


*К XXIV Всемирному философскому конгрессу  
Специальный выпуск  
«ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОЙ И КИТАЙСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ»*



**Социальные  
и гуманитарные науки  
на Дальнем Востоке**

**The Humanities  
and Social Studies  
in the Far East**

*Dedicated to the XXIV World Congress of Philosophy  
Special issue  
"PROBLEMS OF RUSSIAN & CHINESE  
PHILOSOPHY & CULTURE"*

**Vol. XV, Issue 2, 2018**

---

Министерство  
образования и науки России

Российский Союз ректоров

Совет ректоров вузов  
Дальневосточного федерального округа

Министерство  
транспорта России

ФГБОУ ВО

«Дальневосточный  
государственный университет  
путей сообщения»

**СОЦИАЛЬНЫЕ  
И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ  
НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ**

Научно-теоретический журнал  
издается с января 2004 года  
выходит один раз в три месяца

**Том XV**

**Выпуск 2, 2018**

Хабаровск, 2018

Ministry of Education and Science  
of the Russian Federation

Ministry of Transportation  
of the Russian Federation

The Russian Rectors' Union

Federal State Budgetary  
Educational Institution  
of Higher Education  
«Far Eastern State  
Transport University»

Council of Rectors of Higher Educational  
Institutions in the Far Eastern  
Federal District

**THE HUMANITIES  
AND SOCIAL STUDIES  
IN THE FAR EAST**

Journal of Theoretical Research  
Published since January 2004  
Issued quarterly

**Vol. XV**

**Issue 2, 2018**

Khabarovsk, 2018

## ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

**Ю.М. Сердюков**, д-р филос. наук, проф.

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

### Отдел философии

**Ю.М. Сердюков**, д-р филос. наук, проф. (редактор отдела);  
**А.П. Забияко**, д-р филос. наук, проф.; **Кальво-Мартинез Томас Мариано**, PhD (Испания);  
**Р.Л. Лившиц**, д-р филос. наук, проф.; **Б.В. Марков**, д-р филос. наук, проф.;  
**И.Б. Микиртурмов**, д-р филос. наук, доц.; **С.В. Пишун**, д-р филос. наук, проф.

### Отдел филологии

**З.Г. Прошина**, д-р филол. наук, проф. (редактор отдела);  
**У.М. Бахтикиреева**, д-р филол. наук, проф.; **Е.Л. Лысенкова**, д-р филол. наук, проф.;  
**Нобуюки Хонна**, PhD (Япония); **Е.А. Первушина**, д-р филол. наук, проф.;  
**Раймонд Хики**, PhD (Германия); **Г.Н. Ловцевич**, д-р филол. наук, проф.

### Отдел психологии

**К.И. Воробьева**, д-р психол. наук, проф. (редактор отдела);  
**Л.Г. Дикая**, д-р психол. наук, проф.; **А.Н. Занковский**, д-р психол. наук, проф.;  
**Н.А. Кравцова**, д-р психол. наук, проф.; **Лора Роджерс**, PhD (США);  
**Мартин Кашорке**, PhD (Германия); **Т.Х. Невструева**, д-р психол. наук, проф.

### Отдел «Проблемы Дальнего Востока»

**Е.Н. Спасский**, д-р полит. наук, проф. (зам. главного редактора, редактор отдела);  
**М.А. Ковальчук**, д-р ист. наук, проф.; **Л.П. Лазарева**, д-р пед. наук, проф.;  
**Н.Е. Мерецкий**, д-р юрид. наук, проф.; **С.В. Филонов**, д-р ист. наук, проф.;  
**О.А. Рудецкий**, канд. филос. наук, доц. (ответственный секретарь);  
**А.М. Шкуркин**, д-р филос. наук, проф.

## РЕДАКТОРЫ ВЫПУСКА

**Ю.М. Сердюков**, д-р филос. наук, проф. (г. Хабаровск, РФ)  
**Го Сяоли**, д-р филол. наук, проф. (г. Шицзячжуан, КНР)

## СОТРУДНИКИ РЕДАКЦИИ

**Ю.В. Пономарчук**, канд. физ.-мат. наук (web-мастер);  
**Е.В. Листопадова** (технический секретарь); **Е.Л. Рябкова** (переводчик);  
**Е.Ю. Мальнева**, канд. филол. наук (переводчик)

*Решением Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки Российской Федерации журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» по отраслям научного знания, в рамках которых осуществляется профессиональная экспертиза публикаций: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 19.00.00 – психологические науки.*

*Печатается по решению Совета ректоров вузов  
Дальневосточного федерального округа № СР/ДФО-54а от 9 октября 2002 г.*

## УЧРЕДИТЕЛЬ

ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный университет путей сообщения»  
(680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, д. 47).

