дисциплины. В 1884 г. в Японии появилось Философское общество, председателем которого стал Като Хироюки, а в 1887 г. был основан «Журнал философского общества». Шло активное изучение западной философии и проводились компаративистские исследования.

Происходила систематизация национальной духовной традиции, ее саморефлексия на основе применения понятийного аппарата и методологии западной философии. В рамках традиционных учений стала вычленяться ранее несвойственная им проблематика, предпринимался критический анализ буддийской и конфуцианской мысли с позиций новых подходов. Экзегетическая аргументация полностью уступила место логической, в арсенале которой появились методы западной логики, в том числе дедукции и индукции, получившие распространение благодаря Ниси Аманэ. Происходила своего рода реконструкция собственной философской традиции, благодаря чему она представляла уже в ином, модернизированном виде. Примеры подобного восприятия буддийской философской мысли можно наблюдать у таких ученых, как Иноуэ Энрё (1858–1919), Иноуэ Тэцудзиро (1856–1944), Киёдзава Манси (1863–1903) и Анэсаки Масахару (1873–1949).

В частности, японские мыслители периода Мэйдзи стали вычленять метафизику, или чистую философию, *дзюнсэй тэцугаку*. Иноуэ Энрё был первым философом, который стал говорить, что метафизика, как и философия, свойственны всем культурам без исключения. В своих трудах по конфуцианским школам Иноуэ Тэцудзиро характеризовал их в западных терминах как идеализм, монизм, дуализм. Таким образом, он, во-первых, попытался показать, что аналогичные теоретические рамки применимы и к восточным, и к западным мыслителям, и что они рассматривали сходные философские проблемы, и во-вторых, что восточные философии также являются частью истории мировой философии [Маральдо 2014, 200–216].

Вместе с тем освоение западной философии включало процесс перевода на японский язык философской терминологии. Поскольку в родном языке часто не было эквивалентов для новых понятий,

их приходилось изобретать, а иероглифическое письмо частично сохраняло старый смысл компонентов, из которых составлялись вновь образованные слова. Поэтому перевод научной терминологии исходя из смыслов собственной культуры, собственной языковой картины мира в определенной мере способствовал их сохранению при формировании философской лексики с помощью иероглифического письма. Таким образом, восприятие западной мысли было неизбежно опосредовано буддийскими и конфуцианскими концептами, которые стали своего рода строительным материалом для образования новых терминов. Так были широко задействованы такие понятия дальневосточной философии, как «природа» (яп. *сэй*, *сё* 性), «сердце-сознание» (*кокоро* 心), «принцип» (яп. *ри* 理) и т.д. Японский исследователь Сирай Масато приводит интересные примеры прямого заимствования учеными периода Мэйдзи НисиАманэ и Иноуэ Тэцудзиро лексики классических конфуцианских книг при формировании понятийного аппарата, используемого для перевода западных философских текстов. Так, он демонстрирует явное заимствование понятия «метафизика» (*кэйдзидзёгаку*, 形而上学) из «Книги перемен» («И цзин»), откуда для перевода данного термина берется характеристика *dao* как «того, что превосходит формы». Также он прослеживает связь японских терминов для понятий *a priori* (*сэнтэн*, 先天) и *a posteriori* (*котэн*, 後天) с фрагментом из «Книги перемен», находит прообразы понятий «дедукция» (*энъэки*, 演繹) в «Учении о середине» («Чжун юн»), «этика» (*ринригаку*, 倫理学) в «Книге ритуалов» («Ли цзи»), «категория» (*хантю*, 範疇) в «Книге писаний» («Шу цзин») и т.д. [Shirai 2016, 319].

Третий этап. В первой половине XX в. период изучения западной мысли как инородного знания высшего порядка в Японии завершился. Именно начало столетия стало тем самым рубежом, когда японские мыслители начали предпринимать попытки критического осмысления западных школ с точки зрения собственной духовной традиции, применяя понятийный аппарат и методологию западной философии.

Принципиально важным моментом стало появление в начале XX в. проблематики, общей для западной и для японской философии.

Японскую и западную мысль сближали стремление переосмыслить картезианскую парадигму, интерес к проблемам субъекта и антропологической проблематике. Человеческое бытие, рас-

смаатриваемое с различных перспектив (эпистемологической, эгологической, этической и др.), оказалось в центре всех дискуссий [Карелова 2017, 11–12].

Уже в первой половине XX в. японские философы стали полноценными участниками философского диалога. Они не только слушали лекции в западных университетах, но и участвовали в семинарах и диспутах, вели переписку и обменивались идеями со своими западными коллегами, писали полемические труды, которые публиковались в том числе и на иностранных языках, занимались компаративистскими исследованиями.

Появились новые концепции и понятия, выражающие оригинальные подходы японских философов, в том числе концепции «логики места» и «абсолютно противоречивого тождества» Нисиды Китаро (1870–1945), «взаимоположенности» и «климата» Вацудзи Тэцуро (1889–1960), «коллективной субъективности» Хиромацу Ватару (1933–1994), а также современные идеи «транс-критики» Каратани Кодзина, «клинической философии» Васиды Киёкадзу и многие другие.

В связи с этим начиная с первой половины XX в. правомерно говорить не о заимствованиях и переносе той или иной западной концепции на японскую почву, а о взаимодействии идей, о рождении новых философских теорий через опровержение взглядов своих оппонентов, реакцию на те или иные вызовы.

Заключение

На разных этапах своего развития японская философия менялась, и в силу этого судить о японской философии в целом, исходя из особенностей какого-то одного, пусть даже и значительного по времени, периода, как это часто происходит, не всегда правомерно. Поэтому в заключение хотелось бы выделить такую принципиальную черту, которая могла бы охарактеризовать ее в целом.

В первом выпуске журнала «Японская философия» («Нихон-но тэцугаку») буддийский философ Киотоской школы Уэда Сидзутэру так выражает свое видение места японской философии в мировой философии: «Существует по крайней мере два аспекта, по которым “японская философия” может внести вклад в систему “мировой философии”. Понимание мира и индивида, происходящее в таком месте, как Япония, и достигаемое средствами японского языка, имеет своим истоком не только Японию, но и различные традиции, включая традиции Индии, Центральной Азии, Китая, Корейского

полуострова и др., которые заложили основы обширной незападной традиции. Они могут рассматриваться как значимая точка роста, стимулирующая формирование мировой философии. Далее, в отдельном месте, таком как Япония, происходит широкомасштабное столкновение и конфронтация между незападной традицией и культурой с продуктами западной цивилизации, которое продолжается более столетия, и накапливается огромный опыт взаимодействия» [Уэда 2000, 4].

Действительно, японская философия, которая развивалась на пересечении многих интеллектуальных традиций разных народов, уникальна по количеству источников и ресурсов, которыми она располагает, и отличается своей способностью адаптировать и трансформировать их, генерируя новые смыслы и оригинальные подходы в процессе интеллектуального межкультурного диалога.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Иноуэ 1987 – Иноуэ Энрё дзэнсю (Полное собрание сочинений Иноуэ Энрё). Т. 1. – Токио: Тоё дайгаку. 1987.

Накаэ 1970 – *Накаэ Тёмин*. Итинэн юхан (Полтора года) // Нихон-но мэйтё (Великие произведения Японии). Т. 36. – Токио: Иванами сётэн, 1970.

Ниси 1960 – *Ниси Аманэ*. Ниси Аманэ дзэнсю (Полное собрание сочинений Ниси Аманэ). Т. 1. – Токио: Мунэтака сёбо, 1960.

Маральдо 2014 – *Марарудо Дзён* (Маральдо Джон). Нихон-но киндай сёки-ни окэру сэйё тэцугаку-но сэссю (Проникновение западной философии в Японию Нового времени) // Кокусай Иноуэ Энрё кэнкю (Международные исследования Иноуэ Энрё) = International Inoue Enryō Research. 2014. № 2. С. 200–216.

Уэда 2000 – *Уэда Сидзутэру*. Нихон-но тэцугаку // Нихон-но тэцугаку (Японская философия). 2000. № 1. С. 3–5.

Игнатович 1987 – *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Восточная литература, 1987.

Карелова 2017 – *Карелова Л.Б.* Ключевые мировоззренческие проблемы в японской философии XX в. (историко-философские очерки). – М.: ИФ РАН, 2017.

Cheung, Lam (eds.) 2017 – *Globalizing Japanese Philosophy as an Academic Discipline* / Ed. by *Ching-yuen Cheung and Wing-keung Lam*. – Goettingen, Germany: V&R unipress GmbH; Taipei: National Taiwan University Press, 2017.

Havens 1970 – *Havens T.R.H.* Nishi Amane and Modern Japanese Thought. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970.

Heisig, Kasulis, Maraldo (eds.) 2011 – *Japanese Philosophy. A Sourcebook* / Ed. by Heisig J.W., Kasulis T.P., Maraldo J.C. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.

Kanayama 2017 – *Kanayama Yasuhira Yahei*. The Birth of Philosophy as 哲学 (Tetsugaku) in Japan // *Tetsugaku*. 1917. Vol. 1. P. 169–183.

Shirai 2016 – *Shirai Masato*. The Rediscovery of Chinese Thought as “Philosophy” in the Japanese Meiji Period // *Journal of International Philosophy*. 2016. Vol. 5. P. 319–324.

Yusa 2014 – *Yusa Michiko*. Inoue Enryo’s 1887 Position Statement on Philosophical Studies in Japan // *Kokusai Inoue Enryō kenkyū* = International Inoue Enryo Research. 2014. Vol. 2. P. 167–180.

REFERENCES

Ching-yuen Cheung & Wing-keung Lam (Eds.) (2017) *Globalizing Japanese Philosophy as an Academic Discipline*. Goettingen, Germany: V&R unipress GmbH; Taipei: National Taiwan University Press, 2017.

Heisig J.W., Kasulis T.P., & Maraldo J.C. (Eds.) (2011) *Japanese Philosophy. A Sourcebook*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.

Havens T.R.H. (1970) *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Ignatovich A.N. (1987) *Buddhism in Japan. Essay on Early History*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Inoue Enryo (1987). *Inoue Enryo Complete Works*. Vol. 1. Tokyo: Toyo daigaku (in Japanese).

Kanayama Yasuhira Yahei (2017) The Birth of Philosophy as 哲学 (Tetsugaku) in Japan. *Tetsugaku*. Vol. 1, pp. 169–183.

Karelova L.B. (2017) *Key Worldview Problems in the Twentieth Century Japanese Philosophy (Essays on History of Philosophy)*. Moscow: IFRAN (in Russian).

Maraldo John (2014). Nihon no kindai shoki ni okeru seiyo tetsugaku no sesshu [Notes on the Early Japanese Appropriation of Western Philosophy]. *Kokusai Inoue Enryō kenkyū* = International Inoue Enryo Research. Vol. 2, pp. 200–216 (in Japanese).

Nakae Chomin (1970) *Ichinen yuhan* [One year and half]. Nihon-no meicho [The Masterpieces of Japan]. Vol. 36. Tokyo: Iwanami shoten (in Japanese).

Nishi Amane (1960). *Nishi Amane Complete Works*. 1960. Vol. 1. Tokyo: Munetaka shobō (in Japanese).

Shirai Masato (2016) The Rediscovery of Chinese Thought as “Philosophy” in the Japanese Meiji Period. *Journal of International Philosophy*. Vol. 5, pp. 319–324.

Ueda Shizuteru (2000). Nihon-no tetsugaku [Japanese Philosophy]. *Nihon-no tetsugaku = Japanese Philosophy*. 2000. No. 1, pp. 3–5 (in Japanese).

Yusa Michiko (2014) Inoue Enryo’s 1887 Position Statement on Philosophical Studies in Japan. *Kokusai Inoue Enryō kenkyū* = International Inoue Enryo Research. Vol. 2, pp. 167–180.

Первые философы Японии в «Собрании стародавних повестей»*

Н.Н. Трубникова

Журнал «Вопросы философии» РАН;

Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС;

Институт стран Азии и Африки при МГУ им. М.В. Ломоносова,
Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-23-45

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье рассмотрены рассказы о начале японского буддизма из 11-го свитка «Собрания стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*», начало XII в.). Особое внимание уделено историям о Сайтё (767–822) и Кукае (774–835), основателях школ Тэндай и Сингон, мыслителях, в чьих трудах выстроены две версии учения о буддийском обряде, нацеленном на «защиту страны», на «пользу и выгоду в здешнем мире». Из привычных западному читателю составных частей историй о философах — «жизнь, учение и изречения», по Диогену Лаэртскому, — в этих рассказах преобладает первый, краткие сведения о взглядах знаменитых наставников в «*Кондзяку*» встроены в повествование об их практической деятельности. Цели этой деятельности здесь — во-первых, перенять в Китае и укоренить в Японии китайские традиции подвижничества, восходящие к индийским образцам; во-вторых, обустроить для японских монахов обители, лучше всего подходящие для служения стране и ее обитателям. Предания о Сайтё и Кукае в «*Кондзяку*» встроены в контекст повествования о монахах, побывавших на материке в поисках «Закона Будды», и о строителях храмов; именно этот контекст позволяет понять принцип отбора сведений о каждом из мудрецов в рассказах «*Кондзяку*». Общее в этих рассказах — темы чудесного рождения и ранних успехов в учебе; во многих рассказах также звучит тема умиротворения «родных богов» *ками* или договора с ними. Для преданий о Кукае и Сайтё также важны темы подвижничества через одно из искусств (каллиграфия, скульптура) и обособления школы внутри буддийской общины: проповедуя просветление для всех, «тайные» школы, по замыслу их основателей, следуют каждой своему особому пути подвижничества.

* Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), грант № 18-011-00558 ««Собрание стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*») в истории японской религиозно-философской мысли».

Ключевые слова: японская философия, буддизм в Японии, синто, рассказы сэцува, «Кондзяку моногатари-сю», Сайтё, Кукай.

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии», ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, профессор Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова.

trubnikovann@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6784-1793>

Цитирование: Трубникова Н.Н. (2018) Первые философы Японии в «Собрании стародавних повестей» // Философские науки. 2018. № 8. С. 23–45.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-23-45

Early Japanese Philosophers in *Konjaku monogatari shū**

N.N. Trubnikova

Voprosy Filosofii Journal;

School of Actual Studies in Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA);

Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-23-45

Original research paper

Summary

The paper deals with the tales on the origins of Japanese Buddhism from the 11th scroll of the *Konjaku monogatari shū* (early 12th century). Particular attention is paid to the stories about Saichō (767–822) and Kūkai (774–835), the founders of the Tendai and Shingon schools, thinkers, whose writings have built two versions of the doctrine of the Buddhist ritual aimed at “state protection” and “benefits in this world.” From the elements familiar to the Western reader – “lives, opinions and sayings,” according to Laertius, – in these stories the first one dominates. Brief information about the doctrines of the famous teachers in *Konjaku* is embedded in the narrative about their practical activities. The objectives of this activity are, firstly, to adopt

* The paper is funded by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-00558: “*Konjaku monogatari shū* in the history of Japanese religious philosophy.”

in China and root in Japan the Chinese traditions of Buddhist practice, which go back to the Indian models; secondly, to arrange monasteries and monastic orders best suited to serve the country and its inhabitants. The legends about Saichō and Kūkai in *Konjaku* are placed in context of the narratives about the builders of temples and about the monks who visited the mainland in search of Buddha's Teaching. This context helps to understand the principle of selecting (pseudo)biographical details for each of the sages in *Konjaku*. The themes of a wonderful birth and early learning successes are common in these stories; the theme of appeasement of *kami* deities or the treaty with them also sounds in many of these stories. In the legends about Kukai and Saichō, the themes of the arts in its Buddhist meaning (calligraphy, sculpture) and the separation of the school within the Buddhist community are also important: according to the plan of their founders, the "secret" schools, preaching enlightenment for all, follow their own special path of practice.

Keywords: Japanese Philosophy, Buddhism in Japan, Shintō, setsuwa tales, "Konjaku monogatari shū", Saichō, Kūkai.

Nadezhda Trubnikova – D.Sc. in Philosophy, Deputy Chief Redactor, *Voprosy Filosofii* Journal; Leading Research Fellow, School of Actual Studies in Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); Professor, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

trubnikovann@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6784-1793>

Citation: Trubnikova N.N. (2018) Early Japanese Philosophers in "Konjaku monogatari shū." *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. 2018. No. 8, pp. 23–45.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-23-45

Введение

Рассказы о жизни знаменитых мудрецов в Японии не менее любимы, чем в Китае или на Западе. Помимо исторических сочинений и жизнеописаний такие рассказы нередко входят в сборники поучительных историй *сэцува*, в том числе – в «*Кондзяку моногатари-сю*» [Кондзяку 1993–1999; Кондзяку 2014–2018 web; Коняку 2015]. Этот самый крупный свод *сэцува* (больше тысячи рассказов) содержит предания о Будде и его учениках, о Конфуции и других мыслителях Китая, о замечательных людях и событиях в Японии. Я хотела бы обсудить, какими предстают в «*Кондзяку*» Сайтё и Кукай – буддийские наставники VIII–IX вв., с чьих трудов в наши дни обычно начинают историю японской философской мысли.

О Сайте и особенно о Кукае опубликовано множество работ на западных языках [Abe 1995, Abe 1999; Groner 1984; Hakeda 1972; Кукай 1999; Кукай 2005]. Но рассказы *эцува* об этих мыслителях почти никто подробно не рассматривал. Исключение составляют публикации [Casal 1959] и [Anderson 1969]. Об исторической достоверности таких рассказов, конечно, говорить не приходится, но по ним можно судить, какие образы двух наставников закрепились в популярной буддийской традиции.

Всего в собрании тридцать один свиток, из них три утрачены. Расположены они по странам и эпохам: Индии соответствует глубокая древность, Китаю – далекая старина, Японии – недавнее прошлое. Японская часть собрания открывается преданиями о первых выдающихся монахах и первых храмах (свиток 11-й). Последовательно описать становление японской буддийской общины рассказчики не пытаются, скорее, их цель – показать, что в их стране созрели условия для усвоения учения Будды. Связность повествования создают мотивы, переходящие из одного рассказа в другой [Свиридов 1981]. Тем самым наглядно показана всеобщая связь событий в мире: причинно-следственные закономерности вовлекают людей в нескончаемый круговорот страстей и страданий, но эти же закономерности позволяют и освободиться, обрести земное счастье и просветление в будущем веке. Прямых наставлений здесь почти нет, чаще точка зрения повествователей выражается лишь подбором историй и их расстановкой. Это отвечает не только принятому в буддизме обучению через «уловки» [Лысенко 2011], но и установке на косвенную назидательность, свойственной дальневосточной традиции в целом [Жюльен 2001]. Я рассмотрю не только рассказы о Сайте и Кукае, но и соседние, задающие контекст.

Японские ученики, превзошедшие китайских учителей

Первым в 11-м свитке «*Кондзяку*» идет рассказ о царевице Сётоку-тайси (574–622). Летописцы именно ему приписывают начало переустройства японского государства по материковым образцам: введение системы чинов и рангов, запись законов и т.д. [Мещеряков 1988, 21–44; Сото 2008; Трубникова, Бабкова 2014, 483–486]. Сётоку, по преданиям, впервые провел при дворе чтения буддийских книг [Трубникова 2007] и основал несколько храмов. В «*Кондзяку*» царица предстает как «святая мудрец», земное воплощение милосердного спасителя мира – бодхисаттвы

Авалокитешвары (яп. Каннон). Впервые встречаясь, царевич и его учителя беседуют, будто давние знакомые, ибо вспоминают свои связи из прежних жизней. Царевич в бою побеждает противников принятия буддизма, на чудесном коне облетает Японию, а во сне чудом перемещается в Китай, в храм, где жил в прошлом рождении, и забирает оттуда одну из книг.

Герои следующих десяти рассказов – девять монахов и чудотворец, известный как Мирянин Эн; обычно в сочинениях по истории японского буддизма именно этих людей называют в числе его основателей [Игнатович 1987; Родин 2014]. Праведному Гёки (668–749) первому удалось повести за собою по пути Будды жителей страны – не как правителю, а как проповеднику (11–2). Как и Сётоку, Гёки помнит свои прошлые жизни, но для него встреча с прежним знакомцем оказывается нерадостной: юный Гёки запросто здоровается с почтенным монахом, тот надолго обижается, и лишь много лет спустя примиряется с ним. Подвижник Эн силою чудес подчиняет богов *ками* (11–3) и подобно Сётоку, чудом перемещается по разным землям (11–3, 11–4). И Гёки, и Эна враги несправедливо обвиняют как смутьянов, но эти враги уже сами буддисты, и праведники не сражаются с ними, а убеждают словами и делами.

В рассказе 11–4 монах Досё (629–700) отправляется учиться в Китай, к Сюань-цзану (ок. 600–664), доставившему из Индии множество буддийских книг и переведшему их на китайский. Другие ученики Сюань-цзана удивляются, зачем тот взялся обучать иноземца из «маленькой страны»; учитель советует им ночью понаблюдать за японцем, и монахи видят, как Досё читает сутру и из уст его исходит свет. В рассказе 11–5 монаху Дзинъёу (ум. 737) книга, найденная в Японии, заменяет учебу у китайских наставников. Государь устраивает диспут между Дзинъэем и монахом Додзи (ум. 744), прошедшим обучение в Китае, и Дзинъэй побеждает. Для рассказчиков важно, что все надобное для обучения можно найти в Японии; это не отменяет поездок на учебу за море, но объясняет, почему такие поездки были не напрасны. Правда, в рассказе 11–6 монах Гэмбо (ум. 746) по возвращении из Китая становится ближним советником государя, а по слухам, еще и любовником государыни. Все это подталкивает одного из сановников к мятежу, и примечательно, что у мятежника есть чудо-конь, подобный коню царевича Сётоку. Мятежник гибнет, после смерти становится «гневным духом» и все-таки убивает Гэмбо.

В рассказе 11–7 индеец Бодхисена (704–760) устанавливает связь между буддийскими общинами Индии и Японии, снова чудом узнавая старого товарища в японце Гёки, которого впервые видит, прибыв на острова. Затем китаец Цзянь-чжэнь (688–763) завязывает связи между общинами всех трех стран, учреждая правильные монашеские посвящения (11–8).

Далее следует рассказ о Кукае, он же Великий учитель Кобо.

11–9. Рассказ о том, как Великий учитель Кобо побывал в стране Тан и вернулся, приняв для передачи учение Сингон.

В стародавние времена жил святой мудрец, звали его Великим учителем Кобо. По мирскому счету происходил он из рода Саэки, родился у берегов залива Бёбуноура, что в уезде Тадо в краю Сануки [на острове Сикоку].

Началось все с того, что его матери, женщине из рода Ато, во сне явился мудрец, вошел в ее чрево, и она забеременела и родила.

Когда мальчику было пять или шесть лет, он изваял из глины образ будды, из травы и веток построил подобие храмового зала. А еще мальчик видел во сне, как на цветке лотоса с восемью лепестками восседают будды и разговаривают с ним. Но об этом сновидении он не рассказывал даже отцу и матери, и уж точно не говорил другим людям. Родители ценили и почитали мальчика безмерно.

А еще были люди, кто видел, как за этим мальчиком всегда следуют четверо знатных отроков. Потому соседи говорили: это божественное дитя!

Вещий сон снится и матери царевича Сётоку в рассказе 11–1; о ранней одаренности мудреца также говорится в предшествующих историях. В рассказе 11–9 далее сказано, как дядя мальчика, придворный ученый, посоветовал ему изучать мирские книги; в 788 г. отрок прибыл в столицу и под руководством знатока словесности освоил «Книгу песен», толкования Цзо Цю-мина к «Вёснам и осеням» Конфуция и «Книгу летописей» (кит. «Ши-цзин», «Цзо-чжуань» и «Шу-цзин»).

При этом отрок тянулся к Пути Будды и постепенно укрепился в решимости уйти от мира. И как раз тогда он встретил человека по имени Гондзо [754–827], общинного старейшину из храма Дай-андзи, принял и усвоил правила вопрошания бодхисаттвы Акаша-гарбхи, и молился, памятуя о нем, сосредоточив все помыслы.

А когда юноше исполнилось восемнадцать, он про себя решил: прежде я изучал мирские книги – в них нет никакой пользы. Проживешь свой век, и от них останется только пустота. Буду же отныне изучать только Путь Будды! И стал странствовать там и тут, предаваться суровому подвижничеству. Однажды он в краю Ава поднялся на гору Дайрю, исполнил там обряд Акашагарбхи, и большой меч прилетел к нему из пустоты. А в другой раз в краю Тоса на мысу Мурото молился, вопрошая бодхисаттву, и ясная звезда влетела ему в рот. А еще он в краю Идзу в горном храме Кацурадани один, обратившись к Акашагарбхе, [читал] главу «Деяния демонов» из «Большой сутры о запредельной премудрости».

Бодхисаттва Акашагарбха (яп. Кокудзо), почитается как помощник в ученье; в рассказе 11–5 Дзинъэй также почитает его (а в рассказе 17–33 Акашагарбха является молодому монаху в обличье красавицы и побуждает учиться, тот влюбляется и в итоге становится выдающимся книжником). «Большая сутра...» (санскр. *«Маха-праджня-парамита-сутра»*) – одна из самых крупных в китайском буддийском каноне (600 свитков); в ней в главах о «деяниях демонов» разобраны дела, мешающие освобождению. В рассказе 11–9 ниже сказано, как Гондзо дал ученику посвящение, и в 795 г. тот стал монахом и получил имя Кукай.

Прошло время, и вот он рассуждает сам с собою: я [изучил] внешние [мирские] книги, видел внутренние [монашеские] наставления, но сердце мое полно сомнений. А раз так, я перед буддой произнесу слова клятвы. Хочу знать, какое учение позволяет стать буддой сразу, прямо сейчас! Только этого я хочу. О будды трех времен и десяти сторон [прошлого, настоящего и будущего, восьми сторон света, верха и низа], укажите мне то учение, что не имеет себе равных!

И тогда во сне некий человек явился ему и молвил:

– Есть такая сутра. Она зовется «Сутрой о Великом Вайрочане». Это именно то, что тебе нужно.

Проснувшись, Кукай возрадовался в сердце своем и отправился искать ту сутру, о которой слышал во сне. И вот, в краю Ямато, в уезде Такэти, в храме Кумэ [об этом храме ниже] в основании Восточной пагоды он нашел эту сутру. С радостью открыл ее, смотрит – а понять трудно! И никого нет в нашей державе, кто понимал бы ее. Отправляюсь в [страну] Тан и освою это учение! – решил Кукай.

О храме Кумэ говорится ниже в рассказе 11–24. Как и Дзинъэй, Кукай находит нужную ему книгу в Японии. «Сутра о великом Вайрочане» (санскр. *«Махавайрочана-сутра»*) содержит учение о мире, взятом с точки зрения Будды: о том единстве, в котором все многообразные изменчивые явления выстраиваются в систему как составные части просветленного созерцания. Это учение лежит в основе «тайнств» – наставлений, объясняющих смысл и правила буддийского обряда. Хотя в Японии «тайнства» и были известны ранее, их правильную передачу из Китая связывают с именем Кукая.

Здесь и ниже Китай именуется «Тан», по названию правившей тогда династии. В составе посольства во главе с Фудзивара-но Кадономаро (755–818) Кукай в 804 г. прибывает в танскую столицу. Он встречается с японцем Эйтю (743–816), проводшим в Китае много лет, в затем приходит в храм Цинлунсы к наставнику «тайного учения», китайцу Хуэй-го (746–805), главе школы Чжэньян (яп. Сингон).

Учитель, увидев Кукаю, улыбнулся и с радостью молвил:

– Я давно знал, что ты придешь. Долго же мы ждали друг друга! И вот сегодня нам довелось увидеться. Это счастье! У меня нет ученика, кому я мог бы вручить наставления Закона. Тебе я передам их все!

И тут же приготовил цветы и благовония и впервые ввел Кукаю на помост для окропления головы.

Итак, он совершил то окропление головы, что полагается при начале обучения, Кукай бросил цветок в двойную мандалу Великих первоначал – и попал в срединного почитаемого. Наставник, видя это, восхвалял его и радовался без конца.

Потом Кукай принял то окропление головы, что дает право быть наставником и передавать учение. Тогда создали пять сотен монахов и устроили постную трапезу. Монахи из двух храмов, Цинлунсы и Дасинсы, с верою вкушали постную пищу, возносили хвалы и радовались. А потом наставник, Хуэй-го, передал японскому наставнику Кукаю тайное учение – подобно тому как воду переливают из сосуда в сосуд. А еще он создал всех живописцев, переписчиков, резчиков и прочих мастеров и велел им [изготовить] мандалу. А Кукаю сказал:

– Я уже вручил тебе Закон. Теперь [тайное учение] разольется в поднебесной, и счастье живых существ возрастет.

При «тайном» посвящении («окроплении головы», *кандзё*;
санскр. *абхишека*) ученик бросает цветок в мандалу – картину, где
будда Вайрочана изображен в окружении других будд, бодхисаттв
и богов; тем самым определяется, кто из них станет покровителем
этого ученика. Такая мандала рисуется двумя способами (*рё:бу*),
где набор и расположение персонажей разные; эти два способа
соотносятся с Жезлом и Чревом, мужским и женским началами,
волей будды и его мудростью. Мандала может заполняться «чело-
векоподобными» изображениями будд и прочих существ (такова
«Мандала Великих первоначал»), их символами (цветы, мечи и
др.) либо санскритскими знаками их имен. Бросив цветок, Кукай
попал в самую середину мандалы, в изображение Вайрочаны.

В ту пору жил человек по имени Шунь-сяо, ученик Хуэй-го,
один из десяти придворных учителей созерцания. И еще там
был монах из храма Юйтансы по имени Чжэнь-хэ. Он встречал-
ся с Шунь-сяо и говорил:

– Японский монах-*шрамана* – весьма достойный странник, но
он не из нашей общины. Так почему из всех учений, какие у нас
преподают, ему вручены именно тайные наставления?!

И дважды, и трижды бранился так. Тогда во сне ему явился
некий человек и молвил:

– Японский *шрамана* – бодхисаттва третьей ступени. Вну-
тренне он полон помыслами Великой Колесницы, вовне же яв-
ляет образ монаха из малой страны.

И Чжэнь-хэ сам увидел, что был неправ, а утром пошел и по-
каялся.

Как и в рассказе 11–4, здесь китайский наставник признает
выдающиеся способности японца. О монахе Чжэнь-хэ ничего не
известно, а Шунь-сяо был учителем «таинств» для Сайдэ (рассказ
11–10). Здесь он назван учеником Хуэй-го, а выше Хуэй-го говорит,
что до Кукай не встречал никого, кому доверил бы все «таинства»;
отсюда следует, что Сайдэ в Китае не мог освоить «таинства» так
хорошо, как Кукай. Судя по сохранившейся переписке Сайдэ и Ку-
кай, сам Сайдэ так и считал и просил у Кукай наставлений. Позже
о старшинстве учителей, а значит, и о правомочности передачи
«таинств», школы Тэндай и Сингон много спорили.

А еще в тамошней столице была надпись на стене в три
кэн [около 5,5 м]; она осыпалась от ветхости, и не было нико-
го, кто мог бы кистью обновить письмена. Государь повелел,

чтобы японский наставник переписал эту надпись. Кукай взял кисти и переписал ее в пяти местах пятью способами сразу: держа кисти ртом, обеими руками и обеими ногами. Государь, видя такое, был тронут и восхвалял его. А в другой раз наставник сделал вот как: разбавил тушь, окрасил ею стену на одном из пролетов, и на ней сам собою проступил знак «дерево». Государь [склонил] голову, дал Кукаю имя «наставник с пятью кистями» и пожаловал ему четки из семян дерева бодхи.

А как-то раз японский наставник гулял по столице, любовался, подошел к берегу реки – и вдруг навстречу ему отрок, одетый в лохмотья. Волосы не чесаны, спутаны, будто полынь. Он спрашивает наставника:

– Это ты японский наставник с пятью кистями?

Тот отвечает: да, я. Отрок говорит:

– Тогда напиши знаки вот тут, на речной воде!

Наставник последовал его словам и написал на воде стихи: величание чистому потоку. И письмена не растеклись, поплыли вниз по течению. Отрок глядит на это, смеется, вид довольный. А потом говорит:

– Я тоже напишу, а ты, наставник, смотри!

И тут же вывел на воде знак «дракон», но справа одну точку не дописал. Знак не плывет, остается на месте. Тогда отрок дописал точку, засиял свет, раздался рев, знак обернулся царем-драконом — и улетел в небо!

Этот отрок был Манджушри, а лохмотья его были драгоценным убором. Тут он исчез.

Спутанные волосы отрока (не обритые по-монашески и не причесанные по-мирскому), вероятно, указывают на то, что он – человек с самого дна общества. Как и подобает достойному монаху, Кукай равно охотно общается и с императором, и с нищим. Бодхисаттва Манджушри почитается как заступник всех, кто ищет мудрости; в облике «неприкасаемого» он появляется во многих японских источниках; воплощением Манджушри также считался монах Гёки [Трубникова, Бабкова 2014, 94–98].

В день, когда наставник отправлялся в обратный путь, он молился, стоя на высоком берегу:

– Учение таинств, что я принял и усвоил, пусть сохранится в нашей стране до прихода [будущего будды] Майтрейи, и до кого оно дотечет, пусть принимают его, как должно! Пусть вот это там и упадет!

И выпустил из рук жезл с тремя лепестками, обратив его в сторону Японии. Жезл полетел вдаль и скрылся в облаках.

Жезлы (санскр. *ваджра*) с разным числом лепестков применяются при «тайных» обрядах. О том, как Кукай нашел свой жезл в Японии, говорится ниже в рассказе 11–25.

А потом, во втором году Дайдо [807 г.] в двадцать второй день десятого месяца Кукай невредимым вернулся домой. Сначала он в краю Тиндзэй вручил чиновнику Западной ставки, Такасина-но Тоонари [757–818], все привезенные [книги], и государь повелел распространить их в поднебесной. Несколько раз по велению государя [Кукай совершал обряды и получал] подношения несравненные.

Пусть на каждых воротах нашей столицы с южной стороны он сделает надписи! – велел государь, и Кукай сделал надписи для внешних ворот. А когда подняли надпись на ворота Отклика Неба, Отэммон, Кукай взглянул и заметил, что пропустил первую точку в знаке «отклик». Он удивился, подбросил кисть вверх и добавил точку. Все люди, кто видел это, хлопали в ладоши и радовались.

Потом, как и задумал с самого начала, он объявил о создании школы Сингон и стал распространять ее учение в мире. Но во всех тогдашних школах были ученые монахи, кто сомневался в толковании слов «стать буддой в нынешнем теле» и спорили. Тогда Великий учитель, чтобы прекратить их сомнения, сел в палатах Чистоты и прохлады [во дворце государя] лицом к югу, сплел пальцы знаком Великого Солнечного будды [Вайрочаны], погрузился в созерцание, и цвет его лица стал золотым, а от тела исходило желтое сияние. Десятки тысяч людей, видя это, склонили головы и почтили его.

Таковы были его чудесные силы. Учение Сингон процветало и распространялось, а Кукай стал монахом-защитником государства Сага [правил в 809–823 гг.] и получил чин общинного главы.

Так учение Сингон распространилось в нашей державе. Позже у общинного главы появились продолжатели, и Сингон ныне процветает и ширится. Так передают этот рассказ.

Рассказ о молодости Кукая в основном соответствует автобиографическому вступлению к его книге «Три учения указывают и направляют» («*Санго: сиики*»); истории о чудесном даре Кукая-каллиграфа входят в более поздние жизнеописания этого наставника. «Стать буддой в нынешнем теле» (а не в будущих

рождениях) – основное положение учения Кукая, его он разъясняет в сочинении 817 г. «Значение слов “Стать буддой в этом теле”» («Сокусин дзё:буцу-ги»).

К деятельности Кукая в Японии повествователи еще вернутся, а пока переходят к рассказу о Сайте, он же Великий учитель Дэнгё.

11–10. Рассказ о том, как Великий учитель Дэнгё побывал в Тан и вернулся, привезя с собою учение школы Тэндай

В стародавние времена, в пору правления государя Камму [781–806 гг.], жил святой мудрец, звали его Великим учителем Дэнгё. По мирскому счету – из рода Мицу, уроженец уезда Сига, что в краю Ооми. С детских лет был он сердцем мудр, а когда ему исполнилось семь, ум его уже был ясен, все вещи он вполне понимал. Отец и мать радовались этому.

В 12 лет он обрил голову и стал монахом. Вначале взошел на ту гору, что ныне зовется горой Хиэй, и построил себе травяную хижину. Следовал Путем Будды, и однажды среди пепла благовоний и масла ему явились угли от костра Будды. Видя их, он возрадовался. И задумался: куда же мне поместить эти угли, чтобы совершить перед ними обряд? Тут же из пепла появилась золотой сосуд для цветов. Дэнгё сложил угли в этот сосуд и днем и ночью с почтением поклонялся им без конца.

И тогда в сердце своем он подумал: построю здесь обитель и буду распространять учение школы Тэндай!

Угли от похоронного костра Будды (санскр. *шарира*) уже упоминались в рассказе 11–1, где царевич Сётоку поместил их в пагоду одного из основанных им храмов. Появление *шарира* в какой-либо стране, по буддийским преданиям, подтверждает то, что эта страна приняла Закон Будды.

