О ВОСТОЧНОЙ ТЕМЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В. Сербиненко

Вряд ли сегодня можно ставить под сомнение глубокие связи отечественной философии с европейской интеллектуальной традицией. В определенном смысле, это уже историко-философская аксиома. На раннем этапе был воспринят и освоен мир идей и ценностей европейского Востока. Освоение происходило преимущественно на "богословских путях", что, конечно, характерно для средневековой культуры вообще и для русского средневековья, в частности. Становление русской философской культуры в последующие столетия в решающей степени было сопряжено с рецепцией уже западноевропейской философии, во всем многообразии идей, направлений и школ. Если воспользоваться известным выражением Вл. Соловьева, то можно сказать, что отечественная философия на протяжении всей своей истории была причастна к "историческим делам" именно той философской традиции, которая возникла и развивалась в культурном творчестве народов европейского континента. Философский язык, идеи, проблемы, стили и методы философского дискурса европейского типа очень давно перестали быть чужими для отечественного любомудрия, да и *никогда* не были ему совершенно чуждыми. "Русский Сократ", "русский Платон", "русский Рюккерт", "русский Ницше"... При всей условности и даже сомнительности такого рода компаративистских аттестаций (подчас доходящих до абсурда: очередным отечественным Ницше неуемная исследовательская фантазия готова назвать уже и Алексея Степановича Хомякова) само их появление следует признать не только не случайным, но даже неизбежным. Культурные связи исключительно глубоки, возможности для сближений и сопоставлений практически беспредельны. Требуется определенная интеллектуальная выдержка, чтобы не поддаться соблазну "открыть" в истории русской мысли еще одно ответвление от генеалогического древа европейской философии.

Что же касается философских традиций Востока, то в данном случае мы имеем дело с принципиально иной ситуацией. Вопрос о "восточных" основаниях отечественной культуры – серьезная историческая и культурологическая проблема. К сожалению, в последние годы эта тема обсуждается преимущественно в публицистическо-геополитическом ключе, что, на мой взгляд, принципиально отличает теоретический уровень нынешнего постсоветского "неоевразийства" от евразийства в его изначальном варианте. Тем не менее можно констатировать, что увлечение евразийской идеологией не спровоцировало сколько-нибудь серьезных попыток сближения отечественной философской мысли с классическими философскими

традициями Востока. О "русских" Конфуциях и Лао-цзы речь не идет. Факт, уже сам по себе, отрадный, указывающий, в частности, и на то, что сохраняет свое значение опыт самой русской философии, в истории которой понимание фундаментальных различий культурных традиций и глубочайшего своеобразия духовных традиций Востока достигалось немалыми усилиями и было сопряжено с преодолением влиятельных "компаративистских" шаблонов[1].

Рефлексия по поводу взаимоотношения с западной культурной традицией – важнейшая особенность развития русской культуры XIX в. Значительно реже в этот период в сфере самосознания отечественной культуры оказывается проблема ее исторически глубоких отношений с восточным культурным ареалом. Преимущественно в контексте российско-западноевропейского соперничества рассматривался и непосредственный противник – Турция, наиболее традиционно представлявшая в сознании русского общества мусульманский Восток. Иные восточные регионы и культуры явно находились на "периферии" общественного сознания. Так, немусульманский Дальний Восток, давний географический сосед России, в культурном отношении на протяжении практически всего столетия воспринимался как действительно "дальний" и чуждый мир, весьма слабо соотносящийся с внутренними национальными проблемами общественного и культурного развития. В частности, радикальные перемены, происходившие в японском обществе после событий Мэйдзи исин (1867–1868 гг.), отмечались учеными-востоковедами (например, В.П. Васильевым[2]), но вплоть до японо-китайской войны 1894–1895 гг. они не получили адекватной общественной оценки, а в полной мере, как показала дальнейшая история, не были поняты и после этой войны, завершившейся победой Японии.

Тем не менее процесс философского осмысления своеобразия дальневосточной культуры происходил и заслуживает серьезного историко-философского внимания. Уже в "бичуринский период" отечественной синологии (30–40-е годы XIX в.) интерес к Китаю проявляют многие деятели русской культуры. В немалой степени это общественное внимание связано с незаурядной личностью самого основоположника русского китаеведения. Н.Я. Бичурин – талантливый исследователь, активно пропагандировавший в обществе научные знания о китайской культуре, регулярно сотрудничавший во многих журналах ("Московский вестник", "Московский телеграф", "Москвитянин" и др.), оказавший непосредственное влияние на А.С. Пушкина, В.Ф. Одоевского, М.П. Погодина и многих других. Бичурину нередко

---

[1] Отмечу в связи с этим, что применительно к отношениям Древней Руси и древнеиндийской культуры "границы" для компаративистики были в свое время исключительно четко обозначены В.К. Шохиным в его монографии "Древняя Индия в культуре Руси" (М., 1988).

[2] См.: Восточное обозрение. 1883. № 10.

приходилось выступать против весьма распространенных тогда в Европе и в России представлений о Китае как символе социального застоя, косности и национализма. К тому же необходимо учитывать, что в России 30–40-х годов XIX в. соответствующая "китайская" символика (надо сказать, весьма жесткого характера: "китаизм", "китайщина" и проч.) активно использовалась либеральной и радикальной публицистикой в критике российского консерватизма.

В 40–50-е годы в России китайская культура редко становилась объектом специального философского анализа. Нечастыми были попытки философски обобщить новый научный опыт изучения дальневосточного региона. Особый интерес поэтому представляет наиболее систематическая и оригинальная попытка такого рода, предпринятая А.С. Хомяковым в его "Записках о всемирной истории", известных также под названием "Семирамида". Многолетний, но так и не завершенный труд духовного вождя славянофилов (издан уже после его смерти) должен был, по замыслу автора, положить начало принципиально новому подходу к истории, необходимому для развития русской национальной культуры. В целом, критически оценивая итоги истолкования исторического развития в немецком рационализме (прежде всего у Гегеля), Хомяков тем не менее полагал бессмысленным возвращение к "партикуляризму" традиционной нефилософской историографии.

В то же время, безусловно, свойственное Хомякову стремление широко опираться на результаты и методы специальных наук (в оценках китайской культуры: на отечественные и западные синологические исследования, на методологию сравнительного языкознания при непосредственном анализе переводов древнекитайских текстов и др.) позволяет видеть в его сочинении отражение реальных сложностей и противоречий процесса утверждения в русском общественном сознании научных знаний о дальневосточной культуре.

Альтернативой гегелевской модели исторического развития и общепринятой европоцентристской историографической схеме в "Семирамиде" оказывается образ исторической жизни, принципиально лишенной постоянного культурного, географического или этнического центра. Историческая связь поддерживается напряженной борьбой двух полярных духовных начал: "иранского" и "кушитского", действующих отчасти в реальных, отчасти в символических культурно-этнических ареалах. Самые различные этносы становятся участниками всемирной истории, развивая свои культуры под знаком либо "иранства" как символа "свободы духа", либо "кушитства", которое в свою очередь символизирует "преобладание" вещественной необходимости, т.е. не отрицание духа, но отрицание его свободы в проявлении"[3]. Фактически, по Хомякову, это два основных ти-

[3] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. 2-е изд. М., 1892. Т. 3. С. 368.

па человеческого мировосприятия, а еще точнее его всеобщие архетипы, так как идея изначального единства человеческого рода – краеугольная идея "Семирамиды".

Тот факт, что в философии истории Хомякова границы, разделяющие исторические "иранство" и "кушитство", не имеют безусловного характера, находит отражение в принципиальной неоднозначности даваемого им объяснения истоков китайской культуры. Он пишет о "сильном влиянии кушитского начала", роль которого в конечном счете признается решающей в определении черт китайского культурного типа: исключительно натуралистического, склонного к условности и формализму. Но одновременно Хомяков обнаруживает в этой же культуре "отголоски древнего иранства", рассуждает об исходном китайском монотеизме (в его системе – признак "иранского" типа мировосприятия), который и в дальнейшем не утрачивает полностью своего значения, о крайнем этицизме китайской культуры (также признак "иранства").

Последняя предстает в "Семирамиде" как культура синтетическая, объединяющая в себе элементы обоих возможных типов человеческого мировосприятия. В этом смысле она универсальна, и в этом секрет ее удивительной стабильности и способности оказывать сопротивление любым внешним воздействиям. В частности, основную причину невосприимчивости Китая к христианской проповеди Хомяков видит в том, что все "понятия о высоком нравственном значении человека, по крайней мере в его внешних проявлениях и отношениях к другим людям, вошли уже в состав синтетической философии китайских мыслителей"[4].

"Вещественный взгляд на вещественный мир" – так определяет Хомяков сущность китайского мировосприятия и стремится выявить его исходные черты уже на языковом уровне, образующем основу культурной традиции. Объектом исследования в "Семирамиде" становится специфика китайской иероглифической письменности и ее принципиальное отличие от алфавитного ("гласового") письма. "Вещественный взгляд", по Хомякову, связан, во-первых, с пиктографическим характером первоначального китайского письма, а во-вторых, с радикальным отличием в соотношениях алфавитного и иероглифического письма с языком. В одном случае имеет место достаточно жесткая детерминация, а в другом, напротив, – достаточно высокая степень независимости. Исходя из этой реальной лингвистической ситуации, Хомяков устанавливает связь общего "универсализма" китайской культуры с общей универсальностью ее письменности[5].

---

[4] Там же. М., 1900. Т. 7. С. 136.

[5] В данном случае точка зрения Хомякова достаточно близка к современной постановке проблемы. См., например: *Сафронов М.В.* Китайский язык и китайское общество. М., 1975. С. 157–158; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. С. 24–35.

Естественно, что и в языковой универсальности он также стремится обнаружить "односторонность": "Гласовая азбука, в своей рабской зависимости от языка, сохраняет свободу мыслящего духа. Иероглиф ставит мысль человека в рабские отношения к внешней природе. Он должен исказиться, чтобы получить свободу. Все внешнее и видимое живо и ясно представляется письменами иероглифическими; все внутреннее, отвлеченное для них недоступно... Мы говорим об иероглифах в их первоначальной простоте, а не в позднейшем изменении. Китайские писатели выражают самые отвлеченные понятия знаками, происшедшими из иероглифического письма. Должно заметить, что письмена гласовые сохраняют неизменность языка. Условные знаки мысли дают языку полную свободу изменяться, но сохраняют неподвижность мысли"[6].

Для "кушитского" начала характерна, по Хомякову, особая подчиненность (духовная) природным силам, проявляющаяся либо в примитивных культурных формах единения с этими силами, либо в бесконечной борьбе с ними. Китайский "кушизм" – это прежде всего "кушизм" второго типа. Уже развитая китайская письменность своей условностью как бы противопоставляет мир культуры всему тому, что не входит в его пределы. Однако, как считает Хомяков, в силу отсутствия в Китае ясного представления о самоценности и независимости духовного начала, культура и остальной мир фактически рассматривались как однопорядковые величины, различающиеся исключительно по степени организации. В культуре видели вполне материальную силу, позволяющую *культивировать* реальность и не в последнюю очередь – самого человека, его внутренний мир.

Так как китайская культура, согласно Хомякову, неоднородна (синтетична), то и натурализм "кушитского" типа не исчерпывает ее духовного смысла, что приводит к постановке в китайской истории "великой задачи: основания стройного государства, развивающегося из нравственных начал"[7]. Задача эта при всем своем величии признается в "Семирамиде" утопической: в китайской культуре идеал государственного могущества (образ материальной силы) подчиняет себе этический идеал. Но такая ситуация не обесценивает культурного значения китайской нравственной философии, и прежде всего конфуцианства, которое Хомяков особо выделяет среди трех "жизненных начал Китайской державы: конфуцианства, буддизма и даосизма"[8]. Консервативно настроенному русскому философу осо-

---

[6] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. М., 1892. Т. 3. С. 365.

[7] Там же. С. 93.

[8] Оценка этих учений в "Семирамиде" действительно не равнозначна. Хомяков был склонен искать культурный смысл прежде всего в диалектике взаимосвязей конфуцианства и буддизма. Даосизм же явно не соответствовал его общим представлениям о специфике китайской культуры. Вероятно, этим и объясняются сомнения Хомякова в национальном характере этого учения,

бенно импонирует традиционализм конфуцианской этики, основоположника которой он ставит в этом отношении "выше всех философов в целом свете". Но хотя Хомяков признает роль конфуцианства в качестве главного эквивалента религии в Китае, он одновременно подчеркивает "ограниченность" конфуцианской религиозности и даже говорит об атеистичности учения Конфуция в сравнении с буддизмом[9]. Такой подход соответствует его общим представлениям о преимущественно натуралистической направленности китайской культуры.