Свидетельство о регистрации средства массовой информации: ПИ № 77-16283 от 29 августа 2003 г.

Адрес редакции: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, д. 47, оф. 262,  
Тел./факс: (4212) 40-71-93, E-mail: journal@festu.khv.ru

Web-site: [www.eastjournal.ru](http://www.eastjournal.ru)

**EDITOR-IN-CHIEF**

**Y.M. Serdyukov**, Doctor of Science (Philosophy), Professor

**EDITORIAL BOARD**

**Philosophy**

**Yury M. Serdyukov**, Doctor of Science (Philosophy), Professor, Executive Editor (Philosophy), Editor-in-chief

**Andrei P. Zabiako**, Doctor of Science (Philosophy), Professor

**Tomás Mariano Calvo-Martinez**, PhD (Spain)

**Rudolf L. Livshits**, Doctor of Science (Philosophy), Professor

**Boris V. Markov**, Doctor of Science (Philosophy), Professor

**Ivan B. Mikirtumov**, Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor

**Sergei V. Pishun**, Doctor of Science (Philosophy), Professor

**Philology**

**Zoya G. Proshina**, Doctor of Science (Philology), Professor, Executive Editor (Philology)

**Uldanai M. Bakhtikireyeva**, Doctor of Science (Philology), Professor

**Elena L. Lysenkova**, Doctor of Science (Philology), Professor

**Nobuyuki Honna**, PhD (Japan)

**Elena A. Pervushina**, Doctor of Science (Philology), Professor

**Raymond Hickey**, PhD (Germany)

**Galina N. Lovtsevich**, Doctor of Science (Philology), Professor

**Psychology**

**Clarisa I. Vorobyova**, Doctor of Science (Psychology), Professor, Executive Editor (Psychology)

**Larisa G. Dikaya**, Doctor of Science (Psychology), Professor

**Anatoliy N. Zankovsky**, Doctor of Science (Psychology), Professor

**Nataliya A. Kravtsova**, Doctor of Science (Psychology), Professor

**Laura Rogers**, PhD (USA)

**Martin Koschorke**, PhD (Germany)

**Tamara Kh. Nevstrueva**, Doctor of Science (Psychology), Professor

**Problems of the Far East**

**Evgeniy N. Spassky**, Doctor of Science (Political Science), Professor,  
Executive Editor (Problems of the Far East), Deputy Editor

**Mikhail A. Kovalchuk**, Doctor of Science (History), Professor

**Larisa P. Lazareva**, Doctor of Science (Pedagogy), Professor

**Nikolai E. Meretsky**, Doctor of Science (Law), Professor

**Sergei V. Filonov**, Doctor of Science (History), Professor

**Oleg A. Rudetsky**, Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor (Executive Secretary)

**Anatoliy M. Shkurkin**, Doctor of Science (Philosophy), Professor

**MANAGING EDITORS**

**Y.M. Serdyukov**, Doctor of Science (Philosophy), Professor (Khabarovsk, Russian Federation)

**Guo Xiaoli**, Doctor of Science (Philology), Professor (Shijiazhuang, People's Republic of China)

**EDITORIAL STAFF**

**Y.V. Ponomarchuk**, Candidate of Science (Physics) (Web Design);

**E.V. Listopadova** (Technical Secretary); **E.L. Riabkova** (Translator)

**E.Y. Malneva**, Candidate of Science (Philology) (Translator)

*Journal of theoretical research is published in accordance with the decision of the Council of Rectors of Higher Educational Institutions in the Far Eastern Federal District № CR/FEFD-54a of October 9, 2002*

**FOUNDER**

Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education

«Far Eastern State Transportation University»