В двадцать третьем году Энряку [804 г.] он отправился в Тан. Сначала поднялся на гору Тяньтай, встретился с наставником по имени Дао-суй, освоил и принял для передачи книги Закона школы Тяньтай. А еще он побывал у наставника по имени Шунь-сяо и принял для передачи учение школы Чжэньянь, усвоил от учителя явные и тайные наставления подобно тому, как вода переливается из сосуда в сосуд. В ту пору объявился человек по имени Син-мань из храма Фолунсы, увидел японского монаха-шраману и говорит:

– В прежние годы, как я слышал, Великий учитель Чжи-чжэ оставил вот какое предсказание: «Пройдет двести с лишним лет после моей смерти, и из страны, что к востоку отсюда, придет монах, чтобы принять и распространить по миру наш Закон». Так он предсказал. Ныне, думается мне, вот он, этот человек. [...] Приняв для передачи книги Закона, он вернется к себе на родину и там их распространит.

[...]. И подобно тому как вода переливается из сосуда в сосуд, [Дэнгё принял от него наставления].

Дао-суй в начале IX в. возглавлял школу Тяньтай, где почитают «Лотосовую сутру», она же «Сутра о Цветке Закона». Первым японским почитателем и толкователем этой сутры считается царевич Сётоку. Чжи-чжэ, он же Чжи-и (538–597), – основоположник учения Тяньтай (яп. Тэндай). Отметим, что на горе Тяньтай японец встречает радушный прием, никто из китайских монахов не сомневается, нужно ли его обучать.

А еще раньше, перед отплытием в Тан, Дэнгё побывал в паломничестве в святилище Уса [на острове Кюсю] и там молился: пусть в пути на море не будет опасностей! Помоги мне спокойно добраться! И вот, как и хотел, он добрался в ту страну, усвоил и принял книги Закона школы Тяньтай, а в двадцать четвертом году Энряку [805 г.] вернулся в нашу державу. Чтобы выразить свою благодарность, он сразу отправился на поклонение в святилище Уса, почтительно поклонился святыне и устроил чтения «Сутры о Цветке Закона». И сказал так:

– Я, как и хотел, побывал в Тан, усвоил и принял книги Закона школы Тяньтай и вернулся домой. Теперь я обустрою гору Хиэй, приглашу многих монахов поселиться там, положу начало школе Единой Колесницы – такой, что одна, а второй нет! – дам понять, что значат слова «кто имеет чувства и кто их не имеет, все станут буддами», распространю это учение по всем краям. А что до будд, то я изготовлю образ будды Наставника-Врачевателя и покажу, что он исцеляет недуги всех живых существ. Но, поистине, исполнить эти обеты я смогу только под твоей защитой, о Великий бодхисаттва!

И тут из святилища раздался чудесный голос. Он вещал:

– То, чего ты желаешь, о мудрец, весьма ценно. Скорее же исполни эти обеты! Я дам тебе защиту. Надень же это платье, когда будешь ваять образ Наставника-Врачевателя!

И что-то подал из святилища. Дэнгё взял, смотрит – а это одежда *косодэ* из шелка [...], багряного цвета, шитая танским

узором. Получив такой дар, Дэнгё поклонился и ушел. А потом, когда добрался к себе и стал обустраивать гору Хиэй, то надевал эту чистую одежду и сам ваял образ Наставника-Врачевателя.

Еще он побывал в паломничестве в святилище Касуга и устроил чтения «Сутры о Цветке Закона» для богов. Над вершиной горы встали багряные облака и покрыли сад, где шло толкование сутры.

Итак, как и хотел, он привез из-за моря учение школы Тяньтай и положил начало его распространению в наших краях. Потом у Дэнгё появились продолжатели. По всей стране изучают его наставления, и школа Тэндай процветает и поныне, – так передают этот рассказ.

В святилище Уса почитают бога Хатимана, покровителя кузнецов и литейщиков, а также защитника японского государства. В дар от него Сайтё получает *косодэ*, распашную одежду с «небольшими» рукавами. Наставник-Врачеватель (санскр. Бхайшаджьягуру) – один из будд, соотносится с востоком. Касуга близ города Нара – родовое святилище Фудзивара, где почитают богов-предков этой семьи, ставшей к X в. вторым правящим родом (из нее происходили регенты и канцлеры, фактически руководившие делами в стране).

Обозначение Тэндай как «школы Единой Колесницы – такой, что одна, а второй нет» отсылает к учению «Лotosовой сутры», преодолевающему различия между хинаяной и махаяной, подвижничеством для себя и для других, установки на постепенное совершенствование или на просветление «в нынешнем теле». «Кто имеет чувства и кто их не имеет, все станут буддами» – основное положение учения Тяньтай, согласно ему буддой может стать каждый, в том числе и те, кого обычно считают «неодушевленными» (травы, деревья и т.д.). Если суть учений Сингон (Чжэньянь) и Тэндай (Тяньтай) сформулировать так, как это сделано в рассказах 11–9 и 11–10, получается, что они говорят об одном и том же: об освобождении для всех, возможном здесь и сейчас, а не в будущей жизни.

Следующие два рассказа посвящены ученику Сайтё Эннину (794–864) и ученику Эннина Энтину (814–891). Оба эти монаха школы Тэндай отправляются в Тан за «явными и тайными наставлениями», причем Эннин странствует по Китаю в пору гонений на буддизм. Если Сайтё работает как ваятель, то Эннин изображает будду собственным телом, причесав в храме среди

изваяний. Тем самым он наглядно доказывает, что буддой можно стать в нынешней жизни в буквальном смысле: сделаться неотличимым от статуй будд. Далее Эннин попадает в усадьбу злодеев, которые красят ткани человеческой кровью, и будда Наставник-Врачеватель помогает ему выбраться. В рассказе 11–12 Энтин, внучатый племянник Кукая, в юности тоже изучает мирские книги, но учителя себе находит среди последователей Сайтё. Затем Энтин по дороге в Китай попадает в страну людоедов. Так в рассказах 11-го свитка *«Кондзяку»* дорожные опасности постепенно нарастают, а польза от учебы выглядит все более сомнительной: Энтин по возвращении становится причиной раздора в японской общине.

Основатели традиций

Предания об основании храмов в 11-м свитке *«Кондзяку»* выстроены не в хронологическом порядке. Сначала описан Тодайдзи, задуманный в середине VIII в. как главный храм Японии (11–13); в пору его строительства в Японии чудом было впервые найдено золото. Затем говорится о Ямасина, он же Кофукудзи, родовом храме семьи Фудзивара, учрежденном еще в VII в. (11–14). Рассказ 11–15 словно бы воспроизводит структуру *«Кондзяку»* в целом: здесь говорится о храме Гангодзи, который был основан еще в Индии, затем перенесен в Корею, а потом в Японию. Не раз переносили с места на место и храм Дайандзи (11–16), выстроенный по образцу одного из китайских храмов, который, в свою очередь, считался подобием небесной обители будущего будды Майтрейи; к обустройству Дайандзи был причастен монах Додзи из рассказа 11–5. Следующие четыре рассказа сохранились лишь в коротких фрагментах, а за ними следуют истории храма Ситэннодзи, чьим основателем был царевич Сётоку (11–21), и еще одной очень старой обители, пережившей разорение в пору, когда сторонники буддизма в Японии еще не победили его противников (11–22). Также едва не был разрушен храм Кэнкодзи в рассказе 11–23, но его удалось отстоять.

В рассказах 11–21, 11–22, 11–23 говорится, что строительство храмов и вырубка священных деревьев гневит «родных богов» *ками*, что влечет за собой бедствия; получается, что в какой-то мере противники принятия буддизма были правы (о богах, чьи сердца «злы», говорится также в рассказах 11–3 и 11–4). Правда, в рассказе 11–23 речь идет также об обретении чудесного дерева

для статуи будды, а в рассказе 11–24 монах Кумэ сам придает спиленным деревьям чудесные свойства: заставляет бревна летать по воздуху и тем самым помогает строителям города Нара. Напомню, что именно в храме Кумэ, который основал этот отшельник, Кукай находит сутру.

В следующих двух рассказах снова появляются Кукай и Сайтё.

11–25. Рассказ о том, как Великий учитель Кобо начал обустривать гору Коя

В стародавние времена Великий учитель Кобо начал повсюду распространять учение Сингон, год за годом постепенно старился, препоручил множеству учеников храмы во многих местах, а потом подумал: поищу место, куда упал тройной жезл, когда я его метнул, будучи в Тан. И в год, называемый седьмым годом Конин [816 г.], в шестом месяце покинул государеву столицу и пошел искать, дошел до уезда Ути в краю Ямато и повстречал охотника.

На вид охотник вот каков: лицо красное, рост восемь *сяку* [около 2,5 м], одет в зеленое платье *косодэ*. Широки кости, мышцы крепкие. При себе у него лук и стрелы. С ним две черные собаки, большая и маленькая. Увидев Великого учителя, охотник, проходя мимо, спрашивает:

– Куда ты идешь, странник?

– Когда я был в Тан, – отвечает Великий учитель, – я метнул тройной жезл и поклялся: пусть он упадет возле чудесной пещеры для сосредоточения-созерцания. Сейчас я хожу, ищу то место.

Охотник сказал:

– Я псарь с Южной горы. Я знаю то место. Сейчас же могу указать его тебе.

Отпустил собак и выслал вперед, собаки побежали.

Великий учитель вслед за ними отправился к пределам края Кии и остановился на ночлег близ реки Оокава. Там он встретил одного горца. Великий учитель его расспросил о своем деле, и тот ответил:

– К югу отсюда есть озеро Хирахара. Это там.

Наутро горец пошел вместе с Великим учителем и тайно рассказал ему:

– Я царь здешних гор. Теперь я передам тебе эту священную землю.

Они углубились в горы и прошли примерно сто *тё* [около 10 км]. А там среди гор впадина, ровная, как чаша, а вокруг высятся восемь вершин. Кипарисовики *хиноки* несказанно огромны и

растут рядами, словно бамбук. И в одном из деревьев большое дупло. А в том дупле торчит тройной жезл. Видя это, Великий учитель обрадовался и тронут был безмерно. Вот чудесные горы для сосредоточения-созерцания! – понял он. И спрашивает:

– Кто ты, горец?

– Меня зовут светлым богом Животворной киновари. И я же тот, кто пребывает в палатах Аmano, Небесных полей. А что до псarya, то его зовут светлым богом Высоких полей, – и исчез.

Здесь божества *ками* уже не враждебны Закону, а готовы его защищать. Бог Животворной киновари, Ниу-мёдзин (он же Нибу, Нибуцу) чаще предстает не как старик, а как прекрасная женщина, мать либо госпожа бога-охотника. Бог Высоких полей, Такано-но мёдзин, в других источниках именуется светлым богом Охотничьих угодий, Кариба-мё:дзин. Восемь вершин горы соответствуют лепесткам лотоса, на котором восседают будда Вайрочана и его спутники, деревья вокруг – местам для других будд, бодхисаттв и богов, и в целом гора предстает как нерукотворная мандала.

Ниже говорится о том, как Кукай препоручил ученикам те храмы, в которых начальствовал, переселился на гору Коя и там в пещере возле храма Конгобудзи в 835 г. «сел, скрестив ноги, соединил ладони знаком сосредоточения и вошел в глубокое созерцание». «Знак сосредоточения» – положение рук (санскр. *мудра*), при котором подвижник, сидящий в «позе лотоса», кладет правую руку на левую ступню, а левую руку – на правую ступню, ладони развернуты вверх, пальцы соприкасаются. В такой позе изображают будду Вайрочану на цветке лотоса или будду Ами-таху. Тело Кукая, как считалось, должно остаться на горе Коя нетленным до прихода будущего будды Майтрейи.

Затем много лет спустя монах Кангэн, ученик одного из учеников Кукая приходит в пещеру и обнаруживает, что тело основателя школы остается живым. Кангэн бреет ему голову, облачает в новую одежду, перенизует четки на новую нить, и с этих пор берет начало традиция паломничества на гору Коя. Тем самым в рассказе обосновано почитание горы Коя как места, где можно «завязать связь» с Великим учителем и вместе с ним ждать прихода будущего будды. К учению Кукая рассказчик здесь не возвращается.

Иначе построен рассказ о Сайтё.

11–26. Рассказ о том, как Великий учитель Дэнгё начал обустроить гору Хиэй

В стародавние времена Великий учитель Дэнгё обустроил гору Хиэй и поместил в Исконном срединном зале образ Наставника-Врачевателя, который изготовил сам. Он основал школу Тэндай и распространил наследие Великого учителя Чжи-чжэ, как и задумал.

Позже, в седьмом месяце того года, что звался третьим годом Конин [812 г.], он построил зал для сосредоточения на «Цветке Закона», и чтобы побуждать к чтению [книг] Единой колесницы без перерывов, днем и ночью, учредил двенадцать урочных часов и велел трубить в раковины *хорагаи*. Он зажег светильники перед буддой, и они не гаснут до сих пор.

А еще в год, что звался тринадцатым годом Конин [822 г.], Дэнгё получил разрешение от государя, и так впервые был основан помост для посвящений Великой колесницы.

– В старину в нашу державу были переданы заповеди слушателей голоса и основан храм Тодайдзи. Теперь Великий учитель побывал в Тан, принял для передачи заповеди бодхисаттв и вернулся на родину. Монахи нашей школы должны принимать эти заповеди. Двое Великих учителей, Нань-юэ и Тянь-тай, приняли эти заповеди бодхисаттвы. А потому на нашей горе воздвигается особый помост для посвящений.

Так он говорил и не отступал от своих слов. В ту пору Великий учитель взмахнул кистью и пустил письмена в полет, написал «Рассуждение, проясняющее заповеди» и преподнес государю. Записи свидетельства там обстоятельно прояснены, и государь дал дозволение построить помост.

С тех пор каждый год весной и осенью устраивают вручение заповедей. Как сказано в «Сутре о сетях Брахмы»: «Кто не примет заповеди бодхисаттвы, не избежит пути скотов. Его надо называть приверженцем внешних путей». «Если монах, дав наставление одному человеку, побудит его принять заповеди бодхисаттвы, то такая заслуга превосходит заслуги от воздвижения восьмидесяти четырех тысяч пагод». А ведь Великий учитель не одного, не двоих, а множество людей, не год, не два, а много лет побуждал переправиться на тот берег – сколь же Велики его заслуги! Люди, кто понимает суть, непременно должны принять эти заповеди.

Далее сказано, что Сайтё учредил на горе Хиэй чтения «Лотосовой сутры» в память о Чжи-и; о том, как в час кончины Сайтё гору Хиэй покрыли чудесные облака; о дальнейшем процветании храма Энрякудзи.

К изнанке того одеяния *косодэ*, что Великий учитель получил в свое время Уса, пристали стружки в пору, когда он вырезал образ Наставника-Врачевателя; ныне оно хранится в собрании книг Исконного зала [в Энрякудзи]. А «Сутра о Цветке Закона», которую переписал Великий учитель, хранится в ларце в молельне Дзэнтоин. Поколение за поколением наставники проходят очищение и поклоняются ей. Кто имел дело с женщиной, хоть недолго, никогда не сможет поклониться той книге.

Обустройство храмов на горе здесь кажется гораздо более будничным делом, чем в рассказе 11–25, здесь почти нет чудес. Но если история горы Коя и школы Сингон при Кукае и его учениках вся уместилась в один рассказ, то история Хиэй и школы Тэндай после Сайтё будет продолжаться в рассказах 11–27 и 11–28.

На горе Хиэй Сайтё строит Исконный срединный зал, первое здание первого храма школы Тэндай; позже храм получает название Энрякудзи. Нань-юэ (515–577) был учителем Чжи-и (Чжи-чжэ). Сайтё начинает обустройство школы с установления распорядка обрядов, основанных на «Лotosовой сутре». «Двенадцать урочных часов» – отрезки по 120 минут, на которые делятся сутки; они соответствуют «стражам» в столичном обиходе. *Хорагаи*, раковины моллюска *Charonia tritonis*, в храмах используются как трубы для подачи сигналов.

Вторая главная задача Сайтё – учредить в школе Тэндай особый порядок монашеских посвящений, отличный от того, что ввел Цзянь-чжэнь в храмах города Нара (о чем говорилось в рассказе 11–8). Ученики Тэндай должны принимать не «заповеди слушателей голоса», они же обычные монашеские заповеди, а особые «заповеди бодхисаттв», подходящие и для монахов, и для мирян. Обычные заповеди нацелены прежде всего на совершенствование самого человека, тогда как заповеди бодхисаттв – на заботу о других; по Сайтё, у японцев способности «совершенны», здесь каждый может с самого начала идти путем бодхисаттвы, посвятив себя милосердному подвижничеству.

Сайтё обосновал свой подход в «Рассуждении, проясняющем заповеди» («*Кэнкай-рон*»), опираясь на «Сутру о сетях Брахмы» (санскр. «*Брахмаджала-сутра*»); правда, в рассказе цитируется не она, а китайский комментарий к ней. Вопрос о «помосте для посвящений», *кайдан*, был главным в спорах Сайтё с монахами из храмов города Нара. Самым жестким доводом Сайтё было то, что монах, принимая уставные заповеди, становится приверженцем

Малой колесницы, хинаяны, и только «заповеди бодхисаттвы» соответствуют Великой колеснице, махаяне. Со своей стороны, наставники из Нара считали себя приверженцами махаяны, но исходили из того, что посвящение в монахи требует принятия уставных заповедей, тогда как «заповеди бодхисаттв» служат дополнением к ним. В итоге сразу после смерти Сайтё в 822 г., в дни его поминаения, школа Тэндай получила разрешение основать свой «помост для посвящений» и стала независимой от храмов Нара. Позже за право учредить новый «помост» и тем самым обособиться внутри школы Тэндай боролась община храма Миидэра, что стало причиной ее многовековой распри с храмами горы Хиэй [Трубникова 2006].

За рассказами 11–27 (об Эннине и молельне Рёгон-ин) и 11–28 (об Энтине и храме Миидэра) следует еще десять рассказов, из них три дошли только во фрагментах. В них храмы основывают монахи и миряне, учреждаются традиции паломничества.

Выводы

Каков же в «Кондзяку» поучительный смысл этих историй, помимо просто познавательного (как были основаны школы Сингон и Тэндай, как учреждались традиции паломничества на Коя и Хиэй)? На мой взгляд, его можно сформулировать так: сначала японские наставники завязывают связь с китайской общиной и через нее со всем буддийским миром, затем устанавливают связи между своими школами и обитателями Японии, людьми и богами. Читая или слушая рассказы *сэцува*, человек приобщается к этим связям, а отчасти может примерить и на себя старинные образцы: ведь даже мудрецы и великие подвижники что-то делают «руками» (переписывают тексты, ваяют статуи), и в этом им может подражать каждый. Такие детали, как стружки на одежде или ошибка в надписи, как мне кажется, работают именно на это впечатление. Показательно, что, в отличие от более поздних жизнеописаний, здесь почти нет речи о соперничестве Кукая и Сайтё, скорее, упор делается на то, что два наставника по-разному решают одни и те же задачи. Их школы предлагают разные способы подвижничества, и люди позднейших веков могут выбрать один из них, а могут следовать тому и другому.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Жюльен 2001 – Жюльен Ф. Путь к цели. В обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. – М.: Московский философский фонд, 2001.

Игнатович 1987 – *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Наука, 1987.

Кондзяку 1993–1999 – Кондзяку моногатари-сю [Собрание стародавних повестей] / Син Нихон котэн бунгаку тайкэй [Новое большое собрание памятников японской классической литературы]. Т. 33–37 / под ред. Конно Тоору, Икэгами Дзюнъити, Коминэ Кадзуаки, Мори Масато. – Токио: Иванами, 1993–1999.

Кондзяку 2014–2018 web – Кондзяку моногатари-сю [Собрание стародавних повестей] / Ятагарасу-наби. Котэн бунгаку дэнси тэкисүто кэнсяку [Портал Ятагарасу. База данных электронных текстов классической литературы] / под ред. Накагава Сатоси. 2014–2018. URL: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html

Кукай 1999 – *Кукай*. Избранные труды (с приложением очерка истории развития эзотерического буддизма) / составление, подготовка текста и примечаний, очерк по истории эзотерического буддизма А.Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 1999.

Лысенко 2011 – *Лысенко В.Г.* Упая каушалья // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степаняц. – М.: Восточная литература, 2011. С. 721–724.

Мещеряков А.Н. Герои, творцы и хранители японской старины. – М.: Наука, 1988.

Родин 2014 – *Родин С.А.* Отношения между личностью и государством в Древней Японии (по материалам жизнеописаний исторической хроники «Сёку нихонги») // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 63–73.

Свиридов 1981 – *Свиридов Г.Г.* Японская средневековая проза сэцува (структура и образ). – М.: Наука, 1981.

Трубникова 2006 – *Трубникова Н.Н.* Учение о «заповедях бодхисаттвы» в японском буддизме школы Тэндай // Вопросы философии. 2006. № 8. С. 128–147.

Трубникова 2007 – *Трубникова Н.Н.* «Толкования значений трех сутр» и начало буддийской философской мысли в Японии // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 106–117.

Трубникова, Бабкова 2014 – *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. – М.: Политическая энциклопедия, 2014.

Abe 1995 – *Abe Ryūichi.* Saichō and Kūkai: A Conflict of Interpretations // Japanese Journal of Religious Studies. 1995. Vol. 22. No. 1/2. P. 103–137.

Abe 1999 – *Abe Ryūichi.* The Weaving of the Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse. – N. Y.: Columbia University Press, 1999.

Anderson 1969 – *Anderson S.A.* Legends of Holy Men of Early Japan // Monumenta Serica. 1969. Vol. 28. P. 258–320.

Casal 1959 – *Casal U.A.* The Sainly Kōbō Daishi in Popular Lore (A.D. 774–835) // *Asian Folklore Studies*. 1959. Vol. 18. P. 95–144.

Como 2008 – *Como M.I.* Shotoku: Ethnicity, Ritual, and Violence in the Japanese Buddhist Tradition. – Oxford: Oxford University Press, 2008.

Groner 1984 – *Groner P.* Saicho: the Establishment of the Japanese Tendai School. – Berkeley: Center for South and Southeast Asian Studies, University of California, 1984.

Hakeda 1972 – *Hakeda Yoshito S.* Kūkai: Major Works Translated, with an Account of his Life and a Study of his Thought. – N. Y.: Columbia University Press, 1972.

Konjaku 2015 – Buddhist tales of India, China, and Japan: a complete translation of the Konjaku monogatari shū by Yoshiko Dykstra. Vols. 1–3. – Honolulu: Kanji Press, 2015.

REFERENCES

Abe R. (1995) Saichō and Kūkai: A Conflict of Interpretations. *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 22, no. 1/2, pp. 103–137.

Abe R. (1999) *The Weaving of the Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. New York: Columbia University Press.

Anderson S.A. (1969) Legends of Holy Men of Early Japan. *Monumenta Serica*. Vol. 28, pp. 258–320.

Casal U.A. (1959) The Sainly Kōbō Daishi in Popular Lore (A.D. 774–835). *Asian Folklore Studies*. Vol. 18, pp. 95–144.

Como M.I. (2008) *Shotoku: Ethnicity, Ritual, and Violence in the Japanese Buddhist Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Dykstra Y. (Trans.) (2015) *Buddhist Tales of India, China, and Japan: A Complete Translation of the Konjaku monogatari shū*. Vols. 1–3. Honolulu: Kanji Press.

Fesiun A.G. (Trans.) (1999) *Kūkai Selected Works* (Russian translation: Moscow: Serebrianye niti).

Groner P. (1984) *Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School*. Berkeley: Center for South and Southeast Asian Studies, University of California.

Hakeda Y.S. (1972) *Kūkai: Major Works Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*. New York: Columbia University Press.

Ignatovich A.N. (1987) *Buddhism in Japan. An Outline of Early History*. Moscow: Nauka (in Russian).

Jullien F. (1995) *Le détour et l'accès : stratégies du sens en Chine, en Grèce* (Russian translation: Moscow: Moscow Philosophical Foundation, 2001).

Konno, Tōru et al. (Eds.) (1993–1999) *Konjaku monogatari shū*. Tokyo: Iwanami (Shin Nihon koten bungaku taikai series, Vol. 33–37) (in Japanese).

Lysenko V.G. (2011) “Upāya kauśalya.” In: Stepaniants M.T. (ed.) *Buddhist Philosophy: Encyclopedia* (pp. 721–724). Moscow: Vostochnaya Literatura (in Russian).

Meshcheryakov A.N. (1988) *Heroes, Creators and Custodians of Japanese Old Times*. Moscow: Nauka (in Russian).

Nakagawa S. (Ed.) (2014–2018) *Konjaku monogatari shū*. Available at: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html (in Japanese).

Rodin S.A. (2014) The Relationship between Personality and State in Ancient Japan (Based on *Shoku Nihongi* Biographies). *Voprosy Filosofii*. 2014. No. 2, pp. 63–73 (in Russian).

Sviridov G.G. (1981) *Japanese Medieval Setsuwa Prose: Structure and Image*. Moscow: Nauka (in Russian).

Trubnikova N.N. (2006) The Teaching on Bodhisattva Precepts in Japanese Tendai Buddhism. *Voprosy Filosofii*. 2006. No. 8, pp. 128–147 (in Russian).

Trubnikova N.N. (2007) *Sangyō gishō* and the Beginning of Buddhist Philosophy in Japan. *Voprosy Filosofii*. 2007. No. 8, pp. 106–117 (in Russian).

Trubnikova N.N., Babkova M.V. (2014) *Japanese Religious Philosophy in the 13th – 14th Centuries: Renewing Traditions*. Moscow: Politicheskaya Entsiklopediya (in Russian).

Trubnikova N.N. (Trans.) (2005) *Kūkai Sangō shiki*. Moscow: S.A. Savin (in Russian).

Японская культура в воззрениях Нисиды Китаро

Е.Л. Скворцова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-46-66

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Нисида Китаро (1870–1945) – известный японский философ, чье творчество отмечено попытками совмещения мировоззренческих установок национальной духовной традиции с элементами европейской философской мысли. В статье анализируются культурологические взгляды Нисиды, являющиеся самостоятельной частью оригинальной теоретической концепции. Религия, искусство, мораль, наука являются, по мнению Нисиды, идеальными формами бытия в историческом мире, а деятельность ученого или художника есть проявление формообразующей активности человека. Исторический мир как «сфера абсолютного ничто» есть конечный пункт самосозерцания «ничто», где реальность осознает тождество своих противоположностей посредством человеческой деятельности. Ничто, или «Пустота», в дальневосточной традиции имело еще одно, динамическое, измерение – это не ощутимые грубыми человеческими чувствами и не постигаемые не менее грубым рассудком отношения между людьми и отношения между человеком и космосом, Природой. Нисида искал основания аутентичной национальной культуры Японии, отделяя их от китайского и индийского влияния, и находил их в эстетической сфере: в области традиционной поэтики. Именно эстетика Японии отражает архетипическую структуру национальной культуры. И хотя, по мысли Нисиды, все мировые культуры имеют общий прототип, каждая из них есть отклонение, односторонность этого прототипа. На Западе восторжествовала культура формы, начиная с Платона и Аристотеля. В Японии, наоборот, главными характеристиками культуры стали текучесть, процессуальность, бесформенность. По сути дела, Нисида – один из основоположников современной японской культурологии.

Ключевые слова: японская духовная традиция, Нисида Китаро, культура Бытия и Небытия, христианство, буддизм, поэзис, японская культура.

Скворцова Елена Львовна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела сравнительного культуроведения Института востоковедения РАН.

squo0202@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1693-7247>

Цитирование: *Скворцова Е.Л.* (2018) Японская культура в воззрениях Нисиды Китаро // *Философские науки*. 2018. № 8. С. 46–66.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-46-66

Nishida Kitaro's Views on Japanese Culture

E.L. Skvortsova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-46-66

Original research paper

Summary

Nishida Kitaro (1870–1945) is a well-known Japanese philosopher whose work is marked by attempts to combine the world outlooks of the national spiritual tradition with elements of European philosophical thought. The article analyzes Nishida's views on culture that are an independent part of his original philosophical theory. Religion, art, morality, science are the ideal forms of being in the historical world. The work of a scientist or artist is a manifestation of the formative activity of a person. The historical world as the “sphere of absolute nothingness” is the final point of the introspection of “nothingness,” where reality comprehends the identity of its opposites through human activity. Nothingness, or “Emptiness,” in the East Asian tradition has another, dynamic, dimension – these are the relations between people and the relations between man and the cosmos, or Nature, which are not perceived by rough human feelings and not comprehended by equally rough mind. Nishida stressed that for Japan the issue of the authenticity of the national foundations of culture, separated from Chinese and Indian influences, has a clearly positive answer in the aesthetic sphere: in the field of traditional poetics. The traditional aesthetics of Japan reflects the archetypal structure of the national culture. All world cultures have a common prototype, but each of them is a deviation, one-sidedness of this prototype. In the West, a culture of the form triumphed, beginning with Plato and Aristotle. In Japan, on the contrary, the culture was characterized by fluidity, processability, formlessness. In fact, Nishida is one of founding fathers of modern Japanese cultural studies.

Keywords: Japanese spiritual tradition, Nishida Kitaro, culture of Being and Non-existence, Christianity, Buddhism, poetry, Japanese culture.

Elena Skvortsova – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Comparative Cultural Studies Department, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

squo0202@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1693-7247>

Citation: Skvortsova E.L. (2018) Nishida Kitaro's Views on Japanese Culture. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 8, pp. 46–66.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-46-66

Биография ученого

Японский философ появился на свет в 1870 г. в округе г. Канадзава (префектуры Исикава) в семье школьного учителя-профессионального каллиграфа, знатока конфуцианской литературы и его жены – убежденной сторонницы буддизма амидаистской школы Дзёдо синсю. Окончив высшую ступень средней школы, он вместе со своим одноклассником Судзуки Дайсэцу Тэйтaro, впоследствии хорошо известным на Западе популяризатором дзэн-буддизма, стал студентом философского отделения филологического факультета Токийского императорского университета. По окончании университетского курса начал преподавать математику сначала в школе, а затем в колледже у себя на родине в Канадзаве. В тот же период он усиленно занимался изучением мировоззренческих основ дзэн-буддизма.

Параллельно, желая постичь основания духовной культуры Запада, Нисида изучал труды представителей немецкой классической философии, а также новых и новейших направлений: неокантианства, феноменологии, философии жизни. В трудах Канта, Брентано, Дильтея и Бергсона японский ученый обнаруживал параллели своему видению истинной реальности. Здесь же можно говорить о сильном влиянии Достоевского, в романах которого он увидел изображение истинной, неэгоистической природы человека, подвижной, находящейся в постоянном противоречивом диалоге с «другими».

На рубеже веков у Нисиды созрело желание представить глубокое практическое мировоззрение дзэн-буддизма в европейской философской терминологии, заимствованной и переведенной на японский язык в эпоху Мэйдзи (1868–1911).

С 1910 г. по 1928 г. ученый преподавал философию и этику в Киотском императорском университете. После отставки в 1928 г., Нисида продолжал активно трудиться, занимаясь исследованием различных аспектов национальной духовной традиции и публикуя многочисленные теоретические философские работы.

Нисида Китаро является редким примером философа, чье творчество вызывает у исследователей как на Западе, так и в Японии неослабевающий интерес. По свидетельству его учеников, он никогда не скрывал своих пацифистских убеждений, оставаясь глубоко порядочным интеллигентным человеком. В годы, когда все японское общество было охвачено верноподданническими настроениями, Нисида отказался от службы в императорском университете. Будучи пожилым человеком и кабинетным ученым, он не мог активно сопротивляться милитаристскому курсу правительства, но имел мужество отстраниться от участия в официальных мероприятиях, выказывая тихое, но последовательное неприятие политики правящих кругов. Ученый подвергался преследованиям армейских активистов, обвинявших его в том, что он опирался на западные источники в подтверждение своих концепций. Ведя замкнутый образ жизни в маленьком провинциальном городке Камакура, Нисида внимательно наблюдал за ходом военных действий. В Камакуру к нему приезжали ученики, с которыми он вел беседы, проникнутые ненавистью к войне и правительству. Один из них, Имамита Томонобу, впоследствии ставший известным эстетиком, полностью разделял пацифистские воззрения своего учителя. Умер Нисида 28 июля 1945 г., когда ненавистная ему война подходила к концу.

Главные труды

Чтобы понять эволюцию философских взглядов Нисиды Китаро, нужно внимательно проанализировать его главные фундаментальные работы. Первой философ издал книгу «Изучение добра» («Дзэн-но кэнкю», 1911), в которой ввел понятие «чистого опыта», почерпнутое из философии Э. Маха и У. Джеймса. «Чистый опыт» Нисида трактовал как некий базис, существующий до всяких противоположностей (в том числе и до противоположности чувства и разума). Такой базис явился основой всех ограничений и дефиниций, благодаря которой можно было сделать различие между субъектом и объектом, «эго» и предметом.

В «недифференцированной реальности» чистого опыта происходит слияние сознания, ощущений и воли человека. «Чистый опыт» не противостоял интеллекту и не отдавал предпочтение «творческой активности» индивида, объединяющей в первозданном виде объективные качества предмета и его «субъективное переживание» человеком. При этом чистый опыт играл роль не только гносеологической, но и онтологической категории, обозначая конечную реальность, близкую буддийскому «универсуму».

Другой важной вехой научного творчества Нисиды стала книга «Интуиция и рефлексия в самосознании» («Дзикаку-ни окэру тёккан то хансэй», 1917). В этой работе ученый решил вывести онтологию из единства самосознания, «дополняя и расширяя» И. Канта, для которого абсолютная реальность всегда оставалась непостижимой «вещью в себе». При этом Нисида отдал предпочтение не Канту, а Фихте, следуя по пути фихтеанского определения реальности через первичное тождество самосознания «Я есть Я» и рассматривая «Я» как «противоречивое тождество». Для Нисиды, разделяющего в целом буддийский взгляд на мир, «Я» невозможно без «другого», формирующего «эго» в потоке становления мира. «Я» – это такой же поток динамических изменений – телесных, эмоциональных, ментальных – как и «Универсальная лава» жизни Универсума.

Очередным этапным произведением киотского философа стала работа «Самосознающая система общего» («Иппанся-но дзикаку-тэки тайкэй», 1929), в которой впервые формулируется понятие «поля-ничто». Очевидно сходство данного понятия прежде всего с понятием «ничто» в буддизме, где оно обладает статусом конечного онтологического принципа. Поскольку Нисида определял истинную реальность как «ничто», комментаторы считают его прямым наследником восточной, а именно, буддийской мыслительной традиции. Однако, по моему мнению, объяснять факт постулирования киотским философом понятия «поля-ничто» исключительно влиянием буддизма не совсем верно. Ведь именно в этот период Нисида был увлечен философией Платона, у которого небытие, ничто также трактуется онтологически, как потенция, актуализируемая при взаимодействии с *эйдосами*.

В последние годы жизни Нисида написал книгу «Философские эссе» («Тэцугаку-рон бунсю», 1935–1945). В ней конкретизируется

концепция «поля-ничто», обретающего противоположные полюса, «тип напряженности» и взаимодействие между которыми определяют принадлежность того или иного явления к одному из трех миров: к физическому, или «миру механической причинности», к биологическому, или «миру жизни», и к историческому, или «миру человека». Идентичность всех противоположностей раскрывается в результате взаимодействия всех полюсов «поля» в последнем, высшем из миров.

Буддийские мотивы

Исторический мир как «сфера абсолютного ничто», по мнению Нисиды, является конечным пунктом самосозерцания «ничто». Здесь реальность осознает тождество своих противоположностей посредством человеческой деятельности. В традиционной Японии «ничто», или «пустота», имела еще одно – динамическое – измерение: это отношения между людьми и отношения между человеком и космосом, Природой. Такие отношения не ощутимы грубыми человеческими чувствами, их не в состоянии постичь не менее грубый рассудок. К примеру, как можно определить любовь, верность, взаимовыручку, доблесть, восхищение, долг? Данные динамические формы отношений телесно не ощутимы и не оформлены («пусты»), но они, тем не менее, не являются менее значимыми, чем сам «оформленный» человеческий и природный мир, вполне осязаемый и обладающий весьма определенными формами.

Именно «бесформенные» отношения господствуют в пронизывающей все и вся Дао-пустоте, которая выступает неким «силовым полем», поддерживающим мировой порядок, изначальную гармонию Дао. Такая гармония не должна нарушаться никакой человеческой деятельностью. Нисида выступает родоначальником японской философской эстетики, предпочитая анализировать не мир отдельного индивидуума, но тонкое, неосязаемое поле отношений между людьми. Исследование форм взаимодействия людей в рамках «поля-ничто» привело Нисиду к созданию понятия *интуиции практического действия*.

Анализируя творчество деятелей традиционного японского искусства, Нисида пришел к выводу, что их жизненный путь во многом сходен с монашеским путем самостановления и самосовершенствования. Главная цель каждого стремящегося к

совершенству – умаление собственной личности с помощью применения постоянного духовного и физического тренажа, благодаря чему достигается безупречный уровень телесно-духовного единства. Личностное умаление художника должно сочетаться с высоким уровнем технического мастерства – только тот, кто сумел достичь этого, может считаться подлинным мастером на избранном пути (*додо-но дзёдзу*). Именно духовный и физический тренаж мог привести мастера к преображению, достижению такого уровня искусности, при котором Дао – форма бесформенного – уже определяет все действия художника, и тот становится «медиумом», созерцающим себя так называемым «отстраненным глазом» (*рикэн-но кэн*).