Позиция Хомякова по отношению к Китаю была далеко не апологетической, более того, общепринятое (и в Европе и в России) представление о крайней статичности китайской духовной культуры им в целом разделялось. Имеются в "Семирамиде" и достаточно тривиальные, в духе того времени, оценки. Но важно то, что в истории русской общественной мысли Хомяковым одним из первых была вполне отчетливо осознана и поставлена проблема типологических особенностей дальневосточной культуры.

Для сравнения отмечу, что у Гегеля вывод о "натуралистичности" китайской культуры служил основанием для отвлеченно умозрительных рассуждений о "неисторизме" китайского сознания, об отсутствии в Китае "всего духовного", "моральности", "чувства" и т.п. и даже о "глубокой безнравственности китайцев"[10]. Для Хомякова же преобладание в Китае натурализма "кушитского" типа означало нечто совершенно иное: во-первых, "включение" китайской культурной традиции в общеисторический процесс ("кушизм" – явление общечеловеческого порядка), а во-вторых, ориентацию на поиск конкретных, специфических черт китайской философии (духовности), китайской нравственности, общественных форм жизни.

Хотя и в дальнейшем, во второй половине XIX в., влияние отечественного востоковедения на формирование в обществе представлений о дальневосточной культуре не было определяющим, оно имело постоянный и глубокий характер и приносило свои плоды. В 1888 г. выходит труд выдающегося русского китаеведа С.М. Георги-

---

хотя в то же время он выступал против смешения даоской традиции с буддизмом. Учение же самого Лао-цзы рассматривается в "Семирамиде" как своего рода архаический вариант рационализма европейского типа (Спиноза, Гегель). Ср. современную постановку проблемы возможного влияния древнеиндийской мысли на формирование даоской концепции онтогенеза: *Васильев Л.С.* Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности // Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

[9] В этом существенное отличие позиции Хомякова от предложенного Н. Бичуриным определения конфуцианства как "религии ученых". Точка зрения Хомякова в некотором отношении ближе к позиции современного исследователя конфуцианства. См.: *Кобзев А.И.* О термине Н.Я. Бичурина "религия ученых" и сущности конфуцианства // Н.Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение. М., 1977. Ч. 1.

[10] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. VIII. С. 124, 131.

евского "Принципы жизни Китая". На наиболее фундаментальных аспектах работы китаеведа, при общей ее положительной оценке, акцентировал внимание Вл. Соловьев в своей статье "Китай и Европа" (1890).

Надо сказать, что решающую роль в формировании у Вл. Соловьева убеждения в необходимости специального рассмотрения дальневосточной культуры сыграла его полемика с создателем теории "культурно-исторических типов" Н.Я. Данилевским, а в дальнейшем со сторонниками последнего: Н. Страховым, К. Леонтьевым и др. Начало спору положил, однако, сам Данилевский, когда в последний год жизни (1885) высказал ряд критических замечаний о работе Соловьева "Великий спор и христианская политика". Данилевского, в частности, не устроила соловьевская характеристика Востока как традиционно культивирующего особое, созерцательно-пассивное восприятие сверхъестественного.

Данилевский подчеркивал, что такой подход ничего не дает для понимания своеобразия китайской культуры: "Но ни один народ в мире не заботился менее о сверхъестественной силе, как та треть человечества, которая жила в Китае, как раз на самом настоящем Востоке. Следовательно, эту неудобную и неподатливую на схемы треть человечества приходится выкинуть из истории... Выключение его мотивируется тем, что Китай уже чересчур восточен по своей замкнутости и неподвижности. Но замкнутость его происходила от чисто внешних географических причин, но по духу же и направлению не менее его были замкнуты Индия и Египет. Что же касается до неподвижности, то очевидно, что народ, сделавший большую часть основных культурородных изобретений, не мог быть неподвижным"[11].

Такая оценка Китая не была для Данилевского чем-то новым. В работе "Россия и Европа" он неоднократно обращается к Китаю, этому символу "застоя и коснения" для европейской историографии, чтобы подчеркнуть: "Везде... где только гражданственность и культура могли развиваться, они имели тот же прогрессивный характер, как и в Европе"[12]. Чуждость же Китая европейской культуре определяется его принадлежностью к иному культурно-историческому типу, что однако не может служить основанием для "умаления" достижений китайской культуры: "Китайцы имеют громадную литературу, своеобразную философию, весьма, правда, несовершенную в космологическом отношении, но представляющую... здравую и возвышенную систему этики... Наука и знание нигде в мире не пользуются таким высоким уважением и влиянием, как в Китае"[13]. Соци-

---

[11] *Данилевский Н.Я.* Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890. С. 275–276.

[12] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. СПб., 1871. С. 73.

[13] Там же. С. 74–75.

альную отсталость современного ему Китая Н.Я. Данилевский объясняет, следуя своей собственной общей методологии, не конкретно-историческими причинами, а неизбежным, по его мнению, для всякого оригинального культурного образования историческим регрессом.

Уже после смерти Данилевского Вл. Соловьев в ряде статей (1888–1890) резко критикует его теорию. Основоположник "философии всеединства" был убежден, что учение о культурно-исторических типах в целом не соответствует реальному характеру истории, и преимущественно ограничивался аргументами, подтверждающими, по его мнению, такое несоответствие: историческая универсальность христианства, распространение буддизма в Азии, генетическая связь иудаизма и христианства и т. п. В качестве же практически единственной "проблемы" для эволюционного подхода к истории Соловьев признал Китай. Более того, он даже делает вывод, что только Китай может служить доказательством правильности теории Данилевского, поскольку действительно "чужд" общему ходу развития цивилизации.

В пылу полемики с представителями позднего славянофильства, использовавшими идеи Данилевского, Вл.Соловьев был готов объявить феномен китайской культуры просто "историческим недоразумением" и иронизировал по поводу соответствующих взглядов Данилевского: "...остается только ввести китайский язык и литературу в основу классического образования". Однако, будучи на редкость последовательным мыслителем, Вл. Соловьев не мог долго ограничиваться подобными "оценками" и не попытаться добиться действительного решения проблемы специфики китайской культуры. И работа "Китай и Европа" представляет собой вполне определенный шаг в данном направлении.

Вл. Соловьев опирается в статье в первую очередь на конкретные исследования Георгиевского, а также на зарубежные синологические работы и переводы, стремясь определить сущность китайской культуры. В целом, китайская культура оценивалась русским философом как нечто глубоко чуждое "христианской" европейской традиции. Он писал: "Наши антипатии и опасения может возбуждать не сам китайский народ с его своеобразным характером, а только то, что разобщает этот народ с прочим человечеством, что делает его жизненный строй исключительным и в этой исключительности ложным"[14]. Основание этой исключительности Соловьев ищет в сфере религии и философии, которым, по его мнению, принадлежала решающая роль в формировании специфического идеала нации ("китайского идеала"). Суть этого идеала, по Соловьеву, в "безусловной власти прошедшего над настоящим и будущим". Так, он пишет об основателе даосизма (которого оценивал, кстати, как

[14] *Соловьев В.С.* Собр. соч. 2-е изд. СПб. 1912. Т. 6. С. 97.

мыслителя очень высоко): "Как умозрительный философ Лао-цзы ищет абсолютного начала; как истый китаец, он ищет его исключительно в прошедшем, – он ищет, следовательно, безусловного прошедшего, такого, которое предшествует всему существующему"[15]. Глубочайший консерватизм характерен, с точки зрения Вл.Соловьева, и для конфуцианства.

Надо сказать, что отношение философа к социально-культурному опыту Китая (при всем несомненном критицизме) было далеко не однозначным. В частности он отмечал, что "перенося центр своей тяжести в прошедшее, в область абсолютного факта... китайская семья сама приобрела крепость незыблемого факта, над которым бессильно время". Более того, по Вл. Соловьеву, сама привязанность к прошедшему, служение предкам "составляет истину китайского мировоззрения". Таким образом, и непосредственно в "китайском идеале" содержится истина. К тому же, надо учитывать, что главная цель статьи "Китай и *Европа*" отнюдь не сводилась к критическому рассмотрению культуры "чуждого" Китая.

Совершенно очевидно, что в те годы Вл.Соловьева беспокоило положение дел не столько на Востоке, сколько в самой Европе. Идея прогресса – вот то, что, по убеждению мыслителя, европейская культура может противопоставить китайской: "Противоположность двух культур – китайской и европейской – сводится, в сущности, к противоположению двух общих идей: порядка, с одной стороны, и прогресса – с другой. С точки зрения порядка важнее всего прочность социальных отношений, идея прогресса требует их идеального совершенства... Что Китай достиг прочного порядка – это несомненно – насколько европейский прогресс ведет к социальному совершенству – вот вопрос"[16]. Мы видим, что при всей своей приверженности идее прогресса Вл. Соловьев был весьма далек от безусловной уверенности в реальной возможности его осуществления западной цивилизацией.

Написанные им практически в одно время статьи о Китае и Японии глубоко связаны. В статье о Японии, продолжая спор с Данилевским, Вл. Соловьев был готов признать, что своеобразие китайской культуры служит аргументом в пользу реализма теории культурно-исторических типов, но аргументом единственным, так как китайский культурный опыт, несмотря на все его значение, есть только

---

[15] Там же. С. 118.

[16] Там же. С. 147. Уже в XX столетии, в период проходившей в Китае дискуссии о культурах Востока и Запада, проблема специфики прогресса на Западе и в Китае привлекла внимание Б. Рассела. В своей работе "Проблема Китая" (The problem of China. N.Y., 1922) английский философ, как ранее и Соловьев, скептически оценивал результативность в осуществлении идеала прогресса западной цивилизацией ("этический камуфляж стремления быть субъектом влияния") и также подчеркивал практическую жизненную значимость достижений китайской культуры (P. 175, 213).

исключение, своего рода историческая аномалия. Собственно, философ и привлекает материалы японской истории для того, чтобы показать, что, с одной стороны, эта история достаточно специфична и с не меньшим основанием, чем китайская, может быть охарактеризована как "культурный тип". С другой стороны, японская традиция рассматривается Соловьевым как пример, опровергающий тезис Данилевского о невозможности передачи "жизненных начал" одного культурно-исторического типа другому. Вл. Соловьев писал, что "эта оригинальная цивилизация (японская. – *В.С.*), несмотря ни на даровитость народа, ни на островное положение страны, благоприятствовавшее национальной замкнутости, сложилась не самобытно, а обязана своим развитием живой восприимчивости японцев к образовательному влиянию чуждых начал. Япония вышла из варварства не сама собою, а лишь тогда, когда открылась двойному воздействию извне: старшей цивилизации – китайской и высшей религии – буддизма"[17].

Можно сказать, что Вл.Соловьев исходит в своем опровержении теории Данилевского из двух казалось бы трудно совместимых фактов: оригинальности японской культуры и ее генетической зависимости от китайской. И то и другое объективно говорит против учения Н.Данилевского: Японию в число своих десяти культурно-исторических типов он не включил (там присутствует только Китай) и полагал, что оригинальная культура путем "прививки" (термин Данилевского) развиться не может. Позиция Н. Данилевского, однако, совершенно последовательна: не хуже Вл. Соловьева зная о влиянии китайской культуры на японскую, он просто отказал последней в оригинальности. Логического противоречия здесь, во всяком случае, нет. Вл. Соловьев же, решив использовать в своей критике оба аргумента, столкнулся с проблемой разрешения противоречия между "очевидной" оригинальностью и "очевидной" зависимостью японской культуры. Такой подход имел результатом проводимое Вл. Соловьевым на всех уровнях анализа противопоставление японской культуры исторически ей наиболее близкой – китайской.

Распространение благодаря китайскому влиянию буддизма в Японии, приведшее, как полагал Вл. Соловьев, к важным социальным изменениям в японском обществе, сыграло роль внешнего фактора. Но тезис философа об изначальной "открытости" японской культуры как ее специфической особенности позволил ему интерпретировать распространение буддизма и его последствия как вполне органично соответствующие самому характеру этой культуры. Отмечая определенное положительное значение буддийского влияния ("преодоление фаллизма древних культов", "очищающий аскетизм" и проч.), Вл. Соловьев в то же время усматривал в формировании института "сёгуната" и фактическом разделении власти

[17] Там же. С. 153.