Office 262, 47 Seryshev Str., Khabarovsk, 680021

Media Registration Certificate PE № 77-16283 issued August 29, 2003

Editorial office address: Office 262, 47 Seryshev Str., Khabarovsk, 680021

Phone/fax: (4212) 40-71-93; E-mail: journal@festu.khv.ru

**Web-site: [www.eastjournal.ru](http://www.eastjournal.ru)**

---

## СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ .....	8
--------------	---

### ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

<i>Сердюков Ю.М.</i> Альтернатива кибернетическому бессмертию .....	8
<i>Дубровский Д.И.</i> Проблема «сознание и мозг». Теоретическое решение основных вопросов .....	14

### ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

<i>Марков Б.В.</i> Россия между Западом и Востоком.....	30
<i>Дай Цзяньбин, Ду Юньхуэй.</i> Главный вектор развития китайской национальной культуры – комплексное обновление посредством синтеза (на примере культуры региона Янь-Чжао).....	39
<i>Сюй Фэнлинь.</i> Русское мировоззрение и модернизация России .....	57
<i>Го Сяоли.</i> Структура и метаморфозы русского мессианизма.....	63
<i>Нижников С.А.</i> Русская философия в поисках смысла жизни .....	72
<i>Лившиц Р.Л.</i> Наука в парадигме российского неолиберализма .....	78
<i>Пищун С.В.</i> Целостность жизни как источник философской рефлексии в трактовке духовно-академического теизма середины XIX века .....	86
<i>Чжан Байчунь.</i> Сравнительный анализ церемониала в конфуцианстве и богослужения в православии.....	92
<i>Синеокая Ю.В.</i> Проект нового человека в российском ницшеанстве .....	98
<i>Филонов С.В.</i> Образы inferнального мира в ранней даосской религиозной традиции: некоторые проблемы и оценки (по материалам кодекса «Цзю чжэнь мин кэ»).....	114
К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ .....	126
К СВЕДЕНИЮ ПОДПИСЧИКОВ .....	127

## CONTENTS

ARTICLES .....	128
----------------	-----

### THEORETICAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY

<i>Serdyukov Y.M.</i> The Alternative to Cybernetic Immortality of Man.....	128
<i>Dubrovsky D.I.</i> The “Mind-Brain Problem”: Theoretical Resolution of the Major Issues.....	134

### PROBLEMS OF RUSSIAN & CHINESE PHILOSOPHY & CULTURE

<i>Markov B.V.</i> Russia Betwixt East and West.....	149
<i>Dai Jianbing, Du Yunhui.</i> Chinese Main Cultural Vein: Integrated Innovation from Yan Zhao Culture Perspective.....	158
<i>Xu Fenglin.</i> Russian Cultural Worldview and Modernization of Russia.....	169
<i>Guo Xiaoli.</i> The Structure and Metamorphoses of the Russian Messianism.....	175
<i>Nizhnikov S.A.</i> Russian Philosophy in the Search for the Meaning of Life.....	184
<i>Livshits R.L.</i> Science in the Paradigm of Russian Neoliberalism.....	190
<i>Pishun S.V.</i> The Integrity of Life as a Source of Philosophical Reflection in the Interpretation of Theism at Russia’s Ecclesiastical Academies in the Middle of the 19 <sup>th</sup> Century.....	197
<i>Zhang Baichun.</i> Comparative Analysis of Confucius Rites and the Russian Orthodox Church Service.....	203
<i>Sineokaya Yu.V.</i> The Project of a “New Man” in the Russian Nietzscheanism.....	209
<i>Filonov S.V.</i> Images of the Netherworld in Early Taoist Religious Tradition: Some Issues and Estimations (Based on the Taoist Code <i>Jiu zhen ming ke</i> ).....	225
AUTHORS GUIDELINES .....	237

## СТАТЬИ

### ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

#### АЛЬТЕРНАТИВА КИБЕРНЕТИЧЕСКОМУ БЕССМЕРТИЮ

Ю.М. Сердюков



**Сердюков Юрий Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и права Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Контактный адрес: editor@festu.khv.ru

Кибернетическое бессмертие проблематично даже в самой отдаленной перспективе, поэтому сейчас рассчитывать на него не стоит. Разумней обратить внимание на особое состояние субъективной реальности в трансцендентальном опыте (религиозный и околосмертный опыт), где замедление, обратимость и даже полная остановка субъективного времени превращают длительность нашего существования в вечность. Качественное изменение нашего бытия, его переход из времени в вечность означает личное бессмертие человека. И это бессмертие обусловлено не сверхъестественными, а психофизиологическими процессами, характерными для трансцендентального опыта. Процессами, которыми человек может управлять.