Подобное состояние в буддизме считается интуитивным (*тёккан*) и выступает в качестве некоего «тонкого чувства», распространяющегося на все: на взаимодействие с партнером по сцене, на взаимодействие с партнером по созданию *рэнга* – стихотворной «цепочки», на взаимодействие с мишенью – в случае искусства стрельбы из лука *кюдо* и т.д. Нисида назвал данный феномен *интуицией практического действия* (*коитэки тёккан*). Но телесное, практическое действие, переживаемое «здесь и сейчас» (яп. *накаима*), могло быть отображено (и то лишь отчасти) только в языке искусства. Перед Нисидой встала задача попробовать выразить *интуицию практического действия* в теоретической форме, для чего он обратился к научной эстетике.

Эстетика

Японский ученый предпочитал эстетику всем другим философским дисциплинам, полагая именно эстетический опыт «чистым опытом», в рамках которого нет никакого разделения на субъект и объект, простое и сложное, высшее и низшее. Такой опыт существует вне всяких различий и представляет собой мгновенный переход к трансценденции и сопоставим лишь с опытом религиозного мистицизма. «Чувство прекрасного, – писал киотский философ, – это чувство *не-Я* (*муга*). Прекрасное, пробуждающее *не-Я*, – это истина интуиции, которая выше истины разума. Вот почему красота так грандиозна, она может быть понята как единение с великим Дао в результате отказа от мира различий; вот почему эстетика – явление того же порядка, что и религия. Они различаются лишь в том, что касается характера

ощущений: “не-Я” прекрасного – это моментальное, скоротечное не-Я, а не-Я религиозное – это вечное не-Я» [Marra (ed.) 2001, 19]. Нисида Китаро склонялся к кантианскому пониманию эстетики как философской науки, изучающей внеопытные формы чувства, признавая, что интуиция не только лежит в основании истинного познания, но и составляет стержень творческой активности художника. Он пытался провести параллель между априорным пониманием красоты и априорными формами внутреннего и внешнего чувства.

Главная тема, занимавшая японского мыслителя, – это качество культуры собственной страны. Революционная эпоха Мэйдзи (1868–1911) началась десятилетием острого критицизма со стороны либерально настроенных японских просветителей в адрес не только японской, но и китайской культуры, за более чем 1000-летнюю историю ставшей «своим другим» для японского народа. В эпоху Тайсё (1912–1925) начался поворот к переоценке своей культуры, поэтому для Нисиды Китаро остро встал вопрос качественных оснований японской культуры.

Восток и Запад

«В чем принципиальные различия Востока и Запада? Какое значение имеет культура Японии среди других восточных культур? Ее сильные стороны одновременно являются ее слабостями. Путь, по которому нам следует двигаться вперед, станет ясен нам только в том случае, если мы глубоко проникнем в глубины нашей культуры и достигнем глубокого понимания иных культур» [Нисида 1965b, 453]. Под глубинами японской культуры Нисида подразумевал прежде всего ее метафизические основания, а также ее определенность еще до китайского влияния, что, на наш взгляд, сделать очень сложно. (Аналогичную задачу ставил перед собой еще Мотоори Норинага, ученый-почвенник, филолог, привлечший внимание японцев к красоте национальной мифологической и литературной традиции. Мотоори был комментатором и переводчиком первой историко-мифологической хроники «Кодзики» (712) на японский язык. Именно он положил в основание японской культуры понятие «моно-но аварэ» – психологический отклик на эстетическую ситуацию.)

Нисида осознавал необходимость точного определения метапозиции, исходя из которой можно говорить о принципиальном

различии культурно-исторических типов, поэтому он попытался сформулировать ее как метафизическую: «О формах культуры можно дискутировать по-разному, с разных точек зрения. Я хочу проанализировать сущностные различия форм культур Востока и Запада с метафизической точки зрения. Под метафизической точкой зрения я понимаю позицию, занимая которую культура решает проблему истинной реальности. Разумеется, в Китае, а особенно в Японии вопрос об истинной реальности не рассматривался с точки зрения науки; можно также сказать, что и метафизика в этих странах не была особенно развита. Но тот факт, что на Востоке не было отдельной сферы метафизики, необязательно означает, что не было никакой метафизической мысли. Как только та или иная культура развивается до определенной степени, ее можно рассматривать в терминах метафизики. Каждая культура по-своему смотрит на жизнь. В основании мировоззрения необходимо присутствует своего рода метафизическая мысль, даже если она не вполне осознана» [Нисида 1965b, 429]. Отметим, что в «терминах метафизики» можно рассматривать любые явления, но разработка специальных понятий, определяющих основания, корни, источники происхождения феноменов наличного бытия свидетельствует о высокой степени осмысления мира представителями данной конкретной культуры, о высоком уровне ее, так сказать, самосознания.

Следует признать, что для Японии вопрос аутентичности национальных оснований культуры, отдельных от китайского и индийского влияния, имеет четко положительный ответ именно в эстетической сфере: в области традиционных искусств, ремесел и поэтики. С древнейших времен традиционная эстетика Японии отражает не только архетипическую структуру генезиса национальной культуры, но и модель ее фундаментального синтеза. Наличие живых архаических структур, не замедляющих, а, напротив, активизирующих инновационный процесс, делает японскую культуру объектом исследования не только для историков культуры, но и для ее теоретиков, каким был Нисида Китаро. Именно присутствие в современном культурном пространстве Японии живых архаических пластов придает ему особое очарование.

Но вернемся к рассуждениям киотского мыслителя, оставшимся национальным, чисто восточным, мыслителем, что как нельзя

более точно демонстрируют его культурологические работы. Именно в них философ проводит наиболее четкую границу, разделяющую основания культур Запада (имеется в виду христианский Запад) и Востока (имеются в виду культуры Индийского и Дальневосточного цивилизационного круга). Границу эту Нисида проводит, занимая мета-позицию: «над» цивилизациями, «над» культурами, «над» мировыми религиями и культами местных богов, «над» философскими системами. Японский философ задается вопросом: «В чем же заключаются отличия форм культуры Востока и Запада с метафизической точки зрения? Полагаю, Запад в основание реальности помещал Бытие (*у* – кит., *ю* – яп.); Восток же в качестве такого основания полагал Ничто (*му*). Я называю эти позиции “форма” и “бесформенное” соответственно» [Нисида 1965b, 429]. «Форма» в основании культуры подразумевает статику, определенность, аристотелевскую логику, где субъект никогда не станет предикатом. «Бесформенное» – дуновение Небытия – подразумевает динамику, неопределенность, логику диалектического мира, в котором субъект и предикат принадлежат единому динамическому Универсуму и в каждый момент и равны, и не равны самим себе.

В качестве примера культуры Бытия у Нисиды выступает культура Запада, в основании которой находятся греческая культура и христианство, развившееся из иудаизма. Культура Запада, разумеется, неоднородна и состоит из множества культур разных народов, но для Нисиды важен самый общий культурный принцип – мировоззренческий. Примерами культур Небытия выступают индийская, китайская и японская. Историю «культуры Бытия» Запада Нисида прослеживает от древних греков; основной формой осмысления реальности они полагали философию. Именно здесь, в греческой философии получила начало традиция осмысления и переосмысления Бытия, каждый раз вопрошающая о его истинной сути. «В философии греков истинной реальностью считалось то, что определено и потому имеет форму» [Нисида 1965b, 430]. (Платоновская «идея» (*эйдос*) была переведена на латынь как «*forma*»).

Вторым источником западной «культуры формы» стало христианство. Оно унаследовало от иудаизма идею трансцендентного Бога Иеговы. «Христианская культура, которая наряду с греческой стала одним из источников западной культуры, была совершенно

отлична от греческой культуры. Иегова – создатель, господин и управитель этого мира – это Абсолют, трансцендентный по отношению к этому миру. Бог совершенно невыразим и безымянен. Никакого пути от человека к Богу не существовало; только от Бога к человеку. Первородный грех Адама был искуплен только благодаря Иисусу Христу» [Нисида 1965b, 431].

Религия семитов, замечает Нисида, возникла в глубокой древности, когда социальные отношения мыслились как отношения кровного родства, «поэтому отношения между Богом и людьми изначально были отношениями патриарха и членов его семьи, или между царем и его подданными. В случае с другими древними народами отношения между Богом и его подданными мыслились как отношения между покровителем и подзащитными <...> Народ Израиля и далее развивал эти отношения с Богом, который трансцендентен этому миру. В религии евреев, почитавших Иегову, Бога древнего народа горы Синай, отношения между Богом и человеком выражались в виде завета, договора, т.е. были отношениями между личностями» [Нисида 1965b, 431–432].

В христианстве, отмечает Нисида, идея личности как модуса Бытия получила свое дальнейшее развитие: высшей ступенью Бытия становится Бог, воплощенный в богочеловеческой Личности – Христе. В средневековой Европе философия, ставшая «служанкой теологии», утверждала Личность Бога как абсолютное Бытие. Нисида упоминает в связи с этим имена своих любимых средневековых философов – Августина Блаженного и Фомы Аквинского, утверждавших личность человека, наделенную свободой воли, как «самое совершенное бытие». Дионисий Ареопагит с его «отрицательной теологией» представляет значимый «небытийственный» противовес, необходимую религиозно-философскую «тень» для основного корпуса средневековой «служанки теологии».

Таким образом, Нисида отмечает двойное «бытийственное» основание культуры Запада: аполлоническую культуру Греции, идейным центром которой является философия Бытия, и христианскую культуру, полагавшую основанием истинной реальности Личность Бога, отражением которой выступает и личность созданного по его образу и подобию человека. Как истинный диалектик, японский философ не может не отметить и противоположные тенденции: дионисийскую культуру в

Греции как противопоставленную аполлонической, и отрицательное богословие Дионисия Ареопагита в христианстве, без которых западная культура лишилась бы возможности развития.

Бытие и ничто

Помимо дихотомии Бытия и Небытия, представляющих собой основания реальности, Нисида вводит дополнительные формальные основания для классификации культур: интеллектуальная – эмоциональная, теоретическая – практическая, религиозная – философская, личностная – неличностная. Сочетание данных характеристик, по Нисиде, определяет качество той или иной культуры. Так, индийцев и греков, считает японский философ, можно причислить к «интеллектуалам»; но по отношению к главной дихотомии «Бытия/Небытия» они находятся в оппозиции друг к другу. Семиты же, разделяя с греками бытийственное понимание истинной реальности, расходились в форме ее осмысления: в первом случае – религиозной, во втором – философской (интеллектуальной).

Что касается китайской культуры, то она аналогична индийской с точки зрения определения сущности конечной реальности – Дао. Дао невозможно описать словами: «О Дао ясно сказано даосами Лао-Цзы и Чжуан-Цзы, что это – Ничто (*му*)» (6, с. 435). Однако лицо китайской культуры определял ритуал (кит. *ли*, яп. *рэй*): «Культура Китая имела свои характерные особенности. Она не была ни философской как у греков, ни религиозной, как у индийцев и евреев. Это была культура, развивавшая общественный ритуал (*Sitte*). Согласно культуре династии Чжоу, тысячелетия бывшей источником всей китайской культуры, все человеческие дела – от государственных церемоний до мельчайших повседневных отношений – были наполнены ритуалами. Это отразилось в выражении “триста ритуалов – три тысячи правил учтивости” (*рэйги самбяку – иги сандзэн*). Как видно из книги ритуалов “Ли цзи”, Китай был страной, где религией был ритуал» [Нисида 1965b, 434]. Ритуал был вездесущ, он определял порядок всей жизни китайского народа: от коронации, свадьбы и похорон вплоть до установления порядка приема пищи.

«Ритуал» – понятие, развивавшееся в конфуцианском учении, которое определяло социальную жизнь Китая и Японии до сере-

дины XIX в. Подобно тому, как противоречивое существование аполлонической (оформленной) и дионисийской (бесформенной) частей способствовало развитию греческой культуры в целом, конфуцианская (ритуализованная) и даосская (бесформенная) части китайской культуры взаимно дополняли друг друга. Конфуцианство регламентировало жизнь китайского общественного организма. Даосизм, в трактовке истинной реальности являвшийся близким буддийскому учению о пустотном «теле закона» (*хоссин*), был прибежищем художников и поэтов. Впрочем, идея пустотного Абсолютного Дао определяла мировоззрение и конфуцианцев, и даосов. «Утверждение Дао-Цзы, что человек следует земле, земля – небу, небо – Дао, а Дао – самому себе, есть кульминация такого мировоззрения. И в этом отношении идеи Лао-Цзы и Чжуан-Цзы близки буддизму. Но понятие Небытия в религии индийцев является сугубо интеллектуальным понятием, созданным интеллектуалами-арийцами. В китайской же культуре философия Небытия представлена как практическая» [Нисида 1965b, 437].

Анализу японской культуры Нисида предпосылает обширную теоретическую часть, где несколько раз повторяет свою дефиницию времени, которое он называет «самоограничением Ничто». Это необходимо японскому мыслителю для оценки японской культуры как эстетической, имеющей «форму бесформенного» темпорального потока чувств.

Традиционализм

Нисида привлекает понятия *моно-но аварэ* и *югэн*, анализируя древнюю японскую поэзию в качестве самой адекватной формы самовыражения национальной культуры. Именно в классических коротких поэтических формах пятистиший *танка* и трехстиший *хайку* чувство японца мгновенно соприкасается с вечностью, считает философ. Эти поэтические культурные формы наиболее аутентичны японской художественной традиции и появились в духовной жизни страны еще до воздействия на нее китайской и индийской идеологии. «Мы, японцы, не знаем в точности происхождения наших предков или того, как именно формировалась наша нация. Но нечего и говорить, что культура японской нации, в течение тысяч лет развивавшаяся на одном и том же месте, является восточной по своему характеру. Я бы описывал японскую

культуру как основанную на идее Ничто. Разумеется, мы испытали огромное воздействие китайской и индийской культур. Но японская нация как таковая сформировалась прежде, чем началось такое влияние. Японская нация, уже обретшая свои определенные характерологические особенности, сформировала оригинальную самобытную культуру, которая уже впоследствии ассимилировала китайские и индийские влияния» [Нисида 1965b, 440–441].

Отличительной особенностью японцев Нисида считает практическое пренебрежение влиянием некоего запредельного вечного на регуляцию их обыденной жизни. Духовная жизнь японского народа не была культурой *эйдоса* (конкретной явленностью абстрактного), усматривающей вечное в запредельном и ориентирующейся на это вечное. Не была она ни религиозной культурой, получившей и хранящей заветы трансцендентного Бога, ни культурой, покоящейся на этических началах, определенных ритуалом мудрых правителей. По мнению Нисиды, то, что выступает регулятором в японской культуре, – это не идеи, не заповеди, не законы и не ритуал. Главная ее особенность – эмоциональность, опора на чувство: «Эмоции не видят вещи объективно. Межличностные отношения весьма близки семейным узам. Нация – это большая семья. Когда я говорю “чувствование”, может показаться, что это нечто внутреннее, сугубо личное. Но человеческая личность рациональна, а чувства неличностны. В чистом чувстве нет ни “внутреннего”, ни “внешнего”» [Нисида 1965b, 443–444]. Это обстоятельство, считает японский мыслитель, исчерпывающе характеризуется феноменом традиционной эстетики «*моно-но аварэ*», являющемся неким узлом, в который завязан и отдельный индивидуум, и целый мир.

Нисида относит японскую культуру к категории культур с имманентным мирозерцанием, близким к греческому или китайскому, и определяет ее как эстетическую. При этом следует учитывать тот факт, что греческая культура – это культура ума (*nous*), видящего в действительности тень вечности. Хотя идеи (*эйдосы* Платона) выступали некими «формами», они были интеллигибельными объектами, трансцендентными по отношению ко времени. Но японская культура не является интеллектуальной, рациональной культурой *nous'a*. Напротив, ее характерная особенность – эмоциональность, подчеркивает Нисида. Эмоциональность не имеет пространственного измерения, она непостоянна,

текуча, темпоральна и бесформенна; как и время, она есть самоограничение Ничто. Такова и бесформенность японской культуры. Но эта бесформенность особого рода. Ограничения формами собственной культуры мы не ощущаем, поскольку существуем в ней, как рыба в воде. Тем не менее, японская поэзия, особенно ее короткие канонические формы *танка* и *хайку*, а также формы коллективного поэтического творчества *рэнга*, имеют жесткие формальные рамки. Ограничения касаются и словоупотребления, и моделирования тематики. Нечего и говорить о жестком порядке написания черт иероглифов: он обязателен для всех [Нисида 1965b, 443–444]. Эмоциональный характер японской культуры философ распространил и на воспринятое ею сунское неоконфуцианство, которое философ называл «конфуцианством чистого чувства» [Нисида 1965b, 443–444].

Надо сказать, Нисида Китаро занимался исследованиями феномена японской культуры много лет. Первые результаты таких исследований он опубликовал в работе «Основной вопрос философии» («Тэцугаку комментэки-но мондай», 1933). Определив свой научный метод как «диалектический», Нисида создал оригинальную философскую концепцию, согласно которой мировой континуум постоянно изменяет свою конфигурацию, двигаясь благодаря «самотождественности абсолютных противоречий» (*дзэттайтэки мудзюн-но дойцу*). Мир следует анализировать по двум «осям»: пространственной и временной. Вторая ось связана с разумом, причем под «разумом» Нисида понимает многоуровневую систему обратных связей организмов (начиная с клеточного уровня) со средой.

Вслед за Махом в качестве основания «целостного знания» Нисида Китаро предлагает «чистый опыт» (*дзюнсуи кэйкэн*). Но это не редуцированный до простых ощущений опыт ученого, а переживание целостности жизни во всей ее чувственно-телесно-разумной полноте, так называемый поэзис. Мир человеческой истории является результатом деятельности множества поэзисов, и истина науки должна быть приведена к гармонии с истиной религии, поскольку они всегда дополняют друг друга. Нисида указывает на односторонность концепции «чистого опыта» Маха, который сводил опыт к ощущениям, однако он тут же утверждает, что его собственный взгляд на первичность опыта по отношению к отдельному индивидууму вполне согласуется

с концепциями европейских философов, в частности, немецких трансценденталистов.

Считая бытие человека в мире сотворчеством природы и индивидуума, Нисида мыслит как подлинный традиционалист, наследующий мировоззренческие ценности японской культуры, причем его концепция перекликается, на наш взгляд, с кибернетической эпистемологией Грегори Бейтсона. Последняя подразумевает наличие обратных связей в Универсуме, когда не только предыдущее состояние системы определяет ее будущее, но и будущее состояние системы определяет ее настоящее. Нисида стремился с помощью языка (креатуры) описать «неописуемое» (плерому). Креатура охватывает сферу, привычную сознанию западного человека; это мир различий, мир описаний, мир карт, мир времени. Киотский мыслитель сделал прорывную для начала XX в. попытку обозначить плероматическое Бытие как истинное, существующее «до» различий, «до» границ, проводимых разумом (но в его присутствии). Именно такое Бытие дано нам в «чистом опыте», под которым Нисида понимает не объективизированный первичный опыт, а осознание собственного живого присутствия в мире.

Следовательно, разум не есть нечто, присущее только человеку, а есть та общая «подкладка» Бытия, прасреда, на которой выросли все остальные наблюдаемые и изучаемые среды. Мир объединен «общим чувством», знающим подлежащий миру закон или принцип – *ри*, интуитивно данный и человеку. Нисида сравнивает процесс познания с самурайским мечом, который в состоянии разрубить все, кроме самого себя. Каждый раз, познавая окружающий мир, человек совершает «прыжок» от своего «ощущения» к «существованию» чего-то внешнего, хотя нервные импульсы, возникающие в его мозгу, никак не соотносятся с внешним миром. Но пропасть под этим «прыжком» по сути покрывается религиозной верой в то, что мы видим действительные вещи.

Г. Бейтсон утверждает в связи с этим: «если бы мы знали процессы, посредством которых мы формируем мысленные образы, мы бы не могли более доверять им в качестве основы для действия» [Бейтсон, Бейтсон 1994, 99]. Действительно, разум мог бы предоставить множество подобных оснований, причем ни одному из них нельзя было бы доверять. Впрочем, реальное

основание одно, абсолютное, принимаемое нами по умолчанию. В этой связи Бейтсон так характеризует свою позицию: «Я претендую не на уникальность, а на членство в том меньшинстве, которое верит, что в пользу необходимости священного имеются сильные и ясные аргументы и что эти аргументы берут свое начало в эпистемологии, основывающейся на передовой науке и на очевидном» [Бейтсон, Бейтсон 1994, 18]. Обратим внимание читателя на тот факт, что основатель компьютерной эпистемологии Бейтсон сделал приведенное выше высказывание в конце XX в., а Нисида Китаро намного опередил его, придя к аналогичным выводам еще в начале прошлого столетия.

Хотя сам Нисида был прекрасным математиком и преподавал математику и физику, интересовался новейшими достижениями этих наук, вопросы естествознания были для ученого второстепенными. Он полагал самым важным делом вопросы культуры, для правильного понимания смысла которой считал необходимым определить, что такое «добро». Согласно Нисиде, «добро» не означает слепого следования определенным этическим требованиям (хотя и не исключает этого). Принципиальным является отношение человека к целому, которое выражается в поступках, словах, мыслях; при этом человеческое сознание становится функцией единства и гармонии.

Общие принципы культуры

Как и мир в целом, и любая культура, утверждал Нисида, так и любой человек является единством абсолютных противоречий (единого – множества; организма – среды обитания; тела – разума; себя – другого), ограничивающих/отрицающих и в то же время подразумевающих/дополняющих друг друга. Человек в результате диалектического развития выходит в сферу высшего для него «интеллектуального мира», который соприкасается с непростижимым Абсолютом – «Ничто». Для отдельного индивидуума «Ничто» выступает в абстрактных категориях «истины», «добра» и «красоты». На самой высшей возможной для человека стадии развития, он реализует свое стремление к Абсолюту и создает формы культуры в соответствии с конкретными условиями своей жизни: религиозные культы, художественные произведения, философские трактаты. Он достигает высшей ступени самоограничения, подчиняя свою жизнь требованиям Абсолюта. Этим

проблемам посвящена упоминавшаяся выше работа Нисиды – «Постижение добра» («Дзэн-но кэнкю», 1911).

Рубежным для развития современной Японии Нисида считал 1868 г., когда открывшаяся миру страна, соприкоснувшись с цивилизационными достижениями Запада. Но сильное иностранное влияние вызвало тревогу у японского мыслителя, и он призвал к сохранению национальной аутентичности: «Мы должны развивать наш национализм, но так, чтобы видеть культуру Японии органично вписанной в общемировую» [Нисида 1995, 295]. Далее он прямо заявил: «Сегодня нам необходим национализм (*миндзокусюги*)» [Нисида 1995, 298], в связи с чем обратился к национальной традиции: «Обычно думают, что традиция есть нечто, передаваемое непосредственно из прошлого, а следовать традиции – значит воспроизводить то, что было в прошлом. Однако традиция – это та сердцевина, которая делает возможным одновременное существование прошлого и будущего в настоящем» [Нисида 1995, 297–298]. Именно традиция является необходимой опорой, придающей культуре устойчивость и порядок. «Японская культура стоит перед мощным потоком разных культурных форм, приходящих отовсюду, – размышлял Нисида. – Мы, японцы, воспитаны в единой постоянно развивающейся культуре, но какую линию поведения мы должны избрать, столкнувшись с мировой культурой? Каково должно быть наше отношение к ней? В этом и состоят проблемы японской культуры» [Нисида 1995, 298].

Для наглядности киотский философ сравнил действие традиции с действием катализатора при химической реакции – новое вещество появляется в присутствии катализатора быстрее, именно в связи с этим традиция способствует восприятию любой инновации. Ученый делает вывод: «Думаю, следует упорядочивать и синтезировать иностранную культуру, сохранив в качестве сердцевины нашу традицию» [Нисида 1995, 299]. При этом следует иметь в виду тот факт, что, говоря об иностранной культуре, философ имеет в виду рационалистическую западную цивилизацию, руководствующуюся научным мировоззрением. Японская же культура имеет совсем другое основание, и, по мнению Нисиды, мировоззренческие основания японской культуры должны оставаться неизменными. Главное, что они возникли в определенном историческом контексте, и стали частью «исторического тела» страны, ее качественной стороной. И теоретики «китайской нау-

ки» в Японии (*кангакуся*), и почвенники (*кокугакуся*) не мыслили закона и экономики вне этики, вне многоуровневых отношений долга/ответственности и человеколюбия/доверия, т.е. вне ценностных опор культуры.

Общие принципы культуры, полагал Нисида, приобретают разную форму в конкретных условиях каждой страны. Японцам следует сосредоточиться не на самобытности, а на общих основаниях японской и западной культур. «Разумеется, самобытность очень важна, однако нельзя войти в мир, обладая только самобытностью и отвергая все отличное от нее» [Нисида 1995, 302], – считал мыслитель.

Нисида подчеркивал, что мировые культуры имеют в своей основе общий первообраз, и в то же время каждая из них есть некое отклонение, односторонность этого первообраза. Так куда же устремился Запад, а куда направила свое развитие Япония? В Европе победила культура формы, описанная Платоном и Аристотелем (ее дополнила динамическая «текучесть» Гераклита). В Японии, как было уже указано, главными характеристиками культуры стали текучесть, процессуальность, *бесформенность*. «Западные художники ищут форму, мы – форму бесформенного, – подчеркивает Нисида. – В традиции японской живописи считается самым сложным выявить именно бесформенное» [Нисида 1995, 312]. В основе японской культуры лежит ритм (*катати* – ее гибкая форма), она музыкальна, темпоральна, однако ей не хватает жесткости, считает киотский философ. «Теперь наша задача – создать синтез культуры мирового уровня, это возможно именно благодаря чрезвычайной эластичности японской культуры» [Нисида 1995, 320]. Завершая свои культурологические изыскания, Нисида резюмировал: «Культуры – это осуществленное содержание исторического мира с универсально-индивидуальным и индивидуально-универсальным ограничением. Разумеется, культуры множественны, их нельзя свести к единству, так как при утрате своей специфики они перестают быть культурами. Но процесс развития каждой уникальной культуры не может быть простым продвижением в направлении собственной уникальности. Это было бы равнозначно отрицанию культуры. Истинно мировая культура будет формироваться только из самых разнообразных культур, сохраняющих свои собственные мировоззрения,

но одновременно развивающихся с помощью всего мира» [Нисида 1965b, 452–453].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бейтсон, Бейтсон 1994 – *Бейтсон Г., Бейтсон М.К.* Ангелы страшатся. – М.: Технологическая школа бизнеса, 1994.

Ермакова 1995 – *Ермакова Л.М.* Речи богов и песни людей. – М.: Восточная литература, 1995.

Князева, Курдюмов 1995 – *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика и Восток: близость далекого // *Духовные истоки Японии. Альманах.* Т. 1. – М.: Толк, 1995.

Миякава 1980 – *Миякава Хидэки.* Нихон сэйсинси-но кадай (Проблемы истории духовной жизни Японии). – Токио: Иванами сётэн, 1980.

Нисида 1965a – *Нисида Китаро.* Дзэн-но кэнкю (Изучение добра) // *Нисида Китаро.* Дзэнсю (Полное собрание сочинений в 19 т.). Т. 1. – Токио: Иванами сётэн, 1965.

Нисида 1965b – *Нисида Китаро.* Кэйдзидзёгакутэки татиба кара мита тодзай кодай-но бунка кэйти (Формы культур Востока и Запада классического периода с метафизической точки зрения) // *Нисида Китаро.* Дзэнсю (Полн. собр. соч. в 19 тт.). Т. 7. – Токио: Иванами сётэн, 1965.

Нисида 1995 – *Нисида Китаро.* Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) // *Тэцугаку кодза сю. Рэкиситэки синтай то гэндзюцу-но сэкай* (Собрание лекций по философии. Историческое тело и реальный мир). – Киото: Тэйся, 1995.

Marra (ed.) 2001 – *History of Modern Japanese Aesthetics* / trans. and ed. Marra M. – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2001.

Noda 1959 – *Noda Matao.* East – West Synthesis in Kitaro Nishida // *Philosophy East and West.* Vol. 4. № 4.

Yusa 2002 – *Yusa Michiko.* Zen & Philosophy: an Intellectual Biography of Nishida Kitaro. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

REFERENCES

Bateson G., Bateson M.K. (1988) *Angels Fear* (Russian Translation: Moscow: Technological School of Business, 1994).

Ermakova L.M. (1995) *Speeches of the Gods and Songs of People.* Moscow: Eastern Literature, 1995 (in Russian).

Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P. (1995) Synergetics and the East: The Proximity of the Distant. *Spiritual Origins of Japan. Almanac. Vol. 1.* Moscow: Tolk (in Russian).

Marra M. (Ed. & Trans.) (2001). *History of Modern Japanese Aesthetics.* Honolulu: Univ. of Hawai'i Press.

Miyakawa Hideki (1980). *Nihon seisinshi no kadai* [Problems of the History of the Spiritual Life of Japan]. Tokyo: Ivanami Shoten (in Japanese).

Nishida Kitaro (1965a). *Zen-no kenkyu* [The Study of Good]. In: Nishida Kitaro. *Zenshu* [Complete Works of 19 volumes]. Vol. 1. Tokyo: Ivanami Shoten (in Japanese).

Nishida Kitaro (1965b). *Kaydzidzogakuteki tatiba kar mita tozai kodai-
but bunka kaitai* [Forms of Cultures of the East and West of the Classical
Period from the Metaphysical Point of View]. In: Nishida Kitaro. *Zenshu*
[Complete Works of 19 volumes]. Vol. 7. Tokyo: Ivanami Shoten (in Japanese).

Nishida Kitaro (1995). *Nihon bunka-no mondai* [Problems of Japanese Culture]. In: *Tetsugaku kodza syu. Rakisitākishintai is a genjutsu-no sakai* [Collection of Lectures on Philosophy, a Historical Body and the Real World]. Kyoto: Toei (in Japanese).

Noda Matao (1959). East – West Synthesis in Kitaro Nishida. *Philosophy East and West*. Vol. 4, no. 4, pp. 345–359.

Yusa Michiko (2002). *Zen & Philosophy: an Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Гендерное восприятие Японии в России и СССР: от страны женщин к стране самураев (с конца XIX в. до Второй мировой войны)

А.Н. Мещеряков

*Институт классического Востока и античности НИУ ВШЭ;
Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, Москва,
Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-67-89

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Слово «самурай» прочно вошло в современный русский язык и, наряду с Фудзиямой, гейшей и сакурой, является одной из «визитных карточек» Японии. Однако так было, разумеется, не всегда. В данной статье прослеживается первоначальный процесс восприятия понятия «самурай» в дореволюционной России и Советском Союзе: от 1890-х гг., от первых военных побед быстро модернизирующейся Японии, до Русско-японской войны и далее до начала Второй мировой войны. Поначалу наделяемый признаками «детскости» или «женственности», мягкости и изящества, образ Японии постепенно становится «мужественным» и все чаще связывается с понятием «самурая». Само это понятие соотносится поначалу с такими качествами, как воинственность и жестокость, но также и преданность господину и «рыцарская» честь; нередко вслед за Нитобэ Инадзо лучшие качества японцев в целом возводятся к самурайской традиции. В дальнейшем японцы предстают во все более карикатурном виде, как алчные, но бессильные агрессоры; поначалу этот образ не связывался с понятием «самурай», но к 1930-м гг. срастается с ним. При этом советские авторы критикуют «женственный» образ Японии; как правящий эксплуататор, так и эксплуатируемый трудящийся чаще всего имеют «мужские» черты. Статья прослеживает ранние японские заимствования в отечественных словарях иностранных слов, отзывы о японцах в сочинениях русских и советских литераторов, характеристики страны и ее жителей в популярных изданиях, посвященных Японии, а также пропагандистские тексты и изображения.

Ключевые слова: Япония, Россия, СССР, самурай, бусидо, пропаганда, карикатура.

Мещеряков Александр Николаевич – доктор исторических наук, профессор Института классического Востока и Античности НИУ

ВШЭ, заместитель заведующего лабораторией востоковедения Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС.

meshtorop@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6004-5743>

Цитирование: Мещеряков А.Н. (2018) Гендерное восприятие Японии в России и СССР: от страны женщин к стране самураев (с конца XIX в. до Второй мировой войны) // Философские науки. 2018. № 8. С. 67–89.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-67-89

Gender Image of Japan in Russia and the USSR: From the Country of Women to the Country of Samurai (from the End of the 19th Century to the Second World War)

A.N. Meshcheryakov

Institute for Oriental and Classical Studies, National Research

University Higher School of Economics;

School of Actual Studies in Humanities, Russian Presidential Academy of

National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-67-89

Original research paper

Summary

The word “samurai” firmly rooted in the modern Russian language, along with Fujiyama, geisha and sakura. Though obviously this was not always the case. This article traces the initial process of perceiving the concept of samurai in pre-revolutionary Russia and the Soviet Union: from the 1890s, from the first military victories of rapidly modernizing Japan, to the Russo-Japanese War and further to the beginning of the Second World War. Initially endowed with features of “childishness” or “femininity,” gentleness and grace, the image of Japan is gradually becoming “masculine” and is increasingly associated with the concept of “samurai.” At first, this concept is related to such qualities as belligerence and cruelty but also loyalty to lord and “knightly” honor. Often, following Nitobe Inazo, the best qualities of the Japanese are generally traced back to the samurai tradition. Later, the Japanese appear in an increasingly caricature form, as greedy but powerless aggressors. At first, this image is not associated with the concept of “samurai” but by the 1930s fused with it. At the same time, Soviet authors criticize the “feminine” perception of Japan – they describe both the ruling exploiter and the exploited worker with “masculine” traits. The article examines the early Japanese borrowings in Russian dictionaries of foreign words, the im-

ages of the Japanese in the writings of Russian and Soviet writers, the characteristics of the country and its inhabitants in popular editions devoted to Japan as well as in propaganda texts and pictures.

Keywords: Japan, Russia, USSR, samurai, bushido, propaganda, caricature.

Alexander Meshcheryakov – D.Sc. in History, Professor, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics; Deputy Chief of Department, School of Actual Studies in Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA).

meshtorop@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6004-5743>

Citation: Meshcheryakov A.N. (2018) Gender Image of Japan in Russia and the USSR: From the Country of Women to the Country of Samurai (from the End of the 19th century to the Second World War). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 8, pp. 67–89.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-67-89

Введение

Во второй половине XIX в. под напором западных держав Япония была вынуждена отказаться от почти полной изоляции, которую она практиковала в течение двух с половиной веков. За исторически короткое время страна провела всеобъемлющие и весьма успешные реформы, имевшие целью догнать Запад [Мещеряков 2009]. Эти преобразования вызывали на Западе и в России достаточно сочувственные отклики и даже изумление: Японию считали единственной страной на «Востоке», которая оказалась способной быстро освоить многие достижения Запада, воспринимавшегося как единственно возможный носитель «настоящей» цивилизации. При этом практически никто не расценивал Японию как возможного конкурента (военного, геополитического, экономического).

Рубеж XIX–XX вв.

В 1894–1895 гг. Япония одержала никем не ожидаемую победу над самой крупной страной Азии – Китаем. Во время и после этой войны в России зазвучали первые нотки беспокойства по отношению к Японии. Владимир Соловьев увидел в японском воинстве Антихриста. За победами японцев в войне с Китаем он предвидел угрозу будущему России. В 1894 г. он с нескрываемым ужасом писал:

О Русь! забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен...

С подачи Вильгельма II в Европе, Америке и России заговорили о японской «желтой опасности», но в широком общественном мнении Япония не воспринималась как настоящая угроза. Япония вообще была объективирована достаточно слабо. Одним из подтверждений этого тезиса могут послужить словари. Так, в авторитетном словаре 1865 г. «Объяснение 25 000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней», японские термины (такие как самурай, гейша и т.п.) полностью отсутствуют. Нет их и в издании 1877 г., куда вошло уже 50 000 слов. Отсутствуют они и в 86-томном энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (начал издаваться в 1890 г.), хотя статья «Япония» там, разумеется, есть.

Отношение западных держав к «отсталым» странам в то время часто облекалось в форму гендерно-возрастных уподоблений. Широко бытовало мнение, что японцы являются способными учениками европейцев. В 1896 г. в Санкт-Петербурге открылась первая в России выставка японского искусства из коллекции морского офицера С.Н. Китаева. Она произвела большое впечатление на публику, а один из критиков отметил «замечательно женственный вкус» японских художников и их «детскую гениальность» [Азадовский, Дьяконова 2017, 70–71]. Он имел в виду непосредственность, тонкость и живость восприятия, но одновременно в такой оценке заключена и констатация недостаточной «мужественности», а также признание того, что японцы являются недорослями, которым еще только предстоит стать людьми «настоящими», взрослыми.