(как он считал: на духовную и светскую) реакцию "исторического" японского сознания на "неисторическую" и в этом смысле чуждую религию. Японская культура, таким образом, в его трактовке обладает способностью не только синтезировать различные духовные влияния, но и "отторгать" или корректировать все то, что может привести к ограничению этой способности.

Развитие Японии после событий Мэйдзи исин (1867–1868 гг.) Вл. Соловьев оценивал очень высоко, подчеркивая, что японская культура, вновь открытая разнообразным культурным влияниям (прежде всего европейским), за короткий период добилась большого прогресса. (Безусловно, он был одним из немногих, кто еще до японо-китайской войны 1894–1895 гг. серьезно оценивал перспективы социального развития Японии.) На общем оптимистическом фоне этих оценок не столь заметны некоторые его замечания иного характера. Так, он весьма сдержан в отношении перспектив расширения сферы христианского влияния в Японии, чему, в частности, по его мнению, мешают разногласия между тремя главными христианскими исповеданиями. Вместе с тем приобщение Японии к западной культуре ("внешнее культурное возрождение") без усвоения христианства русский философ считает недостаточным. Проблему он видел и в том, что "пережитый" (по его словам) японцами буддизм, получает распространение в христианских Европе и Северной Америке.

"Восточные" статьи Вл. Соловьева свидетельствуют, что признав серьезность проблемы взаимоотношения различных культурных традиций, философ тем самым признал, хотя и косвенно, определенную реалистичность концепции культурно-исторических типов. В заключение статьи о Японии в качестве вероятной альтернативы будущему мирному прогрессивному сближению различных культур допускается и возможность их столкновения. Идея "конфликта цивилизаций" отнюдь не была чужда русскому метафизику.

В "Трех разговорах", последнем произведении Вл. Соловьева, описание столкновения западной и восточной цивилизаций как завершающего этапа всемирной истории, включает и вероятный эпилог истории взаимоотношений китайской и японской культур. Именно "подражательные японцы", узнав о существовании на Западе идеологических течений: пангерманизма, панславизма и т.п., выдвинули идею панмонголизма, с ее помощью покорили Китай и водворили там японскую династию. Богдыхан, который в дальнейшем завоевывает Европу, по матери китаец, что явно символизирует прочность и окончательность единства противостоящей Европе дальневосточной Азии.

Было бы наивно видеть в этой трактовке роли Японии какое-то "ухудшение" отношения Вл. Соловьева к японской культуре. "Подражательность" последней, приводящая к мировому конфликту, это альтернативный исторический вариант реализации все тех же высоко ценимых Вл. Соловьевым ее особенностей: историзма, восприим-

чивости и др. На возможность подобного развития событий он указывал и в 1890 г. в своей статье о Японии. На детали же японо-китайского союза в "Трех разговорах" (условный характер всех деталей описания нового "монгольского нашествия" на Россию и Европу Вл. Соловьев специально оговаривал) повлияли, вероятно, результаты японо-китайской войны 1894–1895 гг., хотя, как уже отмечалось выше, быстрый культурный и социальный прогресс Японии после 1868 г. был ему очевиден много раньше.

В целом же полемика между Н.Я. Данилевским и Вл. Соловьевым и эволюция философско-исторических взглядов последнего отразили продолжение в русской философской мысли последних десятилетий XIX в. процесса своеобразной переоценки ценностей: серьезного переосмысления стандартов упрощенно европоцентристского подхода к восточной культуре. При всей сложности и противоречивости этого процесса (в выступлении шла речь только о некоторых аспектах) он был достаточно плодотворным. В силу конкретных социально-исторических причин сфера его общественного влияния была, однако, ограничена. За нереалистичность же в общественно-политических оценках Дальнего Востока самодержавной России пришлось заплатить "историческую цену" уже в первые годы XX в.

ОБРАЗ ФИЛОСОФА И ФИЛОСОФИИ В РОССИИ И ИНДИИ: ПАРАЛЛЕЛИ И КОНТРАСТЫ

В.К. Шохин

Мое сообщение будет посвящено одной из двух, как сейчас принято говорить, парадигм восприятия русской философии в том, что можно условно назвать философским общественным сознанием. Эти две парадигмы являются взаимодополняющими. Первая из них, отчасти – но только отчасти – напоминающая западническую, сводится к тому, что исторической русской философии в том смысле, в каком можно говорить о философии европейской, как таковой вообще не было, и, стало быть, максимум того, что могло быть в России, – это только "русская мысль" и не более того, а сам высокий по своему культурному статусу термин *философия* может применяться к отечественному наследию разве что из вежливости. От собственно западнического данное самовосприятие, которое можно назвать квазилиберальным, отличается тем, что западники утверждали нечто прямо противоположное, а именно, что в русской культуре всегда

было изначальное и базовое европейское ядро, которое следует лишь освободить от инородных напластований. Здесь же таковое ядро (как и любое другое) прямо отрицается, Россия считается одной лишь ошибкой истории, а ее философское наследие воспринимается совсем так же как старой графиней (из "Пиковой дамы") отечественная литература (вспомним ее недоуменный риторический вопрос: "А разве есть русские романы?"). Разумеется, носители этого характерно российского первертивного самоотрицания (которое отсутствует в западном либерализме – потому мы и назвали данное сознание псевдолиберальным) профессиональную русскую философию, типологически ничем от европейской не отличавшуюся, – духовно-академическую и университетскую – никогда не изучали. А если они о ней что-то и слышали, то всегда готовы сказать, что это явление "не собственно русское" или что следует даже различать такие понятия, как "философия в России" и "русская философия" и т.п. Не готовы они и к усвоению той мысли, что философия вообще – деятельность интернациональная, а потому и считать, скажем, русское кантианство или лейбницианство начала XX в. явлением "нерусским" столь же бескультурно и немножко идиотично, как считать, например, кембриджских платоников или испытавших серьезное влияние немецкого идеализма Брэдли с Бозанкетом философами "неанглийскими". Но философы типа старой графини всегда мыслят двойными стандартами, а потому и дискуссия с ними становится делом совершенно бесперспективным. Поэтому они интересны не столько как представители определенной историко-философской точки зрения, сколько как объекты изучения культуролога. В современном философском общественном сознании Индии подобное самооотрицательное отношение к своему отечественному философскому наследию никаких параллелей не имеет.

Крайность, "компенсирующая" квазилиберальную, может быть условно названа позицией евразийской. С только что рассмотренной позицией ее сближает отрицание в России феномена философии в европейском смысле, но уже в прямо противоположном модусе: русская философия противопоставляется философии европейской как нечто принципиально высшее – то, что больше, чем философия (сравним с хорошо известным "поэт в России больше, чем поэт"). Европейская философия здесь – философия рассудка, русская – философия сердца; первая осуществляется индивидуальным (он же трактуется как индивидуалистический) разумом, вторая – соборным; первая аналитическая, вторая – синтетическая; первая умозрительно-теоретическая, вторая – духовно-преображающая; первая излагалась только в систематических трактатах, вторая – в любых памятниках письменности (в том числе в поэзии и художественной прозе) и, как утверждают некоторые, даже за их пределами ("философия в камне", находящая выражение и в архитектурных ансамблях, тогда как архитектура западная была "нефилософской"...).

Эта чисто апологетическая позиция находит прямые параллели в современном неоиндуистском прочтении исторической индийской философии, которое восходит уже к миссионерским по-существу компаративистским сочинениям С. Радхакаршнана, П.Н. Рао, П.Т. Раджу, Т.М.П. Махадэвана, С.К. Саксены и многих других авторов 1950-х–1960-х годов и в настоящее время также составляет кредо официальной философской институции – Индийского философского конгресса. Все перечисленные контрастные характеристики собственной и европейской философской традиции (начиная с того, что западная философия была ориентирована на чистое теоретизирование, а индийская только на "освобождение", и завершая удревнением начальной индийской философии до недешифрованных печатей Мохенджо-Даро) присутствуют с определенными вариациями и здесь. При этом индийский вариант пункта "соборности" соответствует утверждению (соответствующему в свою очередь всем без исключения фактам истории индийской мысли с точностью до наоборот), будто индийские философские системы (даршаны) на деле не соперничали друг с другом за пространство интеллектуального влияния (в противоположность конфликтной западной философии), но только восполняли достижения друг друга в общей разработке "освобождения", а пункт "синтетизма" – положению о том, что занятия философией в Индии были неотделимы от религиозного благочестия и йогического тренинга, совершенствующих всю человеческую природу, а не один только интеллект (тогда как западная философия требовала от своих последователей лишь "профессиональной подготовки"). "Догмат" же о том, что в Индии философия была всегда большим чем философия, является основоположным для установления специфики индийской философии в сравнении с европейской и выражается, как правило, в утверждениях патриотически мыслящих авторов о том, что философия в Индии всегда была не просто одним из видов интеллектуального творчества, но особым, "духовно-освободительным" образом жизни.

Обозначенная парадигма интерпретации русской и индийской философии содержит в себе (помимо чисто фактологических несуразностей наподобие приведенной выше и полного игнорирования того, что ни западная философия, ни те, которые противопоставляются ей, никоим образом не были гомогенными и статическими образованиями) непреодолимую логическую проблему, о которой зомбированное ею "философское общественное сознание" даже не подозревает. В самом деле, если русская философия, индийская или какая-либо другая трактуется как нечто большее, чем философия, то весь пафос акцентирования их специфик в сравнении с философией европейской автоматически дезавуируется. Ведь то, что больше, чем философия, не может содержать философской специфики, поскольку специфические черты по самой этимологии означают

видовые особенности в рамках общего рода, а "только философия" и "больше, чем философия" относятся к разным родам.

Однако как и всякий миф, миф о философиях, которые больше чем философия, имеет практические последствия. В современной России они выражаются в том, что внимание к реальной русской философии оказывается в настоящее время еще более скудным, чем в эпоху господства марксистской идеологии (желающий проверить это пусть сравнит по библиографическим справочникам количество публикаций по Л.М. Лопатину и русским кантианцам, с одной стороны, и Бердяеву, Карсавину, Федорову, а то и Л.Н. Гумилеву – с другой), зато обозначаются целые виртуальные пространства в истории русской философии (типа "русского космизма" или "русской неканонической философии"). Разумеется, идея о русской "более, чем философии" не является здесь единственным действующим фактором: писать, например, о космизме Федорова значительно легче, чем о логицизме А.И. Введенского, поскольку во втором случае следует изучать еще и немецкое кантианство соответствующей эпохи, требующее как значительно большего напряжения интеллектуальных сил, так и работы с оригиналами весьма непростых по содержанию текстов. Однако нельзя не признать, что депрофессионализации историков философии рассматриваемая мифологема оказывает несомненную поддержку (выражающуюся в конкретной поддержке учеными советами самых виртуальных тем историко-философских диссертаций). Реальная историческая индийская философия (философия с родовыми признаками этого вида теоретической, исследовательской деятельности) изучается, в противоположность этому, значительно более обстоятельно и всесторонне, но ее клишированные интерпретации в духе "более чем философии" вынуждают порой и самых серьезных ученых усматривать в конечном счете поиск освобождения от сансары даже в дискуссиях индийских философов по поводу самых "непрактических" материй вплоть до дефинирования отношения между средним и большим терминами силлогизма (*вьяпти*), отчасти близкого к импликации (подобно тому, как в советской марксистской философии усматривались бессознательные классовые интересы, стоявшие якобы даже за дискуссиями по проблеме оснований математики).

Соответствует ли обсуждаемая мифологема самосознанию философии в исторической России и в Индии? Основная ее консистенция – представление о самой возможности для философии не быть рациональной, игнорировать дискурсивный профессионализм и питаться интуициями "соборного сознания" – может быть прослежена у ряда отечественных мыслителей. Чтобы в этом убедиться, следует вспомнить, что К. Аксаков сопоставлял "иго логики" с "игом государственности", С. Трубецкой говаривал, что философствовать – значит держать собор со всеми обо всем (не учитывая, что к числу "всех" по определению могут относиться и те, кто подобную собор-

ность отрицает), Н. Федоров посмеивался над реальной рациональной философией как над младенческим лепетом человеческого рода или "мыслью без дела" (подразумевая свое "общее дело" – нельзя не отметить типологической близости мысли нашего "космиста" знаменитому 11 тезису о Фейербахе), о. Павел Флоренский называл рассудок греховным разумом и пытался дезавуировать законы тождества и достаточного основания, полагая, что антиномии разума разрешимы только "софийными энергиями" (равноудаленность его opus magnum не только от философии, но и от православия в специальных комментариях не нуждается), наконец, Н. Бердяев гордился тем, что его философия не имеет ничего общего с дедукцией, систематизацией и выводным знанием как таковыми, покоясь лишь на "внутреннем опыте" и греясь в лучах "внутреннего света". Тем не менее приведенные и аналогичные им позиции никак нельзя считать для исторической русской философии нормой, и нам пришлось приложить усилия, чтобы собрать их в представленном виде.