**Ключевые слова:** кибернетическое бессмертие, околосмертный опыт, субъективная реальность, психика, субъективное время.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-8-13

Философия обесценивается, если не открывает путь к решению экзистенциальных проблем. Это хорошо понимали в Древней Греции, Индии и Китае, где метафизическую основу идеологии пронизывал и цементировал извечный вопрос: «Зачем?» В чем смысл нашего бытия? Что находится за пределами земной жизни? Стоит ли продлевать ее до бесконечности, и если да, то как это возможно?

В древности и Средневековье на эти вопросы имелись разные варианты ответов. Они зависели от культурно-исторических, социально-экономических и психологических обстоятельств, но неизменно обнадеживали человека идеей *личного бессмертия* в христианском, буддийском, даосском или каком-то другом варианте. В Новое время ситуация коренным образом изменилась. На авансцену вышел механистический материализм, отрицающий любое бессмертие, кроме социокультурной трансляции образов и идей. И как бы искренне не верил в Бога отец-основатель механицизма Исаак Ньютон, как бы истово не искал он код Апокалипсиса, но в очерченной им картине мира личная жизнь оказывалась конечной и невозобновимой: раз и навсегда она прекращалась в момент физической смерти тела.

Большинством людей столь печальная перспектива интуитивно отрицалась, и они продолжали верить в жизнь души после смерти тела. Но религия не выдерживала теоретической полемики с наукой и продолжала существовать во многом во-

преки, а не благодаря расширяющемуся знанию о мире. Наука же, методически оттесняя религию с высот теоретического знания, за четыреста лет своего институционального бытия так и не смогла создать жизнеспособную альтернативу религиозным концепциям вечной жизни. Она даже не смогла их дезавуировать и опровергнуть, поскольку буддийский, даосский, иудео-христианский и другие религиозные варианты пути в вечность находились за пределами теории и эксперимента – в царстве *личного религиозного опыта*.

В начале XXI в. ситуация изменилась. Интенсивное развитие и конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий (НБИК) [10] позволили выдвинуть и серьезно обсуждать идею кибернетического бессмертия человека, которую предлагается реализовать путем создания кибернетического аватара на практически неразрушимых носителях [11]. Реальна ли эта идея, можно ли ее воплотить в жизнь? Вполне вероятно – да, но не сейчас, и даже не в среднесрочной перспективе. К тому же не исключено, что ни мы, ни наши потомки не дождемся кибервечности, поскольку у человечества есть все шансы исчезнуть с лица Земли значительно раньше, чем будут решены технологические, психологические, этические и другие проблемы, связанные с созданием кибернетического аватара. Причина этого – глобальный кризис цивилизации, ставший в наши дни свер-

шившимся фактом. Он развивается и нарастает с такой интенсивностью и быстротой, что по некоторым вполне обоснованным прогнозам, уже к середине этого века человечество минует «точку возврата» и устремится вспять – к каменному веку.

Но даже если не произойдет глобальной катастрофы и идея кибернетического бессмертия успеет воплотиться в жизнь, подавляющее большинство живущих ныне людей либо покинет сей бренный мир раньше этого часа, либо не попадет в число избранных кем-то «бессмертных». Что остается им? По-прежнему уповать на милость Бога и верить в спасение от адских мучений? Принимать псевдо- и паранаучные идеи о субстанциальности сознания? Смириться с примитивно-материалистической концепцией собственной жизни? Неужели нет иного выхода? Неужели у неистребимой веры человека в бессмертие личного *Я* нет реальных оснований, объяснимых в научно-материалистической парадигме именно сейчас, на современном уровне знания о природе, обществе и человеке? Полагаю, такие основания есть. Они заключены в природе *околосмертного опыта* человека\*.