Русские наблюдатели мыслили в полном соответствии с научно-расистскими представлениями своего времени – одной из многочисленных версий теории «прогресса». Еще в середине XIX в. французский врач и эмбриолог Этьенн Серре (1786–1868) выдвинул получившую широкое признание теорию, согласно которой развитие рас проходит те же этапы, что и развитие человека. Белая раса уже прошла детскую и подростковую стадии, а все другие расы и относящиеся к ним «примитивные» народы по своим умственным, психологическим и эмоциональным характеристикам находятся в возрасте младенцев, детей,

подростков. Серре не писал о японцах специально, но множество западных экспертов – сознательно или бессознательно – находили подтверждения этой теории с точки зрения физического и интеллектуального развития японцев.

Помимо «детскости» или «подростковости», другой чертой, приписываемой японцам, была «женственность». Меньший по сравнению с европейцами рост, гладкая кожа с редким волосным покровом, обычай брить бороду, прическа с косичкой (*тёнмагэ*), малое количество морщин, тихий голос, свободная одежда заставляли воспринимать японских мужчин как недостаточно «мужественных». Аттестация И.А. Гончарова, посетившего Японию в 1853–1854 гг., может считаться типической: «Вообще не видно почти ни одной мужественной, энергической физиономии, хотя умных и лукавых много. Да если и есть, так зачесанная кверху коса и гладко выбритое лицо делают их непохожими на мужчин» [Гончаров 1953, 9, 24]. Русский матрос вопрошал писателя: «Если б пришлось драться с ними [японцами]... неужели нам ружья дадут?» Гончаров отвечал положительно, но матрос оставался неколебим: «По лопарю [толстая веревка. – А. М.] бы довольно» [Гончаров 1953, 76]. В популярном российском справочнике 1904 г. со ссылкой на мнение полковника Н.Д. Богуславского говорится, что с европейской точки зрения «японец по своему сложению не мог бы считаться обладающим вполне необходимыми для военной службы физическими качествами» [Япония 1904, 27].

Европейцы почти никогда не характеризовали японское мужское тело как «сильное» и «мускулистое» (в самой Японии физически развитое тело среди элиты не считалось достоинством). И только тела рикш, находившихся в самом низу социальной иерархии, соответствовали европейским представлениям о телесной красоте. Вот как отзывалось о них российское справочное издание: «Почти совершенно обнаженные кули, превосходно сложенные, с мускулистыми крепкими бронзовыми телами, стоят возле своих “курума”, пролеток, и, держа шляпу в руках, вежливо, в самой утонченной форме, предлагают вам свои услуги, как только вы выйдете на улицу» [Япония 1904, 318].

Если отношение к облику японских мужчин характеризуется достаточно скептически, то отношение к японкам было самым положительным – довольно трудно встретить их отрицательную оценку. До определенного времени Япония воспринималась в значительной степени как страна «женская».

На обложке одной из ранних книг, посвященных Японии, помещено изображение японской девушки. Поскольку эта книга А.А. Пеликана, вышедшая в 1895 г., имеет заголовок «Прогрессирующая Япония», это девушка «передовая» – на ее голове красуется европейская шляпа. Символом же «отсталой» Японии выступает почти полностью обнаженный мужчина – простолюдин, сильно напоминающий какого-нибудь аборигена из «первобытного» племени.

Для обложки издания 1899 г. «Как живут японцы», предназначенного для широкого читателя, мы видим гравюру: образ сидящей японки служит своеобразной визитной карточкой Японии ко всему тому [Овчинникова (сост.) 1899]. Показательно также, что в разделе, посвященном системе образования, помещено изображение не мальчика, а девочки. В разделе об университетах не упоминается, что университетское образование доступно лишь юношам, отсутствует и изображение студента. Повышенное внимание к японской женщине видно и по другим изданиям. В другой ознакомительной книге представлена таблица характерных антропологических типов. Из восьми изображений шесть принадлежит японкам, и только два – японцам [Япония 1904].

Официальная (мужская!) Япония прилагала огромные усилия, чтобы избавиться от своей «женственности» и приобрести больше «мужских» черт, которые имели сильнейшую военную составляющую (телесной культуре Японии посвящена монография [Мещеряков 2014a]). Это заставило, в частности, императора Мэйдзи (на троне 1868–1912), от имени которого осуществлялись реформы, полностью изменить свой облик. Японские императоры изначально не имели никакого отношения к военному делу, но на официальном портрете император Мэйдзи предстал именно в облике военного: в мундире, с саблей, усами и бородой. Тем не менее, женская ипостась Японии являлась в России доминирующей.

При рассмотрении Японии как страны, которая предстала в глазах русских (и европейцев вообще) как «женская», следует иметь в виду следующее обстоятельство. В те времена непосредственными впечатлениями о Японии располагали и делились ими по преимуществу западные мужчины. Основной контингент русских в Японии составляли военные моряки, которые оказывались в Японии без семей. Вряд ли удивительно, что их взгляд на Японию был гендерно обусловлен. Многие из них оставались в Японии достаточно длительное время – в Нагасаки в то время

зимовали и ремонтировались корабли российского тихоокеанского флота. Такая ситуация могла приводить к созданию более-менее долговременных союзов. При этом внимательный наблюдатель отмечал прекрасные душевные качества японок, которые он обнаруживал даже у «временных жен» русских моряков. «Я не скажу, чтобы с нашей точки зрения эти маленькие японские женщины были особенно красивы; но многие из них своим характером заставляли полюбить себя своих временных мужей и еще более любили их сами» [Краснов 1895, 69].

Говоря о восприятии Японии как страны «женской», следует сделать важную оговорку. Положительные характеристики ее «лучшей половины» адресовались прежде всего незамужним японкам. Это объясняется не только мужскими сексуальными аппетитами, но и тем, что внешность замужних японок обладала рядом «отталкивающих» черт: они чернили зубы и выщипывали брови. Одевались неброско, украшений не носили. Поэтому привлекательный женский образ Японии – это образ прежде всего девичий. Наилучшим образом ему отвечали гейши, т.е. женщины незамужние, которые производили на иностранных мужчин большое впечатление.

Книга 1899 г. «Как живут японцы» написана в целом с благожелательных по отношению к японцам позиций. «Японец обладает веселым и спокойным нравом; он умеет во всяком деле увидеть хорошую и приятную сторону. Как бы тяжела ни была его работа, он берется за нее с бодростью, в веселом расположении духа, и эта бодрость помогает ему быстро и успешно кончить труд. Вот почему так быстро распространилось в Японии новое просвещение. Все нововведения императора встретили дружную поддержку среди народа. Все принялись за дело, никто не испугался новых обязанностей. Несмотря на то, что большинство японского народа живет бедно и довольствуется малым достатком, простой народ всегда весел и приветлив, рад пошутить и посмеяться, чтобы скоротать время за работою, рад и празднику, когда можно вдоволь повеселиться. Бодрость, веселое расположение духа и склонность к шутке – вот главные душевные черты каждого японца» [Овчинникова (сост.) 1899, 121]. В книге последовательно проводится мысль, что японцы способны успешно учиться у Запада, что, помимо воли автора, ставит Японию и Запад в заведомо неравное положение. Идея, что и Западу есть чему поучиться у Японии, полностью отсутствует.

Пожалуй, среди всех японских реалий наиболее отрицательных оценок в этой книге удостоиваются самураи и их историческая роль. «Князья управляли областями, имели землю, а также и своих вассалов, или людей подчиненных. Эти люди назывались самураями. Самураи были очень воинственны. Их главное занятие была война. К ремеслам и торговле самураи относились с презрением. Только немногие из них занимались наукой» [Овчинникова (сост.) 1899, 34]. Эта оценка была насколько-то справедлива для XVI в., однако в эпоху сёгуната Токугава (1603–1867) ясно виден вектор превращения самураев в чиновников и интеллектуалов. Если кто и занимался в традиционной Японии «наукой», то это были именно они.

Помимо собственно «самурая», мы встречаем такие его обозначения, как «воин», «двумечник». Они предстают как члены свиты князей-даймё и характеризуются исключительно отрицательно. «Воины этой свиты были кровожадные люди. Случалось, что они убивали человека затем, чтобы только видеть пролитую кровь. Это доставляло им удовольствие. Нужно ли говорить, как плохо приходилось простому народу от этих воинов». «Обычай носить два меча завелся в шестнадцатом столетии. Некоторые господа позволяли носить два меча своим слугам. Слуги пользовались этим правом и всеми выгодами его. Некоторые становились очень гордыми, требовательными к другим, и много зла терпел от них простой народ» [Овчинникова (сост.) 1899, 31–32].

Для понимания отрицательной характеристики самураев в России следует вспомнить, что оценки сёгуната и самураев в Японии первой половины периода Мэйдзи тоже были далеко не однозначными. Официальная идеология осуждала сёгунаты за узурпацию императорской власти, самураи выступали как синоним жестокости, косности и отсутствия лояльности по отношению к императору. В указе Мэйдзи «Высочайшее распоряжение к военнослужащим сухопутных войск и военно-морского флота» (4 января 1882 г.) историческая роль самураев оценивалась исключительно отрицательно: они на целых семь веков узурпировали власть в стране, что привело Японию к катастрофическому отставанию от Запада.

В современной Японии наибольшее раздражение автора книги «Как живут японцы» тоже вызывает военный элемент. «Устроили японцы свое войско, настроили кораблей и перестали быть таким мирным народом, каким были прежде... Перенимает она,

с одной стороны, у европейцев хорошее, что у них есть: лучшее государственное устройство, науку, разное полезное производство, ремесла и изобретения; с другой стороны, Япония переняла у европейцев и худое – страсть к завоеваниям, усиленную военщиной» [Овчинникова (сост.) 1899, 147].

Отношение к самурайству как к исключительно «реакционному» элементу начинает меняться в России в начале XX в. В 1902 г. во Владивостоке вышла небольшая книга Л. Богословского «К вопросу о характеристике японцев. Этические основы жизни благородного сословия в Японии». Она представляет собой, в том числе, и достаточно полное изложение опубликованной в 1900 г. по-английски книги Нитобэ Инадзо «Bushidō. The Soul of Japan». Эта книга была переведена на множество языков. Хотя книга Нитобэ полна фактических ошибок и несуразностей и в самой Японии ее ждал не самый любезный прием, именно по этой брошюре западные читатели составляли свое представление о самурайстве, трактуемом автором как аналог европейского рыцарства [Benesch 2014, 90–96].

Книга Л. Богословского – наиболее полное систематическое изложение на русском языке комплекса идей, которые стали связываться в западном сознании с бусидо. Сам автор, служивший какое-то время в Русско-китайском банке в Нагасаки, в кратком вступлении к книге чрезвычайно высоко оценил значимость культуры самураев для современной Японии: «Из личных моих наблюдений я вынес убеждение, что воин, рыцарь, является для японца самым дорогим и высоким идеалом, в котором нашло себе выражение все лучшее в японской нации. В лучших лавках, где продаются японские антикварные вещи, вам предлагают вооружение и одежду рыцаря-самурая, а в домах богатых европейцев, давно живущих в Японии и кое-что знающих о Японии, мечи, копыя и брони составляют неперменное украшение их кабинетов. На базаре вы можете видеть картинки по преимуществу военного характера, представляющие главным образом сражения или то или иное затруднительное положение воина-самурая. Если вы попросите японца рассказать вам что-либо из прошлого Японии, то он непременно будет говорить вам о том или другом великом даймё, который вел войну с соседним даймё и вышел из нее блестящим победителем» [Богословский 1902, 2].

Через три года после пересказа Л. Богословского появляется и полный перевод книги Нитобэ Инадзо [Нитобэ 1905].

Положительные и более сбалансированные оценки самурайства начинают проникать в литературу, предназначенную для массового читателя. Авторы обращают внимание не только на растиражированный в массовом сознании обычай харакири, но и на мирный (созидательный) аспект деятельности сословия самураев. «Громадную роль в истории Японии сыграла одна черта, присущая всему японскому народу, но проявившаяся, главным образом, в самураях. Это – страстная жажда знания... Такой высоко-интеллигентный общественный класс, весь сотканный из честолюбия, вечно обуреваемый стремлением самим стать и свой народ поставить впереди всех в мире, получил бы руководящее значение в стране, даже если бы он составлял малочисленный слой населения. А самураи в Японии многочисленны». Все это позволяет автору назвать самураев «душою японского прогресса» [Япония 1904, 135, 133]. Таким образом, ко времени начала русско-японской войны оценки мужской (самурайской) составляющей японской культуры претерпевают существенные изменения в положительную сторону.

Русско-японская война

Русско-японская война явилась чрезвычайно важным фактором в деле переосмысления Японии в России. Во время войны на первый план выходит мужская составляющая образа Японии. Япония стала «врагом», ее изображали в виде отвратительного дракона, врага христолюбивой России. Во время войны получила широкую известность песня «Варяг», в которой, в частности, пелось:

Из гавани гордо мы в битву идем
Навстречу грозящей нам смерти,
За Веру, Царя и Отчизну умрем,
Держись, желтолицые черти!

История создания и бытования этой песни представлена в книге [Куланов, Молодяков 2007, 105–108]. «Народные картинки» (аналог лубка), карикатуры в прессе и на открытках на разные лады производили операцию по дегуманизации японцев, представляя их то в виде отвратительных монстров, то в виде слабых, хилых и истеричных созданий [Mikhailova 2008]. Правда, следует оговориться, что при изображении японцев мы видим исключительно людей в военной форме. Но это – не мужественные воины,

а «горе-вояки», крошечные люди, которым не под силу справиться с могучими русскими солдатами и казаками.

В дискурсе того времени японцы могли представлять и как «желтолицый, косоглазый и коварный враг» [Куприн 1958, 210]. Именовали их и «макаками», в чем ясно видна расистская составляющая. Придание противнику зооморфных черт было «нормальной» практикой тех лет – японцев изображали в виде отвратительного бульдога или пятящихся (отступающих) раков. Это была не только российская особенность, западные карикатуристы зачастую изображали японцев сходным образом [Голиков, Рыбаченок 2015]. Унизительные характеристики приписывались в России не только японцам, но и всем другим «врагам». Во время Первой мировой войны «враг» русских мог персонифицироваться в драконе, которого повергает Георгий Победоносец, или же отвратительном псе, символизирующем Германию. «Нормальным» было и изображение немцев, австрийцев и турок в виде недорослей. Японские художники также активно участвовали в процессе «зооморфизации» противника. В японских карикатурах времен русско-японской войны русские часто предстают в обличье медведя. Таким образом, дегуманизация противника с помощью приписывания ему малого роста, монструозного и зооморфного облика была универсальным явлением: при изображении любого «врага» использовались сходные приемы, и подчеркивание расовой инаковости было лишь одним из них.

Обычно исследователи обращают внимание на карикатурный образ японцев во время русско-японской войны. Однако следует иметь в виду, что дело этим не ограничивается. Существовали и изображения, где японские военные представлены вполне «человеческим» образом, хотя, разумеется, там подчеркивался героизм русского солдата. В любом случае, однако, во время русско-японской войны японские мужчины (военные) не воспринимались как современное воплощение самураев и самурайского духа. Сами японцы тоже позиционировали себя в это время прежде всего как «цивилизованных» на западный манер людей.

После окончания войны отрицательный образ Японии довольно быстро исчезает из публичного пространства. Российская пропаганда военного времени была направлена почти исключительно против японских военных, но не против японцев как таковых и не против их обычаев. Этому способствовало и то обстоятельство, что боевые действия происходили не на территории России или

Японии, а на территориях, населенных другими народами, или на море. Таким образом, эта война представляла собой непосредственное столкновение двух армий, а не двух народов. Кроме того, следует иметь в виду, что после окончания русско-японской войны отношения между двумя странами резко улучшаются, а во время Первой мировой войны они выступают союзниками. Недавнее поражение не ухудшило отношения к японцам и их культуре. Россия отдала дань и художественному течению японизма, и увлечению борьбой дзюдо (дзюдзюцу) [Куланов 2017]. Кончина императора Мэйдзи в 1912 г. сопровождалась самыми сочувственными некрологами и превознесением его заслуг в деле «модернизации» Японии.

После военного поражения в России зарождается серьезное научное японоведение, на Японию начинают смотреть как на страну, заслуживающую серьезного внимания. Теперь японские реалии начинают попадать в словари. В 1910 г. вышло расширенное издание составленного А.Н. Чудиновым «Словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка». В первом издании 1894 г. японских терминов в словаре не содержалось, теперь они появляются. Отдавая дань «женской» составляющей образа Японии, автор приводит слово «мусме» (мусумэ): «Молоденькие девушки, прислужницы в Японии». В словарной статье «гейши» сообщалось: «Своеобразный класс молодых девушек от 16 до 20 лет, в Японии, отличающихся миловидностью, грацией и веселостью. Они получают особое воспитание, по окончании которого поступают в чайные домики, причем к обязанности их относится забавлять и развлекать гостей беседами, декламацией, пением и музыкой, при этом они не теряют женского достоинства и отличаются неизменной скромностью. Гейш признают самыми образованными в Японии женщинами и на них охотно женятся». Относительно самураев лапидарно говорилось: «Японские вассалы, зависевшие от крупных феодальных владельцев». Харакири – «японский обычай, по которому приговоренные к казни, а также удрученные безысходным горем или отчаянием лишали себя жизни, вспарывая живот».

В то же самое время следует иметь в виду ограниченную распространенность и узнаваемость понятий, связанных с самурайством. В словаре А.Н. Чудинова есть термины «самурай» и «харакири», но такое основополагающее понятие как «бусидо» («путь воина») отсутствует. Однако в специализированной «Военной энциклопедии» издательства Сытина в V томе, вышедшем

в 1911 г., помещена статья «Бусидо». Там, в частности, сообщалось: «Высший военный класс дореформенной Японии, самураи, приобрел значение в стране благодаря мужеству, нравственной крепости своего состава и тем, что стал примером для народа своим поведением и строгой моралью». Далее утверждалось: «В основу бусидо положено понятие мужества, не в узком смысле этого слова, а в самом широком, то есть как совокупность всех истинно мужских добродетелей, подобно тому, как древнеримская *virtus* обозначает одновременно мужество и добродетель. Для японца “быть мужественным” и “быть добродетельным” – равнозначные понятия. Исходя из этого, бусидо требует от своих последователей прежде всего самообладания (как и древнеримские стоики), т.е. сохранения духовного равновесия и внешнего спокойствия во всех положениях жизни в мирное и военное время, присутствия духа в опасности, духовной упругости в несчастьи и неудачах».

Таким образом, понятия «самурай» и «бусидо» обростали положительными коннотациями, самураи выступали как моральный образец для подражания, об их жестокости и кровожадности не сообщалось.

В то же самое время взгляд на Японию как на страну женской красоты и прелести демонстрировал живучесть. Константин Бальмонт, побывавший в Японии в 1916 г., писал: «Я так очарован Японией и японцами, вернее, японками, что хотел бы пробыть здесь год» [цит. по: Азадовский, Дьяконова 1991, 76]. Бальмонт оставил восторженные (как поэтические, так и прозаические) отзывы о японках. «Так много во всех японках кошачьей мягкости и грации птичек... Привыкнув в несколько часов к косвенному уклону японских глаз, я уже вижу в этом особую волнующую красоту, которой раньше не подозревал. И разрез европейских глаз кажется мне скучным и прозаическим... Гейша умеет, танцуя, показать неуловимым движением руки, что она прядет нить или срывает цветок или ловит рыбок. Такой выразительности изящных рук я не видел нигде».

В стихах Бальмонт заходил намного дальше [цит. по: Азадовский, Дьяконова 1991, 90, 148–149]:

Гейши, девочки, малютки,
вы четырнадцать лет,
Ваши маленькие грудки
Нежнорозовый расцвет.

...
Ах, зачем, когда я с вами
Праздник знал, который ал,
Ах, зачем я вас, как в храме,
Всех, вас всех не целовал.

После революции 1917 года

После Октябрьской революции 1917 г. образ Японии во все большей степени формировался под воздействием советской идеологии. Следует при этом помнить, что образа «японца» как такового не существовало. Марксисты были привержены классовому подходу, для них первичным было не существование «японца», а противоборство «буржуазии» и «пролетариев», т.е. японцев «хороших» и японцев «плохих». В первые годы существования советской власти коммунисты вообще считали «национальное» «буржуазным предрассудком». Понятие «национальной культуры» их не интересовало, теория социально-экономических формаций, которой они придерживались, делала упор на всеобщие закономерности исторического процесса, в котором региональное своеобразие не играет существенной роли. Советские марксисты были уверены, что все общества «обречены» пройти один и тот же путь – от первобытно-общинного строя до коммунизма.

В изданиях 1920-х гг. немало места отводится обличению японского милитаризма (не будем забывать о японской интервенции на Дальнем Востоке), но он преподносится как продукт капиталистических отношений, не имеющий корней в национальной истории и культуре. Показательно, что в книге, посвященной японскому империализму и милитаризму, практически не встречаются японские слова и антропонимы [Виленский-Сибиряков 1925]. Не встречаются потому, что они не важны для понимания всеобщих исторических закономерностей. Официальным лозунгом был «пролетарский интернационализм», подразумевавший, что у японского и советского пролетария общего больше, чем у японских пролетария и капиталиста. Лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» был одним из самых распространенных. Таким образом, в одной стране существовало как бы два разных народа – эксплуататоры и эксплуатируемые. В связи с этим эксплуатируемых натравливали на эксплуататоров, что выражалось во всемерной поддержке коммунистов Японии, осуществлявшейся в рамках Коминтерна. Метафора «борьбы», которая определяла советский идеологический модус [Мещеряков 1991; Мещеряков

1992], способствовала общей маскулинизации дискурса и исключению из него женского пола. Пролетарии и капиталисты были существами мужского пола.

Начиная с конца 1933 г. в СССР усиливается антияпонская пропаганда и на первый план решительно и однозначно выходит милитаристская составляющая образа Японии. 21 октября 1933 г. Сталин писал Кагановичу и Молотову: «По-моему, пора начать широкую, осмысленную (не крикливую!) подготовку и обработку общественного мнения СССР и всех других стран насчет Японии и вообще против милитаристов Японии. Надо развернуть это дело в “Правде”, отчасти в “Известиях”. Надо использовать также ГИЗ и другие издательства для издания соответствующих брошюр, книг... Понятно, что *выпукло надо выставить* отрицательные, империалистические, захватнические милитаристские стороны» [Сталин, Каганович 2001, 396]. Гнев Сталина был связан как с конфликтной ситуацией на КВЖД, так и с начавшимся сближением Японии с нацистской Германией, которая справедливо воспринималась в СССР как основная угроза [Куланов, Молодяков 2007, 201–224]. Обличительная (пейоративная) риторика по отношению к Японии стала приобретать невиданный доселе накал. Так, на XVII съезде ВКП(б), проходившем с 26 января по 10 февраля 1934 г. Ворошилов заявил: «Свиное рыло японского империализма, просунутое на наш Дальневосточный советский огород, будет ущемлено очень больно и очень основательно» [Ложкина 2008, 112]. Таким образом, конец 1933 г. и 1934 г. следует считать началом массивированной антияпонской компании в СССР, которая продолжалась вплоть до 1941 г., когда был заключен пакт о нейтралитете.

И в Германии, и в Японии процветал национализм, что давало возможность для их критики со стороны советской идеологии, исповедовавшей интернационализм (правда, с определением «пролетарский»). Именно начиная с этого времени понятие «самурай» по-настоящему входит в арсенал советской пропаганды. При этом остается непонятным, кто конкретно был автором идеи использования термина «самурай» в качестве ругательного.

В 1934 г. Б. Ефимов публикует карикатуру «Расовое сродство appetitov» [Голубев 2018, 130] с изображением плюгавенького самурая в средневековой амуниции (доспехи, меч), к которой прилагаются каска и очки. Рядом с ним высится фигура фашиста в двурогом шлеме-каска. Оба воина держат в руках пики, на ко-

торые нанизаны карты Азии (у японца) и Европы (у немца), что должно свидетельствовать об экспансионистских устремлениях. Это уникальное изображение, поскольку на нем действительно представлено некое подобие самурая. В дальнейшем же тот, кого именовали «самураем», обычно изображался в современной военной форме. В руки ему давали меч (японским офицерам была положена сабля), надевали очки. Форма «самурая» была всегда офицерской – солдаты считались объектом обмана со стороны «реакционного» офицерства. «Самурай» выглядел достаточно морщинистым и пожилым человеком, что подчеркивало его принадлежность к уходящему веку, обреченность, близость гибели.

Советских идеологов не интересовала красота или мягкость обхождения японской женщины. Наряду с детьми, японские женщины преподносились как объект эксплуатации со стороны капиталистов, и их положение сравнивали с положением «колонизаторских рабынь». Также подчеркивалось тяжелое положение молодежи, которая находилась в «лапах военщины», а заклятыми врагами молодого поколения назывались самураи [Борисов 1934; Борисов 1936]. образу Японии в СССР в 1930-е гг. посвящена диссертация А.С. Ложкиной «Образ Японии в советском общественном сознании: 1931–1939» (2009), откуда мы почерпнули вышеприведенные примеры. Женский образ Японии продолжал эксплуатироваться и в послевоенной пропаганде – как существа, пострадавшего во время атомных бомбардировок, и страны, зависимой от США [Омори 2018].

Б. Пильняк, побывавший в Японии в 1926 г., в «Корнях японского солнца» пропел настоящую оду проституткам, гейшам, японской женщине вообще. Публичные дома Токио и их обитательницы манерами, воспитанностью и внешностью привели писателя в полный восторг. Что до идеального типажа японской красавицы, то он представлялся ему так: «Тогда, в тот рассвет, я смотрел на эту женщину, одетую в кимоно, перепоясанную оби [широкий пояс. – А. М.], с рудиментами бабочки на спине, обутую в деревянные скамеечки, – и тогда мне стало ясно, что тысячелетия мира мужской культуры совершенно перевоспитали женщину, не только психологически и в быте, но даже антропологически: даже антропологически тип японской женщины весь в мягкости, в покорности, в красивости, – в медленных движениях и застенчивости, – этот тип женщины, похожей на мотылек красками, на кролика движениями» [Пильняк 2004, 45].

Книга Пильняка была воспринята в СССР крайне неоднозначно. В напечатанной в газете «Правда» разгромной рецензии Олег Плетнер пришел к выводу, что книга играет «на руку японскому империализму». Чрезвычайно показательно, что большая часть рецензии посвящена обличению тех пассажей, которые посвящены японской женщине [Пильняк 2004, 267–269]. Смысл претензий можно свести к следующему: автор воспринял Японию как страну женщин, а следовало воспринимать ее как страну мужчин – страну капиталистов, военных и пролетариев. Прodelав «работу над ошибками» во второй своей «японской» книге – «Камни и корни» (1934), Пильняк уже не пишет об очаровательных японках, но делает упор на их бесправном положении. «В текстиле [текстильной промышленности. – А. М.], как и в публичных домах, работают женщины, купленные туда за бесценок по феодальному праву, когда женщина не принадлежит себе и принадлежит старшему в роде мужчине» [Пильняк 1934, 66]. Таким образом, Япония предстает как страна мужчин-эксплуататоров и бесправных женщин.

В «Корнях японского солнца» с почтением говорится о «самурайской чести, которая указывала не иметь денег, быть преданным и доблестным, не бояться смерти и не иметь потребностей», что, безусловно, до определенной степени соответствовало человеческим идеалам революционных романтиков. Однако в «Камнях и корнях» автор решительно меняет тон: «Бусидо – это этика и эстетика самураев, требовавшая беспрекословного послушания и презрения к смерти. Харакири – один из параграфов Бусидо. Харакири по существу своему, есть символ бесправия, этот ассортимент вспарывания живота вдогонку за сюзереном... при поражении в бою... при компрометантном поступке... Что может быть рабственнее?» [Пильняк 1934, 72]. Не совсем понятен неологизм Пильняка «самурайничать» [Пильняк 1934, 141]. То ли это значит «поклоняться самурайским традициям», то ли – «бесчинствовать», «хулиганить». Однако в любом случае он явно имеет отрицательную окрашенность. В своем обличительном отношении к самураям и бусидо Пильняк пошел вслед за советской пропагандистской машиной, которая значительно активизировала анти-японскую (антисамурайскую) направленность именно в 1934 г., когда «самурай» становится бранным словом. Для этого, безусловно, существовали определенные основания, ибо тоталитарная Япония этого времени черпала примеры идеального мужчины (воина) именно в самурайском прошлом, интерпретированном

(обычно ложно) на современный лад. Культуре тоталитарной Японии посвящена монография [Мещеряков 2009].

Главным сатирическим журналом в СССР был «Крокодил», который значительное внимание уделял карикатуре, затрагивающей внешнеполитическую обстановку. Подсчет стран, которые становились объектами изображения карикатуристов, показал следующее. За период с 1922 по 1941 гг. первое место принадлежит Германии (более 550 карикатур, свыше 30% всего массива), на втором месте идет Великобритания (свыше 300, чуть меньше 20%), на третьем – Франция (более 250, примерно 15%), на четвертом – Польша (170), на пятом – США (166), на шестом – Япония (160), далее – Италия (130) и Китай (100). Эти страны были основными объектами советской карикатуры. После Китая с большим отрывом следует Финляндия (30) [Голубев 2018, 30].

Таким образом, Япония занимала значительное, но не самое важное место среди «врагов». Основная часть карикатурного материала по Японии приходится на вторую половину 1930-х гг., когда был заключен антикоминтерновский пакт, произошли прямые военные столкновения на озере Хасан и на Халкин-Голе. Слово «самурай» в советском обличительном дискурсе этого времени стало чрезвычайно распространенным. В карикатуре, кино, стихах и песнях оно являлось эквивалентом агрессивного, но ничтожного вояки. Интересно, что если другие «вражеские» страны (например, Германия) бывали представлены и в женском образе [Голубев 2018, 43], то Япония – никогда.

Приведем несколько популярных песенных текстов, в которых фигурируют «самураи».

Вы не суйтесь, самураи,
С красным войском воевать.
Никогда в советском krae
Самураям не бывать!

(Слова А. Жарова, музыка В. Мурадели, 1938)

Самурай, не жди пощады,
Ждет тебя суровый суд –
Наши пули и снаряды
Смерть захватчикам несут!

*(«Бой у озера Хасан», слова С. Алымова,
музыка А. Александрова, 1939)*

Мчались танки, ветер подымая,
Наступала грозная броня.
И летели наземь самураи,
Под напором стали и огня.

*(«Три танкиста», слова Б. Ласкина,
музыка братьев Покрасс, 1939)*

Джаз-оркестр под управлением Цфасмана в 1939 г. распевал сатирическую песенку «Все хорошо!» про события у озера Хан-сан, в которой горе-войка майор Тоги теряет коня и собственную ногу:

...нам жаль майора Тоги,
Он так любил кричать «банзай»...
В итоге Тоги – теперь безногий,
Как будет жить мой самурай?

Отрицательный образ Японии во второй половине 1930-х гг. следует рассматривать в широком контексте. Олицетворением враждебной Японии выступал карикатурный образ самурая. Одним из олицетворений враждебной Германии стали «псы-рыцари», тевтонцы, разгромленные Александром Невским. Фигура Александра Невского интерпретируется по-разному, но невозможно отрицать, что одноименный фильм сыграл огромную роль в советской пропаганде. Противостоящие ему тевтонцы (немцы) в лице «псов-рыцарей» стали одним из символов агрессивной Германии. Таким образом, при конструировании немецкого и японского образов «врага» были использованы средневековые реминисценции, которые имели к реальности весьма опосредованное отношение. Советская пропаганда стандартно рисовала «самураев» нарушителями границы, хотя «настоящие» самураи (по крайней мере, в XVII–XIX вв.) жили в законодательно закрытой стране и никогда не пересекали ее пределов.

На этом фоне, когда пропаганда позиционировала Японию через мужской образ агрессивного (хотя и бессильного) военного человека (самурая), чрезвычайно любопытно выглядит научно-просветительская деятельность группы советских японоведов, занимавшихся японской литературой. Их интересовала прежде всего литература эпохи Хэйан (IX–XII вв.), так называемая «литература женского потока», которая представляет собой женский взгляд на мир – мир любви и любования природой. Не выступая

в открытую против власти, эти японоведы все равно придерживались совсем другой установки – установки на выявление «женского» в японской культуре. Правда, очень многие из них не избежали во второй половине 1930-х гг. репрессий как «японские шпионы» [Мещеряков 2018] – отчасти потому, что выявляли (и превозносили) «женскую» Японию, которая подлежала забвению и отторжению.

Создание положительного образа Японии в 60–70 гг. XX в. [Мещеряков 2014б] сопровождалось реабилитацией его мужской составляющей (воинские искусства, самураи). Однако бытование образа самурая в позднем СССР и современной России требует специальных изысканий.

Выводы

Ранние отзывы о японцах в отечественной литературе (начиная с середины XIX в.) рисуют образ «немужественного» народа, оценки мужчин обычно пренебрежительные, тогда как красота женщин удостоивается постоянных похвал. В этой картине положительные качества жителей Японии – готовность учиться, терпение, покорность; «жестокие» и «отсталые» воины, самураи, выглядят на фоне остальных соотечественников как исключение, которому в скором времени предстоит сойти с исторической сцены. Положение меняется с публикацией в России текстов Нитобэ Инадзо, где самурайский кодекс поведения приравнен к «душе Японии». В пору Русско-японской войны на фоне пропагандистской дегуманизации противника (японских военных) отношение к японцам в целом становится более уважительным, самураи прежних времен порой выглядят даже как образцы для подражания. Ранняя советская пропаганда отождествляет с «самураями» японских агрессоров, положительный «женский» образ Японии оказывается не востребованным. Этой установке противостоят работы советских японоведов, где в центре внимания оказывается «женская» составляющая традиционной японской культуры.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Азадовский, Дьяконова 2017 – Азадовский К.М., Дьяконова Е.М. Бальмонт и Япония. 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Нестор-История, 2017.

Богословский 1902 – Богословский Л. К вопросу о характеристике японцев. Этические основы жизни благородного сословия в Японии. – Владивосток: Дальний Восток, 1902.

Борисов 1934 – *Борисов А.* Военно-идеологическая обработка молодежи в Японии // Тихий океан. 1934. № 1. С. 184–189.

Борисов 1936 – *Борисов А.* Как японские империалисты готовят молодежь к войне // Ответы на вопросы молодежи. 1936. № 4. С. 9–14.

Виленский-Сибиряков 1925 – *Виленский-Сибиряков В.* Японский империализм. – Л.: Прибой, 1925.

Голиков, Рыбаченок 2015 – *Голиков А.Г., Рыбаченок И.С.* Политика в зеркале сатиры. Русско-японская война в политической карикатуре // Родина. 2015. № 8. С. 110–115. – URL: <https://rg.ru/2015/08/17/rodina-satira.html>

Голубев 2018 – *Голубев А.В.* «Подлинный лик заграницы»: образ внешнего мира в советской политической карикатуре 1922–1941 гг. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.

Гончаров 1953 – *Гончаров И.А.* Собр. соч. В 8 т. Т. 3. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.

Краснов 1895 – *Краснов А.Н.* По странам Далекого Востока. – СПб, 1895.

Куланов 2017 – *Куланов А.Е.* Ощепков. – М.: Молодая гвардия, 2017.

Куланов, Молодяков 2007 – *Куланов А.Е., Молодяков В.Э.* Россия и Япония: имиджевые войны. – М.: Астрель, 2007.

Куприн 1958 – *Куприн А.И.* Штабс-капитан Рыбников // *Куприн А.И.* Собр. соч. В 6 т. Т. 4. – М.: Художественная литература, 1958. С. 5–45.

Ложкина 2008 – *Ложкина А.С.* Япония в представлениях советского военного руководства 30-х гг. XX в. // Известия Алтайского государственного университета. Серия «История. Политология». 2008. № 4/5. С. 111–115.

Мещеряков 1991 – *Мещеряков А.Н.* Читая старые «Огоньки» // Знание – сила. 1991. № 8. С. 64–72.

Мещеряков 1992 – *Мещеряков А.Н.* Homo Sovieticus: покорение пространства и времени // Угол зрения. Отечественные востоковеды о своей стране. – М.: Наука, 1992. С. 159–181.

Мещеряков 2006 – *Мещеряков А.Н.* Император Мэйдзи и его Япония. – М.: Наталис; Рипол классик, 2006.

Мещеряков 2009 – *Мещеряков А.Н.* Быть японцем. История, поэтика и сценография японского тоталитаризма. – М.: Наталис, 2009.

Мещеряков 2014а – *Мещеряков А.Н.* Стать японцем. – М.: ЭКСМО, 2014.

Мещеряков 2014б – *Мещеряков А.Н.* Страна для внутренней эмиграции: образ Японии в позднесоветской картине мира // Отечественные записки. 2014. № 3. С. 45–55.

Мещеряков 2018 – *Мещеряков А.Н.* Восприятие хэйанской литературы в СССР и России // Шаги/Steps. 2018. № 1. С. 116–133.

Нитобэ 1905 – *Нитобэ Иназо.* Буши-дô: (Душа Японии): Мысли, собранные японским ученым Иназо Нитобэ / пер. с подлинника [и предисл.] А. Салмановой. – М.: типо-лит. Г.И. Простакова, 1905.

Овчинникова (сост.) 1899 – Как живут японцы / сост. В. Овчинникова. – М.: Типография товарищества И.Д. Сытина, 1899.