Индия же контрастирует здесь с Россией тем, что подобная философская авторефлексия в ней *никакого* представительства не имела. Все индийские памятники, в которых содержится характеристика философов, начиная со свидетельств Палийского канона о самых первых философских группах и индивидах шраманской эпохи (V в. до н.э.) и завершая позднесредневековыми "житиями" основателей ведантийских школ, позволяют считать, что действительный философ в понимании индийской культуры – это профессионал-аргументатор, побеждающий любого оппонента всем арсеналом находящегося в его распоряжении средств рационального дискурса. Нормативным эквивалентом самого понятия *философия* как единства отдельных философских школ был термин *анвикшики*, означающий буквально "исследование", которое, согласно "Артхашастре" (I–II вв.), осуществляется средствами аргументации, в "Ньяя-бхашье" (IV–V вв.) конституируется применением специальных диалектических категорий, а в "Кавья-мимансе" (X в.) – полемикой между оппонентом и пропонентом. Наконец, в "Юктидипике" (VII–VIII вв.), самом основательном комментарии к "Санкхья-карике" Ишваракришны, корректный философский текст считается таковым, если содержит 11 формальных, чисто схоластических признаков, включая свод кратких положений, обсуждение источников знания, обсуждение предмета по частям, краткие и развернутые дефиниции и т.д., и лишь последний из этих признаков соответствует "практическому результату" следования соответствующей наукешастре.

Из сказанного выше следуют практические выводы. И прежде всего тот, что изучение реальной истории индийской философии имеет значение далеко не только для востоковедов, но и для историков отечественной мысли. Однозначно ясный аргумент в пользу классического философского рационализма, исходящий на сей раз

не от современной аналитической философии, но от восточного традиционализма, не испытавшего никаких западных влияний, может послужить стимулом для профессионального интереса к фактически игнорируемой профессиональной философии в исторической России и к возрождению ее в современной.

ФИЛОСОФИЯ ЗА И ПЕРЕД КИТАЙСКОЙ СТЕНОЙ

А.И. Кобзев

Из сохранившихся до наших дней древнейших мировых культур наиболее отличные друг от друга – западная (европейско-средиземноморская по своему происхождению) и китайская. Их взаимная полярность имеет очень глубокие антропологические, а не только социальные и историко-культурные корни, выражаясь в различии психотипов ("левополушарного", алфавитного, аналитичного и "правополушарного", иероглифического, синтетичного) и, возможно, отражая разные варианты сапиентации человека в двух разных и достаточно удаленных друг от друга точках Земного шара. Китайский вариант – это предельно развитая культурная позиция здравомыслящего и социализованного "нормального" человека, по выражению Т. де Шардена, "бесконечно усложненный неолит"; западный – парадоксальное отклонение от "нормы", своего рода "извращение ума", основанное на "стремлении к невозможному" и "вере в абсурдное". Корни этой идеологии уходят в древний индоевропейский обычай сожжения, т.е. полной дематериализации самого дорогого для человека – его почивших предков, что находится в разительном контрасте с древнеегипетским и китайским культом тел умерших.

Формирование европейской цивилизации было обусловлено рядом уникальных и неповторимых событий ("греческое чудо", рождение капитализма, научно-техническая революция) и соответственно самоосмыслялось с помощью линейной концепции времени и признания таких абсолютно уникальных актов исторической драмы, как Боговоплощение или Второе пришествие. Напротив, китайская цивилизация развивалась циклически и самоосмыслялась в терминах теории "вечного возвращения на круги своя". В европейском экстрасенсуальном и сверхрассудочном мировоззрении, будь то платоническая философия, христианская теология или научная теория, происходит трансцендирующее удвоение мира в его идеальной конструкции. Для китайского же сенсуалистического и рассудочного натурализма мир един и неделим, в нем все имманентно и ничто, включая самые тонкие божественные сущности, не

трансцендентно. В идеальном мире западного человека действуют абстрактные логические законы, в натуралистическом мире китайца – классификационные структуры, здесь место логики занимает нумерология. Социальным следствием подобного "здравомыслия" стало то, что в Китае философия всегда была царицей наук и никогда не становилась служанкой богословия.

Специфику китайской классической философии в содержательном аспекте определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие развитых идеалистических теорий типа платонизма или неоплатонизма (и тем более классического европейского идеализма нового времени), а в методологическом аспекте – отсутствие такого универсального общефилософского и общенаучного органона, как формальная логика (что является прямым следствием неразвитости идеализма). Речь идет именно о натурализме, а не о материализме потому, что последний коррелятивен идеализму, и вне этой корреляции термин "материализм" утрачивает научный смысл. Само понятие материи европейская философия получила из недр платоновского идеализма (а термин "идея" – из демокритовского материализма).

Исследователи китайской философии часто усматривают понятие идеального в категориях "у" – "отсутствие/небытие" (особенно у даосов) или "ли" – "принцип/резон" (особенно у неоконфуцианцев). Однако "у" в лучшем случае может обозначать некоторый аналог платоновско-аристотелевской материи как чистой возможности (актуального небытия), а "ли" выражает идею упорядочивающей структуры (закономерности или "законного места"), имманентно присущей каждой отдельной вещи и лишенной трансцендентного характера. В классической китайской философии, не выработавшей понятия идеального как такового (идеи, эйдоса, формы форм, трансцендентного божества), отсутствовала не только "линия Платона", но и "линия Демокрита", поскольку богатая традиция материалистической мысли не формировалась в теоретически осмысленном противопоставлении ясно выраженному идеализму и самостоятельно вообще не породила атомистики. Все это свидетельствует о несомненном господстве в классической китайской философии натурализма, типологически схожего с досократическим философствованием в древней Греции, но несопоставимо более сложного благодаря многовековому последовательному развитию.

Одним из следствий общеметодологической роли логики в Европе стало обретение философскими категориями прежде всего логического смысла, генетически восходящего к грамматическим моделям древнегреческого языка. Сам термин "категория" подразумевает "высказываемое", "утверждаемое" (categoreo). Китайские аналоги категорий, генетически восходя к мифическим представлениям, образам гадательной практики и хозяйственно-упорядочивающей деятельности, обрели прежде всего натурфилософский смысл и использовались в качестве классификационных мат-

риц: например, двоичная – *инь-ян*, или *лян и* – "двоица образов"; троичная – *тянь, жэнь, ди* – "небо, человек, земля", или сань *цай* –"три материала", пятеричная – *у син* "пять элементов". Современный китайский термин "категория" (*фань-чоу*) имеет нумерологическую этимологию, происходя от обозначения квадратного девятиклеточного (9 *чоу*) построения (по модели магического квадрата 3 на 3 – *ло шу*), на котором основан общеметодологический текст *Хунь фань* ("Величественный образец"), входящий в состав одного из первейших произведений китайской классики *Шу цзина* ("Канон писаний").

Место науки логики (первой подлинной науки в Европе; второй была дедуктивная геометрия, поскольку Евклид следовал за Аристотелем) как всеобщей познавательной модели (органона) в Китае занимала так называемая нумерология (сян *шу чжи* сюэ), т.е. формализованная теоретическая система, элементами которой являются математические или математикообразные объекты – числовые комплексы и геометрические структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а как-то иначе – символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно. Древнейшие и ставшие каноническими формы самоосмысления общепознавательной методологии китайской классической философии были реализованы, с одной стороны, в нумерологии *Чжоу и* ("Чжоуские перемены", или *И цзин* "Канон перемен"), *Хун фаня, Тай сюань цзина* ("Канон Великой тайны"), а с другой – в протологике *Мо-цзы Гунсунь Лун-цзы, Сюнь-цзы*.

Фундамент китайской нумерологии составляют три типа объектов, каждый из которых представлен двумя разновидностями: 1) "символы" – а) триграммы, б) гексаграммы (*гуа*); 2) "числа" – а) *хэ ту* ("магический крест"), б) *ло шу*; 3) главные онтологические ипостаси "символов" и "чисел" – а) *инь ян* (темное и светлое), б) *у син* (пять элементов). Сама эта система нумерологизирована, поскольку построена на двух исходных нумерологических числах – 3 и 2.

В ней отражены все три главных вида графической символизации, использовавшиеся в традиционной китайской культуре: 1) "символы" – геометрические формы, 2) "числа" – цифры, 3) *инь ян, у син* – иероглифы. Объясняется указанный факт архаическим происхождением китайской нумерологии, которая уже с незапамятных времен несла культуромоделирующую функцию. Древнейшими образцами китайской письменности являются предельно нумерологизированные надписи на гадательных костях. Поэтому и в дальнейшем канонические тексты создавались по нумерологическим стандартам. Так в сугубо традиционалистском обществе наиболее значимые идеи неразрывно срастались со знаковыми клише, в которых были строго установлены состав, количество и пространственное расположение иероглифов или любых других

графических символов. За свою долгую историю нумерологические структуры в Китае достигли высокой степени формализации. Именно это обстоятельство сыграло решающую роль в победе китайской нумерологии над протологикой, поскольку последняя не стала ни формальной, ни формализованной, а потому не обладала качествами удобного и компактного методологического инструмента (органона). Противоположный исход аналогичной борьбы в Европе с этой точки зрения объясняется тем, что здесь логика с самого рождения строилась как силлогистика, т.е. формальное и формализованное исчисление, а нумерология (аритмология, арифмосемиотика, или структурология) и в своем зрелом состоянии предавалась полной содержательной свободе, т.е. методологически неприемлемому произволу (см., например: Ямвлих "Теологумены арифметики"). Китайская протологика одновременно противостояла нумерологии и сильно зависела от нее. В частности, находясь под воздействием нумерологического понятийного аппарата, в котором понятие "противоречие" ("контрадикторность") было растворено в понятии "противоположность" ("контрарность"), протологическая мысль не сумела терминологически разграничить "противоречие" и "противоположность". Это в свою очередь самым существенным образом сказалось на характере китайской протологики и диалектики, так как и логическое и диалектическое определяется через отношение к противоречию.

Центральная гносеологическая процедура – обобщение в нумерологии и нумерологизированной протологике – имела характер "генерализации" (*гун*) и была основана на количественном упорядочении объектов и ценностно-нормативном выделении из них главного – репрезентанта – без логического отвлечения совокупности идеальных признаков, присущих всему данному классу объектов.

Генерализация имела сущностную взаимосвязь с аксиологичностью и нормативностью всего понятийного аппарата классической китайской философии, что обусловило такие фундаментальные особенности последней, как беллетризованность и текстологическая каноносообразность.

В целом в китайской философии нумерология возобладала при теоретической неразработанности оппозиции "логика – диалектика", недифференцированности материалистических и идеалистических тенденций и общем господстве комбинаторно-классификационного натурализма, отсутствии логизирующего идеализма, а также консервации символической многозначности философской терминологии и ценностно-нормативной иерархии понятий.

К началу XXI в. вопреки недавним пророчествам о "конце истории" и триумфальном шествии западной культуры по всему миру выяснилось, что принципиально иные мировоззренческие модели не только продолжают успешно существовать в своих исконных ареалах, но и активно проникают на Запад. Наиболее радикальную

и развитую альтернативу угасающей "фаустовской душе" ныне предлагает вчера казавшийся колоссом на глиняных ногах Китай. Вместо идеалистического умерщвления или по крайней мере стыдливого сокрытия живой плоти в XX в. Запад переключился на ее демонстративное культивирование и ублажение, что соответствует фундаментальным принципам телесно ориентированных китайцев, изобретших алхимию как учение о "философском камне" и "эликсире бессмертия" (киновари – *дань*), т.е. макробиотику, занимавшуюся прежде всего продлением жизни, и направленные к той же цели эротологию, диетологию и т.п. Постхристианский секуляризировавшийся Запад преисполнился тем же рационалистическим натурализмом.

Центр тяжести современной западной культуры переместился из "левополушарной" области идей, выраженных алфавитными текстами, в "правополушарную" область визуальных образов, весьма напоминающую тотальный визуализм эстетизированной китайской иероглифики. Сами теоретические основы информационной революции XX в. весьма китаистичны. Приведшая к созданию компьютерной техники двоичная арифметика, по признанию ее творца Лейбница, типологически (а может быть, и генетически) идентична нумерологической системе *гуа* (три-, гексаграмм), составляющей ядро китайской "книги книг" *Чжоу и*.