#### Природа околосмертного опыта

Околосмертный опыт, без всякого сомнения, существует. Он возникает при наступившем в результате остановки сердца и прекращения дыхания кислородном голодании головного мозга, когда изменяются *функции* различных отделов коры больших полушарий и более древних образований, а необратимые некротические изменения либо отсутствуют, либо имеют локальный характер. Во время клинической смерти дыхание, кровообращение и рефлексы отсутствуют, однако клеточный обмен веществ продолжается анаэробным путем. Постепенно запасы энергетиков в мозге истощаются, анаэробный гликолиз, в несколько раз менее продуктивный гликолиза аэробного, прекращается, и нервная ткань умирает [3]. Еще одним фактором возникновения *NDE*, по-видимому, является повышение в крови концентрации растворенного углекислого газа. Сравнительно недавно эта идея была выдвинута и обоснована Заликой Клеменц-Кетич и ее коллегами из университета Марибор в Словении [15], и это объясняет, почему помимо клинической смерти околосмертный опыт возникает в ряде других обстоятельств.

То, что *NDE* проявляется у людей различного возраста, различных этносов и различных культур, свидетельствует о его родовой принадлежности человеку. Чаще всего околосмертные переживания испытывают женщины, пожилые люди и больные, неоднократно перенесшие реанимацию. *Женщины* испытывают *NDE* чаще мужчин, а *пожилые люди*

чаще молодых людей и людей среднего возраста, поскольку и у женщин, и у пожилых людей пространственно-образное мышление играет более существенную роль в формировании субъективной реальности, чем мышление логико-вербальное. А субъективная реальность в околосмертном опыте строится именно по законам пространственно-образного мышления. Нарастающий в процессе старения сдвиг в сторону пространственно-образного мышления идет параллельно с угасанием соматических функций, постепенной деградацией и дезинтеграцией психики. Это и есть естественный процесс умирания, в котором обездвижение, полное отсутствие рефлексов, прекращение дыхания и остановка кровообращения при продолжающейся деятельности мозга, т.е. клиническая смерть, – конечный этап ухода из жизни, но еще не сама смерть.

Клиническая смерть смертью в собственном смысле слова не является не только при естественном умирании, но и при прекращении жизни насильственным путем или в результате несчастного случая. Это форма жизни – терминальное состояние человеческого организма и сознания, в котором субъективная реальность существует в виде околосмертного опыта – *NDE*. В момент наступления клинической смерти человек отключается от природных и социокультурных регуляторов времени. Он не воспринимает ни солнечного света, ни ритмической организации социума и остается в ситуации абсолютной сенсорной и социальной депривации. Единственной реальностью оказывается замкнутая на себя субъективная реальность, полностью утратившая контакт с «внешней» последовательностью событий.

*NDE* – это *субъективная реальность* в терминальном состоянии сознания. Она существует в условиях постепенной деградации функций головного мозга по направлению от самых молодых (кора больших полушарий) к филогенетически более древним образованиям (мозговой ствол, мозжечок), а также деградации и дезинтеграции психики, которая характеризуется аффективно-протопатическим сдвигом. Психофизиологическое объяснение аффективно-протопатического сдвига в терминальном состоянии сознания заключается в том, что эпикритические когнитивные процессы являются функцией коры больших полушарий головного мозга, а протопатические, аффективные, – функцией таламуса. Таламус – более древнее образование головного мозга, чем кора, и умирает он позднее, позже угасают и функции таламуса, одной из которых является возникновение субъективных онирических переживаний, в том числе негативных психических явлений и тревожных фантастических галлюцинаций, бреда.

Эти обстоятельства приводят к тому, что *терминальное состояние сознания* (ТСС), характерное

\* Общепринятой аббревиатурой для обозначения околосмертного опыта является *NDE* (Near Death Experience).

для клинической смерти, *со-знанием* в собственном смысле слова не является. Здесь больше подходит термин *поток переживаний*, составляющих околосмертный опыт и не выразимых средствами естественного языка, изначально не приспособленного для описания «потусторонней» реальности.

Субъективная реальность в *NDE* формируется следующими факторами.

Первый: спонтанная активность мозга, способного создавать смутные образы и переживания, отчасти запоминать, но не понимать их.