Омори 2018 – *Омори Масако*. Образ Японии в сатирическом журнале «Крокодил» в период холодной войны // История и культура Японии 11. – СПб.: Гиперион, 2018. С. 351–359 (Orientalia et Classica. Труды Института классического Востока и античности ВШЭ. Выпуск I (LXXI)).

Пильняк 1934 – *Пильняк Б.* Камни и корни. – М.: Советская литература, 1934.

Пильняк 2004 – *Пильняк Б.* Корни японского солнца. Дани Савелли. Борис Пильняк в Японии. – М.: Три квадрата, 2004.

Сталин, Каганович 2001 – Сталин и Каганович. Переписка. 1931–1936 / сост. О.В. Хлевнюк, Р.У. Дэвис, Л.П. Кошелева и др. – М.: РОССПЭН, 2001.

Япония 1904 – Япония и ее обитатели. – СПб: Брокгауз–Ефрон, 1904.

Benesch 2014 – *Benesch O.* Inventing the Way of the Samurai. Nationalism, Internationalism, and Bushidō in Modern Japan. – Oxford: Oxford University Press, 2014.

Mikhailova 2008 – *Mikhailova Yu.* Japan's Place in Russian and Soviet National Identity: From Port Arthur to Khalkin-Gol // Japan and Russia. Three Centuries of Mutual Images. Ed. by Yulia Mikhailova and M. William Steele. – Folkestone: Global Oriental, 2008.

REFERENCES

Azadovsky K.M., Dyakonova E.M. (2017) *Balmont and Japan*. 2nd edition. Saint Petersburg: Nestor-History (in Russian).

Benesch O. (2014) *Inventing the Way of the Samurai. Nationalism, Internationalism, and Bushidō in Modern Japan*. Oxford: Oxford University Press (in Russian).

Bogoslovsky L. (1902) *On the Question of the Characteristics of the Japanese. The Ethical Foundations of a Noble Life in Japan*. Vladivostok: Dal'nii Vostok (in Russian).

Borisov A. (1934) Military-ideological Treatment of Young People in Japan. *Tikhii Okean*. 1934. No. 1, pp. 184–189 (in Russian).

Borisov A. (1936) How the Japanese Imperialists Prepare Young People for War. *Otveti na voprosy molodezhi*. 1936. No. 4, pp. 9–14 (in Russian).

Golikov A.G., Rybachenok I.S. (2015) Politics in the Mirror of Satire. Russian-Japanese War in a Political Caricature. *Rodina*. 2015. No. 8, pp. 110–115 (in Russian).

Golubev A.V. (2018) “Genuine Face of Foreign Countries”: the Image of the Outside World in the Soviet Political Caricature of 1922–1941. Moscow & Saint Petersburg: Tsentr Gumanitarnykh Initsiativ (in Russian).

Goncharov I.A. (1953) *Collected Works. In 8 Volumes*. Vol. 3. Moscow: Gosudarstvennoye Izdatel'stvo Khudozhestvennoy Literatury (in Russian).

Khlevnyuk O.V. al. (Eds.) (2001) *Stalin and Kaganovich. Correspondence. 1931–1936*, Moscow: Russian Political Encyclopedia (in Russian).

Krasnov A.N. (1895) *In the Countries of the Far East*. Saint Petersburg (in Russian).

Kulanov A.E. (2017) *Oshchepkov*. Moscow: Molodaya gvardiya (in Russian).

Kulanov A.E., Molodyakov V.E. (Moscow) Russia and Japan: Image Wars. Moscow: Astrel (in Russian).

Kuprin A.I. (1958) Junior Captain Rybnikov. In: Kuprin A.I. *Works in 6 volumes*. Vol. 4 (pp. 4–45). Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

Lozhkina A.S. (2008) Japan in the Views of the Soviet Military Leadership in the 1930s. *Proceedings of the Altai State University. Series "History. Political Science"*. 2008. No. 4/5, pp. 111–115 (in Russian).

Meshcheryakov A.N. (1991) Reading the Old "Ogonek". *Znaniye – sila*. 1991. No. 8, pp. 64–72 (in Russian).

Meshcheryakov A.N. (1992) Homo Sovieticus: the Conquest of Space and Time. *Angle of View. Russian Orientalists about Their Country*. Moscow: Nauka, pp. 159–181 (in Russian).

Meshcheryakov A.N. (2006) *Meiji Emperor and His Japan*. Moscow: Natalis; Ripol Klassik, (in Russian).

Meshcheryakov A.N. (2009) *To be Japanese. History, Poetics and Scenography of Japanese Totalitarianism*. Moscow: Natalis (in Russian).

Meshcheryakov A.N. (2014) A Country for Internal Emigration: The Image of Japan in the Late Soviet World View. *Otechestvennyye zapiski*. 2014. No. 3, pp. 45–55 (in Russian).

Meshcheryakov A.N. (2014) *To Become a Japanese*. Moscow: EKSMO, (in Russian).

Meshcheryakov A.N. (2018) Perception of Heian Era Japanese Literature in the USSR and Russia. *Shagi / Steps*. 2018. Vol. 4 (1), pp. 116–133 (in Russian).

Mikhailova Yu. (2008) Japan's Place in Russian and Soviet National Identity: From Port Arthur to Khalkin-Gol. In: Mikhailova Yu., Steele M.W. (eds.) *Japan and Russia. Three Centuries of Mutual Images*. Folkestone: Global Oriental (in Russian).

N. ed. (1904) *Japan and its inhabitants*. Saint Petersburg: Brockhaus – Efron (in Russian).

Nitobe I. (1905) *Bushidō, the Soul of Japan* (Russian Translation by A. Salmanova. Moscow: G.I. Prostakov).

Omori M. (2018) The Image of Japan in the Satirical Journal Crocodile during the Cold War. *History and Culture of Japan II*. Saint Petersburg: Hyperion, pp. 351–359 (in Russian).

Ovchinnikova V. (Ed.) (1899) *How the Japanese Live*. Moscow: I.D. Sytin (in Russian).

Pil'nyak B. (1934) *Stones and Roots*. Moscow: Sovetskaya Literatura (in Russian).

Pil'nyak B. (2004) The Roots of the Japanese Sun. In: Dani Savelli. *Boris Pil'nyak in Japan*. Moscow: Tri kvadrata (in Russian).

Vilensky-Sibiryakov V (1925) *Japanese Imperialism*. Leningrad: Priboi (in Russian).

**РУССКОЕ
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ****Философия и религия
в русской культуре****Лев Толстой и поиски истинного христианства
в русской философии****И.И. Евлампиев**Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-90-107

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье выделяются основные принципы учения Льва Толстого, которые часто рассматриваются как доказательства его «нехристианского» характера. Среди них – акцент на личном религиозном опыте; подчеркивание значения разума как главной способности человека в его отношениях с Богом; понимание Бога как безличного абсолюта, охватывающего все существующее. Главным принципом учения Льва Толстого является возможность слияния человека с Богом, это ведет к утрате начала личности; с другой стороны, слияние с Богом делает несущественными зло, страдание и смерть: религиозный человек должен прийти к пониманию жизни как блага и осознать свою вечность – несотворенность и неуничтожимость. Иисус Христос понимается Львом Толстым как великий учитель, а не как Спаситель: Христос принес учение о том, как сделать жизнь благой и совершенной. Толстой отрицает идею личного телесного воскресения, считая ее характерной для иудаизма; в учении Толстого человек вечен, и смерть относится только к эмпирическому уровню нашего существования. Автор проводит мысль о том, что учение Толстого во всех указанных принципах совпадает с учением гностического христианства. Если верна гипотеза, согласно которой именно гностические апокрифы выражают самый древний слой христианских идей, то учение Толстого можно признать адекватным выражением истинного, исходного христианства.

* Исследование выполнено в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) «Философское мировоззрение Л.Н. Толстого в контексте русской и западноевропейской философии XIX–XX веков», грант № 18-011-00553а.

Ключевые слова: религиозное учение Льва Толстого, истинное христианство, гностицизм, русская философия.

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

evlampiev@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7209-2616>

Цитирование: *Евлампиев И.И.* (2018) Лев Толстой и поиски истинного христианства в русской философии // *Философские науки*. 2018. № 8. С. 90–107.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-90-107

Leo Tolstoy and the Search for True Christianity in Russian Philosophy*

I.I. Evlampiev

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-90-107

Original research paper

Summary

In the article the basic principles of L. Tolstoy's teaching are singled out, which according to his critics testify to its "non-Christian" character. Among these principles, there are emphasis on personal religious experience; emphasis on the importance of reason as the main ability of man in his relationship with God; the understanding of God as an impersonal absolute embracing all that exists. The main principle of Tolstoy's teaching is the possibility of a person's merging with God, this leads to the loss of the personality of man; on the other hand, after merging person with God evil, suffering and death become inessential: a religious person must come to an understanding of life as a blessing and realize his own eternity – uncreatedness and indestructibility. Jesus Christ is understood by Tolstoy as a great teacher, and not as a Savior: Christ brought the doctrine of how to make a life good and perfect. Tolstoy denies the idea of a personal bodily resurrection, considering it to be characteristic of Judaism; in the teaching of Tolstoy man is eternal, and death refers only to the empirical level of

* The study was carried out as a part of the project of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) "Philosophical Worldview of L.N. Tolstoy in the context of Russian and Western European philosophy of the 19th–20th centuries," grant no. 18-011-00553a.

our existence. It is shown that Tolstoy's teaching in all these principles coincides with the teaching of Gnostic Christianity. If the hypothesis that the Gnostic apocrypha express the most ancient layer of Christian ideas is true, Tolstoy's teaching can be recognized as the exact expression of the true, original Christianity.

Keywords: religious doctrine of Leo Tolstoy, true Christianity, Gnosticism, Russian philosophy.

Igor Evlampiev – D.Sc. in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.

yevlampiev@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7209-2616>

Citation: Evlampiev I.I. (2018) Leo Tolstoy and the Search for True Christianity in Russian Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 8, pp. 90–107.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-90-107

Постановка проблемы

Л.Н. Толстой остается уникальным явлением в истории русской религиозно-философской мысли; как никто другой, он выразил присущую ей интенцию противостояния церковной, догматической религиозности и поисков *истинного христианства*, утраченного в истории. Эта интенция всегда присутствовала в русской мысли, начиная с П. Чаадаева, однако русские мыслители XIX в. не противопоставляли с достаточной ясностью истинное и церковное христианство, они либо отвергали вместе с церковным христианством религию как таковую, либо были вынуждены идти на компромисс с церковной религией и давали повод думать, что, отвергая одну форму церковной религии (Ф. Достоевский – католицизм, П. Чаадаев и Вл. Соловьев – православие), они принимают в качестве истинного христианства другую ее форму. Только Толстой ясно выразил главное во всей этой традиции: различие христианских конфессий несущественно по сравнению с их отличием от истинного христианства – вся церковная религия является грубым искажением первоначального учения Иисуса Христа.

Не удивительно, что церковные критики заняли по отношению к учению Толстого непримиримую позицию, отвергая даже намек на то, что в нем действительно может содержаться какая-то истина, более глубокая и древняя, чем в церковном христианстве. Но и светские мыслители, современники Толстого, в большинстве своем весьма критично отзывались об этом учении, и это

отношение сохраняется до наших дней (см.: [Паперный 2016]). Современные исследователи продолжают утверждать вслед за философами начала XX в., что учение Толстого является «нехристианским», что оно больше похоже на восточные системы и поэтому имеет весьма небольшое значение в современных дискуссиях по поводу религиозного обновления, необходимого европейскому человечеству.

Мы попробуем не согласиться с этим почти общепринятым мнением и еще раз рассмотрим вопрос о том, насколько справедливо убеждение Толстого, что в своем учении он возвращается к истинному, первоначальному христианству. Это тем более важно, что в XX в. были открыты неизвестные раннехристианские памятники, которые позволяют более полно понять историю первых веков христианства и отбросить нелепые стереотипы, которые на протяжении столетий внедрялись в общественное сознание церковными идеологами.

Русская философия начала XX века о религиозном учении Толстого

В нескольких очень известных работах начала XX в. учение Толстого было тщательным образом проанализировано, при этом были ясно зафиксированы те его элементы, которые, по мнению критиков, являются признаками его «нехристианского» характера. Особое символическое значение в этом контексте имеет сборник статей, опубликованный в 1912 г. в издательстве «Путь» под названием «О религии Толстого». В редакционном предисловии к сборнику (вероятно, оно написано С. Булгаковым), резко утверждается, что авторы едины в своем противостоянии Толстому: «Религия Толстого не есть наша религия. Отвержение им веры во Христа как Сына Божия, Спасителя и Искупителя, и в Его Церковь, живое тело Христово, проводит непроходимую грань между религией Толстого и нашим пониманием христианства» [Булгаков 1912, II]. Дальше как бесспорный факт утверждается, что «религия Толстого не есть христианство», а почитание (!) Толстого как мыслителя авторами сборника выражается в «борьбе с толстовством как религиозною доктриной» и «выяснением ее односторонности, ограниченности, наконец противохристианского ее устремления» [Булгаков 1912, III].

Обобщая высказывания всех, писавших о Толстом, можно так сформулировать главные черты его учения, каждая из которых

оценивается критиками как не соответствующая христианству в его церковной версии.

1. Прежде всего отмечается индивидуализм Толстого в понимании истоков религиозности. Человек, по Толстому, должен в своем собственном опыте открыть путь к вере, к Богу и обрести истинную религию. Такое понимание оснований религиозности заставляет Толстого отрицать церковь как необходимую «среду» для обретения веры.

2. Главной из способностей, ведущих человека к Богу, является, по Толстому, разум. Именно с помощью разума человек должен осознать несовершенство, ложность своей обычной жизни в мире, жизни ради интересов своей личности и прийти к необходимости отказаться от блага личности ради соединения с Богом. Из этого вытекает однозначно осуждаемый «рационализм» Толстого, его стремление выразить суть своего учения рациональным образом. Многие критики считали, что рационализм Толстого «архаичен», связан с Просвещением и ведет к примитивному, «механистическому» пониманию человека.

3. Важнейший элемент религии – понятие о Боге. Все, писавшие о Толстом, утверждали, что в этой части его представления резко трансформируются от индивидуализма к безличности, универсализму и пантеизму. Человек, достигший Бога, должен слиться с ним и полностью утратить свою личность. Бог Толстого не имеет личного начала и является некоей безличной всеобщностью. В этом пункте традиционно фиксировалось наибольшее отклонение Толстого от христианства.

4. Поскольку Толстой признает достаточно простым и доступным каждому путь от низшей жизни к высшей, к слиянию с Богом, он считает легким достижение совершенства и блаженства. Соответственно, в его учении отсутствует глубокое осознание зла мира и греховности человека. Идея греха и грехопадения полностью отвергается им.

5. Поскольку путь к высшей, религиозной жизни человек осуществляет сам, своими силами, ему не нужен посредник и помощник на этом пути (идея самоспасения). Это означает отрицание роли Христа как Искупителя людских грехов и Спасителя. Одновременно Христос отрицается в функции Логоса, второй ипостаси Бога-Троицы, в качестве метафизической силы, участвующей в творении мира.

6. Христос для Толстого – это не Бог, а человек, великий учитель, который принес людям учение о возможности внутри земной жизни стать совершенными, соединиться с Богом.

7. То учение, которое принес Христос, носит строго ригористический, моралистический характер, принуждает к определенному поведению, якобы гарантирующему совершенство. В этом смысле, как считал Н. Бердяев, Толстой сближается с иудаизмом как религией закона. Человек здесь теряет свободу и, как следствие, собственную личность.

8. Толстой не знает личного бессмертия, он утверждает только «родовое» бессмертие человека, в слитности с Богом-Разумом. Никакого телесного воскресения личности он не признает.

Учение Толстого в его собственном изложении

Насколько суждения критиков Толстого соответствуют действительности? Для ответа на этот вопрос обратимся к его собственным сочинениям; мы используем несколько важнейших трактатов писателя: «В чем моя вера?», «О жизни», «Христианское учение» и «Путь жизни».

Толстой, действительно, отвергает церковь как необходимое условие веры и предполагает, что человек обретает религию за счет того, что своим проснувшимся разумом оценивает жизнь и осознает ее неправильной, требующей радикального преобразования. «Человек начинает жить сам только тогда, когда знает, что он живет. Знает же он, что живет, когда знает, что желает блага себе и что другие существа желают того же. Это знание дает ему пробудившийся в нем разум» [Толстой 1928–1958 XXXIX, 123]. Отмеченные в пунктах 1 и 2 идеи действительно присущи учению Толстого. Однако требует существенного уточнения понятие разума, которое использует Толстой.

Против того что Толстой понимает разум как формальный рассудок, отвечающий за познание конечных вещей, свидетельствует его негативное отношение к науке. Огромная ошибка критиков Толстого состоит в том, что его философские взгляды возводят к Просвещению, к прямолинейному рационализму и механицизму XVIII в., хотя из всего Просвещения Толстой уважал лишь Ж.-Ж. Руссо, да и то только за его этику. Философские основания своего мировоззрения он заимствовал из гораздо более глубокой и сложной традиции – из немецкой философии конца XVIII – начала XIX в. (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель) и из учения А. Шопенгауэра. А в этой традиции разум не только не совпадает с рассудком, со способностью к научному познанию, но *прямо противопоставляется* этой способности. Научный

разум познает конечные отношения конечных вещей, но он не может дать постижение человека, его жизни и Бога, поскольку они бесконечны и радикально отличаются по своей сущности от всего конечного. «Не то, что мы назовем наукой, определит жизнь, а наше понятие о жизни определит то, что следует признать наукой» [Толстой 1928–1958 XXVI, 321]. Такого рода противопоставление мы находим, например, у Гегеля, который отличал *спекулятивный разум* как высшую, интуитивную способность от *абстрактного рассудка* как низшей, дискурсивной способности.

Именно интуитивный разум позволяет человеку обнаружить в себе самом бесконечное начало, которое он признает Богом, и это начало является общим для всех людей, составляет сущность жизни, оно едино, универсально и не может быть определено как личность, поскольку такое определение ограничит его. «Всемирное, невидимое начало... дающее жизнь всему живому, сознаваемое нами в самих себе и признаваемое в подобных нам существах – людях, мы называем душою, само же в себе всемирное невидимое начало это, дающее жизнь всему живому, мы называем Богом... Души человеческие, отделенные телами друг от друга и от Бога, стремятся к соединению с тем, от чего они отделены, и достигают этого соединения с душами других людей любовью, с Богом – сознанием своей божественности. В этом все большем и большем соединении с душами других людей – любовью и с Богом – сознанием своей божественности заключается и смысл и благо человеческой жизни» [Толстой 1928–1958 XLV, 13].

Толстой считает, что соединение с другими людьми и с Богом не имеет никаких радикальных препятствий и может быть осуществлено во всей полноте. Концепцию грехопадения, столь важную для ортодоксального христианства, Толстой категорически отвергает, считает ее привнесенной из иудаизма и нарушившей целостность христианского учения. Точно таким же искусственным заимствованием из иудаизма он признает концепцию Творения мира и человека из ничего. Человек потенциально является совершенным и божественным существом, поэтому процесс единения с людьми и с Богом должен быть простым для подлинно религиозного человека, и он должен воспринимать жизнь как радостную и благую. Даже смерть не может помешать радостному восприятию жизни, поскольку для человека, соединившегося с Богом, смерть становится чем-то условным и второстепенным, он осознает свою *вечность* – такую же несотворенность и неуничтожимость, как

Бог. «Усилия самоотречения, смирения и правдивости, уничтожая в человеке препятствия к соединению любовью его души с другими существами и Богом, дают ему всегда доступное ему благо, и потому то, что представляется человеку злом, есть только указание того, что человек ложно понимает свою жизнь и не делает того, что дает ему свойственное ему благо. Зла нет... Точно так же и то, что представляется человеку смертью, есть только для тех людей, которые полагают свою жизнь во времени. Для людей же, понимающих жизнь в том, в чем она действительно заключается, в усилии, совершаемом человеком в настоящем для освобождения себя от всего того, что препятствует его соединению с Богом и другими существами, нет и не может быть смерти» [Толстой 1928–1958 XLV, 16].

Таким образом, те идеи, которые зафиксированы в пунктах 3 и 4, также присутствуют в учении Толстого; тем не менее решительное утверждение критиков Толстого, что при этом он совсем отрицает значение личности, нельзя признать правильным. Ведь для Толстого личность человека – это тот элемент нашего земного мира, в котором проявляет и «живет» Бог: «Душа – стекло. Бог – это свет, проходящий через стекло... Не надо думать, что живу я. Живу не я, а живет то духовное существо, которое живет во мне. Я – это только то отверстие, через которое проявляется это существо» [Толстой 1928–1958 XLV, 41]. Наш мир не является иллюзией. Хотя он не имеет самостоятельного значения – его значение целиком определяется тем, что в нем возможно проявление Бога, – но раз Бог проявляется и «живет» в нем, значит он нужен Богу и значим в отношении Бога. Поэтому и человеческая личность при всей своей вторичности, неуничтожима и важна – ведь если человек сумеет правильно распорядится ею, не культивировать ее конечную обособленность, а полностью отдать на «службу» Богу, то она приобретет *божественный* характер, в смысле *инструмента* для реализации божественных целей.

Как можно видеть, взгляды Толстого на личность гораздо сложнее, чем приписываемый ему «имперсонализм», полное отрицание личности. Но точно так же достаточно сложны и его взгляды на зло в жизни человека. Толстой отрицает существенность зла только по отношению к высшей жизни и только в восприятии человека, который полностью раскрыл в себе измерение высшей жизни. Но большая часть людей очень далека от этого, поэтому в их жизни зло является мощным фактором, который невозможно игнориро-

вать. «Страдания и смерть представляются человеку злом только тогда, когда он закон своего плотского, животного существования принимает за закон своей жизни... Если бы человек жил вполне духовной жизнью, для него не было бы ни страданий, ни смерти» [Толстой 1928–1958 XLV, 450–451].

В интерпретации образа Иисуса Христа Толстой наиболее радикально расходится с ортодоксальной традицией, здесь критики Толстого безусловно правы (пункты 5 и 6). Однако остается под вопросом, какое понимание больше соответствует истинному христианству, исходному учению самого Христа.

Учение Христа показывает людям, как им надо жить, но можно ли свести его к системе чисто моральных требований, норм, как считают критики Толстого? Безусловно, нельзя! Христос дает «закон», который направлен на *радикальное преобразование* жизни людей. Обычный моральный закон не может иметь такой цели, поэтому система моральных предписаний – это только внешнее и формальное выражение учения Христа, а его внутренняя сущность – это процесс раскрытия человеком в себе единства с Богом и со всеми людьми (о чем говорилось ранее), приводящий к переходу от низшей, животной жизни к жизни высшей, духовной. Такое уточнение смысла учения Христа в его интерпретации Толстым делает абсурдными утверждения о близости его взглядов к иудаизму, что было характерно для резкой, почти злобной, критики Н. Бердяева.

Особенно важно понять, как Толстой понимал идею бессмертия, поскольку эта идея имеет огромное, если не главное значение для христианства. Многие считали, что Толстой вообще отрицает бессмертие, основания для этого утверждения находят в книге «В чем моя вера?», где он резко критикует иудейскую идею личного телесного воскресения на Страшном суде: «...никогда Христос не только ни одним словом не утверждал личное воскресение и бессмертие личности за гробом, но и тому восстановлению мертвых в царстве Мессии, которое основали фарисеи, придавал значение, исключаящее представление о личном воскресении» [Толстой 1928–1958 XXIII, 391]. Но это вовсе не означает отрицания идеи бессмертия. По Толстому, Христос не мог проповедовать воскресение, так как в его учении, строго говоря, *нет смерти*, эмпирическая смерть, как и зло нашего мира реальны только для людей низшей жизни; для тех же, кто соединился с Богом и вошел в высшую жизнь, смерть становится иллюзорной и понятие

воскресения теряет свой догматический (т.е. иудейский) смысл. Бессмертие есть *вечная жизнь*, а не воскресение после смерти, понятой как радикальное прекращение нашего существования. Прерывается смертью только внешнее, эмпирическое бытие человека, но его сущность, связанная с высшей, духовной жизнью, не имеет начала (т.е. не является сотворенной) и не может иметь конца.

Впрочем, эмпирическая смерть как прерывание эмпирического же существования личности требует разъяснения: будет ли вечная сущность человека иметь новое эмпирическое воплощение после прекращения земной жизни или нет? Этот пункт в учении Толстого оказывается самым неоднозначным. В позднем дневнике Толстого мы встречаем и первый вариант ответа, означающий, что после земной жизни личность будет проживать новую земную жизнь в ином эмпирическом облике (аналог античной идеи метемпсихоза), и второй, согласно которому будущая жизнь будет лишена эмпирического выражения и поэтому будет протекать вне условий пространства и времени и уже не в форме личной обособленности, а в слитном единстве с Богом и со всеми живыми существами. В последнем своем философском сочинении «Путь жизни» Толстой сознательно совмещает оба этих ответа: «Когда мы умираем, то с нами может быть только одно из двух: или то, что мы считали собой, перейдет в другое отдельное существо, или мы перестанем быть отдельными существами и сольемся с Богом. Будет ли то или другое – в обоих случаях нечего бояться» [Толстой 1928–1958 XLV, 465].

Можно констатировать, что в части представлений о бессмертии критики Толстого в наибольшей степени искажали его взгляды, эти взгляды оказываются гораздо более сложными и неоднозначными, чем это принято считать. Толстой сам указывал на это и оправдывал тем, что вопрос о бессмертии и вечной жизни – самый трудный вопрос нашей жизни, и вряд ли кто-то рискнет утверждать, что точно знает ответ на него.

Основные черты раннего христианства и их соотношение с учением Толстого

В XX в. исследователи раннего христианства осознали необходимость пересмотра той модели истории, которая была навязана христианской церковью; согласно этой модели учение Христа было полностью принято церковью и получило адекватное рас-

крытие в ее догматике и в ее богословии. Книга Вальтера Бауэра «Ортодоксия и ересь в первоначальном христианстве» [Bauer 1934] стала первой попыткой более объективного подхода к истории, здесь было показано, что исходными формами христианского учения являлись как раз те, что были позже объявлены церковью ересью, а сама ортодоксия появилась не раньше середины II в.

Открытие в 1945 г. библиотеки гностических текстов в селении Наг-Хаммади в Египте дало новый импульс к пересмотру ложного понимания раннехристианской истории. Современные исследователи вынуждены признать, что в середине II в. в христианских общинах на равных конкурировали две тенденции – ортодоксальное учение, позже восторжествовавшее и ставшее государственной религией Римской империи, и гностическое христианство, которое церковь в III–IV вв. объявила ересью, но которое на деле восходило к учению Иисуса Христа и апостолов не в меньшей степени, чем ортодоксальная традиция. Но и этого мало: чем дальше продолжается исследование гностических текстов и чем глубже мы понимаем систему идей, заключенную в них, тем более становится очевидным, что именно эта система идей и является тем, что нужно называть *исходным, истинным христианством*, что именно в этих текстах и выражена суть собственного учения Иисуса Христа, а церковная, ортодоксальная традиция, оформившаяся только к середине II в., является *искажением* указанного истинного христианства, причем это искажение было связано с внедрением в учение Христа элементов иудейской религии, против которой это учение и было направлено.

В рамках этой гипотезы истинное (гностическое) христианство наиболее полно выражено в Евангелии от Иоанна и частично в посланиях ап. Павла (нужно учитывать, что эти памятники были существенно отредактированы во II в., чтобы выглядеть согласованными с ортодоксальной традицией), а также в таких древнейших апокрифических текстах, как Апокриф Иоанна, Евангелие от Фомы, Беседа Спасителя, Евангелие от Филиппа, Евангелие от Марии, Евангелие от Иуды, Евангелие Истины и др. (все они были созданы в I – первой половине II в.). Оставляя в стороне аргументы защитников указанной гипотезы [Эрман 2010; Евлампиев 2016], в соответствии с которой Иисус Христос сам был «гностиком», обратимся к ключевым идеям так понятого истинного христианства, которые постепенно становятся известными благодаря изучению новооткрытых памятников.

Исходным пунктом учения истинного христианства является понимание Бога, резко отличающееся от принятого в ортодоксальной традиции представления о троичном Боге, трансцендентном по отношению к нашему земному миру. Здесь отношение Бога и мира понимается в рамках пантеистической модели: все сотворенные, конечные объекты имманентны Богу, в то время как он сам трансцендентен по отношению ко всему существующему, поскольку является *не-сущим* Богом, т.е. не имеет характеристики существования. Так Бог описывается в двух наиболее значимых с философской точки зрения памятниках – в Апокрифе Иоанна и Евангелии Истины. Здесь подчеркивается *непостижимость, немыслимость, непознаваемость* Бога, который называется Отцом и Духом незримым. Совершенно очевидно, что такой Бог *не может быть признан личностью*, поскольку это определение ограничит его и сделает хотя бы частично понятным, познаваемым. «Единое – это единовластие, над которым нет ничего. Это Бог истинный и Отец всего, Дух незримый, кто надо всем, кто в нерушимости, кто в свете чистом, – тот, кого никакой свет глаза не может узреть. Он Дух незримый. *Не подобает думать о нем как о богах или о чем-то подобном*» (Апокриф Ин. 2:25–35; курсив мой. – И. Е.) [Окулов (ред.) 1989, 198]. Здесь принципиально подчеркнута абсолютная непохожесть Отца на «богов» или «чего-то подобного», т.е. «Бог истинный» противопоставляется иудейскому Богу и всем языческим богам, являющимся такими же личностями, как и человек.

Акт появления мира из Бога в апокрифических памятниках совершенно не похож на акт Творения в ортодоксальном учении, он больше напоминает процесс эманации: в Боге происходит выявление его неведомого внутреннего содержания и превращения его в существующий предметный мир. В мире, пришедшем к существованию, не-сущий Бог, Отец являет себя существующим *через человека*, т.е. человек есть тот же Бог, но предстающий в формах существующего мира. Такое понимание соотношения Бога и человека ясно выражено в Евангелии от Иоанна. Христос здесь подчеркивает свое единство с Отцом, но одновременно он провозглашает единство-тождество со своими учениками, а через них и со всеми людьми. «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:10). «Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что

Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:19–20; курсив мой. – И. Е.). «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 14:22–23; курсив мой. – И. Е.).

Христос, точно так же как и каждый человек, в учении истинного христианства есть явление *неведомого* Бога в существующем мире: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:17). Еще более ясно этот тезис высказывается Иисусом в конце тайной вечери, когда на вопрос учеников о том, когда Христос «покажет» им Отца он отвечает: «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его... Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?» (Ин. 14:7, 14:9). Слова Христа означают, что он, а вместе с ним каждый человек, есть полное и исчерпывающее «явление» Бога в мире, и никакого другого Бога существовать не может – помимо человека «есть» только *несуществующий* Бог.

Уже из этого описания видно, что учение Толстого, расходясь с ортодоксальным христианством, очень точно воспроизводит исходные принципы истинного христианства: Бог является неведомым, непостижимым и не обладающим личностью началом; человек есть конечное, эмпирически зримое явление Бога в земном мире и поэтому только в себе самом он может обнаружить Бога, осознать свое тождество с ним и начать жить божественной жизнью.

Рассматривая другие, не менее важные принципы гностического христианства, можно обнаружить столь же точное совпадение их смысла с содержанием утверждений Толстого. В Евангелии от Фомы путь к истинной жизни для человека описывается как отрешение от забот и целей земного мира, от нашей земной личности. «Если вы не поститесь от мира, вы не найдете царствия» (Фома 32). «Иисус сказал: Будьте прохожими» (Фома 47). «Иисус сказал: Тот, кто сделался богатым, пусть царствует, и тот, у кого сила, пусть откажется» (Фома 85). «Иисус сказал: Тот, кто нашел мир (и) стал богатым, пусть откажется от мира!» (Фома 114) [Окулов (ред.) 1989, 253, 255, 259, 262]. Ту же мысль выражает известное высказывание Христа в Евангелии от Иоанна о необходимости для человека совершить «рождение свыше»: «...истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Цар-

ствия Божия» (Ин. 3:3). Это все вполне соответствует призыву Толстого к необходимости отречения от блага своей животной личности ради вхождения в высшую, божественную жизнь.

Тот факт, что высшая жизнь означает не только потерю своей личной определенности, но и пантеистическое соединение со всем существующим через слияние с божественной сущностью всего, с Отцом, выражено в нескольких высказываниях из Евангелия от Филиппа; вот одно из них: «Но ты увидел нечто в том месте – ты стал им. Ты увидел Дух – ты стал Духом. Ты увидел Христа – ты стал Христом. Ты увидел Отца – ты станешь Отцом. Поэтому в этом месте ты видишь каждую вещь и ты не видишь себя одного. Видишь же ты себя в том месте. Ибо ты станешь тем, что ты видишь» (Филипп 44) [Окулов (ред.) 1989, 280].

Войдя в высшую жизнь, человек осознает свою несотворенность, вечность: «Господь сказал: Блажен тот, кто существует до того, как он появился. Ибо тот, кто существует, был и будет» (Филипп 57) [Окулов (ред.) 1989, 282]. Та же самая мысль содержится в Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: Блажен тот, кто был до того, как возник» (Фома 20) [Окулов (ред.) 1989, 252]. Соответственно, смерть становится для такого человека несущественной, иллюзорной. «Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, каким будет наш конец. Иисус сказал: Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец, и он не вкусит смерти» (Фома 19) [Окулов (ред.) 1989, 252].

Последнее не означает, что животная личность человека становится иллюзорной и что эмпирическая смерть есть некий «фантом». Здесь пролегает очень важная разделительная черта между истинным христианством и восточными религиями, полностью отрицающими и личную форму человеческого бытия и связанные с ней понятия зла, страдания и смерти. В христианстве все сложнее, но именно поэтому реалистичнее: земная личность человека со всеми ее негативными определениями, включая смерть, *вторична* по отношению к той высшей жизни, которую человек открывает в себе, сливаясь с Богом, но она *не иллюзорна*. Именно поэтому человек, вошедший в высшую жизнь, точно так же, как и не вошедший, живущий животной жизнью, должен переживать страдания и смерть, но отношение к ним у этих людей будут прямо противоположным: человек животной жизни будет рассматривать страдания и смерть как трагические и ужасные

определения своего бытия, но он так и не поймет их истинный смысл; человек, вошедший в высшую жизнь, принимает их как знаки своей причастности эмпирическому бытию, но правильно понимает их – видит их относительность, неспособность разрушить его сущностную причастность Богу, единой и благой жизни. Именно в таком смысле нужно понимать парадоксальные высказывания из Евангелия от Филиппа: «Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть. Тот, кто поверил в истину, начал жить, и он подвергается опасности умереть, ибо он живет» (Филипп 4). «Те, кто говорит, что Господь умер изначально и он воскрес, заблуждаются, ибо он воскрес изначально и он умер. Если некто не достиг воскресения вначале, он не умрет» (Филипп 21) [Окулов (ред.) 1989, 274, 277]. Тот, кто живет животной жизнью, и умирает как животное, не поняв глубокого смысла смерти; только человек, вошедший в высшую жизнь, т.е. «воскресший» в соответствии с христианским учением, правильно понимает свою смерть и принимает ее как должное. Поздние дневники Толстого полны суждениями о смерти и ее благом характере, которые по своему смыслу точно соответствуют этому представлению.

Пожалуй, самое разительное совпадение между учением истинного христианства и учением Толстого касается понимания бессмертия. При всей драматической напряженности и неоднозначности своих размышлений в конце концов Толстой приходит к тому же пониманию бессмертия, какое было характерно для гностического христианства. Эмпирическая смерть не прерывает земное бытие души, а только трансформирует его, душа продолжает жизнь в новой форме в земном мире. Но цепь перерождений – это низший, негативный вариант существования души; она должна познать себя, стать совершенной, соединиться с Отцом и выйти в вечность, в абсолютное бытие Бога. Вот как это описано, в мифологическом стиле, в Апокрифе Иоанна: «...после того, как она <душа> выйдет (из тела), ее отдадут властям, тем, которые произошли от архонта, и они сковывают ее оковами и бросают ее в темницу <в новое тело> и кружат ее до тех пор, пока она не пробудится от забвения и не достигнет знания. И подобным образом, когда станет она совершенной, она спасена. <...> Эта душа должна следовать за другой, в которой есть Дух жизни. Она спасена через него. Ее не бросают в другую плоть» (Апокриф Ин. 27:4–20) [Окулов (ред.) 1989, 214]. Можно сравнить это описание с цитировавшимся выше суждением о двух вариан-

тах посмертного существования из «Пути жизни», чтобы понять существенное совпадение представлений Толстого с гностической моделью бессмертия.

Поиски истинного христианства в истории философии

Мы уже сказали, что, формулируя свое видение истинного христианства, Толстой выразил общую тенденцию русской философии XIX в. Однако русская философия только продолжила то дело, которое было начато западноевропейской философией еще в эпоху Возрождения. Очень многие европейские мыслители осознавали ложность той модели Бога и человека, которую провозглашала церковь, и пытались в своих философских построениях вернуться к более правильному религиозному мировоззрению, в их ряду можно назвать Иоанна Скота Эртугену, Иаохима Флорского, Майстера Экхарта, Пико делла Мирандолу, Джордано Бруно, Якоба Бёме. Даже католический кардинал Николай Кузанский в своем философском учении оказался ближе к гностической версии христианства, чем к ортодоксальной. В Новое время присутствие этой тенденции очевидно в философии Г. Лейбница. Но наиболее полное философское воплощение гностическое христианство получило в трудах немецких философов XIX в. – Фихте, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра. Не случайно они были особенно популярны в русской философии XIX столетия.