Все изложенное выше позволяет видеть в Китае и в целом в синической цивилизации не только перспективного претендента на ведущую роль в грядущем раскладе геополитических сил, но и мощного носителя чудесным образом приспособленной к современным общемировым ценностям оригинальной философии, синтезирующей древнейшую, традиционалистски рафинированную духовную культуру.

ПРОБЛЕМЫ ПОНИМАНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Н.С. Кирабаев

Мусульманская культура, как составная часть мировой культуры, сыграла значительную роль в истории человеческой цивилизации и продолжает оказывать существенное влияние на различные области жизни разных стран мира. Вполне понятно естественное стремление к философскому осмыслению культурных традиций народов мусульманского Востока. В России изучение мусульманской культуры имело не только академическое, но и общественно-политическое значение, что обусловлено непосредственным соседством с мусуль-

манскими странами, а также тем обстоятельством, что определенная часть населения России исторически связана с мусульманским историко-культурным ареалом. Более того, как показывает анализ отечественной историко-философской и культурной традиции, отношение к исламу и мусульманской культуре на протяжении всей истории России во многом определяло понимание своеобразия и России в целом, и российской культуры. В частности, это подтверждается и современными дискуссиями по проблеме евразийства.

Одна из важных задач, стоящих перед отечественной философской наукой, – изучение целостности всемирной истории не только посредством выявления сходных и совпадающих черт, присущих различным цивилизациям (многообразие в единстве), но и через понимание того, что каждая из них есть своеобразная форма развития определенных граней человека как культурно-исторического существа (единство в многообразии). При таком подходе важное значение приобретает раскрытие парадигмы мусульманской цивилизации и постижение ее исторической роли, которая не просто выявляет, но и определяет социально-культурную сопряженность с другими цивилизациями, служит их общечеловеческим измерением. Для этого необходим анализ всего многообразия культурных и идеологических феноменов, прежде всего того исторического периода, в течение которого эта духовная парадигма получила относительно законченную и устойчивую форму. Таким образом, понимание мусульманской цивилизации и культуры тесно связано с ответом на следующий вопрос: что (в хайдеггеровском значении) определяло ви́дение мира и человека? Постижение этого "бытийного что" предполагает историко-философское рассмотрение культурных феноменов и идеологических образов соответствующей эпохи.

При анализе ценностей мусульманской культуры, представляется важным указать на предметное содержание обобщенного представления о конкретно-исторических типах людей в соответствии с целями и нормами их поведения, воплощающих в концентрированном виде исторический опыт и смысл культуры как мусульманской цивилизации, так и всего человечества. Речь идет о духовных ориентирах, с которыми представители мусульманской цивилизации – как индивиды, так и социальные группы – соотносят свои действия и образ жизни. Ценности мусульманской культуры, как, впрочем, и культуры любой другой цивилизации, во многом определяются так называемыми базовыми ценностями, которые в их целостности служат основанием ценностного сознания. Специфика классической мусульманской культуры как парадигмы мусульманской культуры в целом в значительной мере определяется тем обстоятельством, что она сформировалась как составная часть единой средиземноморской культуры и цивилизации и сохранила и преумножила культурные, научные и философские традиции античности, а также восприняла гуманистические традиции средиземноморской культуры и раз-

вивала их (но в иных исторических условиях). Не удивительно, что на арабском Востоке почетный титул Первого учителя принадлежал Аристотелю, высок был авторитет и мудреца Платона, а античное наследие рассматривалось как исток и неотъемлемая часть культуры мусульманского мира.

Развитие мусульманской цивилизации тесно связано с зарождением и укреплением ислама и Арабского халифата, на обширном пространстве которого возникали новые центры взаимодействия и взаимообогащения различных культурных и религиозных традиций. "Золотой век" мусульманской цивилизации пришелся на IX–XII столетия, когда именно мусульманская культура стала определять уровень мировой культуры – как духовной, так и материальной.

Основными структурными элементами классической мусульманской культуры выступают не столько науки (как в западноевропейской мысли), сколько ценностно-идеологические течения, которые определяют характер познания, интерпретации и сферу допустимого понимания гносеологической картины мира. Эти течения имеют общую парадигму, в основе которой лежит определенная совокупность оценок и представлений, относящихся к предельным основаниям бытия человека в мире, его собственной природы и связи с космосом, отраженных исламским мировоззрением. Именно в проблемном поле знания (основанном на идеале знания в исламе) мыслители мусульманского средневековья решали каждую проблему в отдельности – будь то вопросы культуры и политики, этики и эстетики, философии и права. Все основные философские и общественно-политические течения мусульманского средневековья не ограничивали себя только одним специфическим предметом познания: по отношению к политическим проблемам выступали как политические теории, к философским – как философские, к правовым – как юридические, к нравственным – как этические и т.д.

Особенности идеала знания в мусульманской культуре определялись Шариатом, в соответствии с которым вера и разум не только не противостоят, но, напротив, взаимодополняют друг друга в проблемном поле знания. Таким образом, средневековая мусульманская культура исходила (и ориентировалась) из такого идеала знания, который можно назвать единым и целостным, своего рода комплексным. Например, работу известного средневекового мыслителя ал-Газали (1058–1111) "Возрождение религиозных наук" можно одновременно считать и философской, и юридической, и религиозной, и лингвистической, и культурологической, т.е. междисциплинарной в современном понимании.

Недаром, известный философ Аверроэс говорил об ал-Газали: с философами он философ, с суфиями – суфий, с мутакаллимами – мутакаллим. Многие представители калама писали труды не только на религиозные, но и на философские и естественнонаучные темы. И дело здесь не в слабой дифференциации наук, но в особой

духовной установке мусульманской культуры, основанной на известном высказывании пророка Мухаммеда: "Ищите знания даже в далеком Китае".

В средневековой арабо-мусульманской цивилизации, как подчеркивает американский ориенталист Ф. Роузентал в работе "Торжество знания", "знание" приобрело такую значимость, которой нет равных в других цивилизациях. "Знание", о котором идет речь, – и светское, и религиозное, однако его важное место в системе ценностей средневекового мусульманского общества свидетельствует по крайней мере о том, что в этом обществе было достаточно много образованных людей. Они исчислялись сотнями тысяч, что доказывает даже малая часть дошедших до нас рукописей.

О характере же ценностной ориентации образованной части средневекового мусульманского общества можно судить по адабной литературе. Речь идет об адибах, воплощавших в себе образ культурного и образованного человека. Адаб, т.е. совокупность норм образованности и воспитанности, предполагал знание как светских, так и религиозных наук, в частности философии, астрономии, математики, а также определенную модель поведения.

Немаловажное значение для понимания парадигмы мусульманской культуры имеют такие особенности ислама, как отсутствие института церкви и соответственно – церковной идеологии, признание законотворческой роли только за Богом и соответственно – отсутствие ортодоксии и ереси в том смысле, в каком они понимались в христианстве, а также религиозный и правовой плюрализм в рамках единого исламского мировоззрения. При описании парадигмы мусульманской культуры и цивилизации представляется важным выделение как минимум двух доминирующих составляющих: ислама и эллинизма. В своей истории данная культура показывала и показывает как свое "западное лицо", поскольку содержит элементы иудаизма, христианства и эллинизма, так и "восточное", – когда отходит от сущности этих составляющих. Учет последнего обстоятельства позволяет понять гуманистический характер мусульманской культуры, связанный с попыткой сделать человека человечнее и способствовать раскрытию его величия. Речь идет о трех аспектах гуманизма в средневековой мусульманской культуре:

– религиозный гуманизм, провозглашающий человека высшим из божественных творений;

– адабный гуманизм, идеал которого – адаб, сформировавшийся в IX в., – соответствует характерному для Европы XVI в. идеалу humanitas, т.е. развитию физических, нравственных и умственных способностей человека во имя всеобщего блага;

– философский гуманизм, более концептуализированный, суть которого Абу-Хайян ат-Таухиди кратко выразил в словах: "Человек стал проблемой для человека".

Отдавая дань и признавая существование универсальных черт и принципов гуманизма, можно в то же время утверждать, что каждая культура и цивилизация, переживающая эпоху расцвета, вырабатывает собственную модель гуманизма. Речь также идет о том, что даже в рамках мусульманской культуры гуманизм обнаруживается в разной форме. На Востоке это явление впервые дало о себе знать во времена правления Хосрова Ануширвана и было представлено Барзуе, Павелом Персом и Салманом Паком. Далее следует гуманизм, развивавшийся под влиянием эллинистического гностицизма, герметизма и неоплатонизма; это гуманистические искания, концентрировавшиеся вокруг темы "совершенный человек" и представленные именами Ибн-Араби, Абд ал-Карима ал-Джили, ал-Халладжа и Сухраварди. Наконец, гуманизм, акцентирующий внимание на величии человеческого разума (как в хадисах, где пророку Мухаммеду приписываются слова: "Всякий познающий Бога, познает и себя"; "первая вещь, сотворенная Богом, – разум"), обнаруживается в творчестве Мухаммеда Ибн-Закария ар-Рази, отвергавшего Откровение и утверждавшего автономию человеческого разума в духе европейского Просвещения.

Амбивалентность мусульманской культуры, основанная на принципах Шариата и исторического бытия Арабского халифата, предполагает ее рассмотрение как с точки зрения соотношения в ней мирского и сакрального, так и эзотерического и экзотерического характера ее "бытийственного что". Принимая во внимание огромную роль Шариата в миру и преобладание мирских установок в поведении и мысли человека, необходимо отметить, что мусульманская культура сохранила и сохраняет устойчивую связь между представлениями о космосе и этикой. Именно это обстоятельство позволило в свое время рассматривать "чужеземную науку" – философию, – ориентированную на античную традицию, как неотъемлемую часть своей собственной культуры. И сегодня философия оставляет двери открытыми перед современной европейской наукой и культурой.

Говоря о соотношении эзотерического и экзотерического в контексте проблемы разума и веры, необходимо отметить характер их взаимодополняемости. Анализ теолого-философского уровня решения проблемы соотношения разума и установлений веры показывает, что, несмотря на различия в позициях разных мыслителей, все они шли в русле эзотерической традиции, связанной с приоритетом разума, и это их объединяет. Тем самым они подготовили почву для суфийского эзотерического знания и его интеллектуальной попытки гармонизировать Шариат и Тарикат в качестве обоснования собственного подхода к данной проблеме. Суфизм не рассматривал соотношение разума и веры как "саму по себе сущую проблему", а включил ее в общую систему соотношения Установлений веры, Пути и Истины (Шариат-Тарикат-Хакикат). При этом необходимо от-

метить, что система Шариат-Тарикат-Хакикат организовала "логическую форму" действия познающего субъекта в поиске своего собственного абсолюта, способствуя тем самым появлению множества вариантов, один из них – учение ал-Газали. Отдавая себе отчет в том, что суфизм есть явление историческое и целостное, мы полагаем важным исследовать его с учетом архетипов собственно суфийской культуры.

Философский анализ мусульманской культуры требует выявления в ее парадигме устойчивого и изменяющегося в ходе исторического развития. Это важно учитывать при анализе концепций по так называемому реформированию или модернизации ислама. До сих пор попытки создания западных моделей исламского развития, как правило, терпели неудачу именно в силу уверенности, что традиционные основоположения, т.е. сам дух мусульманской культуры, исторически возможно преодолеть.

Между тем социально-исторические и политические реалии с необходимостью свидетельствуют, что постичь суть традиционного и современного ислама возможно лишь тесно связав его с основоположениями политико-правовой мусульманской культуры и доминирующих идеолого-культурных движений в рамках развивающегося ислама. Анализ классических теорий государства в исламской политической мысли, представленных такими именами, как ал-Маварди, ал-Джувейни, ал-Газали, с очевидностью показывает, что принципы Шариата вовсе не мешали мыслителям учитывать исторические реалии Арабского халифата и в большей степени опираться на исторические прецеденты. Неизменная составляющая всех этих концепций – учение о государстве, которое есть лишь проводник принципов Шариата. Но весь вопрос заключается в том, кто обладает реальной политической властью, каким образом понимаются власть и авторитет и что служит консолидирующей компонентой и нравственно-духовной основой гражданского мусульманского общества. Идея единства религии и государства базируется не только на чувстве религиозной солидарности, но и на необходимости понимания, что от ислама ждут установления равенства и справедливости в социально-политическом и экономическом отношениях. Признание того факта, что ислам есть образ жизни и определенный тип современного мировоззрения, позволяет понять идею мусульманского государства по самой своей сути.