Второй: наиболее глубокие и устойчивые *привычки, привязанности и впечатления*, в широком диапазоне от возникновения на 27-й неделе жизни зародыша человека способности воспринимать звуковую информацию [19] до ощущения себя в момент клинической смерти. Общие для *NDE* встречи с близкими людьми и их типичное поведение в ситуациях, которых не было при жизни, объясняются продуктивной активностью сознания, создающей вокруг устойчивого образа персонажа онирических переживаний характерную для него атмосферу. Для визионеров на «тот свет» встречи с родственниками и близкими людьми – неожиданное и яркое впечатление. Но принципиального различия между ним и ежедневным воссозданием в памяти прошедших событий не существует, поскольку память человека радикально отличается от памяти компьютерного чипа, и воспоминание о событии – это не полная автоматическая копия, а сотворение события заново, его интерпретация и преобразование на основе сохранившихся чувственных образов и настроений.

Третий: врожденные психические структуры личности, которые сформировались в перинатальный период и были названы К.Г. Юнгом архетипами коллективного бессознательного, а С. Грофом – базовыми перинатальными матрицами. В нашем случае второй термин более уместен, поскольку точнее отражает сущность и происхождение врожденных психических структур, прямо указывая на их формирование во внутриутробный период. Активация в ТСС перинатальных переживаний, хранящихся значительно глубже, чем информация, полученная после физического рождения человека, была установлена С. Грофом и его коллегами и сейчас в дополнительном подтверждении не нуждается [12].

Четвертый: можно предположить, что на формирование субъективной реальности в *NDE* влияет активизация определенных генетических структур, неизбежная в ситуации сильнейшего стресса. Сопровождающий умирание аффект – самый мощный в личной истории человека, поэтому он заставляет работать гены, «молчавшие» всю жизнь. Какую информацию содержат эти гены и как они влияют на субъективную реальность *NDE*, пока неизвестно.

Онирические переживания в околосмертном опыте существуют в особом темпоральном континууме, весьма отличном от феноменального временного ряда. В *NDE*, во-первых, *изменяется длительность времени*: в небольшом интервале клинической смерти (3–5 мин) умещается огромное количество событий, порой превосходящее всю предшествующую жизнь. Во-вторых, возникает *ощущение вечности*: длительность событий исчезает и человек погружается в состояние безвременья, где все события существуют одновременно или не существует ничего. В-третьих, *время становится обратимым*: нарушается последовательность событий, в которой не причина предшествует действию, а действие предшествует причине.

Но как возможны эти фундаментальные временные девиации? Почему субъективная реальность околосмертного опыта организована по иным темпоральным законам, нежели субъективная реальность повседневного бытия? Наверное, потому, что в *NDE* изменяются детерминанты личного времени человека – *биологическое и субъективное* время.

#### **Время в околосмертном опыте**

*Биологическим* основанием субъективного времени является совокупность биоритмов высокой, средней и низкой частоты, задающих интервалы и последовательность процессов жизнедеятельности и восприятия событий.

Все биоритмы сформировались в процессе эволюции жизни на Земле под воздействием периодических процессов в неживой и живой природе и имеют наследственный характер, поскольку абсолютно необходимы для нормального существования организма. Так, например, циркадные (циркадианные) – околосуточные – ритмы свойственны более чем тремстам физиологическим функциям организма человека, а ритмически организованная электрическая активность головного мозга самым непосредственным образом связана с функционированием его структур. В восприятии человеком времени особо важную роль играет околосуточный ритм, заданный вращением нашей планеты вокруг собственной оси и, как следствие, периодическими сменами дня и ночи. Изменение освещенности фиксируется зрением, и регуляция суточных ритмов обеспечивается поступлением информации от сетчатки в супрахиазматическое (супрахиазмальное) ядро, которое является физиологической основой циркадного ритма всего организма и находится в пределах переднего отдела гипоталамуса. «Настроенность» этого отдела головного мозга именно на околосуточный ритм детерминирована функциональной организацией составляющих его нейронов, каждый из которых способен испускать электрические импульсы в рамках 24-часового ритма.

Регулируется активность нейронов супрахиазмального ядра так называемыми clock-генами,

транскрипция которых осуществляется в фоторецепторах и нейронах сетчатки глаза и других структурах головного мозга, связанных с глазом через оптический тракт. Также clock-гены экспрессируются во внутренних органах с высоким уровнем метаболизма (мышцы, печень, сердце и стенки сосудов, почки и половые железы), на которые свет непосредственно действовать не может [7].