Очень важно в этом контексте обратить внимание на Фихте. Именно он *впервые во всей европейской религиозно-философской традиции прямо выразил мысль о противостоянии в истории двух равноправных версий христианства*, причем церковную традицию он признал ложной, искаженной формой учения Иисуса Христа: «По нашему мнению, существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство Евангелия Иоанна и христианство апостола Павла, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно Лука» [Фихте 1993, 456]. В своих поздних трудах Фихте претендовал на то, чтобы выразить в окончательном виде современную форму истинного христианства, и можно констатировать, что все самые характерные черты его позднего религиозного учения, выраженного в работе «Наставление к блаженной жизни» (1806), точно воспроизводят обозначенные выше черты древнего гностического христианства.

Учение Фихте оказало весьма большое и еще не оцененное в должной мере влияние на русскую философию, следы этого

влияния можно найти в исторической концепции А. Герцена, в религиозных взглядах Ф. Достоевского, в концепции всеединства Вл. Соловьева и в построениях мыслителей начала XX в. Но во всех этих случаях нужны определенные усилия, чтобы доказать наличие идейных параллелей. В случае с Толстым все гораздо проще: здесь влияние идей Фихте является очевидным, так как сам Толстой в конце жизни признавал сходство своего учения с учением Фихте, а поскольку известно, что он достаточно рано познакомился с его философией, можно уверенно говорить, что религиозное учение Толстого многим обязано Фихте [Евлампиев 2017, 307–312]. Но в конце концов не так важно, в какой степени Фихте повлиял на взгляды Толстого, гораздо важнее констатировать, что совпадение их учений обусловлено тем, что они оба старались вернуться и *действительно вернулись* к первоначальному христианству и дали ему очень точное философское выражение. В итоге, мы должны признать безосновательными попытки развести учение Толстого с христианством, должны признать, что его учение, вопреки мнению известных критиков, подобных В. Зеньковскому, Н. Бердяеву, С. Булгакову, И. Ильину и др., является вполне точным и глубоким выражением истинного христианства, в то время как сами эти критики остались в рамках исторической, существенно искаженной версии христианства, в рамках того, что лучше называть иудео-христианством.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Булгаков 1912 – [Булгаков С.Н.] От издательства «Путь» // О религии Льва Толстого. Сборник второй. – М.: Путь, 1912. С. I–III.

Евлампиев 2016 – Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2016. № 4(52). С. 66–134.

Евлампиев 2017 – Евлампиев И.И. О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. Вып. 35. – СПб.: Серебряный век, 2017. С. 289–312.

Окулов (ред.) 1989 – Апокрифы древних христиан / ред. А.Ф. Окулов и др., – М.: Мысль, 1989.

Паперный 2016 – Паперный В. О богопонимании позднего Толстого // Лев Толстой и мировая литература. Материалы IX международной научной конференции. – Тула: Ясная поляна, 2016. С. 40–52.

Толстой 1928–1958 – Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. – М.: Художественная литература, 1928–1958.

Фихте 1993 – Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. С. 359–617.

Эрман 2010 – Эрман Б.Д. Иисус, прерванное Слово. Как на самом деле зарождалось христианство. – М.: Эксмо, 2010.

Bauer 1934 – Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Beiträge zur historischen Theologie. Band 10). – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934.

REFERENCES

Bauer W. (1934) *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

[Bulgakov S.N.] (1912) From the Publisher Put'. In: *On the religion of Leo Tolstoy. Second Collection*. Moscow: Put', 1912 (in Russian).

Ehrman B.D. (2009) *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (And Why We Don't Know About Them)*. New York: Harper Collins Publ. (Russian translation: Moscow: Eksmo, 2010).

Evlampiev I.I. (2016) Uncorrupt Christianity and Its Sources. *Solov'yevskiye Issledovaniya*. 2016. No. 4, pp. 66–134 (in Russian).

Evlampiev I.I. (2017) On the Philosophical Foundations of the Religious Views of F. Dostoyevsky and L. Tolstoy. *Dostoevsky and world culture*. Issue 35, pp. 289–312. Saint Petersburg: Serebryany vek, 2017 (in Russian).

Fichte I.G. (1806) *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Russian translation: Fichte I.G. *Works*. In 2 vol. Vol. 2, pp. 359–617. Saint Petersburg: Mifril, 1993).

Okulov A.F., ed. (1989) *Apocrypha of the Ancient Christians*. Moscow: Mysl (in Russian).

Paperny V. (2016) On the God-understanding of the Late Tolstoy. *Leo Tolstoy and World Literature. Materials of the IX International Scientific Conference* (pp. 40–52). Tula: Yasnaya Polyana (in Russian).

Tolstoy L.N. (1928–1958) *Complete works*. In 90 vols. Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

Взаимопроникновение русской философии и других сфер общественного сознания

А.Д. Сухов

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-108-124

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В числе характерных признаков русской философии – ее открытость и взаимопроникновение с другими сферами общественного сознания. В Средние века функции философии пытались принять на себя православие, точнее: его теоретическая часть – теология. Философия оказалась не просто под эгидой религии, как это было в Западной Европе и Византии, но в ее недрах. Активная философская жизнь проявляла себя под нефилософскими покровами. Философский смысл несла в себе русская литература. В числе писателей, причастных к философии, есть такие, которые, бесспорно, являются великими. Это Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой. То, что внесено каждым из них в философию, неоднозначно и по своим размерам и по своей направленности. Вследствие открытости русской философии сложилось и такое идейное образование в ней, которое граничило с естествознанием. Будучи философским по принадлежности, оно имело с естествознанием прочные и устойчивые связи. Не менее значимо для русской философии соприкосновение ее с исторической наукой. Философские представления и категории привлекаются к изучению исторических событий и процессов. Обогащенная философией, историческая наука, в свою очередь, не остается посторонней для нее. Философствующие историки оказали воздействие и на такие разделы философии, как философия истории, философия социальная и политическая, философия религии, философская антропология... Русская философия проникала и в другие сферы – музыку, живопись, где она была представлена достаточно значимыми творческими фигурами, в частности А.Н. Скрябиным, Н.К. Рерихом. Философские взгляды Скрябина и Рериха не ограничивались рамками их теоретических, философских построений. Художественная интуиция воплощала их в творения искусства. Контакты тех или иных проявлений русской философии с другими областями интеллекта не утрачивают своей привлекательности и сегодня.

Ключевые слова: русская философия, открытость философии, теология, литература, наука, искусство.

Сухов Андрей Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.
alexser015@yandex.ru

Цитирование: Сухов А.Д. (2018) Взаимопроникновение русской философии и других сфер общественного сознания // Философские науки. 2018. № 8. С. 108–124.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-108-124

The Interconnections between Russian Philosophy and Other Realms of Public Consciousness

A.D. Sukhov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-108-124

Original research paper

Summary

Among the characteristic features of Russian philosophy, there is its openness and connections with other realms of public consciousness. In the Middle Ages Orthodox religion (i.e. theology as theoretical part of it) was trying to take over the main functions of Russian philosophy. Philosophy was not just under the aegis of religion, as it was in Western Europe and Byzantium, but in its depths. Active philosophical life manifested itself under non-philosophical covers. Russian literature also is involved in philosophy. A plenty of philosophical writers could doubtlessly be called great. They are: Nikolai Gogol, Fyodor Dostoevsky, Leo Tolstoy, etc. The things that each of them has brought into philosophy are very different in size and direction. As a result of the openness of Russian philosophy appears a unique ideological element which borders on natural science. This element was philosophical on its nature, but it had a strong and sound ties with natural science. No less important for Russian philosophy its connection with historical science. Philosophical ideas and categories are involved in the study of historical events and processes. Historical science, enriched with philosophy, does not remain extraneous to it. Philosophical historians also influenced different sections of philosophy: philosophy of history, social and political philosophy, philosophy of religion, philosophical anthropology... Russian philosophy penetrated into other spheres – music, painting, etc., where it was represented by quite significant figures, in particular – Alexander Scriabin, Nikolay Roerich. The philosophical views of Scriabin and Roerich were not limited to the framework of their theoretical, philosophical constructions. Artistic intuition embodied these constructions in the creation of art. Nowadays

contacts of Russian philosophy in its various manifestations with other areas of intelligence also do not lose their attractiveness.

Keywords: Russian philosophy, openness of philosophy, theology, literature, science, art.

Andrei Sukhov – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

alexser015@yandex.ru

Citation: Sukhov A.D. (2018) The Interconnections between Russian Philosophy and Other Realms of Public Consciousness. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 8, pp. 108–124.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-108-124

Введение

Русская философия своеобразна, она не похожа на другие национальные философии, в том числе на те, которые принято считать эталонами, образцами. Одна из особенностей ее – открытость, соприкосновение с целым рядом других сфер общественного сознания. Так что, если изъять то, что она разделяет с другими, нефилософскими, дисциплинами, то из ее истории выпадет многое, и в некоторые периоды ее, если искать ее в чистом виде, от нее почти ничего не останется.

Какие же контакты русской философии с другими духовными компонентами особенно существенны в ее истории?

Философия в недрах теологии

Специфические признаки русской философии, ее отличие от других европейских философий, стали обнаруживаться изначально (о них пойдет речь чуть позже). Но было у нее с ними и кое-что общее. Складывалась она в пределах той же религиозной общности, а эта последняя представляла собой в эпоху Средневековья, когда это происходило, весьма значимый фактор, организующий и объединяющий людей – по их вероисповедной принадлежности. Принятие христианства в конце X в. – сначала верхушкой общества, а затем и остальной его частью – означало подключение Руси к вполне определенному социальному пространству с той культурой и философией, которыми оно к тому времени располагало. Русская философия, что совершенно естественно, не могла бы стать здесь никакой иной, кроме как христианской.

Христианская философия, где бы она себя ни проявила, уже самым своим наименованием свидетельствует о принадлежности к религии, тесной связи с ней, зависимости от нее. Служанка теологии – вот ее социальный статус. Так воспринималась она современниками, и такой виделась она себе самой. Все же нет оснований отрицать ее и даже сомневаться в ней как особом идейном образовании. Феномен христианской философии общепризнан.

Вступив на путь христианизации, Русь застала христианский мир распавшимся на две части, одна из которых тяготела к Риму, другая – к Константинополю. В середине XI в., спустя всего несколько десятилетий после «крещения Руси», католицизм и православие стали реалиями религиозной жизни. Средневековая Русь оказалась в общности православной – вместе с Византией, лидировавшей в ней, откуда были почерпнуты новые религиозные воззрения, и которая надолго осталась для русского общественного сознания идейным авторитетом.

В Византии, как и на Западе, философия была очерчена достаточно четко. Восточная патристика – разновидность христианской философии на византийской почве – значительный идейный комплекс. Влиятельным философским течением являлся здесь и неоплатонизм, враждовавший с восточной патристикой, но также и обогащавший ее своими идеями, подавленный ею в VI в. и вновь возродившийся на последней стадии византийской истории.

И в Западной Европе, и в Византии философия, в ее античных вариантах, существовала еще до появления и распространения здесь христианства. Начисто искоренить ее, если такое намерение у кого-то из деятелей церкви и было, оказалось бы делом трудным, а то и безнадежным; представлялось, что целесообразней ее видоизменить. Другое дело – становление философии там, где философская традиция вообще отсутствовала, как это было на Руси. По логике церкви, зачем нужна философия, когда без нее можно обойтись? Ведь имеется нечто высшее по сравнению с ней, ее превосходящее, выражающее целостный взгляд на мир лучше, чем философия, – религия. Функции, исполняемые философией, и попыталась принять на себя русская ветвь христианства, точнее, ее теоретическая часть – теология. Философия оказалась не просто под эгидой религии, но в ее недрах.

Однако поглотить полностью одну форму общественного сознания другой никогда не удастся. Так произошло и в данном случае. Философия находилась с теологией в комплексе, но не

подменялась ею. В тексте, нефилософском по своему основному содержанию, обнаруживается философская концепция, рассуждение, символ. Философия, уже в своих первоначалах, пытается отъединиться от теологии, находя себе место в летописи или произведении средневекового книжника.

К настоящему времени проанализировано большое число литературных памятников русского Средневековья, богословских и светских, – трактатов и изборников, поучений и слов, повестей и житий, летописей и хроник, в работе над которыми наряду с философами приняли участие также литературоведы и историки. В итоге была раскрыта активная философская жизнь, проявлявшая себя под нефилософскими покровами. Некоторые проблемы, поставленные тогда, не утратили интереса и в наши дни; к ним обращается не только специалист, историк философии, но и читатель, желающий воспользоваться житейской мудростью прошлого: трактовками надежды, веры, милосердия, любви, представлениями об обязанностях власти, о ее ответственности, размышлениями о нестяжательности, противостоящей стяжанию, и о многом другом.

Философствующие литераторы

К философии причастны наследница русской книжности – позднейшая литература, а также литературная критика, не только разъяснявшая и комментировавшая художественные произведения, но и высказывавшая собственные суждения по поводу тех реальных проблем, которые в них были обозначены.

Взаимосвязи литературы с философией имеют несколько аспектов. Литература способна выполнять подсобную, прикладную функцию, распространяя философские представления в образном виде, прежде всего в стихах, что существенно увеличивает меру философского воздействия.

Пропагандируя научное мировоззрение, стихотворной формой пользовался М.В. Ломоносов. В его «размышлениях», «утреннем» и «вечернем», изложены философские представления о вселенной. В стихотворении «Случилось вместе два астронома в пиру...» коперниканская гелиоцентрическая система мира противопоставлена неадекватной действительности геоцентрической.

Стихотворную форму использовали декабристы. О том, насколько она была действенна, свидетельствует хотя бы тот факт, что Николай I приказал изъять стихотворения, написанные осуж-

денными, из их следственных дел и уничтожить. Гражданскую лирику декабристов органически дополняли произведения, ставившие мировоззренческие вопросы. Сохранилось философское стихотворение А.П. Барятинского «О боге» [Барятинский 1951, 440]. В нем автор вступил в литературную полемику с Вольтером, который придерживался того мнения, что если Бога и нет, то его – как сдерживающее для народа начало – следовало бы выдумать. Иначе решает этот кардинальный для философии вопрос декабрист: при виде зла, царящего в мире, бытие существа, благого и всемогущего, терпящего это, должно быть отвергнуто.

В противоборстве с западничеством славянофильство стремилось использовать то свое преимущество, что в составе его были известные поэты, дававшие его идеям стихотворный облик: А.С. Хомяков, Н.М. Языков.

Поэтический ресурс использовали и другие мыслители-философы, Д.В. Веневитинов, Н.П. Огарев, Н.А. Добролюбов, В.С. Соловьев, для того, чтобы сделать наглядным свое видение мира, обезоружить идейных противников.

В философской лирике проявляли себя и такие поэты, восприятию мира которых был органически присущ философский характер, чье поэтическое творчество не обошлось без оригинального философского поиска. Среди них – А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Ф.И. Тютчев, А.А. Блок.

Впрочем, отделение «прикладной» лирики от прочей весьма и весьма условно. Ведь и она включает в себя истинных творцов, произведения которых отличают талант и художественная ценность. Были и такие писатели, творчество которых выходит за пределы литературы, превращая их в философов по профессии. Они или активно поддерживают имеющиеся уже концепции, внося свои усилия в их обоснование, или же формулируют новые установки, являясь их основателями. В числе писателей, принадлежащих и философии, есть такие, которые, бесспорно, являются великими. Это – Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой. То, что внесено каждым из них в философию, неоднозначно и по своим размерам и по своей направленности.

В 1847 г. опубликовал свою книгу «Выбранные места из переписки с друзьями» Н.В. Гоголь. Он заявил в ней о своей приерженности к теории официальной народности. В этой теории были определены основные элементы русской социальной жизни, на которые правительство опиралось и которым намечалось

сохранять приверженность в дальнейшем: самодержавие (в его Николаевском варианте), православие, поддерживающее его, народность, сопровождаемая крепостничеством. Сторонниками данной теории являлись не только беспринципные апологеты, но и видные деятели культуры – литераторы, историки – М.П. Погодин, С.П. Шевырев, В.А. Жуковский, П.А. Вяземский. Теория нуждалась и в философской поддержке. Философом официальной народности и стал Гоголь.

В философии истории, представленной читателю в этой книге, Гоголь – сторонник и защитник монархии (имеется в виду, прежде всего, самодержавная); он возвеличивает ее. Для него монарх – «божий помазанник»; «клик божий» неумолкаемо раздается в его ушах. Ведя народ, вверенный ему Богом, он несет ответственность непосредственно перед ним, и только перед ним. Что же касается ответственности перед людьми, то монарх от нее совершенно свободен.

Невысокому мнению о Русской церкви в обществе и народе Гоголь противопоставляет свое видение ее. Он сравнивает ее с целомудренной девой. Ему кажется даже, что эта церковь со всеми своими догматами и обрядами снесена «прямо с Неба». В том, что россиянин – плохой православный христианин, виновата не церковь, а он сам. Ведь он уступает даже древнему язычнику: ленивее молится, хуже исполняет свой долг.

Во времена Гоголя крепостничество, изжитое уже в большинстве стран Европейского континента, в России испытывало кризис. Даже «в верхах» появляются сомнения о его дальнейших возможностях. Гоголь же, в соответствии с официальной доктриной, считает его незыблемым. Он напоминает новозаветные заповеди о покорности властям, о том, что нет власти не от Бога. Он утверждает, что крепостное состояние соотносится с этими заповедями.

Обращаясь к философии, разрабатывая ее, Ф.М. Достоевский представил свои соображения, свойственные и его романам, в цикле публицистических статей. Он был одним из основоположников особой философской школы – почвенничества. Достоевский был уверен в том, что «социальная правда» принадлежит народу и что, только обращаясь к нему можно узнать ее [Достоевский 1984, 21]. Он считал, что эта правда, выявленная им, состоит в том, чтобы сообщество людей явило собой общую гармонию, где каждому человеку принадлежало бы достойное место.

Л.Н. Толстого философия интересовала с юных лет. Профессионально он обратился к ней, учась в Казанском университете. Он подготовил целый ряд философских монографий, десятки статей, несколько антологий, собрав в них высказывания различных мыслителей по конкретным мировоззренческим вопросам. Толстой был лично знаком почти со всеми тогдашними русскими философами.

Большую известность имеет изложенная в его сочинениях концепция ненасилия, не сразу и не всеми, правда, понятая и оцененная. Толстой вовсе не призывал отказываться от противления социальному злу; он полагал лишь, что противодействовать ему, и весьма эффективно, можно и ненасильственными методами. Он предложил систему мер, способных парализовать существующее насилие и взять над ним верх: неучастие в имеющихся ныне социальных порядках, в том, что их поддерживает – в армии, судах, податях, «ложном учении» и т.п. Императорское правительство, в отличие от некоторых идейных оппонентов Толстого, усмотревших в его «непротивлении» лишь благодушную утопию, сразу распознало ее опасность. За распространение этих его взглядов легко было поплатиться ссылкой, тюрьмой, каторгой. В последствии принципа ненасилия последовательно придерживался М.К. Ганди в борьбе за освобождение Индии от колониальной зависимости, а также М.Л. Кинг в борьбе против американского расизма. Это послужило подтверждением того, что выдвинутая Толстым концепция имеет характер объективной истины, хотя это не единственное средство социальной борьбы, как это казалось ее автору, а всего лишь одно в числе прочих.

Не утрачивают интереса философские экскурсы Толстого в науковедение и искусствознание.

Взгляды Толстого-науковеда вызвали неприятие и вражду той сферы общества, которая была ими задета. То, что было высказано Толстым, искажалось; его обвиняли в том, что он отрицает науку. Но это было не так. Он утверждал, что наука так же необходима людям, как пища, питье, одежда, «даже необходимее» [Толстой 1937, 363–364]. Однако от «истинной науки» он отделял образование, имитирующее ее, внешне похожее на нее, но не только не имеющее родства с ней, но и представляющее собой полную ее противоположность. Характеризуя это явление, он обозначал его разными терминами, но суть их всех одна: так называемая наука, ложная, мнимая наука, квазинаука. Хотя те, кто занимается

такой «наукой» и причисляют себя к ученым, они не являются таковыми.

Представители ложной науки используют «научный жаргон» – темный, сложный, вычурный язык, не всегда понятный не только окружающим, но и им самим. В ее пределах ведутся бесконечные споры, имеют место разногласия. Но при этом есть ясность и единство в главном: данный строй жизни вечен, попытки изменить его бесполезны и бессмысленны. Имеющие власть внимательно следят за тем, что происходит в науке, и всячески поддерживают явление, о котором идет речь, и противодействуют той истинной науке, которая способна «обличить» существующие порядки.

В своем неприятии псевдонауки Толстой временами заходил слишком далеко, причисляя к ней отдельные проявления фундаментальной науки, относимые им к праздному и ненужному любопытству, связанные с практическими запросами через посредующие и промежуточные звенья. Но дифференцированное отношение к происходящему в науке и около нее, отмежевание от ее подделки сохраняют свою ценность и актуальность.

Не одномерно, как это наглядно показано в работах Толстого, и искусство. Подлинное искусство, идейно содержательное, нравственное, соответствует мировосприятию, выработанному историей, высшему в данное время. Оно преобразует эмоциональное восприятие действительности, вытесняя чувства низкие, недобрые и заменяя их иными, лучшими, способствующими благу людей.

Аналог квазинауки и близкое ей по духу явление, такая же деформация и аберрация, – «извращенное», «поддельное» искусство, которое Толстой противопоставляет настоящему. Это фальшивое явление отчуждено от людей труда, их интересов. Вдохновляющих стимулов оно лишено. Оно создает «фабричные произведения», не имеющие художественной привлекательности. Толстой сравнивал тех, кто причастен к таким поделкам, с евангельскими торговцами в храме. Он считал, что храм искусства – не храм, пока эти торгаши не изгнаны из него.

В 1834 г. в десяти номерах еженедельной московской газеты «Молва» было опубликовано произведение В.Г. Белинского «Литературные мечтания», сразу сделавшее его ведущим литературным критиком. Но содержало оно не только суждения о писателях и их творчестве. В «Литературных мечтаниях» были изложены и философские взгляды Белинского. И в дальнейших своих работах

он дополнял и сопровождал литературоведческий анализ философским. У Белинского нет сочинений, целиком и полностью посвященных философской проблематике, но имя его в русской философии – в числе общепризнанных. Г.В. Плеханов считал его «самой замечательной философской организацией, когда-либо выступавшей в нашей литературе» [Плеханов 1958, 466].

Единение русской литературной критики с философией после Белинского стало традиционным.

Представители философии в науке и искусстве

Вследствие открытости русской философии сложилось и такое идейное образование в ней, которое граничило с естествознанием. Будучи философским по принадлежности, оно имело с естествознанием прочные и устойчивые связи. Обращение ученых-естественников к философии, стремление соединить с ней собственную профессию вполне объяснимо: постановка теоретических проблем пробуждает интерес к философии, ориентирует на нее.

Из представителей этой группы первым должен быть назван М.В. Ломоносов. Он – основоположник русского естествознания. Он положил начало единению его с философией. Вечность мира, несотворимость вещества, из которого он состоит, изначальность движения, множество населенных миров – такова идейная платформа Ломоносова. Ломоносов – первый представитель русского философского материализма. Появление материализма как особого направления в западной философии связано с именем Ф. Бэкона. Философия – главный вид его научной деятельности. В русской философии это направление имело своим родоначальником Ломоносова, хотя и универсала, но все же по преимуществу естествоиспытателя.

В группе философов-естественников – И.М. Сеченов. Труд, прославивший его, – «Рефлексы головного мозга», – достояние и естествознания, и философии. Философские разработки, начатые Сеченовым здесь, и в дальнейшем сопровождали его естественнонаучные исследования. Рефлексы, в буквальном переводе с латыни, – отражения. Именно так и трактуются Сеченовым продукты сознания в их отношениях к внешнему миру. Предметный мир существует раньше мысли о нем и является первичным фактором по отношению к ней. Но все же высшая нервная деятельность – не аналог зеркала. Сеченовым было выяснено и показано, что между

чувственным восприятием действительности и мышлением, оперирующим абстракциями, – цепь переходов и превращений. Вывод может далеко отстоять от посылок, но все же в нем содержатся элементы прежнего опыта. Путем логических построений можно додуматься до новых истин, но только в том случае, если умозаключениям предпосланы факты [Сеченов 1947, 534]. Теория познания, имеющая философский характер, была сформулирована Сеченовым в соответствии с физиологическими данными, в том числе и прежде всего добытыми им самим.

И.И. Мечников – один из наиболее философичных русских естествоиспытателей. Он автор книг «Этюды о природе человека. Опыт оптимистической философии», «Этюды оптимизма», «Сорок лет искания рационального мировоззрения». В рамках философской антропологии Мечниковым были проанализированы две взаимосвязанные темы: о дисгармониях человеческой природы и об ортобиозе – полноценном жизненном цикле.

Наряду с гармоническими явлениями, существующими в живой природе, Мечников рассматривал также дисгармонические, возникающие, когда утратившие значение структуры и функции организма не успевают вовремя и бесповоротно сойти со сцены жизни. Он противопоставляет формуле Ж.-Ж. Руссо «как хорошо все, выйдя из рук творца, и как испорчено все руками человека», свое понимание проблемы. Мечников считает, что природа создала человека «дурно» (из-за быстроты выхода его из животного состояния), и его задача – в соответствии с объективно складывающимися возможностями совершенствовать собственную природу [Мечников 1954, 198]. Природа эта, слагаемые которой весьма разнообразны, содержит такие элементы, которыми стоит воспользоваться, чтобы сделать ее гармоничнее, а жизненный цикл – полноценным.

Мечников высказывал предложения, как гармонизировать отношения человека с обществом. Из-за своего крайнего несовершенства они подлежат переделке, причем «самой капитальной», что, в конечном счете, должно отразиться и на самой природе человека. Индивидуализму и эгоизму, царящим в обществе, крайностям богатства и бедности, которые его отличают, должны прийти на смену иные начала, соответствующие новому социуму. Это – взаимопомощь и солидарность в отношениях между людьми, отказ от роскоши и излишеств, трудовой, умеренный образ жизни.

Одна из тем, поднятых К.А. Тимирязевым, – наука и демократия. Такое название носит и его труд, заверченный и изданный перед самой его кончиной, в 1920 г., можно сказать, – его идейное завещание. Наука призвана помогать представителям труда. Демократии не устоять без науки – отрешенная от нее, она не может быть сильной. Науку и демократию Тимирязев рассматривал как «самые существенные элементы современной культуры» [Тимирязев 1939, 252].

Ученый говорил о тех трудностях, с которыми сталкивается наука в поисках социальной правды. В обществе есть силы, которым истина не нужна и которые создают для нее препятствия. Тимирязев уверен: «неразумная воля» способна задерживать, затормозить социальный прогресс, негативно отразиться на исторических судьбах мысли, но она не в силах остановить движение вперед, преодолевающее, в конце концов, оказываемое ему сопротивление.

Среди различных работ К.Э. Циолковского, в которых решаются философские проблемы, можно выделить одну – «Монизм вселенной», не умаляя, разумеется, значимости остальных. Опубликована она была в 1925 г., переиздана в 1931. В ней и в других своих трудах Циолковский, воссоздавая картину космоса, говорил и о путях, методах его исследования. Здесь, как и всюду, без наблюдения и опыта – нет познания. Нет отражения без отражаемого. Но непосредственно космос все же до конца не постижим: лишь небольшая часть его доступна нашим органам чувств. Знания могут быть и «умозрительного характера» [Циолковский 1931, 57].

Вступала в свои права философия естествознания. Философский характер имеют представления, развитые Циолковским, о беспредельности космоса во времени и пространстве, о его кипучей, не имеющей остановок деятельности. Не может быть сомнений в том, считает Циолковский, что в бесчисленном ряду планет есть и такие, где имеется жизнь. Есть все основания предполагать, что космос обладает формами жизни, намного превосходящими земную, образовавшуюся сравнительно недавно.

До Октября Циолковский невысоко оценивал земную жизнь, сомневался в ее возможностях. Под влиянием советской действительности взгляды его на этот счет менялись. 4 ноября 1932 г., выступая в Калуге в доме Красной Армии с докладом по поводу 15-ой годовщины социалистической революции,

он говорил о том, что переживаемое время с его трудами, лишениями, жертвами ведет «к прекрасному и близкому будущему» [Циолковский 1932, Л. 16].

Причастны к русской философии и некоторые другие ученые-естествоиспытатели – Д.И. Менделеев, Н.А. Морозов, В.И. Вернадский, И.В. Мичурин, И.П. Павлов...

Труды, созданные на грани двух этих областей знания, выдвинутые при этом концепции и соображения, расширяли сферу философии, давали приращение философского знания.

Не менее значимо для русской философии соприкосновение ее с исторической наукой. Так же, как это было в естествознании, постановка теоретических вопросов направляла историков к науке, наиболее теоретичной по самой своей природе. Философские представления и категории привлекаются к изучению исторических событий и процессов. Те историки, которые причастны к идейным построениям общего порядка, изучают философию, испытывают ее воздействие, используют ее в своих исследованиях; историческая наука дополняется и ориентируется философией. Обогащенная философией, она, в свою очередь, не остается посторонней для нее. В ходе исторических исследований привлеченные философские начала уточняются, конкретизируются, отрабатываются. Философствующие историки оказывают воздействие на те разделы философии, которые им как исследователям близки. Разделы эти: философия истории, философия социальная и политическая, философия религии, философская антропология...

В.Н. Татищев, автор «Истории Российской» в семи томах, первой в русской науке, не только историк. Философия – один из аспектов его специализации. Именно он, философствующий историк, содействовал тому, чтобы русская философская мысль выделилась из той смеси с теологией, в которой она долгое время находилась, стала самостоятельной. Отстраненная от богословия, русская философия, помимо суверенности, обретает в его трудах еще и светский характер.

Активно контактировали с философией и некоторые другие русские историки, жившие и творившие позже, – М.М. Щербатов, Н.М. Карамзин, Н.А. Полевой, Т.Н. Грановский, С.М. Соловьев, В.О. Ключевский... Сближая историю с философией, они стремились проявить себя в обеих научных дисциплинах: не только в истории, но и в философии. Некоторые из них приняли участие в литературно-философских кружках. Притеснения философии

как предвестницы и участницы социальных перемен при Александре I и Николае I вызвали ответную реакцию: философские занятия из официальных сфер ушли в неофициальные – в кружки. Историк имел здесь возможность получать интересующую его информацию и самому участвовать в обсуждении философских проблем.

В 1823 г. с только что оформившимся кружком Любомудров сблизился Н.А. Полевой. Само название кружка – свидетельство его определенной принадлежности (любомудрие и философия в то время были равнозначными терминами). Именно в кружках, сменявших друг друга, первым из которых и явилось данное общество, совершались в течение четырех десятилетий восхождение, рост русского философского знания. К.А. Полевой, брат Н.А. Полевого, его единомышленник, участник его научной и издательской деятельности, в своих мемуарных «Записках», ему посвященных, характеризует его отношения с Любомудрами как приязнь, дружбу.

Т.Н. Грановский принял участие в двух таких кружках: сначала Станкевича – Белинского, затем западников. В первый из них он вошел в 1836 г., незадолго до этого, в 1835 г., завершив университетское образование. После распада этого кружка Грановский стал в 1840 г. одним из создателей еще одного – кружка западников. После идейного разрыва А.И. Герцена с его либеральной частью и отъезда в 1847 г. за границу лидирующее положение в кружке переходит к Грановскому и сохраняется за ним до его кончины в 1855 г.

С 1845 г. в этом кружке – С.М. Соловьев, начавший преподавание в Московском университете. А в 1846 г. он, не порывая и не ослабляя связей с западниками, сближается с их идейными оппонентами – славянофилами. Общение Соловьева со славянофилами хотя и не обрело устойчивости, постоянства и, в конце концов, прекратилось, не осталось, однако, без последствий. Участвуя в двух противоборствующих организациях, он настолько проникся философским сознанием, им свойственным, что совершил то, чего не сумели сделать антагонисты: понятия общего и особенного, рассматривавшиеся врозь и противопоставлявшиеся одно другому, были сопоставлены, приведены в единство, друг другом дополнены. Став совокупными, они были проработаны в его исторических трудах, выявили свое воплощение в событиях истории, в ее ходе.

На разных этапах социального развития вниманием философов-историков пользовались различные философские фигуры. Н.М. Карамзин, например, отдавал явное предпочтение Ж.-Ж. Руссо, который, как заявлял он в «Письмах русского путешественника», сильно действовал на него; ему был обязан Карамзин многими «из любезнейших» идей своих; душа Руссо отчасти «перелилась» в его собственную. Н.А. Полевой предпочитал Ф.В.Й. Шеллинга, его систему, – вместе с кружком Любомудров, с которым был близок.

Большим философским авторитетом стал в XIX столетии Г. Гегель, преемник Шеллинга, еще один представитель классической немецкой философии. Для философского сообщества были привлекательны его диалектический метод, разработки о неслучайном характере перемен, переживаемых обществом, о том, что история не является следствием чьего бы то ни было немотивированного произвола. На первых порах в кругу приверженцев Гегеля сложился даже своего рода культ: все, сказанное Гегелем, принималось на веру, допускались лишь обоснование, пояснение.

Находя, что об истории Гегелем были высказаны мысли самые меткие и глубокие, Грановский одним из первых обратил внимание также на недоработки, слабые стороны его учения, стал воспринимать его критически. Грановский отказывался признавать за истину выведенное априорно, без учета исторического опыта. Неприемлемо для него было низведение исторического процесса до степени абсолютной неизбежности, полной предопределенности [Грановский 2010, 445–447]. Грановский считал, что направленность исторического процесса сочетается с деятельностью людей, не могущих менять его по своей прихоти, но и не являющихся существами пассивными.

Содержательную критику Гегеля как объективного идеалиста дал В.О. Ключевский. По его мнению, в этой версии идеализма предметный мир, хоть он и признается независимым от сознания, в отличие от идеализма субъективного, но независимость эта формальна: действительность является «только формой» для творящих через нее духовных сущностей. Инициативы, при такой трактовке, лишается не только реальность, но и сам дух: после того, как «машина истории» заведена, и он вынужден следовать заранее предначертанному плану [Ключевский 1990, 189–190].

Не разделяя объективно-идеалистических установок Гегеля, Ключевский, однако, проявлял интерес к различным его произве-

дениям, их проблематике. Дialeктичность, усвоенную через Гегеля, он дополнял материализмом, почерпнутым у Л. Фейербаха.

Русская философия проникала и в другие сферы – музыку, живопись, где она была представлена А.Н. Скрябиным, Н.К. Рерихом. Скрябин – не только композитор, но и философ. Согласно его философской системе, музыка аккумулирует в себе не только настроения, чувства, но и мировосприятие; музыка способна воздействовать на существующий мир, преобразовывать его. Рерих – автор книг о «живой этике», где речь идет о нравственном совершенствовании человека (в их подготовке участвовала Е.И. Рерих). Философские взгляды Скрябина и Рериха не были ограничены рамками их сочинений. Художественная интуиция воплощала их в творения искусства, темы и образы которого, музыкальные или живописные, имеют исключительную силу воздействия.

Выводы

Благодаря своим связям с другими областями интеллектуальной жизни русская философия обретала не только особенности, но и преимущества, ставшие ее неотъемлемым достоянием. Плодотворны были ее взаимодействия с социальной жизнью, литературой и искусством, наукой. Единение тех или иных ее проявлений с реальной действительностью и различными видами творчества и сегодня не утрачивают привлекательности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Барятинский 1951 – *Барятинский А.П.* О бoге // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. В 2 т. Т. II / под ред. И.Я. Щипанова. – М.: Госполитиздат, 1951.

Грановский 2010 – *Грановский Т.Н.* О современном состоянии и значении всеобщей истории (Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского университета 1852 года, января 12 дня) // *Грановский Т.Н.* Публичные чтения. Статьи. Письма / сост. и вступ. статья А.А. Левандовского, подг. текста и примеч. В.Л. Семигина и Д.А. Цыганкова. – М.: РОССПЭН, 2010.

Достоевский 1984 – *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 27. – Л.: Наука, 1984.

Ключевский 1990 – *Ключевский В.О.* Письмо П.П. Гвоздеву от 27 января 1862 г. // *Ключевский В.О.* Соч. В 9 т. Т. IX. – М.: Мысль 1990.

Мечников 1954 – *Мечников И.И.* Сорok лет искания рационального мировоззрения // *Мечников И.И.* Академическое собрание сочинений. В 16 т. Т. XIII. – М.: Медгиз, 1954. С. 198.

Плеханов 1958 – Плеханов Г.В. Белинский и разумная действительность // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. IV. – М.: Соцэкгиз, 1958.

Сеченов 1947 – Сеченов И.М. Элементы мысли // Сеченов И.М. Избранные философские и психологические произведения. – М.: Госполитиздат, 1947.