Принято считать, что современность есть полнота бытия, но, как показывает история, это не совсем так. Изучение состояния мусульманской культуры показывает, что недостаточны не только знания о ней, но и сам ее образ зачастую весьма искажен. Необходимо отметить, что вплоть до настоящего времени по отношению к мусульманской цивилизации в различного рода исследованиях, как, впрочем, и в сознании широкой публики, господствуют ложные культурно-философские и политико-идеологические стереотипы. Достаточно указать на широкое использование в средствах массо-

вой информации такого термина, как исламский фундаментализм, содержание которого толкуется достаточно широко и произвольно и понимается скорее как религиозный экстремизм. Поэтому необходимо различать исламский фундаментализм и исламский экстремизм. В целом стереотипы являются результатом либо недостаточного знания, либо неадекватной методологии, либо формируются в соответствии с идеологическими и социокультурными установками познающего субъекта. На наш взгляд, необходимо дать целостный анализ стереотипов, господствующих в западном исламоведении в отношении мусульманской культуры, при этом особое внимание следует уделить критическому анализу методологии европейского цивилизационного, российского историософского и марксистского формационного подходов к мусульманскому обществу и его культуре.

Рассматривая общекультурные стереотипы, можно выделить, например, попытки восприятия ислама и мусульманской культуры в понятиях и категориях христианской традиции. В исламе, как правило, по аналогии с христианством ищут ортодоксию, теологию, церковную идеологию и т.п., между тем этих феноменов мусульманской культуры просто не существует. Однако на основе этих стереотипов в исследовательской традиции так называемого европоцентризма сформировалось устойчивое представление, что, например, калам является ортодоксией и господствующей теологией в мусульманской философии и культуре. Неправомерными представляются и абстрактные рассуждения об исламе и исламской культуре без учета того, что в разные исторические эпохи и в разных странах они имеют свое собственное лицо. К этому следует добавить попытки отрицания гуманистического характера мусульманской культуры, а также, например, рассматривать суфизм Ибн-Араби как единственно существующий вариант суфизма. Суфизм не менее многолик в своих проявлениях, чем сам ислам. Европейский цивилизационный, российский историософский и марксистский формационный подходы к мусульманскому обществу и его культуре имеют много общего. Достаточно сказать, что им присущ так называемый миссионерский подход, или попытка рассматривать миссию Запада или России на мусульманском Востоке как прогрессивную и освободительную.

Особенности мусульманской культуры и цивилизации в целом должны рассматриваться не в контексте противопоставлений – "Восток–Запад", старое и новое, прошлое и настоящее, самобытность и современность, традиционализм и рационализм, наследие и обновление, религиозное и национальное, – а на основе их взаимосвязи. В связи с этим важно ответить на вопрос, как сопоставить или как соотнести в философско-ценностном измерении классическую арабо-мусульманскую культуру, открытую к взаимодействию с другими культурами, и современную исламскую культуру, которая если и не противостоит, то, видимо, не готова к современному межцивилиза-

ционному диалогу. В ареале мусульманской культуры в настоящее время одной из главных проблем является определение того неизменного, что должно сохраниться в решении вопроса о соотношении ислама как цивилизационного феномена и национализма как национально-государственного измерения в контексте перехода к индустриальному и постиндустриальному развитию обществ мусульманского Востока.

О ПОНЯТИИ "СВОБОДА" В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

А.В. Смирнов

1. Понятие "свобода" в фикхе (юриспруденция и право).

"Свобода" (*хуррийа*) и "свободный" (*хурр*) обозначают не-раба и широко применяются в этом смысле. В этом же смысле эти слова и производное от них "освобождение" (*тахрир*) употребляются в Коране и сунне. В классической мысли за терминами от корня *х-р-р*, связанного со значением "свобода", закрепилось это, вполне определенное техническое значение.

"Раб" не означает ни с юридической, ни с какой иной точки зрения "бесправный", т.е. выведенный за рамки социальных отношений. Раб имеет *хукук*, т.е. "права-и-обязанности", как и другие люди (не обязательно мусульмане), живущие на "территории ислама", т.е. территории, где действуют исламские законы. "Права-и-обязанности" раба – доля (в большинстве случаев $^1/_2$ или $^1/_4$) прав-и-обязанностей свободного, но иногда и равны им. (Точно так же права-и-обязанности психически неполноценных, женщин, и в некоторых случаях немусульман – доля от прав-и-обязанностей взрослых психически здоровых мусульман.) Освобождение рабов, особенно после смерти хозяина, было широко распространенной практикой и религиозно-этически поощряемым действием. Рабы обоего пола могли вступать в брак со свободными.

В реальной жизни рабы часто занимали очень высокие, влиятельные и почетные должности при дворах правителей, а иногда, как мамлюки в Египте, свергали правителей и сами становились правящей династией. По одной из версий аль-Фараби был сыном тюркского невольника-воина.

2. Понятие "свобода" в доктринальной (*'акида*) и философской мысли.

Здесь это понятие не выражено терминологически напрямую. Разработку связанной с ним проблематики следует искать вокруг двух других терминов: "намерение" (*нийа*) и "выбор" (*ихтийар*).

Последний заимствован из античности и имеет более узкую область применения, первый разработан в сунне, фикхе, доктринальной и философской мысли. "Выбор" – это отдание предпочтения одной из двух противоположностей перед другой ("сделать" или "не сделать"). "Намерение" сочетает свободное волеизъявление и разумное целеполагание: первое ради второго.

Мусульманская этика основана на представлении о двуединстве "намерение-и-действие". Никакое действие в области "поклонения" (один из двух основных разделов фикха: отношения человека с Богом) не является "правильным" без "правильного" (искреннего, твердого, предваряющего действие и сопровождающего его до конца) намерения. Действие без правильного намерения не засчитывается как совершенное. Правильность намерения и само его наличие удостоверяются исключительно внутренне. Презумпция невиновности, составляющая абсолютный принцип фикха, предполагает, что человек всегда правильно оценивает свои намерения и сообщает о них (пока не доказано обратное, что, вообще говоря, практически невозможно). В области "взаимоотношений" (второй раздел фикха, регулирующий отношения людей) ряд действий также не считаются совершенными без намерения, в юридическую оценку других входит оценка намерения.

Намерение, таким образом, неотъемлемо ни от какого действия, которое в западной культуре рассматривается в областях этики и права. Вторая важнейшая черта намерения – оно целиком во власти человека. Это принципиальный момент, и арабо-мусульманская мысль никогда не сомневалась в нем (что совсем не случайно, поскольку тому есть фундаментальное обоснование, но о нем здесь нет возможности говорить). Поэтому отсутствие правильного намерения неизвинимо с точки зрения этики, а с точки зрения права уничтожает "правильность" действия, что в большинстве случаев означает ненаступление правовых последствий.

Высшей целью, "ради" которой формируется намерение, является "благо". Иерархия благ намечена скорее имплицитно, чем эксплицитно, тем не менее она совершенно очевидно организует теоретическое мышление. Высшим благом является сохранность мусульманской общины (уммы) и жизнь любого отдельно взятого мусульманина: первое можно предпочесть второму только в случае очевидного перевеса (например, пойти на штурм и рискнуть ненамеренным умерщвлением мусульманина в осажденной крепости или городе, среди населения которого, как точно известно, оказались мусульмане, если эта военная победа определит жизнь или смерть мусульманской общины – уммы). Все, что служит жизни и благу верующего – также благо. Никакое намеренное разрушение материальных благ, даже на территории врага во время войны, или умерщвление живых существ или нанесение им вреда (за исключением строго оговоренных в праве случаев угрозы жиз-

ни или здоровью человека) не является "правильным" ни с точки зрения этики, ни с точки зрения права.

Таким образом, человек полностью автономен в том, что касается формирования его намерения (то же относится и к "выбору"). Проблемы, в том числе теоретические, и соответствующие споры касаются не намерения, а действия, с которым связано намерение. Суть вопроса такова: автономен человек в совершении своего действия или нет? То есть: сам он творит (почти в прямом смысле, во всяком случае "из ничего") свои действия или ему это недоступно и в таком случае за него это делает Бог (поскольку других "действователей", т.е. творцов, нет)? Часть мутазилитов утверждала автономию человеческого действия (то, что может творить человек, не может творить Бог), в прочем же победила позиция "присвоения" (*касб*) человеком действий, которые сотворены Богом.

Правильная формулировка этой проблемы: "вопрос об автономии действия", но никак не "автономии воли" или "свободы воли", поскольку воля и намерение по определению целиком во власти человека.

Известное положение суннизма: "Все благо и зло в судьбе человека – от Бога" означает не отрицание автономии намерения, а лишь то, что случающееся с человеком – это "место встречи" его автономной воли и целеполагания с теми событиями, которые творит Бог. Это не фатализм в его западном понимании, поскольку искреннее и полное приложение усилий ради свободно и разумно избираемой цели совершенно не отрицается этим положением, и мусульманские мыслители многократно подчеркивали это. Ближе к западному фатализму "упование" (*тавакkуль*) на Бога, но лишь в том случае, если мусульманин трактует "упование" неправильно, т.е в смысле отрицания активных действий, а потому обычными людьми (лишенными понимания тонкостей вопроса) "упование" должно практиковаться умеренно – об этом неоднократно предупреждают классические мыслители.

В суфизме выдвинуто понимание автономии/сотворенности действия человека в духе общей концепции "растерянности" (*хайра*): противоположные высказывания составляют условие друг для друга и переходят друг в друга.

3. Доктринальная свобода: вопрос о "веротерпимости".

Веротерпимость заложена в самой конструкции исламской доктрины, а потому не является привнесенным извне тезисом, высказываемым в угоду очередной модной на Западе идеологии. Ислам изначально рассматривал себя не как особую, новую религию, а как по сути ту же "подлинную веру", что уже была сообщена людям по меньшей мере дважды – посланниками иудаизма и христианства. Исламский призыв поэтому – не нечто новое, а лишь восстановление истины, что уже провозглашалась неоднократно. Особенность ислама, однако, в том, что провозглашенная его пророком истина уже не

претерпит, в отличие от иудаизма и христианства, никакой "порчи" и пребудет в неприкосновенной чистоте до Судного дня. Иудаизм и христианство, следовательно, – не "неправильные" по самой своей сути религии, а лишь претерпевшие изменения и порчу и изначально не отличавшиеся от ислама. Иудеи и христиане, причисляемые к "людям Писания", имели в средневековом исламском обществе полную свободу вероисповедания и отправления своих религиозных обрядов, в том числе несовместимых с исламским законом (питье вина или потребление свинины).

Другой фундаментальной причиной реальной веротерпимости в исламе служит отсутствие Церкви. Коль скоро нет организации, принадлежность к которой составляет необходимое условие спасения и которая властна принимать абсолютно обязательные решения, в том числе в области идеологии и доктрины, а также обладает механизмом "доведения" их до каждого верующего, то нет и организационной возможности контролировать инакомыслие и наказывать за него. Этим объясняется широта и богатство спектра доктринальной и философской мысли классического ислама, далеко обогнавшего в этом отношении христианскую Европу сравнимой исторической эпохи. Принципиальным положением в исламе стала невозможность лишить мусульманина статуса верующего ни за какие идеологические "отклонения", кроме одного – отрицание единобожия и конечности посланничества Мухаммеда. В исламе поэтому невозможны ни инквизиция, ни тотальный идеологический контроль.

Откуда в таком случае берутся "ваххабиты" и прочие "экстремисты"?

Если оставить в стороне исторические и политические причины (такие как ужасающая бедность и неграмостность населения Аравийского полуострова периода возникновения ваххабизма или насчитывающая уже сотню лет история арабо-израильского конфликта, где право и справедливость целиком на стороне палестинцев, попросту вытесненных за первые 50 лет XX в. еврейскими переселенцами, до того начисто отсутствовавшими в Палестине, с половины своих земель, а затем потерявших и прочие территории в ходе неудачных войн: любой европейский народ в борьбе за свою "свободу" и "достоинство", да просто за свое сохранение давно бы стал в таких условиях и "террористом", и еще чем-нибудь) и если говорить только о культурно-логических основаниях, то они таковы.