В момент клинической смерти человек утрачивает чувственный контакт с реальностью и остается в состоянии абсолютной сенсорной депривации. Почти все естественные регуляторы времени, в том числе солнечный свет и сокращения сердечной мышцы, исключаются из восприятия внешнего мира, который полностью исчезает. Околосмертный опыт сопровождаются лишь ритмы электрической активности головного мозга. Среди последних в состоянии клинической смерти преобладают два: тета-ритм [23], характерный для состояния сильного психологического стресса и являющийся нормой для животных, и дельта-ритм, возникающий при глубоком естественном сне, наркотическом сне и при коме. Могут ли эти биоритмы сохранить в околосмертном опыте восприятие времени, характерное для обычных состояний? Конечно, нет. Абсолютная сенсорная депривация и прекращение почти всех биоритмов формируют состояние субъективной реальности, в котором есть место и феномену полной потери ощущения времени, и феноменам изменения его *длительности и направления*.

*Длительность* субъективного времени определяется количеством актов сознания в единицу астрономического времени. Непосредственная оценка длительности представляет собой функцию числа воспринятых в данной ситуации изменений. Атомами, неделимыми монадами событийно-временного ряда субъективной реальности считаются перцепторные образы, от количества и интенсивности которых зависит восприятие времени: чем больше впечатлений и чем они интенсивней, тем длиннее интервал субъективного времени [1].

Как же влияют на длительность субъективного времени факторы, характерные для состояния клинической смерти, – утрата ощущений собственного тела, полное бездвижение, сенсорная депривация и аффект? Они вызывают изменение длительности времени вплоть до его остановки.

Это установлено в результате наблюдений над состоянием космонавтов, находящихся в невесомости [1], и опытов по искусственной сенсорной депривации. В последнем случае совершенно здоровый человек, находящийся в течение нескольких часов в полной изоляции в бассейне с водой, соответствующей температуре человеческого тела и с высокой концентрацией соли, теряет ощущение времени [16].

И в состоянии невесомости, и при искусственной сенсорной депривации физиологическая причина влияния бездвижения на восприятие времени состоит в нарушении нормальной деятельности *вестибулярного аппарата*. Орган вестибулярного аппарата – внутреннее ухо, воспринимающее изменение положения головы и тела в пространстве и направление движения, перестает работать в привычном режиме. Также существенно изменяются (почти прекращаются) импульсы, поступающие в головной мозг от зрительных и тактильных нейронов, обуславливающих вестибулярно-моторные, вестибулярно-сенсорные и вестибулярно-вегетативные рефлексы. Эти обстоятельства вызывают дестабилизацию соответствующих систем мозга и, как следствие, нарушение темпоральности сознания, в более «мягкой» форме наблюдаемой в состоянии сна, когда органы чувств «отдыхают», а тело находится в относительном покое.

В состоянии *аффекта*, особенно в предельно критических ситуациях, время замедляется, и буквально за считанные секунды в памяти человека успевают «проноситься» необычайно длинные фрагменты воспоминаний. За мгновение люди могут вновь пережить всю свою жизнь, и одна доля секунды оборачивается для них вечностью [2; 12]. В околосмертном опыте содержание мыслительных операций подчинено аффективным потребностям, и аффект, безусловно, играет важную роль в организации субъективного времени после наступления клинической смерти, способствуя превращению считанных минут в вечность.

*Направление* субъективного времени обусловлено тем, что дифференциация времени на прошлое, настоящее и будущее не имманентна живой природе, а является продуктом эволюции, в ходе которой развитие церебральной асимметрии, абстрактного мышления и речи породили возможность рефлексивного отношения к единству содержаний ментальности и обусловили специализацию больших полушарий головного мозга в организации и функционировании временного ряда.

Во временной последовательности «прошлое–настоящее–будущее» *настоящее* – это непрерывный поток перцепций, мыслеобразов и слов. Чем оно актуальней, тем более подавлено в сознании человека прошлое, которое в данных обстоятельствах воспроизводится лишь произвольно [1], и тем более очерчен образ *будущего*, который и гипотетичен, и реален. Гипотетичен, поскольку является результатом продуктивного воображения, интуиции и рефлексии и не существует за пределами субъективной реальности. Реален, так как зафиксирован синаптическими связями нейронов и воспринимается субъектом как органическая часть его собственного бытия.

В контексте субъективной реальности онтологический статус будущего сопоставим с онтологическим статусом прошлого и настоящего: настоящее неуловимо, а дифференциация между прошлым и будущим весьма условна и зависит больше от особенностей восприятия и рефлексии субъекта, нежели от физических, биологических, социальных и прочих объективных факторов.