Тимирязев 1939 – Тимирязев К.А. Наука, демократия и мир // Тимирязев К.А. Соч. В 10 т. Т. IX. – М.: Сельхозгиз, 1939.

Толстой 1937 – Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 25. – М.: Гослитиздат, 1937.

Циолковский 1931 – Циолковский К.Э. Монизм вселенной. – Калуга, 1931.

Циолковский 1932 – Циолковский К.Э. Социалистическое строительство. 31 октября 1932 г. // Архив РАН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 489. Л. 16.

REFERENCES

Baryatinsky A. (1951) About God. In: *Selected Socio-political and Philosophical Works of the Decembrists. In 2 vols.* Vol. II. Moscow: Gospolitizdat (in Russian).

Granovsky T. (2010) On the Current State and Significance of Universal History (Speech Pronounced in the Solemn Meeting of the Imperial Moscow University in 1852, January 12). In: Granovsky T. *Public reading. Articles. Letters.* Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Dostoevsky F. (1984) A Writer's Diary. In: Dostoevsky F. *Complete Set of Works. In 30 vols.* Vol. 27. Leningrad: Nauka (in Russian).

Klyuchevsky V. (1990) Letter to P. Gvozdev on January 27, 1862. In: Klyuchevsky V. *Works in 9 vols.* Vol. IX. Moscow: Mysl (in Russian).

Mechnikov I. (1954) Forty Years of Searching for a Rational Worldview. In: Mechnikov I. *Academic Collected Works. In 16 vols.* Vol. XIII. Moscow: Medgiz (in Russian).

Plekhanov G. (1958) Belinsky and Reasonable Reality. In: Plekhanov G. *Selected Philosophical Works. In 5 vols.* Vol. IV. Moscow: Sotsekgiz (in Russian)

Sechenov I. (1947) Elements of Thought. In: Sechenov I. *Selected Philosophical and Psychological Works.* Moscow: Gospolitizdat (in Russian).

Timiryazev K. (1939) Science, Democracy and World. In: *Works in 10 vols.* Vol. IX. Moscow: Selkhozgiz (in Russian).

Tolstoy L. (1937) So What We Shall Do? In: Tolstoy L. *Complete Set of Works. In 90 vols.* Vol. 25. Moscow: Goslitizdat (in Russian).

Tsiolkovsky K. (1931) *Monism of the universe.* Kaluga (in Russian).

Tsiolkovsky K. (1932) *Socialist construction* / October 31, 1932. In: Archive of the Russian Academy of Sciences. F. 555. Op. 1. Unit. 489. P. 16.



КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

**Философская мысль:
рецепция и интерпретация****Язык как собственная форма (Eigenform)
и рекурсия означающих****Д.Э. Гаспарян**Национальный Исследовательский Университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-125-143

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Гипотезой настоящего исследования является идея того, что язык является так называемой «собственной формой», по отношению к которой исследователь не может занять позицию внешнего наблюдателя. Тема исследования напрямую связана с принципом Eigenform (самоформой, собственной формой), описанной Фёрстером, Кауффманом и отчасти Спенсером-Брауном. В исследовании используется также рекурсивный принцип исчисления собственных форм, основанный на подходе Кауффмана. Показывается, что исследователь всегда уже погружен в процесс оперирования знаками и не может занять внешнюю позицию. Язык является собственной формой, поскольку описывая или объясняя язык, мы, всегда уже пользуемся языком, в нем находимся. Поле знаков покинуть невозможно как и саму реальность, которая оказывается всегда уже интерпретированной в знаках. Обосновывается, что знак и объект (означающее и означаемое) не предшествуют и не существуют изолированно друг от друга, но, напротив, обуславливают друг друга. При этом предполагается показать как принцип самореферирования, которое организует форму языка как Eigenform, переходит в идею «взаимной референциальности», когда речь заходит о соотношении языка и мира. Речь идет об умножении референций, где каждый следующий знак оказывается на месте означаемого в новом цикле. Рассмотрение языка как собственной формы

* В данной научной статье использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта по гранту РФФИ № 18-011-00124 «Особенности феноменологии (феноменологического подхода) в современной аналитической философии сознания» (2018–2020).

должно пролить свет на традиционную проблему соотношения лингвистической и экстралингвистической реальности.

Ключевые слова: Eigenform, собственная форма, несобственная форма, язык, значение, семиотика, семиозис, референция, самореференция, рекурсия, знак.

Гаспарян Диана Эдиковна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии, доцент школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ.

anaid6@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5541-074X>

Цитирование: Гаспарян Д.Э. (2018) Язык как собственная форма (Eigenform) и рекурсия означающих // Философские науки. 2018. № 8. С. 125–143.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-125-143

Language as an Eigenform and the Recursiom of Semiosis*

D.E. Gasparyan

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-125-143

Original research paper

Summary

The hypothesis of this paper is that language is one more Eigenform, the “external” description of which is impossible. It follows that the application of second-order cybernetics to Eigenform might be adequate. In this article, I would like to concentrate on one relatively small aspect of the idea of Eigenform suggested by Foerster, Kauffman and Spenser-Brawn. I will use Foerster’s recursive approach namely that neither observer nor the thing observed can precede each other, but instead mutually assume each other. In my research, language would stand in the place of the observer, and in the place of the thing – the world itself. To specify further, I focus on the *problem of noting*, and in particular, on how *signs correspond to things*. Therefore, I will try to show that the sign and the object (the signifier and

* This article makes use of the results obtained during the project “The Features of Phenomenology (Phenomenological Approach) in Contemporary Analytical Philosophy of Mind” (2018–2020), funded by the grant no. 18-011-00124 from the Russian Foundation for Basic Research (RFBR).

the signified) do not precede one another and do not exist isolated from each other, but on the contrary, condition each other. Thus, language creates the world of objects, but in turn, it is created by the world. Thus it is a model of self-referentiality, which arranges the form of language as Eigenform as the idea of “mutual referentiality,” as we see it in the relation between language and the world.

Key words: Eigenform, language, meaning, semiotics, semiosis, reference, self-reference, recursiveness, sign.

Diana Gasparyan – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, School of Philosophy; Senior Research Fellow, Laboratory of Transcendental Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

anaid6@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5541-074X>

Citation: Gasparyan D.E. (2018) Language as an Eigenform and the Recursion of Semiosis. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 8, pp. 125–143.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-125-143

Введение: формы собственные и несобственные

Понятие собственных и несобственных форм появилось для объяснения того, как формируется знание в различного рода системах. Хайнц фон Фёрстер, Стюарт Кауффман и Джордж Спенсер-Браун предложили принцип Eigenform (собственная форма). Eigenform – это рекурсивная форма описания-конструирования (x) системой чего-либо, что является описанием-конструированием (x) самой этой описывающей-конструирующей системы: $x = f(x)$ [Foerster 1977]. У Кауффмана, благодаря процедурам рекурсии, под собственной формой понимается принцип инверсии формы и содержания. Получается, что собственная форма – это форма познающей системы, а именно ее особой части, оператора, способного производить такие содержания, которые являются ее же (собственными) формами: $k = f(k)$ [Kauffman 2005]. У Спенсер-Брауна собственная форма понимается как «форма дистинкции»: вместе с самим содержанием даются условия, обеспечивающие форму содержаний (в качестве еще одного содержания). Поэтому собственная форма – это форма, способная производить смыслы, которые являются (ее) собственными содержательными законами – условиями (ее) существования [Spencer-Brown 1969].

Концепт Eigenform отсылает к системному подходу, согласно которому, для создания адекватной теории (системы знания) необходимо задать уровень более высокого порядка (мета-уровень), с помощью которого исследуемый объект будет формализован. Знать и понимать тот или иной объект означает описать его в терминах более высокого уровня. Если эти условия выполняются, возможно нормальное познание или создание новых объектов [Позднякова 2014]. Учитывая, что каждый объект может выступать объемлющим объектом для объяснения другого объекта, эти объекты можно назвать «формами» – несобственными, так как они могут выступать внешними, иными по отношению к познающей системе. Однако наряду с этими формами, по-видимому, существуют такие, в отношении которых, в силу их всеохватности, тотальности и предельности, мета-позиция выстроена быть не может. Такие формы Фёрстер и Кауффман предложили называть *собственными (самоформами или Eigenform)*.

Гипотезой настоящего исследования является то, что язык является собственной формой, по отношению к которой исследователь не может занять позицию внешнего наблюдателя. Описывая или объясняя язык, мы всегда уже пользуемся языком, в нем находимся. Как отмечает Моисеев, «уже в самой разработке модели Eigenform чувствуется претензия на некоторое предельно универсальное исчисление. Авторы этого направления ищут некоторый прото-язык форм с простейшим и максимально пластичным алфавитом и синтаксисом» [Моисеев 2014]. Это дает мне дополнительное основание связывать Eigenform с языком. Я попробую показать, что знак и объект не предшествуют друг другу и не существуют изолированно друг от друга, но напротив, взаимно обуславливаются. Рассматривая язык как собственную форму Eigenform, мы фактически снимаем вопрос о соотношении лингвистической и экстралингвистической реальностей. У языка нет «внешнего», его внешнее есть сторона внутреннего.

Метафизика Eigenform имеет давнюю традицию. В философском плане Eigenform впервые была продумана в рамках понятия субстанции [Борчиков 2014]. Это понятие имеет множество интерпретаций в истории философии. Наиболее близким понятием к тому, что подразумевается под Eigenform, будет идея субстанции в философии Гегеля (Абсолют как мыслящее себя сущее) и Спинозы (*causa sui* – причина самой себя). В обеих этих конструкциях речь идет о тождестве объекта и субъекта – и по сути то же самое

так или иначе подразумевается в идее Eigenform. Главным аргументом в пользу необходимости ввести такое понятие является потребность работать с всеохватными образованиями – такими, у которых по определению не может быть мета-уровня. Спиноза впервые показал, что если мы хотим говорить о мире в целом, то следует ввести понятие субстанции. Субстанция может быть только одна, поскольку охватывает все, создает весь мир, сама же этим миром и являясь, творит себя из себя. Она обязана быть тождеством формы и содержания, это типичный пример собственной формы: $S(S) = S$, где S – субстанция. Если представить единственный мир (субстанцию) как существующий (Cc), но также и знающий о своем существовании (Cz), то это будет означать следующее: $Cz \downarrow Cc = Cc$. И если теперь Субстанцию-знающую математически интерпретировать как функцию Субстанции (fC), а саму Субстанцию-существующую (Cc) как ее аргумент (математический x), то получаем формулу: $fC \downarrow x = x$, или $X = f(X)$. Именно эта формула под названием «Eigenform» приобрела главенствующее значение в современном исчислении форм.

Рассмотренная функция является особой: в ней реализуется тождество формы с содержанием, которого нет ни в одной другой форме. Обычные (несобственные) формы лишь отражают внешние объекты и первичные содержания. Но если форма способна направлять свое вторичное внимание на сами формы и содержания (модусы), тогда возникают образы более высокого уровня (метафизического), которые именуются метаформами. Наконец, если все эти метаформы остаются частью первичной формы, то мы имеем дело с собственной формой – Eigenform.

Как показал Спенсер-Браун, любая познавательная конструкция обязана начинать с различения (разграничения) на внутреннее и внешнее, с проведения границы. Но что делать в тех случаях, когда различие провести не удастся или когда оно является искусственным? Базовое различие «язык – мир» является тривиальным только на первый взгляд. Как наблюдатель является неотъемлемой частью вселенной, поскольку именно в ней он обретает свою реальность, так же и знаковая система является частью того мира, который фактически описывает (называет). Кроме того, классические основы семиотики учат нас тому, что семиозис протекает повсюду [Есо 1990]. Так называемая биосемиотика даже физический мир толкует как результат (био)семиотических процессов (материя в своем формообразовании избирательна, а

значит, она способна к интерпретации) [Sebeok, Umiker-Sebeok 1992]. Если человек-наблюдатель есть часть вселенной, а физические законы, управляющие процессами в его теле, в точности такие же, как и в других местах космоса, тогда он так же связан с внешним миром, как и с той частью тела, которую может наблюдать [Попков 2015]. Если знаковая реальность также является для нас всеохватной, поскольку без ее помощи мы не можем познавать саму реальность, то здесь впервые возникает метаязыковой парадокс или парадокс самореференции. Наблюдатель не в состоянии охватить себя целиком. Даже целостность моего тела не дана мне как объект, чему не может помочь ни зеркало (фрагментированность созерцания сохраняется), ни видео-съемка (на пленке не я, но картинка меня, которую я, не совпадая с ней, наблюдаю). Равно если я пожелаю сделать объектом работу собственного мозга, то наблюдение за этим процессом образует бесконечный регресс умножения мониторингов. Невозможно провести отграничение вселенной от чего-то другого, поскольку другого для вселенной просто нет. Выхода из этой ситуации не существует, но у нее есть одно удивительное следствие, а именно: наблюдатель сам есть та вселенная, которую он наблюдает [Попков 2015]. Это следствие в философском плане отвечает на вопрос, почему мир соразмерен нашему познанию и почему самые большие абстракции в нем работают. Нам это следствие поможет ответить на вопрос, почему мир поддается языковому описанию, схватыванию в знаках, и почему в принципе язык оказывается работающей системой. Для более специальных разделов знания данное следствие будет означать возможность решить некоторые метаязыковые трудности формализации систем (это пытался сделать сам Спенсер-Браун), алгоритмизации, построения программ и моделирования, равно как и объяснения того, что есть живое. Этими вопросами занимаются такие разделы современной мысли, как энактивизм, теория автопойезиса, кибернетика второго порядка и т.д.

Язык как парадоксальный объект

Если поставить вопрос, как сам язык может быть объектом (научного исследования или простой повседневной рефлексии «я пользуюсь языком»), то мы столкнемся с известным метаязыковым парадоксом, который есть результат наложения двух языков: языка, на котором говорится о действительности, лежащей вне его, и языка, на котором говорят о первом языке (Тарский, Рассел).

Трудности формализации языка как объекта подпадают также под обобщенную формулировку теоремы Геделя о неполноте: «Всякая рекурсивно формализуемая теория первого порядка неполна» – что означает, что невозможно обосновать теорию ее собственными средствами. Парадокс удалось решить посредством разграничения объект-языков и метаязыков, выстраивая «лестницу языков» (Тарский). Такая модель решения, впрочем, предполагает формализацию языка, и в нашей терминологии является примером несобственной формы. Однако, важно понимать, что, в отличие от формализованных языков, в естественном языке нет различия между объект- и мета-уровнями. Так носитель русского языка не различает, как правило, два утверждения: «Идет снег» и «Верно, что идет снег», хотя одно из них говорит о снеге, а другое – о высказывании относительно снега. Если бы мы пожелали говорить о мире на одном языке, а о самом языке – на другом, то нам пришлось бы воспользоваться другим, отличным от русского, языком, например, английским. Тогда, чтобы языковое мышление русскоговорящего человека зарегистрировало разницу, следовало бы говорить не «Утверждение “Идет снег” верно», а «The statement “Идет снег” is true». Согласно, теории Тарского, в такой модели получается, своеобразная иерархия языков, каждый из которых используется для вполне определенной цели: на первом говорят о предметном мире, на втором – об этом первом языке, на третьем – о втором языке и т.д. Во избежание противоречий, возникающих в языке 1, необходимо задействовать более широкий язык 2, в котором есть выражения, отсутствующие в языке 1. Ясно, что иерархическое разграничение языков, обычное в науках, подобных логике или программированию, практически не выполнимо в рамках естественных языков и повседневной речевой практике. Для таких случаев Тарский ввел понятие семантически замкнутого языка: все смыслы и значения вырабатываются в нем самом – чтобы понимать, нам не нужно выходить за его пределы. Его устройство фактически подпадает под описание собственной формы. Естественный язык включает высказывания «о-», например, высказывания об истинности самих этих высказываний. Соответственно, он позволяет не только что-то утверждать об экстралингвистической реальности, но и оценивать истинность таких утверждений. Семантически замкнутый язык оказывается, таким образом, внутренне противоречивым [Кашкин 2013].

Но как возможно, что говорящее существо все-таки справляется с этим противоречием, умеет и продолжает говорить? Как утверждают специалисты, «речевые агенты» находятся в когнитивных отношениях со своим языком трояким образом: они до-рефлексивно знают язык, рефлексивно рассуждают о языке и со временем развивают способы отчуждения, «объективации» своих сведений и представлений о языке (коллективно сохраняемые и транслируемые далее лингвистические нормы). Две последние формы можно посчитать мета-языковыми формами, причудливо вплетенными в единую систему языка. Однако если принимаемое языковым сообществом знание (нормы) появляется не сразу и в этом смысле хоты бы исторически отстоит во времени и условно может быть обозначено как мета-уровень, то рефлексия каждого отдельного пользователя языка о его вербальном инструменте появляется одновременно с ним самим. По утверждению У. Матураны, наблюдатель включен в собственное наблюдение на правах наблюдающего за наблюдением [Maturana 1990]. Самонаблюдение встроено в механизм языковой деятельности, который, по сути, есть реализация собственной формы *Eigenform*. Наблюдение за собственной речевой деятельностью проявляется в рекурсии, предпонимании, коррекции своей и чужой речи и т.д. Речевой самоконтроль входит в общий механизм когнитивного мониторинга [Flavell 1979]. Употребляя язык, а также рекурсивно воссоздавая его из речи, человек реализует собственную форму языка. С точки зрения несобственных форм такой принцип будет включать в себя противоречия. Поэтому задача состоит в том, чтобы расширить представление о формах и ввести форму – *Eigenform*, которая отчасти претендует на то, чтобы, не будучи ограниченной простым сведением к признанию самозамкнутости и противоречивости, показать, как возможно, что естественный язык работает как система и описывает мир. Механизмом, объясняющим эту возможность, как раз и является принцип рекурсии означающих, о котором далее пойдет речь.

Язык как система различений

Попробуем теперь показать как устроен язык в качестве системы. Для этого вначале рассмотрим *принцип различения*, который также можно было бы назвать *принципом десубтантивации*. Этот принцип восходит к фундаментальным представлениям Спенсера-Брауна [Spencer-Brown 1969], согласно которым в осно-

вании всякого формального исчисления положена первичная операция «различия». Этот же принцип мы встречаем в структурной лингвистике Ф. де Соссюра. Он показывает, как ведут себя объекты внутри таких систем, которые являются всеохватными и тотальными, то есть по сути самоформами.

Попробуем обнаружить, что образует ценность (value) минимального элемента языка – фонемы или буквы. К примеру, мы хорошо понимаем, что буква «А» может быть написана чернилами на бумаге или мелом на доске, может иметь разную форму начертания, но мы опознаем ее как одну и ту же букву «А». Чем же она является, если ни форма, ни цвет, ни условия записи или произнесения к этому не причастны? Лингвистика дает следующий ответ – *значение определяется местом в системе*. Это место есть то же, что функция или возможность замещения другой фонемой или буквой из данной системы фонем/букв. То, что буква «А» *не-есть* ни буква «В», ни буква «Я», и составляет ее суть. «Отличие знака от других и есть все то, что его составляет» [Соссюр 2004, 76].

Таким образом, следует вообще отказаться от риторики субстанциальности в применении к знакам. Такая методика «...во-первых, отказывается трактовать члены отношения как независимые сущности и, напротив, принимает в качестве основы своего анализа отношения между ними; и, во-вторых, она вводит понятие системы, беря за основу требование ее самозамкнутости» [Соссюр 2004, 78]. Знаки не являются такими же сущностями, как объекты физического мира. Их существование не субстанциально, а строго *дифференциально*. Взятые вместе они образуют систему, имеющую определенную форму, организующую расположение частей-знаков так, чтобы каждый из них имел значение. Если понимать форму при этом предельно широко – как некоторую определенность, возникающую в связи с *архитектурой внутренних различий* (distinctions), то мы фактически получим то определение системы, которое может быть понято по аналогии с Eigenform.

Такая форма содержит в себе два важных принципа. Первый принцип указывает на то, что наше чувственное восприятие реальности определяется не чувствами, а формирующей это восприятие системой знаков. Распознавание (так называемый фонематический слух) определенных звуков работает только в том случае, если оно позволяет различать слова. Язык, который определяется как

«пучок дифференцированных величин», формирует, таким образом, потенциал нашего восприятия. Второй принцип организации языка заключается в *двусторонней теории знака*, иногда называемой *неклассической теорией значения*. Классическое представление о знаке и его значении, восходящее к Аристотелю, подразумевало, что знак существует сам по себе, а вещь сама по себе, но знаки могут крепиться к вещам и представлять за них. Получалось, что значение знака может быть реальным физическим объектом вещного мира. Структурная лингвистика отменит это представление о знаке в пользу единства его двух сторон, одна из которых будет названа *означающим*, а другая *означаемым*. Знак не отсылает к значению (вещи) *вовне*, он отсылает к значению *в собственных границах*. Подобный механизм означения явственно подчиняется логике *Eigenform* – «объекты» формируются внутри, но проецируются «вовне», вся конструкция имеет циклическую структуру «самоформирования».

Таким образом, знак устроен так, что *идеальный* акустический образ отсылает к *идеальному же* понятию, в то время как вопрос о подкреплении этой схемы наличием реального вещного мира остается открытым. Язык тогда – «...это система знаков, в которой единственно существенным является соединение значения и акустического образа, причем оба эти элемента знака в равной мере психичны» [Соссюр 2004, 98]. При этом значение как бы «зашиито» в знак, а вовсе не расположено вне знака. Это положение может показаться странным – разве в мире нет настоящих деревьев, к которым можно подойти и пощупать их и которые вполне материальны, а не идеальны? Разве не они в конечном итоге есть те референты-значения, к которым отсылают знаки? Вопреки интуиции реализма, мы должны рассуждать здесь по-другому: дерево, к которому мы подойдем и прикоснемся, является для нас «деревом», определенным объектом, а не грудой бессмысленных пикселей, но за формирование этого объекта ответствен язык. Фокус в том, что когда мы гладим «дерево» по «стволу», любуясь его «кроной», нами движет словарь (а не непосредственная чувственность, которая обеспечивает лишь доступ к пикселям), который и позволил увидеть нами в этом объекте дерево, а не что-то еще. Определенность объекта задается процедурой означения, в которой один знак всегда ведет к другому, и тогда для того чтобы существовать и функционировать, язык вовсе не нуждается в мире [Umerez 1995].

Как мир соотносится с языком: тождество вещи и знака

Все вышеперечисленные соображения касательно проблемы соотношения языка и мира, как кажется, были недостаточно радикальны в главном – указании на неочевидность *предсуществования означаемого означающему*. Ведь не совсем понятно, предшествует ли реальность знаку или знак реальности, и если верно второе, то не должны ли мы объявить знак самой (внеязыковой) реальностью?

Если лингвистический знак полностью имматериален, означает ли это, что для установления значений реальный мир нам не понадобится? Здравый смысл подсказывает нам, что по ту сторону знаков есть вещи, и хоть *внутреннее строение* знака не требует вещей, знак обязан соотноситься с вещами *внешним* образом. Но *должны ли* эти вещи наличествовать для того, чтобы знак мог исполнять свою функцию? Почему вещь должна быть *прибавлена* к знаку, если знак не связан с ней никакими генетическими узами? Один из возможных ответов, предлагаемых лингвистикой, мог бы выглядеть так: сложившаяся система языка может функционировать и без отсылки к реальному миру вещей, но *изначальное* формирование языка должно было происходить по поводу и в связи с вещами. Подобное объяснение, построенное на логике «первого раза», выглядит несколько мифически, поскольку не объясняет, каким образом «первое» означаемое могло быть вещью и как оно затем перестало ею быть и т.д. На эту трудность неоднократно обращали внимание философы [Деррида 2000] указывая, что концепт знака не оговаривает удовлетворительным образом механизм взаимодействия с внешними предметами. В основании этой трудности лежит линейное представление о знаке и его значении – есть некая начальная точка, в которой произошло скрепление знака с вещью. Забегая вперед, скажем, что в случае применения принципа *Eigenform* вводить некий «первый раз» не придется – при циклической замкнутости системы знаки всегда уже соотносятся друг с другом, но так, что при этом «возникают» значения.

Если мы задействуем теперь второе существенное определение знака и, в пределе, всего языка – как сугубо дифференциального образования – то должны будем сказать, что знаки, не имея никакой суверенной значимости за пределами системы в целом, относятся, прежде всего, друг к другу. Отсюда вывод о невозможности существования одного знака и невозможности языка

с одним знаком, что служит хорошим подтверждением принципа радикальной дифференциальности знака и языка. В свою очередь и *означающее* и *означаемое* являются исключительно *со-относительными объектами*. Эти две стороны знака также удерживаются только *взаимно-референциальной связью*. Принципиальное сращение означаемого и означающего существенно, поскольку первое существует лишь по поводу и в связи со вторым и наоборот [Morris 1964].

Здесь намечаются еще две новые проблемы. Коль скоро означаемое и означающее отсылают друг к другу, то означаемое, во-первых, нельзя изолировать (вывести из структуры языка и поставить вовне), а во-вторых, невозможно определить, что предшествует чему – означаемое означающему или наоборот. В данном случае вполне срабатывает принцип *Eigenform* – ни форма не предшествует содержанию, ни содержание не предшествует форме, они образуют и творят друг друга. В пределах самого знака срабатывает структура продуктивной циркулярности (*circularity*) [Füllsack 2014]. Это положение, естественно вытекающее из определения знака, возможно, представляется контринтуитивным, так как здравый смысл стремится настоять на том, что означаемое имеет приоритет изначальности и существует *до* означающего. Но и здесь приходится игнорировать данные обыденного представления, так как если означающее и означаемое удерживаются друг другом, то у них не может быть ни смыслового, ни предметного опережения.

В такой редакции рассматриваемый нами принцип перекликается с теорией языка Л. Витгенштейна. У него единственная реальность речи – это пропозиции (предложения), а единственная реальность мира – факты. Но факты всегда уже соответствуют предложениям, а предложения фактам [Витгенштейн 1958]. У них одна и та же *форма*. Эта форма дана двумя и сторонами – стороной фактов и стороной предложений. «Идет дождь» – это одновременно и факт, и пропозиция, описывающая факт. Используя аппарат *Eigenform*, об этой структуре можно сказать так: «идет дождь» это такое предложение, которое описывает факт ‘идет дождь’, который конструируется предложением «идет дождь», которое описывает факт ‘идет дождь’. Данная конструкция предполагает рекурсивный уход в бесконечность по модели Кауффмана (если $OA=A$, то на место A можно подставить OA , получив: $OOA = A$,

и так можно продолжать до бесконечности, получая последовательности: $OO \dots OOA = A$).

Как мир соотносится с языком: рекурсия означаемых

Если суммировать все вышесказанное, то язык или всю процедуру означения можно тогда представить в качестве принципа Eigenform. Мир означенный (M_o), который есть также мир существующий (M_s), будет формализовываться так: $M_o \downarrow M_s = M_o$. Мир всегда уже есть мир означенный (и фактически сформированный означением), а язык всегда уже означает (*конкретно*) *этот* мир. Мы живем в мире, который структурирован и категоризирован для нас знаками [Riegler, Weber 2013]. Мир = Мир означенный. Это формула читается и в обратную сторону: Мир означенный – это Мир, в котором мы живем, это единственный мир, который мы знаем как осмысленный и как тот, который мы полагаем предельно реальным.

Знаки не обладают магической способностью «творить» твердые столы, сладкие плоды или мокрую воду. Но они творят значения вещей, с которыми единственно и всегда мы имеем дело. Пользоваться языком – значит иметь дело с понятиями, а не с самими вещами непосредственно. Соответственно, говорить или думать значит всегда иметь дело со смыслами происходящего, а не с происходящим самим по себе. Нам дается только то, что мы сами наделили смыслом. Смыслы же всегда задаются языком. Но в таком случае теряется необходимость разделения на «мир сам по себе» и «мир, данный нам в знаках». В зависимости от того, что «скажет» язык, мир будет предъявлен нам как некая «реальность», предварительно означенная. Модель языка как Eigenform подразумевает, что язык не «фиксирует» действительность, а скорее, «конституирует» ее. Именно знаки формируют то, что мы сможем увидеть. Но до процедуры означения нет и самих знаков – они всегда уже что-то значат, для того чтобы быть. Здесь форма является также содержанием, так как то, как сделаны вещи (с помощью знаков), становится тем, что мы и познаем с помощью этих же знаков. Знак (Реальности) = Знак или Смысл (Реальности) = Смысл: $S(R) = S$. Язык «вначале» творит мир, а затем его опознает. Можно сказать, что творит он его в первом цикле означения, а познает – во втором. Но эта последовательность является смысловой, а не хронологической. Во времени два эти этапа всегда уже синхронизированы.

Сама процедура означения является рекурсивным образованием. Если нам дано некоторое предложение, то значением этого предложения будет другое предложение, которое, в свою очередь, затребует еще одного для прояснения своего смысла, и так до бесконечности. Для того, чтобы нечто *осмысленное* было высказано, оно должно быть сформулировано в виде предложения, состоящего из слов, для понимания которых мы должны сформулировать предложения, раскрывающие их значение. Тем самым мы вынуждены ввести новые слова, требующие экспликации в новых предложениях и т.д. Если принять предложение за некое имя, то ясно, что каждое имя, обозначающее объект, само может стать объектом нового имени, обозначающего его смысл: n1 отсылает к n2; n2 отсылает к n3 и так далее. Когда мы высказываем что-то, то мы при этом никогда не проговариваем непосредственный смысл того, о чем идет речь. Смысл того, о чем мы говорим, можно сделать разве что объектом следующего предложения, смысл которого также не проговаривается. В подобной ситуации имеет место своего рода бесконечное умножение того, что подразумевается. Это отчасти согласуется с принципом «означающего сдвига», в котором Кауффмана развивает представление о возможности ситуации, когда имя становится равноправной частью вместе с объектом в составе некоторой единой целостности [Kauffman 2005]. Носители языка усваивают значения слов благодаря тому, что они пользуются одним и тем же лингвистическим аппаратом – языком, представляющим собой замкнутую систему, дифференцированную по принципу взаимных отсылок.

Отталкиваясь от этих соображений, можно расстаться с реалистскими интерпретациями значения. Отныне значением будет то, что образовано системностью языка (внутренним порядком и распределением элементов), а не отношением знака к «реальной» вещи. Данный принцип и позволяет сблизить язык с *Eigenform*. Нельзя говорить об объектах самих по себе, как о некоторых «вещах в себе», лежащих вне пространства означения. Без предварительной работы знаковых операторов объекты вообще не имеют смысла, они могут возникнуть только в существенно знаковой среде, представленной как система операторов означения.

Таким образом, базовым различием, которое задает сам язык, является различие «мир – язык». Спенсер-Браун изображает такой знак с помощью угла, который с одной стороны является линией (границей), а с другой стороны – пустотой (вдоль границы).

Благодаря этому различению фактически появляется мир. Это положение можно вывести из первой аксиомы Спенсера-Брауна: «Мы принимаем как данные идею дистинкции и идею индикации, а также то, что мы не способны осуществить индикацию, не осуществив дистинкции» [Spencer-Brown 1969, 32]. В нашем случае, указание на мир, требующее отличения от языка, выполнено внутри самого языка.

Всякая индикация, конечно, является референцией к чему-то внешнему по отношению к языку. Но в то же время эта индикация может быть осуществлена *исключительно в рамках* системы означения (язык) и только средствами этой системы. При всем «внешнем» характере данный «объект» все-таки остается *частью* (или *другой стороной*) различения, «творцом» которого является сама система означения (язык). В этом смысле внешний мир принадлежит системе как часть дифференциации, порожденной самой системой.

Такая модель оказывается возможной потому, что «означаемое», к которому отсылает «означающее» само выступает в качестве «означающего», так как для того, чтобы *быть значением*, оно должно находиться в статусе адресации. «Всякое означаемое есть также нечто, стоящее в положении означающего» [Деррида 2005, 86]. В системе языка, где даны лишь имманентные связи, все отношения поддерживаются внутренним движением взаимных референций. Но тогда само «означаемое» *есть* потому, что есть движение референциальной сети знаков. «Означаемое» как своеобразный эффект присущ самому значению, так как встроен в замещающую систему языка, о которой мы говорили выше. В этой системе каждый элемент обладает значением потому, что может быть заменен другим. Но в таком заместительном движении значения невозможно удержание в постоянном, тождественном себе состоянии, так как условием возникновения значения служит его «смещенность», представление через другой знак. Это также перекликается с принципом «означающего сдвига» Кауффмана, так как каждое имя (знак) всегда может быть использовано повторно под видом означаемого.

Именно здесь срабатывает важнейший принцип рекурсии, существенный для поддержания Eigenform. Взаимная референциальность не просто пробегает по кругу, где означаемое и означающее остаются прежними. Она делает это по принципу рекурсии – мультиплицированного умножения референций, где

каждый следующий знак оказывается на месте означаемого в новом цикле означения [Pattee 1995].

В общем и целом в семиотике всякая реальность рассматривается как мыслимая и доступная исключительно в форме знаков [Есо 1990]. Пирс вводит понятие реитерации. *Возникновение реальности – это реитерация, или переработка использованных знаков.* Р. Барт радикализирует этот подход, настаивая на том, что у знаков вообще нет референтов [Барт 1994]. Обратить внимание можно на означаемое или на означающее, но сама эта дифференция уже не может иметь никакой противоположности. Даже если некие вещи находятся за пределами языка, мы будем только бесконечно к ним приближаться, производя все новые и новые итерации и реитерации. Так проявляет себя Eigenform – она задает свое внутренне как свое внешнее. В результате такого самооформления мир узнает о себе. Мир порождает язык, который порождает мир, что возможно прочитать и наоборот – язык порождает мир, который порождает язык. В нашем контексте это означает, что при том, что язык формирует мир, сам этот язык появляется *в этом мире, принадлежит этому миру*, и в этом смысле не образует собой никакой мета-реальности.

Выводы

Придавая языку значение собственной формы Eigenform, мы фактически снимаем вопрос о соотношении лингвистической и экстралингвистической реальностей. У языка внешнее есть сторона внутреннего. На основе постоянной рекурсии конструирование создает всегда-оформленный мир опыта, в котором означающее и означаемое составляют неразделимое единство. Описания всегда являются самоописаниями. Применяя этот принцип к языку, мы показали, что он как нельзя лучше определяет отношение языка к миру.

В основе этой модели лежит проблема того, как знаки обретают свои значения. Как мы показали, для того, чтобы вещь была опознана в качестве определенного объекта, уже нужно применить язык (систему наблюдения-означения). Но если мы при этом продолжаем считать, что язык и мир являются независимыми друг от друга, то не можем согласовать представление о зависимом от языка мире и независимом от мира языке. Напротив, если мы посчитаем их взаимно-референциальными, то сможем предложить более когерентную модель. Помочь это сделать может принцип

соотношения означаемого и означающего. В нем утверждается идеальный (внутриязыковой характер означаемого) и дифференциальный (таже внутриязыковой) характер любой процедуры означения. Все что происходит в процессе означения, делается внутри языка. Но это «внутри» имеет также свою «внешнюю сторону» – сам мир, который оказывается для нас в той мере осмысленным, в какой он предстает означенным [Кравченко 2008]. Его форма едина и представлена двумя сторонами – знаками и вещами, предложениями и фактами, которые циклически или взаимно-референциально образуют и поддерживают друг друга.

Язык таким образом является Eigenform или субстанцией в философском смысле – он творит мир в себе и через себя. Означаемое взаимно-референциально относится к означающему, графически напоминая эшеровские руки или две стороны листа. Однако их взаимная референциальность действует по принципу рекурсии – мультиплицированного умножения референций, где каждый следующий знак оказывается на месте означаемого в новом цикле. В результате такой схемы, строго говоря, и должен появиться Мир, который, если мы присмотримся и задумаемся, всегда уже есть результат означения – осмысления. Мир = Миру означенному.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Барт 1994 – *Барт Р. S/Z*: Бальзаковский текст: опыт прочтения. – М.: Ad Marginem, 1994.

Борчиков 2014 – *Борчиков С.А.* О метафизике формы // Философские науки. 2014. № 8. С. 112–120.

Витгенштейн 1958 – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – М.: Наука, 1958.

Деррида 2000 – *Деррида Ж.* Письмо и различие / пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2000.

Кашкин 2013 – *Кашкин В.Б.* Обыденные представления о языке и научная лингвистика // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. 2013. № 15. С. 34–38.

Кравченко 2008 – *Кравченко А.В.* Языковой семиозис и пределы человеческого познания // Когнитивные исследования языка. Вып. III. – М.: Институт языкознания РАН; – Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2008. С. 37–45.

Моисеев 2014 – *Моисеев В.И.* Исчисление форм как проект математической философии // Credo New. 2014. № 4 (80). С. 84–100.

Подзолкова 2014 – *Подзолкова Н.А.* Собственная форма как ближайшая коллективная задача интегральной гносеологии // Философские науки. 2014. № 10. С. 126–136.

Попков 2015 – *Попков В.В.* Арифметика сознания Дж. Спенсера-Брауна // Онтология проектирования. 2015. Т. 5. № 1(15). С. 85–109.

Соссюр 2004 – *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. – М.: УРСС, 2004.

Eco 1990 – *Eco U.* Unlimited Semiosis and Drift: Pragmaticism vs. «Pragmatism» // *The Limits of Interpretation.* Bloomington, (IN): Indiana University Press, 1990. P. 23–43.