Система нормативных оценок в исламе состоит из пяти категорий. Она тотальна в том смысле, что любое действие человека непременно попадает в одну из них. Если исключить категорию "безразличных" (*мубах*) для Законодателя поступков (для исламского права неважно, как человек совершает эти поступки и совершает ли их вообще: это область нерегулируемого законом поведения), то из оставшихся четырех категорий две представляют собой предписания, а две – запреты. Как предписания, так и запреты бывают ка-

тегорическими и некатегорическими: категорически предписанное (*ваджиб, фард*) мусульманин непременно должен исполнять (за неисполнение полагается наказание, земное или загробное), тогда как некатегорически предписанное (*сунна, мандуб*) мусульманин может и вовсе не исполнить (за неисполнение не накладывается никакого наказания), хотя, конечно, лучше все же этих предписаний придерживаться. Категорически запрещенное (*харам, махзур*) мусульманин не должен совершать (за это положено наказание, земное или загробное), тогда как от некатегорически запрещенного (*макрух*) его призывают воздерживаться, но если он такие поступки совершает, никакого наказания, ни земного, ни загробного, он за это не несет. Различение категорических и некатегорических запретов и предписаний принципиально для исламского правоведения (*фикха*) и этики, и это различение известно любому мало-мальски грамотному мусульманину. В связи с этим важно понимать две вещи. Во-первых, в количественном отношении некатегорически запрещенные или предписанные поступки безусловно преобладают над категорическими запретами и предписаниями, а еще большее число действий попадает в категорию *мубах* – безразличных для шариата поступков (поэтому представление о тотальном регулировании человеческой деятельности исламским законом основано на элементарном незнании фактов). Во-вторых, для некоторых запретов и предписаний авторитетные тексты (Коран и сунна) не определяют, попадают ли они в число категорических или некатегорических, и история развития мусульманского права – это история постоянных споров о статусе таких запретов и предписаний. К числу подобных запретов относятся игра в шахматы, шашки и нарды, занятия пением и прочая увеселительная активность, создание изображений живых существ. Несомненно преобладающим в исламе стало отнесение этих действий к категории некатегорических запретов, что означает, что юридически нельзя *заставить* мусульманина не практиковать их. Примером некатегорического предписания может служить ношение бороды, как у пророка (она должна быть такой длины, чтобы, зажатая в кулак, не была видна), или так называемый исламский покрой одежды (внешними признаками его служат скромность, отсутствие шлейфа, дорогих материалов и украшений). За нарушение этого предписания мусульманина нельзя наказать, хотя общественное мнение, конечно же, в классические времена поощряло соблюдение этих предписаний.

Так называемые ваххабитские и иные фундаменталистские движения однозначно толкуют все некатегорические запреты такого рода как категорические, налагая наказание за соответствующие поступки, а некатегорические предписания – как безусловно категорические, силой принуждая к их исполнению. Такая позиция противоречит самим основам исламского права. Это необходимо четко понимать, поскольку самое действенное оружие против такого рода экс-

тремистских движений – в самом исламе, а не вне его. "Ваххабизм" и иные формы фундаментализма, в том числе и в нашей стране, возможны только в среде неграмотного населения, не имеющего представления о самих основах исламской доктрины, права и этики.

4. В части вопроса: как с точки зрения ислама должны быть организованы социальные отношения?

Полная автономия в области намерения сочетается с совершенно доминирующей установкой на то, что можно в первом приближении назвать "коллективизмом" и "социальностью". В отсутствие Церкви как формально-организационного рычага обеспечения единства мусульманская мысль больше всего боится раскола и разброда и подчеркивает: а) необходимость поддержания социальных связей, неуединение и неотрыв человека от общества (в связи с чем, в частности, осуждается как *бессмысленная* практика аскетов-монахов, преимущественно христианских, которые вели асоциальный образ жизни); б) поддержание социального статус-кво и запрет на попытки изменить – не само "политическое устройство", так как оно идеально и улучшению не подлежит, а лишь сменить верховное лицо – халифа/имама, – разве что в крайних случаях, когда совершенно точно наперед просчитан баланс последствий и точно известно, что благо (улучшение нрава халифа) перевесит зло (смуту и возможность раскола общины), которые последуют за выступлением против верховного лица; у шиитов вовсе немыслимо смещение верховного руководителя-имама или выступление против него; в) существенная консервативная тенденция в области организации социальной жизни и доктрины.

Поэтому понятие "автономной личности" – нонсенс, но совсем не в силу отрицания идеи свободы личности. "Правильно организованный человек" – это человек в системе социальных отношений, связанный правами-и-обязанностями (*хукук*) со всеми членами космосоциума от Бога (сфера "поклонения", которая регулируется в тех же юридических терминах) до соседа.

5. Если переходить от теории к практическим выводам относительно темы "мусульмане в европейском обществе", то, во-первых, необходимо помнить хотя бы о самых элементарных различиях между:

а) суннитами и шиитами: установки шиитов гораздо больше суннитских похожи на западное (христианское) сознание по ряду позиций: стремлением идти до конца, жертвенностью, не обязательно отрицательным отношением к страданию, привычкой к организационной дисциплине и субординации, беспрекословному выполнению приказов вышестоящих в иерархии лиц;

б) теми, кто искренне стремится забыть свое исламское происхождение и стать "западными людьми", и теми, кто приехал на Запад, чтобы продолжать жить по-своему, иногда напоказ, но в хороших материальных условиях;

в) различия доктринального толка, которые могут быть существенными.

6. И, во-вторых, я убежден, что никакая "интеграция" мусульман в систему идей и ценностей западного общества не может быть чем-то иным, кроме как "продавливанием" собственно исламского сознания и навязыванием иной системы ценностей и смысловых координат. Такое продавливание никогда не будет успешным, разве что в случае полной ассимиляции. Неуспех на самом элементарном уровне выразится в том, что любой мусульманин ответит: все, что Запад готов предложить в качестве ценности, уже есть в исламе, и в гораздо лучшем (более осмысленном и *человечном* – именно так!) виде – и совсем не всегда будет неправ, со своей точки зрения, естественно: смысловой универсум его культуры гораздо лучше и логичнее объясняет, что такое свобода, как человеку жить так, чтобы было хорошо и ему и всем остальным, и как достичь максимального счастья и гармонии в этой и в загробной жизни; ни христианское, ни западное внерелигиозное сознание не достигает такой гармонии и такого учета "достоинства" (*карама*) человека. Западное понимание номинально "тех же" понятий нельзя втиснуть в этот универсум, не поломав его.

Поэтому на практическом уровне речь может идти только о вечно нестабильном балансе взаимного "ненападения" со стороны двух культур, западной и исламской. Ради такого мирного сосуществования совсем не обязательно дотошно выяснять, что же на самом деле мусульманин понимает под "свободой"; достаточно позитивистско-утилитаристской установки на максимум эффективности.

ЕВРАЗИЙСТВО

Мадхаван К. Палат

В евразийстве меня больше всего привлекает присущий ему плюрализм. Это плюрализм языковой, этнолингвистический, этнический, национальный, религиозный, психологический... Названные аспекты не исчерпывают всех возможных проявлений плюрализма в сфере ценностей и идей, но именно эти аспекты особенно значимы для России и могут быть весьма значимы также и для всего остального мира.

Среди прочего для историка очень интересен предложенный евразийцами плюралистический подход к истории России-Евразии. Ценность данного подхода – в попытке интегрировать монгольский период (включая взаимоотношения между оседлым населением и

кочевниками) в общую историю зарождения и развития того евроазиатского государства, которое называлось Московия, затем Российская Империя, а еще позже – Советский Союз. Первым государством, охватившим ту территорию, которая позже стала Российской Империей, была Золотая Орда. Затем здесь утвердилось Московское государство – в качестве преемника и наследника Золотой Орды. Киевская Русь была лишь одним из многих предшественников – наряду с Хазарским каганатом и мусульманским государством поволжских булгар, а также мадьярами, печенегами и половцами, населявшими Степь.

Во время так называемого монгольского ига православная церковь была защищена от двойной угрозы – со стороны тевтонских рыцарей и римско-католической церкви. Недаром глава православной церкви перебрался из Киева в Москву. На XIV в. приходится наибольшее число обращений в православие. Церковь получила от верховной ордынской власти немало привилегий. Александр Невский по праву занимает выдающееся место в русской национальной (националистической) мифологии: этот прозорливый стратег ориентировался именно на хана в далекой Монголии. Напротив, Даниил Галицкий обратился к Западу, к Священной Римской Империи и католической церкви, ради защиты от монголов. Поэтому он стал героем для Михаила Грушевского, украинского националистического историка.

Государство и общество, возникшие в результате этих процессов, были весьма сложны, многосоставны. В них обычно выделяют по крайней мере три крупных религии: христианство, ислам и буддизм; по крайней мере три языковых семьи: восточнославянскую, финно-угорскую и тюркскую; а также великое множество различных этносов: славян, татар, литовцев, финно-угорских народов и т.д.

Следует подчеркнуть два момента в этих плюралистических "повествованиях" у евразийцев.

Во-первых, все названные нерусские элементы рассматриваются как части, составляющие в целом цивилизацию под названием Россия-Евразия. Эти элементы не относятся к периферии, заслуживающей или лишь упоминания мимоходом (как у Ключевского), или даже отрицательной оценки в качестве препятствия, которое надо было преодолеть (как у Сергея Соловьева). Напротив, эти нерусские элементы – сотворцы евразийского государства вместе с русскими, даже если они менее многочисленны и не имели такой же, как русские, власти.

Во-вторых, все эти элементы именно вместе создают "симфонию" общей культуры или цивилизации. Каждый сохраняет свою индивидуальность, не разрушая при этом общего единства. Ни один не преобладает над другим в силу какого-либо принципа большинства. И нет никакой необходимости сливаться друг с другом в нечто однородное и однообразное. Это очень творческий подход и очень

многомерное ви́дение. Перед критической силой евразийской доктрины не устоят ни грубость одноцветного национализма, ни упрощенчество мажоритарной демократии.

Евразийство проводило принцип плюрализма (полифонизма), пожалуй, с наибольшей последовательностью, чем большинство иных подобных доктрин. Так, все националистические доктрины принимают плюрализм мира в целом лишь для того, чтобы утвердить свои претензии на единственность в пределах собственных территорий. И в границах этих "национальных" территорий они стремятся к установлению именно такой однородности культуры, которую они не хотят терпеть в общемировом масштабе. Славянофилы не были националистами, они конструировали ценности славянской цивилизации как некую универсальную перспективу. Тем не менее их ви́дение будущего подразумевало довольно единообразный мир, сколь бы морально возвышенным и культурно творческим он им ни представлялся. В одном из наиболее плюралистических вариантов славянофильской доктрины Иван Киреевский начертал будущий мир, в котором должны были сочетаться восточная духовность и западная материальность – и все же это была утопия единства без внутренних культурных различий, хотя сама человеческая личность признавалась многогранной в силу присущего ей целостного разума.

Ни националисты, ни славянофилы не могли принять плюрализм как целостный процесс; и те, и другие считали различия, многообразие враждебными своим целям; и те, и другие исповедывали (исповедывают до сих пор) монохромные (одноцветные) утопии. В этом смысле евразийство может быть сочтено по-модному постмодерным (хотя мы вправе усомниться, что постмодернизм на самом деле столь поливалентен и многоцветен, каким он представляется, несмотря на весь его роскошный хаос).

При всем том евразийство умышленно заузило себя своей приверженностью так называемой теории цивилизаций – т.е. вере в то, что род человеческий можно разделить на определенное число цивилизаций, у каждой из которых есть свой жизненный цикл наподобие жизненных циклов живых существ. Все версии этой теории – от Николая Данилевского, ранних евразийцев, Освальда Шпенглера, Арнольда Тойнби и вплоть до Льва Гумилева и Сэмюэля Хантингтона – не выдерживают справедливой критики, основные пункты которой таковы: 1) любое разложение человечества на определенное число цивилизаций – произвольно и условно, 2) процессы человеческой культуры не подобны процессам в биологических организмах. Ценность евразийской доктрины состоит среди прочего именно в том, что она показала, как общества и культуры могут быть одновременно и многообразными и целостными. Для обоснования себя этой доктрине вовсе нет необходимости обращаться к сомнительной теории цивилизаций.

Есть так много областей, в которых можно усмотреть и исследовать потенции плюрализма. Прежде всего – это современный мир, который творчески развивается именно потому, что он многообразен (плюралистичен) и умышленно непредсказуем. Есть немалая опасность в провинциальном увлечении одной лишь Евразией. Современный мир гораздо более широк и многообразен.

Перевод с англ. *С.Д. Серебряного*

ИДЕЯ ДИАЛОГА И СИНТЕЗА КУЛЬТУР В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА

С.Б. Роцинский

Обсуждая проблему взаимоотношения культур и возможности универсализма философского опыта, уместно затронуть историко-философский аспект этой темы. Надо заметить, что термин "Восток" представителями русской философии трактовался неоднозначно. По смысловой структуре Восток вовсе не коррелят Западу, страны которого характеризуются известной общностью цивилизационных признаков. На Востоке же Китай, Индия, Япония, мусульманский мир не только не образуют культурного единства, но каждый из этих ареалов в своей отдельности может выступить в качестве самостоятельного и самобытного "Востока". Да и сама Россия нередко в оппозиции с Западом у ряда авторов выступала в качестве все того же Востока.

Если не принимать в расчет труды русских востоковедов-историков, то первой обстоятельной попыткой философского, или, скорее, *религиозно*-философского подхода к выявлению сложных хитросплетений в историко-генетических связях славянского мира с многоликим миром Востока была "Семирамида" А.С.Хомякова. В своих экскурсах, порой рискованных, Хомяков сосредоточил внимание главным образом на вопросе "откуда есть пошла...", т.е. на вопросах *прошлого* во взаимоотношениях России и Востока. Что же касается перспективы этих отношений, т.е. их *будущего*, то в России здесь главное философское слово принадлежит Вл. Соловьеву.

Соловьеву было свойственно двойственное отношение к многоликому Востоку. Его статьи по "восточной" тематике отличаются противоречивостью оценок и прогнозов. Но он исходил из амбива-

лентности самого Востока. Реагируя на антизападнические настроения, он вопрошал Россию, занятую гордой мыслью о своей высокой миссии:

Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?[1]

Но это – публицистика, пусть и в стихотворной форме. "Свет с Востока" и "Враг с Востока" – заголовки сочинений Вл.Соловьева. С "Востоком Ксеркса" связаны некоторые публицистические статьи, а также знаменитые "Три разговора", в которых Соловьев смотрел на Восток с предощущением нового нашествия. Однако он то и дело подвергал сомнению эти опасения. "Враг с Востока", писал он в одноименной статье, – это прежде всего среднеазиатская пустыня, надвигающаяся на наши земли вместе с иссушающими восточными ветрами, и она нам угрожает куда более реально, чем новое монгольское завоевание или индийско-тибетская культурно-просветительная экспансия.

Но главное, что сказано у Вл. Соловьева о Востоке, содержится в фундаментальной части его творчества – в философии всеединства. Важно заметить, что именно на Востоке, в Индии, Соловьев находит "первое слово философии" – *все есть одно*, которое легло в основу его концепции всеединства и из которого следует, что "все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности". При этом Соловьев подчеркивает антропологическое значение буддизма, в котором "начало *всеединства* ясно определяется как начало *человечности*": поскольку мировая сущность во всем одна и та же, то человеку и следует искать ее в самом себе, а не где-то за пределами себя, тем более что во внешней природе она действует слепо и бессознательно[2].

Философия всеединства Вл.Соловьева выступает как онтология взаимосвязанного, взаимозависимого и взаимообусловленного сосуществования культурно-исторических общностей, прежде всего Запада и Востока, в составе единого человечества. Еще в своей магистерской диссертации Соловьев подчеркивал, что уже в самой западной философии происходит понимание, что делать ставку *только* на опытное и рациональное познание недостаточно, что для полноты философского познания необходим синтез различных его способов, выработанных человеческой культурой. "Таким образом, – заключает Соловьев, – эта новейшая философия с логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока*"[3].

---

[1] *Соловьев В.С.* Ex oriente lux (Свет с Востока) // Избранное. СПб, 1998. С. 57.
[2] *Соловьев В.С.* Исторические дела философии // Собр. соч. и писем в 15 т. Т. 2: (1873–1877). СПб., б/г (репринт: М., 1993). С. 403, 403–404.
[3] *Соловьев В.С.* Соч. Т. 2. М., 1988. С. 122.

Идею будущего сближения и синтеза западного и восточного миров Соловьев развивает в работе "Философские начала цельного знания". Применяя метод гегелевской диалектики к изображению исторического процесса, он формулирует "всеобщий закон всякого развития", согласно которому человечество как "действительный, хотя и собирательный организм" проходит в своем развитии три основные стадии. Первая характеризуется как первоначальная слитность, "смешение, или внешнее единство". Вторая связана с выделением и обособлением элементов этого единства, которые стремятся к безусловной свободе. Третий, завершающий этап развития есть собирание частей и новое, свободное и добровольное, а потому – совершенное единство (тезис, антитезис, синтез).

Содержание моментов развития, во всяком случае первых двух, Соловьев берет из уже свершившейся человеческой истории. Первая фаза соответствует древнейшему ее периоду, который сохранился на Востоке. Второй момент связан с появлением христианства, которое принесло Западу сознание безусловной свободы и "верховное значение лица". Однако это повлекло за собой утрату прежней цельности жизни. Логика истории, по убеждению Соловьева, неминуемо ведет к синтезу положительных начал, содержащихся в первых двух моментах развития. Иными словами, в истории должен произойти синтез восточного и западного типов жизни, диалектическое соединение солидарности и свободы, соборности и индивидуальности. "Только такая жизнь, – писал Соловьев об этой высшей стадии развития, – такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой"[4].

Философ прозорливо усмотрел в мировом развитии наступление ситуации, которая столетие спустя будет охарактеризована как "целостный и взаимозависимый мир". Однако единство и целостность мира не означают для Соловьева некую безразличную, субстанциальную слитность, поглощающую всех и вся. Положительное всеединство мира предполагает безусловное признание самоценности всех входящих в его состав государств, народов, цивилизаций.

В целом же можно без преувеличения сказать, что русский мыслитель Владимир Соловьев был первым отечественным и европейским философом, который фундаментально, *в парадигме целостной системы*, теоретически и методологически обосновал сущность феномена, охарактеризованного впоследствии как *диалог культур*,

---

[4] Там же. С. 176.

и построением своей философии всеединства продемонстрировал возможность и перспективность формирования нового философского мировоззрения на основе примирения, органического и логического синтеза различных идей, концепций, доктрин, философских культур.

РЕПЛИКИ

С.Д. Серебряный

Выскажу несколько замечаний как востоковед (индолог). Прежде всего меня удивило некритическое использование слов "Запад" и "Восток" в некоторых выступлениях. Ведь "Восток" – это всего лишь общее имя ("an umbrella notion", говоря по английски), которое придумали западные европейцы для всех тех культур (цивилизаций) Старого Света (Евразии), которые расположены к западу от Западной Европы (поэтому порой и Россию относят к "Востоку"). Но даже и без России "Восток" есть не нечто единое, а ряд весьма различных между собой культурных ареалов, как явствует, в частности, и из сегодняшних докладов. Так, одно дело – Индия (Южная Азия), совсем другое дело – Китай (Восточная Азия), "особ статья" – мир ислама...

Разумеется, и "Запад" – некий "конструкт", и реальность, за ним стоящая, также довольно разнообразна. Но, по крайней мере, "Запад" – это самоназвание, т.е. имя, которое дала себе сама некая культурно-историческая общность (сколь бы изменчивы ни были ее границы и сколь бы пестр ни был ее состав).

Удивило меня и столь же некритическое ("эссенциалистское", как сказал бы К. Поппер) употребление слова "философия". Как будто существует некая "платоновская идея" философии, и нам лишь остается отыскивать ее конкретные проявления в разных культурах. Не вернее ли исходить из того, что философия – это прежде всего имя для некоего специфического явления европейской (западной) культурной традиции, явления к тому же весьма неоднородного? Есть мнение (весьма, на мой взгляд, правдоподобное), что "европейская (западная) философия" как нечто единое и обладающее единой "историей" – это тоже некий "конструкт", "сконструированный" в начале второй половины XVIII в. и во многом подобный "конструкту" "Запад". Но, опять-таки, и этот "конструкт" возник как самоописание *внутри* данной культурной традиции.

В XVIII–XX вв. философия была "транспанирована", "перенесена", наряду с другими "продуктами" западной культуры, в страны незападные: Россию, Индию, Японию, Китай... Историкам еще

предстоит сравнить истории "укоренения" этого экзотического растения в инокультурных почвах. И в России, и в Индии, и в Китае, и в странах ислама "укоренение" это происходило по-разному, но в целом довольно успешно. Местные мыслители – с помощью мыслителей западных – "опрокинули" западное понятие "философия" на прошлое своих культур, и в XX в. были "сконструированы" многовековые "история индийской философии", "история китайской философии", "история русской философии" и т.д. Подобные "истории" стали частью *современного* самосознания соответствующих культур.

Однако непредвзятый историк не может не осознавать, что, используя слово "философия" за пределами западного культурного круга, он именно "опрокидывает" понятие, созданное одной культурой, на "материю" других культур. У нас пока нет некоего метаязыка для кросс-культурных штудий. Мы поневоле должны пользоваться языком культуры европейской. Но при этом надо все время чувствовать "зазор", дистанцию между языком описания и описываемой реальностью.

К.М. АНТОНОВ

Основной пафос докладчиков первой части заключался, как мне представляется, в довольно-таки парадоксальном призыве, обращенном и к самой русской философии, и к историкам, которые ее изучают, и к тем, кто ею интересуется – призыве поучиться рациональности на Востоке. Особенно убедительно он прозвучал, пожалуй, в выступлении В.К. Шохина. Этот призыв (и этот упрек) совершенно справедлив. Мы, действительно, часто склонны представлять себе дискурс русской философии как нечто аморфное, не имеющее четких философских критериев, наполовину склоняющееся к литературе, наполовину – к мистике. Некоторые из нас как раз за это ее и любят, другие – ругают. В любом случае мы исходим из того, что философия – это отнюдь не только стремление выразить свои глубинные интуиции по поводу бытия, но и (может быть, главным образом) возникающая из полемики рациональная рефлексия, направленная на эти интуиции. Русской же философии именно этого и не хватает, тогда как грани между философией и некоторыми другими гуманитарными сферами деятельности оказываются стерты, и философия начинает претендовать на статус некой "сверхфилософии".

Думаю, что это последнее – не верно, и между собственно русской философией и философией, например, индийской (как и философией античной) сходства больше, чем различий. Прежде всего это касается характера философии: и тут, и там основная полемика разворачивается вокруг вопросов религиозного порядка; таким образом, и место мыслителя в философском процессе определяется

прежде всего его религиозной позицией. Это позволяет нам характеризовать эти философии как *религиозные.*

Затем, это касается характера деятельности и самосознания философов. Так, Ю.А. Шичалин в своей "Истории античного платонизма" весьма убедительно доказывает, что к неоплатонизму, начиная с Ямвлиха, приложима триада "наука" – "философия" – "теургия", включающая основные сферы занятий человека, претендующего на статус философа; причем это закрепление явилось не чем иным, как осуществлением возможности, заложенной еще Пифагором. Соответственно, такой человек сознает себя и как ученого, и как философа и как теурга и как религиозного наставника: он твердо знает в какой момент своей жизни каким именно делом он должен заниматься, причем не смешивая эти занятия, хотя и соотнося их.

Эта схема, как мне кажется, может быть применима к индийскому философу (и, возможно, к китайскому): Шанкара, например, осознавал себя и философом, и религиозным деятелем. Вместе с тем он строго различал эти деятельности, хотя, безусловно, соотносил их, понимая ограниченность первой и подчиняя ее второй.

Видимо, то же самое можно сделать и применительно к русским мыслителям, с той особенностью, что рядом с наукой и, отчасти вместо нее, должны быть поставлены литература и поэзия. В качестве примеров можно указать на весьма многих: от П.Я. Чаадаева и И.В. Киреевского до В.С. Соловьева (в особенности на его известную таблицу из "Философских начал цельного знания") и мыслителей "Серебряного века".

Тем самым я хочу утвердить достаточно простой тезис: русские мыслители, подобно античным и индийским (а возможно, и китайским) вполне ясно видели как относительную самостоятельность рациональности, так и ее ограниченность, осознавали себя и творцами культуры (учеными или литераторами), и философами в узком смысле слова, и религиозными наставниками и апологетами, не имея, однако, в целом склонности смешивать эти различные виды деятельности. И если мы, в качестве историков философии, хотим исследовать их самосознание с необходимой степенью достоверности, то должны учитывать это и не смешивать различаемое ими.