Flavell 1979 – *Flavell J.H.* Metacognition and cognitive monitoring: A New Area of Cognitive-Developmental Inquiry // *American Psychologist.* 1979. No 34/10. P. 906–911.

Foerster 1960 – *Foerster H.* On Self-organizing Systems and their Environments // *Self-Organizing Systems* / ed. by M.C. Yovits, S. Cameron. – New York: Pergamon Press, 1960. P. 31–50.

Füllsack 2014 – *Füllsack M.* The Circular Conditions of Second-order Science Sporadically Illustrated with Agent-based Experiments at the Roots of Observation // *Constructivist Foundations.* 2014. Vol. 10. No. 1. P. 46–54.

Kauffman 2005 – *Kauffman S.* Eigenform // *Kybernetes, The International Journal of Systems and Cybernetics.* 2005. Vol. 34. No. 1/2. P. 129–150.

Maturana 1990 – *Maturana H.* Science and Daily Life: The Ontology of Scientific Explanations // *Self-Organization: Portrait of a Scientific Revolution* / ed. by W. Krohn et al. – Dordrecht; Boston; London: Kluwer, 1990. P. 13–35.

Morris 1964 – *Morris C. W.* Signification and Significance: A Study of the Relations of Signs and Values. – Cambridge (MA): MIT Press, 1964.

Pattee 1995 – *Pattee H.H.* Evolving Self-reference: Matter, Symbols, and Semantic Closure // *Communication and Cognition – Artificial Intelligence.* 1995. Vol. 12. No. 1–2. P. 9–27.

Riegler, Weber 2013 – *Riegler A., Weber S.* Non-dualism: A New Understanding of Language // *Constructivist Foundations.* 2013. Vol. 8. No. 2. P. 139–142. – URL: <http://constructivist.info/8/2/139>

Sebeok, Umiker-Sebeok 1992 – *Sebeok Th.A., Umiker-Sebeok J.* (eds.) Biosemiotics. The Semiotic Web 1991. – Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1992.

Spencer-Brown 1969 – *Spencer-Brown G.* Laws of Form. Lodon: Allen and Unwin, 1969.

Umerez 1995 – *Umerez J.* Semantic Closure: A Guiding Notion to Ground Artificial Life // *Advances in Artificial Life* / ed. by F. Moran, A. Moreno, J.J. Merelo, P. Chacon. – Berlin; Heidelberg: Springer Verlag, 1995. P. 77–94.

REFERENCES

Bart R. (1970) *S/Z* (Russian Translation: Moscow: Ad Marginem, 1994).

Borchikov S.A. (2014) On the Metaphysics of Form. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki.* 2014. No. 8, pp. 112–120 (in Russian).

Derrida J. (1967) *L'écriture et la différence* (Russian Translation: Saint Petersburg: Akademicheskij proekt, 2000).

Eco U. (1990) Unlimited Semiosis and Drift: Pragmaticism vs. «Pragmatism». In: *The Limits of Interpretation* (pp. 23–43). Bloomington, IN: Indiana University Press.

Flavell J.H. Metacognition and Cognitive Monitoring: A New Area of Cognitive-Developmental Inquiry. *American Psychologist*. Vol. 34, no. 10. pp. 906–911.

Foerster H. (1960) On Self-organizing Systems and their Environments. In: *Self-Organizing Systems* (pp. 31–50). New York: Pergamon Press.

Füllsack M. (2014) The Circular Conditions of Second-order Science Sporadically Illustrated with Agent-based Experiments at the Roots of Observation. In: *Constructivist Foundations*. Vol. 10, no 1, pp. 46–54.

Kashkin V.B. (2013) Common Ideas on Language and Scientific Linguistic. *Aktualniye problem filologii i pedagogicheskoy lingvistiki*. Vol. 15, pp. 34–38 (in Russian).

Kauffman S. (2005) Eigenform. *Kybernetes – The International Journal of Systems and Cybernetics*. Vol. 34, no. 1/2, pp. 129–150.

Kravchenko A.V. (2008) The Lingual Semiosis and the Bounds of Human Cognition. In: *Kognitivnye issledovaniya yazyka. Issue III* (pp. 37–45). Moscow: Institut yazykoznaniya RAN; Tambov: Izdatel'skiy dom TGU im. G.R. Derzhavina (in Russian).

Maturana H. Science and Daily Life: The Ontology of Scientific Explanations. In: Krohn W. et al. (Eds.) *Self-Organization: Portrait of a Scientific Revolution* (pp. 13–35). Dordrecht; Boston; London: Kluwer.

Moiseev V.I. (2014) The Calculation of Forms as a Project of Mathematical Philosophy. *Credo New*. Vol. 80, no. 4 (in Russian).

Morris C.W. (1964) *Signification and Significance: A Study of the Relations of Signs and Values* (pp. 401–414). Cambridge, MA: MIT Press.

Pattee H.H. (1995) Evolving Self-reference: Matter, Symbols, and Semantic Closure. *Communication and Cognition–AI*. Vol. 12, no. 1–2, pp. 9–27.

Podzolkova N.A. (2014) The Eigenform as the Nearest Collective Task of Integral Gnosiology. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2014. No. 10, pp. 126–136 (in Russian).

Popkov V.V. (2015) The Spencer Brown's Arithmetic of mind. *Ontologia proektirovaniya*. Vol. 5, no. 1, pp. 85–109 (in Russian).

Riegler A. & Weber S. (2013) Non-dualism: A New Understanding of Language. *Constructivist Foundations*. Vol. 8, no. 2, pp. 139–142. Available at: <http://constructivist.info/8/2/139>

Saussure F. de (1916) *Cours de linguistique générale* (Russian Translation: Moscow: Editorial URSS, 2004).

Sebeok, T.A. & Umiker-Sebeok J. (Eds.) (1992) *Biosemiotics. The Semiotic Web 1991*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.

Spencer-Brown G. (1969) *Laws of form*. London: Allen and Unwin.

Umerez J. (1995) Semantic Closure: A Guiding Notion to Ground Artificial Life. In: *Advances in Artificial Life* (pp. 77–94). Berlin; Heidelberg: Springer Verlag.

Wittgenstein L. (1921) *Logisch-philosophische Abhandlung* (Russian Translation: Moscow: Nauka, 1958).

Not So Hard Problem: Francisco Varela on the Relations between Consciousness, Nature and Life

Не такая трудная проблема: Франциско Варела о взаимосвязи сознания, природы и жизни*

М.Д. Мирошниченко

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-144-159

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация:

Статья представляет собой попытку реконструкции работ Ф. Варелы в связи с трудной проблемой сознания. Предпосылки для разрешения (dissolution) этой проблемы можно найти в работах, написанных им в соавторстве с У. Магураной. Теория аутопоэзных систем связывает воедино жизнь и познавательную активность и предоставляет естественно-историческое представление о работе сознания. Аутопоэзис, понимаемый как сеть процессов производства компонентов, используемых как ресурсы для поддержания этих процессов, задает организационные инварианты, отграничивающие живую систему от ее среды. Критерием жизни является способность системы сохранять аутопоэтическую организацию, претерпевая трансформации вместе со средой ее обитания. Структурная пластичность обеспечивает возможность множества различных реализаций аутопоэтических организаций, что влечет радикальные выводы о природе познания. Можно лишь условно выделить познающего и познаваемое в потоке проживаемого им опыта, а структура познания отображает структуру познающего. Эта взаимосвязь позволяет развить программу энактивизма, которая предполагает не только реформу научного исследования сознания, но и пересмотр ряда предпосылок познания как такового. Познание является сенсомоторно обусловленным конституированием мира. Следовательно, сознание не является лишь одним из множества объектов материальной природы, оно обеспечивает нам доступ к ней. Важным является не столько выдвижение новой аргументации относительно природы сознания, сколько отказ от теоретической постановки этого вопроса. Это является следствием принятия энактивистской позиции, которая, в соответствии с подходом теории аутопоэзиса, должна быть применимой к самому познающему.

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2018 г.

Ключевые слова: трудная проблема сознания, аутопоэзис, телеология, энактивизм, эпигенез, организм, феноменология, трансцендентализм, Ф. Варела.

Мирошниченко Максим Дмитриевич – аспирант Школы философии Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ.

jaberwokky@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1374-1599>

Цитирование: *Мирошниченко М.Д.* (2018) Не такая трудная проблема: Франциско Варела о взаимосвязи сознания, природы и жизни // *Философские науки*. 2018. № 8. С. 144–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-144-159

Not so Hard Problem: Francisco Varela on the Relations between Consciousness, Nature and Life

M.D. Miroshnichenko

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-144-159

Original research paper

Summary

The author reconstructs the theory of F. Varela with relevance to the hard problem of consciousness. This problem was touched by Varela in relatively late period of his work. However, the implications for dissolution of this problem can be found in his earlier works with H. Maturana. Theory of autopoietic systems ties life and cognition together, resulting in natural historical comprehension of consciousness and its functioning. Autopoiesis, understood as network of processes of production of components used as resources for maintaining these processes, sets organizational invariances, distinguishing living system from its milieu. The main criterion of living system is an ability to maintain autopoietic organization while undergoing structural transformations with environment. Structural plasticity leads to multiple realizability of autopoietic organizations, which, in turn, leads to radical conclusion on nature of knowledge. One can distinguish the knower and the known only contingently, as the structure of knowledge reflects cognitive structure of the knower. This intertwinement permits Varela to introduce the enactivist program, which presupposes not simply reform in the scientific research of consciousness but also rethinking the implica-

tions of scientific knowledge itself. Cognition is a sensorimotor constitution of the world. Therefore, consciousness is not an object of material nature among other objects but provides our cognitive access to nature. Varela intended to abandon the theoretical approach to the problem of consciousness. His aim was not to provide a new argument. This is a consequence of the enactivist position which, according to theory of autopoiesis, must be applicable to the knower himself.

Keywords: hard problem of consciousness, autopoiesis, teleology, enactivism, epigenesis, organism, phenomenology, transcendentalism, F. Varela.

Maxim Miroshnichenko – postgraduate student at the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics; Research Associate at the Center for Fundamental Sociology, National Research University Higher School of Economics.

jaberwokky@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1374-1599>

Citation: Miroshnichenko M.D. (2018) Not so Hard Problem: Francisco Varela on the Relations Between Consciousness, Nature and Life. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 8, pp. 144–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-144-159

Introduction: the hard problem and natural history

Every cognitive experience I encounter is naturally regarded as *my own*, subjective experience. It possesses irreducible qualitative distinctness, *what is it like* for me to be myself and experience it as my experience.

This is an obstacle to a materialistic picture of the world, for the latter cannot include it into objective description of the universe. The abyss between the subjective and the objective finds its partial solution in localizing the subjective in a neurophysiology of living beings. Nevertheless, the causal explication of physiological states is not enough for understanding mental states generated by them. The knowledge of neuronal states responsible for feeling a pain is incommensurable with my actual experience of it.

This dichotomy of the mental and physical acquires metaphysical significance as a problem of the divide between experience and nature. One of its formulations was given with a *hard problem*, questioning why the material processes in nature generate a subjective experience while they can be implemented without producing an experiential side.

This metaphysical divide poses an obstacle for a natural scientific thematization of consciousness and its place in nature. The materialist

history of nature does not assert the emergence of experience from nature, it stays anomalous and unexplainable on scientific basis. Thus, what was called an explanatory gap, seems to be a symptom of a metaphysical abyss between consciousness and nature.

There are attempts at conceptualizing experience in a natural scientific manner. In particular, it means that consciousness is either an emergent property of organized matter, or something reducible to it. For example, Maxine Sheets-Johnstone notes that the received formulation of the question of place of consciousness in nature remains incomplete [Sheets-Johnstone 1998]. When we ask about nature of mental state, we imply that it belongs to something, it is not a property of organized matter. Consciousness can be observed in living beings, not in black holes, stones or asteroids. Our understanding of nature of consciousness, she claims, presupposes the inquiry into natural history of living creatures on Earth. Natural history of living beings, both vertebrate and invertebrate, according to Sheets-Johnstone, will complement the perspective of neurophysiological study of humans and higher animals.

What she intends to is the evolutionary reconfiguration of this rupture. Consciousness emerges not as a property of an organized matter, but in animate organic forms. The hard problem and its conceptual recuperations imply the problem of distinguishing, mind and matter, on the one side, and organic and inorganic matter, on the other side, thus making the question even more complicated. Sheets-Johnstone emphasizes the need to reformulate hard problem as follows: *how consciousness emerges in natural history of living beings as feature of animate organic nature?* Agreeing with the fundamental importance of subjective character of experience, she calls for its natural scientific consideration. Sheets-Johnstone develops the concept of minimal conscious awareness that she ties to a proprioceptive feeling of animation. Thus, it shows the intertwinement of vital processes and practical knowledge of one's bodily borders. This capability for kinesthetic self-knowledge is immanent for any kind of living beings on Earth. This move implies:

- Taking the evolutionary perspective seriously: the human experience must be explored in the context of the evolution of nature.
- Rejection of methodological anthropomorphism: consciousness is not a unique feature of *homo sapiens*, being rather an attribute of organic life.
- Consciousness is tied to the organization of the living being's body and cannot be considered apart from its corporeal possibilities.

Basing on evolutionary biology Sheets-Johnstone entangles consciousness, organic life and evolutionary development as inseparable

elements of animation. But which kind of philosophical theory would satisfy this naturalist interrogation?

Autopoiesis, structure and organization

Evan Thompson distinguishes three definitions of life in biology: genetic, ecological and organic [Thompson 2007, 95–96]. The first definition of life emphasizes the reproduction of living beings' lineage maintaining the genetic code as main feature of life. The ecological approach proceeds from living individual as a unity participating interrelations with its environment, establishing its ecological niche. The third account of life sees it as singular and unique living organism and its observable agency. Hence, in order to define what life is we have to take into account the individual living being with its facticity. Thompson prefers the third approach, as it emphasizes that evolutionary unit of species population is secondary relatively to the individuation of these species' members; the individual is primary. As an example, Thompson introduces theory of autopoietic systems, guided by the question: how is it possible that system possesses organization which permits it to act successfully in its milieu?

The original version of the autopoiesis theory elaborated the mechanistic understanding of life [Maturana & Varela 1980, 75; Varela 1980, 3–4]. It accentuates autonomy as defining feature of living systems. Its main implication is the following: there is an organization (“bio-logic”) common for all living systems regardless of components constituting these systems [Varela 1991; Varela 1997].

One of the main features of the autopoiesis theory is distinction between structure and organization [Maturana & Varela 1980, 77]. *Organization* is a set of relations constituting the system as a unity. The dynamical relations between the components constitute the system as a unity. Organization is a set of invariants that can be realized through different structures. The *structure* is a set of actual relations between actual components which constitute the system as a distinct topological unit.

Organization is crucial for defining life, since it is defined by formal relations between components of the system regardless of its embodiments in living systems. Here the concept of *structural plasticity* is introduced: organization can be realized with different structures capable of maintaining constant interrelationships with the environment. Living systems have common organization and can be multiply realized in different structures. Organization and structure define the perspective from which the system interacts with its environment.

Autopoiesis is the system's capability to reproduce its structure. The *autopoietic system* is a system organized as a network of processes of

production of components used to support these processes. It produces elements used as recourses for sustenance of processes of its own production [Maturana & Varela 1980, 78–79]. The processes of self-reproduction constitute the system as an individual with the boundaries distinguishing it from its environment.

Autopoiesis is the minimal definition of life: living systems are autopoietic systems [Maturana & Varela 1980, 82]. The unicellular organism is a good example of molecular autopoietic system. Chemical reactions within it produce molecules which catalyze these reactions enacting individuation of the system through production of semi-permeable membrane delineating this system. Thus, the unicellular organism accepts the resources for reproducing its own structure through the metabolic exchange with its environment. It means that even the most elementary life forms are capable for meaningful distinctions within their life-worlds. Living system cognizes its environment, it permits the system to maintain its homeostasis and stay a solid unit.

While describing the living system's behavior the correspondence between its conduct and environmental conditions with which it interacts shows its structural coupling with the environment. *Structural coupling* is a process of co-existence of living system and its environment during which they interact as the sources of mutual perturbations [Maturana & Varela 1980, 134; Maturana & Varela 1992, 75]. The historical dimension of structural coupling within the individual organism is given in the concept of ontogeny – a history of mutual transformations during which the system's structure gradually transforms through individual development. Possible structural transformations which an autopoietic system undergoes during the ontogeny are restricted by the necessity of maintaining autopoiesis.

Enactivism and natural drift

What is required is a transition from the ontogenetic development to the phylogenetic history of species and their transformations. The enactivist program interrelates cognition, mind and body in an indissoluble unity [Varela, Thompson, & Rosch 1991]. The main thesis of this approach is a dyad: 1) cognition is enaction bringing forth a world; 2) the enactment of the world is realized as a series of sensorimotor patterns.

What distinguishes enactivism from other approaches is its special accent on embodied character of cognition. Cognitive agents cannot be considered apart from the performance of their cognitive agency. This corporeal structure must be observed as temporally extended non-linear dynamical history of perceptually guided embedded actions.

Enaction depends on cognitive agent's embodiment, the agent's experience depends on its cognitive structure. The structural realization of autopoietic organization defines its domain of interactions and the way how it will perform its self-reproduction. Given its plastic structure, the living system's repertoire of actions defines how the world will be lived by this system.

Enactivism leads to understanding that the worlds given to structurally different living systems can possess nothing in common. The only feature shared by living beings is their enactment of the structural coupling with their worlds through dynamics of sensorimotor patterns of agency.

We can talk about the objective reality only in *as if* manner, for our natural idea of objectivity is presupposed by our own cognitive constitution. There is no view from nowhere, to claim that there is an objective world laying out there is to accept the dualism of objective reality and subjective representations. Our cognitive access to the world is not a representation possessing some affinity with the objective world. The idea of objectivity from this standpoint is a derivative of primary experience of the world.

But what can be said about the generative aspect of this dynamical codetermination? The evolutionary path of living beings is considered as a consequence of its anti-representationalist account. For cognitivism representation is the homologue of adaptation in theory of evolution [Varela et al. 1991, 194]. From the cognitivist point of view, cognition as biological phenomenon must execute the task of adaptation and fitness to the environment.

The adaptationist approach to cognition links it with reproduction and survival, introducing natural selection as the factor suppressing any life forms that do not execute the task of optimizing fitness. Any modifications of the living beings which do not perform the task of optimizing fitness are forbidden. This is the *prescriptive* logic of evolutionary path. Steven Jay Gould and Richard Lewontin argued that the observable facts of living beings' morphology witness that natural history is not a history of adaptation and natural selection [Gould & Lewontin 1979]. For example, the form of the human nose is not optimal for successful adaptation to olfactory conditions of the environment but rather an effect of evolutionary development of other parts of the human face.

The anti-adaptationist arguments within the enactivist framework lead to a switch from prescriptive to a *proscriptive* logic [Varela et al. 1991, 195]. If life is a codetermination of organism and environment, then any action performed by a living system permitted as long as it does not interfere the maintenance of the integrity of this system.

Everything that is not forbidden is allowed: selection is a factor discarding the agency incompatible with survival and reproduction. A wide range of structural autopoietic organizations is allowed. The only criteria is the maintenance of autopoiesis and structural coupling providing the metabolic exchange between the individual and its environment.

Knowledge is not about mirroring preexisting world. It is about the multiple ways of experiencing multiple lived perspectives, dependent upon the species-specific structural realization of living systems. The species diversity equals the diversity of structural realizations of cognition and, therefore, the ways of world disclosure to the minds of different living beings.

Evolutionary selection is redefined as factor permitting the emergence of any structures possessing the sufficient integrity to persist as an autonomous agent. This non-adaptationist understanding of evolution means switch from optimal selection to viability. Natural history can be described as a contingent play of forms of life. What we have is only a set of organizational invariants defining the general “bio-logic” of observable life forms.

They do not fulfill design but exemplify the logic of bricolage: structural parts of living being are contingently put together regardless the task of adaptation [Varela et al. 1991, 196]. This approach to evolution was called *natural drift*, emphasizing the aspect of multiplication of animate forms. Every kind of living being brings forth its world enacted by a history of structural coupling. Hence, any form of life with its own viable trajectory possesses its own perspective upon the world imbued with significance in individual and collective history of cognition [Maturana & Varela 1992, 107–117; Varela et al. 1991, 195–198].

The transition from the theory of autopoiesis to enactive cognitive science assumes move from the science of observed systems to the science of observing systems [Vörös 2014, 96–97]. This move coincides with the move from the natural attitude to the transcendental phenomenological consideration. We change our attitude toward ourselves from looking at ourselves as objects in the world to seeing us as subjects for the world. Everything said is said by an observer, everything applicable to the living systems is applicable to the observer [Maturana & Varela 1980, 8]. Scientific observation of living systems leads to the reflexive self-observation. When I understand that the cognitive domain of living beings defines (and is defined by) a domain of interactions determined by the structural embodiment of these living beings, I understand that the possibility of such theoretical consideration is determined by my own being a living organism.

The notion of autopoiesis leads to reconceptualization of the subject [Varela 1980, 270]. The oscillation between observation and self-observation shows that I never see myself objectively. I cannot have a detached view of human subject in the same way in which I can observe the behavior of a bacteria. Combined with the idea of derivability of the idea of objectivity, this leads to epistemological conclusion: *we never have an objective knowledge of ourselves*. While observing ourselves with an objectifying stance, we never cease to be the subjects:

What we ourselves perceive <...> is simply what we perceive; and since we have no way of looking at ourselves and our environment from outside our own experience, we have no possible independent access to whatever it might be that <...> Strictly speaking, *we do not have access to our cognitive domain*, for we cannot step outside it and see ourselves as a unit in an environment.

[Varela 1980, 274]

Experience becomes the most important element of our world picture. The structural regularities constituting the human experience reflect the history of structural coupling that cannot be considered apart from it being *lived*. Our knowledge begins with the most elementary distinction within experience – between oneself experiencing and one's experience as lived. This distinction is always unstable because it cannot transcend this initial stream of experience. This cutting move cannot be implemented from outside our experience, as there is no outside.

This notion has an impact on our understanding of scientific knowledge. In particular, it influences the question how the science of experience is possible. For enactivism, the task of cognitive science is to explore how environment constrains the system, and how the constraints are determined by the sensorimotor structure of the system. Combined with experiential orientation, it leads to explaining how the sensorimotor and environmental regularities emerge from the structural coupling. This presupposes the investigation how these subjective and environmental regularities are given in experience.

The transcendental, teleology and epigenesis

This thesis that knowledge reflects the cognitive organization of the knower possesses the transcendental relevance and can be used as a tool for a dissolution of the hard problem.

One of contradictions of theory of autopoiesis was its persistence on the mechanistic understanding of life. It discards any appeal to the notion of teleology. Varela's reflections on the nature of scientific inquiry

led him to understanding that scientific knowledge should reactivate its entrenchment in experience. Being a scientist, I am still a living being. When I encounter another living being, my reliance on the notion of causality weakens. This is a crucial point in Varela's understanding of the relationships of phenomenology and biology, biology's special position regarding our lived experience.

Varela's consideration on the relations between biology and mechanistic causality led him to inquiry with Kant's third *Critique*. In Kant, the laws of biology cannot be reduced to mechanical laws which are given *a priori*. Compared with physics, the laws of which are deduced from the transcendental categories of reason, biology is doomed to be an empirical science, as its foundations are always laid out in observation. Organic life will never be explained mechanistically since the rules of its internal coherence are contingent upon the mechanistic causality. This led Kant to complement causality with teleology. Living beings' teleological behavior can be given in observation only, while the possibility of this observation for Kant is still guaranteed transcendently.

This notion shows the problem of relations between the *a priori* and *a posteriori*, the transcendental and the empirical. It refers to necessity to find the meeting place of *a priori* invariants of human reason with the lived experience. Also it refers to the implausibility of a tendency to reduce everything to mechanistic laws and calls for a search of a different kind of necessity.

Organization is the set of invariants of the system, while structures instantiate them biologically. Let organization be an *a priori* structure of reason, i.e. the architectonics, while the structures be the concrete embodiments of this reason in living being – a *practical reason* in Kant's terminology – the subjectivity with its finitude, freedom and creativity.

This raises the question of positioning the transcendental in our phenomenal world. Beginning with the earlier attempts to situate the transcendental within the natural history, establishing co-dependence between reason and nature (as in idealist *Naturphilosophie*), and with recent attempts to biologize *a priori* structures of cognition (as for Konrad Lorenz), this interrelatedness of the transcendental and the empirical still remains a problem.

My contention is that this problem, having some similarities with the hard problem, can be resolved within the autopoietic enactivist framework. The most important step to be taken is consideration of the transcendental status of the concept of enactment.

The first context referred to with the mutual exclusion of the transcendental and the empirical is related to concept of epigenesis. It can be found in

the §27 of *Critique of Pure Reason* and §§80–81 of *Critique of Judgment*. This concept is defined as the development of an embryo by a gradual growth of corporeal parts. For Catherine Malabou, the epigenesis becomes the foundation of the deductive solidarity between consciousness and the enacted world [Malabou 2016]. This account is based on Kant's notion of organism embodying the *a priori* structures of reason. The transcendental consideration of pure reason remains incomplete until it finds a place for embodied life within system of transcendental categories.

According to Malabou, the concept of epigenesis refers to the encounter of reason and life. The architectonics of pure reason describes consciousness *before* meeting life; only the causal necessity and foundations of mechanics are considered here. The problem is that we, the knowing subjects embodying the transcendental apparatus, are living beings. Before the reason's encounter with itself the architectonics of pure reason seem to be necessary and unchangeable. But meeting with life allows us to understand that our way of coping with the world is but one among a wide range of possibilities. As Varela, Thompson and Rosch pointed out, "*our human embodiment and the world that is enacted by our history of coupling reflect only one of many possible evolutionary pathways*. We are always constrained by the path we have laid down, but there is no ultimate ground to prescribe the steps that we take" [Varela et al. 1991, 214].

Encountering non-human life, we understand that, observing living beings, we ourselves remain living beings with our environment. Kant emphasizes that solidarity between mind and world is a "happy coincidence." But if this contingent correlation between categories and experience gives us the access to the world, then it still remains necessary for our world disclosure.

The oscillation between contingency and necessity, which forced Kant to move toward considering teleology, defines the second context of transcendental philosophy. While for mechanicism the paradigmatic example was machine where the elements constitute the whole system animated by external forces, biology concentrates on the notion of *organism*. As Thompson claims, Kant understands organism as a whole which is more than the sum of its parts [Thompson 2007, 138]. This definition resembles the definition of autopoietic system: the parts of the organism produce each other, being causes and effects of themselves. The autopoietic system emerges from the local interactions between its constituting parts. The only difference consists in its reliance on circular causality and non-linear dynamics [Thompson 2007, 142].

Varela ties the notion of autopoietic foundations of individuality with the notion of teleology considered from metabolic and phenomenologi-

cal points of view [Weber & Varela 2002]. He tried to find the point of agreement of autopoiesis and Kant's third *Critique*. He strove to find common foundations of living beings' autonomy for philosophical and phenomenological frameworks. This move presupposes not only the naturalization of teleology but also revisiting the distinction of organization and structure of autopoietic systems. This aspect once more refers to the entanglement of enactive cognition, teleology and epigenesis.

Coordination between reason and nature must stay the *a priori* principle, as it is necessary for our coupling with the world. Teleology is primary, because we cognize with understanding that we are living beings ourselves. However, goal-directedness is not an internal property of a living being but of its structural coupling with the environment.

Here the enactive understanding of teleology makes an important move. The causal necessity is unthinkable without teleology being an experiential counterpart of it. This dependence of *a priori* ideas on our experience leads to recuperation of theory of autopoiesis. Initially formalist approach to the autopoiesis theory, interpreted from the standpoint of transcendental philosophy, suffers transformation. No universal organization can be thought apart from its instantiations in observable living organisms including us. Metabolic processes of life have a transcendental significance, any observation of nature presupposes the self-observation of observing subject.

The dualism of structure and organization accentuates the organization comprehending the universal bio-logic of observable living beings. The structural plasticity and natural drift allow to separate the unchangeable structures during the natural history of viable living beings. Their architectonic necessity is their viability and persistence. The analogy with the dualism of transcendental and empirical is obvious. But the Kantian re-reading of enactivism/autopoiesis suggests us to revisit this dichotomy. If cognition is enactment of contingent sensorimotor acts constituting a world, then the invariant structures of cognition must be considered in their embodiments. The transcendental cannot be separated from the empirical, and teleology – from causality.

This notion gives us an opportunity for a transcendental reading of the enactive project. With this I mean taking seriously the constitutive role of consciousness. Relations between the transcendental and empirical can be considered as circular in the sense of phenomenological account of "transcendental empiricism." The essential dimension of phenomenology is transcendental experience. For Kant that would be a contradiction in terms, but for phenomenology this transcendental of subjective experience, just like in Varela's above-mentioned citation, proceeds from co-dependence of consciousness and world. The

artificial duality of lived experience and formal categories of reason is overcome by a genetic account of the emergence of the latter from the former, maintaining their mutual dependence.

For the enactivist framework it leads to move from the autopoietic (architectonic) bio-logic to enactive phenomenology. The description of observable world must begin with reflection of self-conscious observer as part of described experience where the distinction between him and his experience takes place.

Phenomenological account of oscillation between the transcendental and empirical was developed by Varela in the project of neurophenomenology establishing mutual constraints between the experiential invariances and their neurobiological counterparts. The systematic exploration of consciousness in neurophenomenology implies that we cannot know anything about the mental or cognitive without knowing how they are experientially given [Varela 1996, 331]. It means that the inquiry into the neuronal correlates of conscious phenomena should be complemented with the survey into the experiential givenness of these phenomena.

The first steps of this phenomenology were elaborated in proposal for reorientation of cognitive science on an experiential side. Being the primary reality for enactivism, the transcendental experience presupposes the methodological dissolution of the hard problem. As Michel Bitbol claims, the formulation of the hard problem implies the metaphysical priority of the physical nature, being the place where the consciousness emerges [Bitbol 2012, 169]. But for the enactive position, the distinction between mental and physical can itself be enacted from within our experience. It follows that the hard problem is disqualified as introducing false dichotomy.

Conclusions: the dialectic and non-dual thinking

How can autopoiesis, enactivism and epigenetic project be considered as transcendental approaches seeking for a dissolution of the hard problem? Here I want to use Varela's paper "Not One, Not Two" where he gives an outline of a new dialectic overcoming the dualisms informing our thinking [Varela 1976]. It considers two mutually excluding elements of opposition as contributing to a new emergent whole. The elements of dichotomy should be seen from a second-order position in encompassing holistic context. The general formula is as follows:

x/the process leading to x

Two concepts, when considered on one level seem to be as mutually excluding, should be seen as complementary elements whose dynam-

cal interaction constitute a new emergent unity. This move articulates Varela's search for a non-dual thinking [Vörös & Bitbol 2017]. This dialectical approach saturates all Varela's work and encompasses theory of autopoiesis, enactivism and neurophenomenology.

In order to integrate all aspects of Varela's work mentioned above I propose to use this dialectical proposal to reconsider the interrelationships between consciousness and nature. By "consciousness" I mean the organizational invariances of cognitive abilities of living beings capable of maintaining their coupling with environment. By "nature" I mean structurally plastic evolving embodiments of these invariances.

With this, we obtain the following:

Consciousness/nature

Organization/structure

Transcendental/empirical

From these dialectical propositions we can conclude:

- Organizational invariances of cognition and life are unthinkable apart from their embodiments. The transcendental categories are unthinkable apart from the experience they shape, the *a priori* conditions of possibility can only be thought as instantiated in their lived material embodiments. Natalie Depraz emphasizes the importance of distinguishing condition of possibility (in Kant's sense) from phenomenological constitution. Being formal and disembodied, the former is never given in experience, while the latter is always already given intuitively in its concreteness and incarnation [Depraz 1999]. The dichotomy of formal organizational invariances and the structures which embody them is negotiated with the constitutive role of embodiment, facticity and situatedness of life as cognition.

- The "bio-logic" presupposes phenomenology as its basis and consequence. Everything said is said by an observer, hence the world under description is always a world of my lived experience. The main source of our capability of understanding other life forms is the fact that we are living beings, which entangles transcendental phenomenology with the enactive invariances of life.

- Varela's project refuses to provide any "theory" of consciousness, as any theory striving to find a place for consciousness in natural history is initiated with a false dichotomy. We cannot say anything objective about our minds, because we can see consciousness as if it were separate from the world only due to distinctions that are performed within our conscious experience. From here it follows a special meta-theoretical status of autopoiesis, enactivism and neurophenomenology.

The dialectical nerve of these projects is much more important than its theoretical derivatives [Bitbol 2012, 170]. Their specific status is established by a primary fact that subjective life of consciousness is a constitutive element which cannot be considered theoretically due to its enactment of our freedom and creativity.

Radicalism of Varela's work consists in its insistence on the theoretical inconceivability of the hard problem. It is necessary to revise the status of scientific knowledge and to reconsider the problem of the dichotomy between consciousness and nature. This problem is not theoretical and should find its dissolution in the pragmatics of experience.

The non-dual thinking shows that consciousness and nature are intertwined giving a chiasmic dyad the sides of which are unthinkable independently. The dialectical enfoldment of enactive consciousness and constituted world takes place within the flow of lived experience. In this sense, naturalization of consciousness presupposes phenomenologization of natural science transforming our attitude toward the world and rethinking our place in nature [Vörös 2014; Zahavi 2004]. The science of experience has to be much closer to the practices of reflection and the cultivation of experience than to a theoretical consideration.

Theoretical arguments on the nature of consciousness, if conceived correctly, should be cast away in favor of life practice. The gradual development of Varela's work from biology to cognitive science and phenomenology brought him to an insight that consciousness is not something which must be explained, it should be *lived*.

REFERENCES

Bitbol M. (2012) Neurophenomenology, an Ongoing Practice of/in Consciousness. *Constructivist Foundations*. Vol. 7, no. 3, pp. 165–173.

Depraz N. (1999) When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project. In: Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., & Roy J.-M. (Eds.) *Naturalizing Phenomenology* (pp. 464–483). Stanford, CA: Stanford University Press.

Gould S.J. & Lewontin R.C. (1979) The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*. Vol. 205, no. 1161, pp. 581–598.

Malabou C. (2016) *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Malden, MA; Cambridge, UK: Polity Press.

Maturana H. & Varela F.J. (1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht; Boston; London: D. Reidel Publishing Company.

Maturana H. & Varela F.J. (1992) *The Tree of Knowledge: Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala Publications.

Sheets-Johnstone M. (1998) Consciousness: A Natural History. *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 5, no. 3, pp. 260–294.

Thompson E. (2007) *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Varela F.J. (1976) Not One, Not Two. *CoEvolution Quarterly*. Issue 12, pp. 62–67.

Varela F.J. (1980) *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier North Holland.

Varela F.J. (1991) Organism, Cognitive Science, and the Emergence of Selfless Selves. *Revue européenne des sciences sociales*. Vol. 29, no. 89, pp. 173–198.

Varela F.J. (1996) Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 3, no. 4, pp. 330–349.

Varela F.J. (1997) Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition. *Brain and Cognition*. Vol. 34, pp. 72–87.

Varela F.J., Thompson E., & Rosch E. (1991) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Vörös S. (2014) The Uroboros of Consciousness: Between the Naturalisation of Phenomenology and the Phenomenologisation of Nature. *Constructivist Foundations*. Vol. 10, no. 1, pp. 96–104.

Vörös S. & Bitbol M. (2017) Enacting Enaction: A Dialectic Between Knowing and Being. *Constructivist Foundations*. Vol. 13, no. 1, pp. 31–40.

Weber, A. & Varela F.J. (2002) Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 1, no. 2, pp. 97–125.

Zahavi, D. (2004) Phenomenology and the Project of Naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 3, no. 4, pp. 331–347.

CONTENTS

FROM THE HISTORY OF WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

Japan: Philosophical Thought and Culture
in the Context of National Tradition ■*Dedicated to the Year of Japan in Russia*

<i>L.B. KARELOVA</i>	Japanese Philosophy: Approaches to a Proper Understanding	7
<i>N.N. TRUBNIKOVA</i>	Early Japanese Philosophers in <i>Konjaku monogatari shū</i>	23
<i>E.L. SKVORTSOVA</i>	Nishida Kitaro's Views on Japanese Culture	46
<i>A.N. MESHCHERYAKOV</i>	Gender Image of Japan in Russia and the USSR: From the Country of Women to the Country of Samurai (from the End of the 19th Century to the Second World War)	67

RUSSIAN INTELLECTUAL HERITAGE

Philosophy and Religion in Russian Culture ■

<i>I.I. EVLAMPIEV (Saint Petersburg)</i>	Leo Tolstoy and the Search for True Christianity in Russian Philosophy	90
<i>A.D. SUKHOV</i>	The Interconnections between Russian Philosophy and Other Realms of Public Consciousness	108

COGNITIVE SPACE

Philosophical Thought:
Reception and Interpretation ■

<i>D.E. GASPARYAN</i>	Language as an Eigenform and the Recursion of Semiosis	125
<i>M.D. MIROSHNICHENKO</i>	Not So Hard Problem: Francisco Varela on the Relations between Consciousness, Nature and Life	144
	■	
	Contents	160