Если будущее – это образы продуктивного воображения и вербально-логические конструкты, настоящее – поток перцепций, мыслеобразов и слов, то *прошлое* – это энграммы памяти, чувственные образы прежних восприятий окружающего мира и самого себя. Прошлое доступно и произвольно, и произвольно.

*Произвольное* воспоминание, как правило, рефлексивно. Оно представляет собой волевой акт, направленный на извлечение из памяти и вербализацию образов прежних событий, систематизируемых в соответствии с определенной целью, которая определяет и состав воспроизводимых событий, и их содержание, и их связи. Незначительные факты субъект элиминирует или редуцирует до необходимого минимума.

Непроизвольное воспоминание нерелективно. Его основой является сохранение памятью чувственных образов именно в той последовательности, в которой совершались отраженные в этих образах события, поэтому непроизвольное оживление соответствует реальному порядку событий во времени [1].

Поскольку околосмертные состояния характеризуются отсутствием *рефлексивного мышления и воли*, то образа будущего в них нет, и реальность сознания составляют перцепторные образы прошлого, фантастические модели воображения, символические образы коллективного бессознательного и другие феномены, не поддающиеся вербальному и графическому описанию или акустическому воспроизведению.

#### **Выводы**

Если все вышеизложенное верно, то мы бессмертны по своей изначальной природе: замедление или полное прекращение течения времени в околосмертном опыте означает переход в вечность. Проблема в другом: что нас в вечности ожидает? Бесконечный страх, люди-тени, полная беспомощность и витальная депрессия, о которых писал Лев Литвак? Или радостный полет «души» к Богу, описанный легионом «визионеров» на «тот свет»? Возможно и то, и другое.

Мрачные описания загробного мира в мифологии (в том числе и христианской), воля к жизни и страх смерти, осуждение самоубийства вплоть до признания его великим грехом свидетельствуют об опасности, ожидающей человека после клинической смерти. Может ли он этой опасности избе-

жать? Да. Способы нейтрализации околосмертных кошмаров эксплицированы в религиозно-философских и этических системах традиционных культур и содержат нормы поведения, стереотипы мышления и нравственные предписания, следование которым создает в нерелективных слоях психики структуры, способные нейтрализовать, минимизировать или смягчить негативные воздействия умирающего организма на субъективную реальность. Универсальных рецептов спасения нет, и каждый должен выбрать путь к нему сам. Но надо иметь в виду, что в различных религиях и культурах (архаической, буддийской, арабо-мусульманской, христианской и т.п.) широко распространено убеждение в том, что тому, кто не может ограничить себя в потреблении материальных благ, в стремлении к чувственным наслаждениям и отказаться от легкомыслия, уготованы лишь надежда и неопределенность. И лишь тому, кто способен пренебречь удовольствиями и ценностями «сансары», дается шанс свободной деятельности после смерти: христианские аскеты и индийские йоги отрешаются от «бренного мира» и целенаправленно формируют субъективную реальность, позитивные эмоции и волю. *Устойчивые представления* создают «материю» околосмертного опыта, *устойчивые позитивные эмоции* нейтрализуют витальную депрессию, тревогу и страх, а доведенная до предела человеческих возможностей *свободная воля* способна управлять субъективной реальностью после прекращения дыхания и остановки сердца. Причем если переход в «иную реальность» совершается хорошо подготовленным человеком произвольно, то изменяются даже свойства его тела. Известный пример этого феномена – нетленность тела XII Пандито Хамбо Ламы Даши Доржо Итигэлова, хранящегося в Иволгинском дацане «Хамбын Сумэ» (Бурятия).

В этом смысле феноменальная жизнь представляет собой шанс обеспечить вполне сносное существование *Я* на «том свете». Практически каждый человек, независимо от своей социальной, культурной и конфессиональной принадлежности, может сформировать позитивный околосмертный опыт. Жизненные обстоятельства, возраст, половая принадлежность, состояние здоровья, характер и другие фенотипические и средовые факторы определяют подходящий *способ* создания устойчивых положительных впечатлений, но не в состоянии уничтожить имманентную основу трансцендентального опыта. Она возникла раньше феноменального опыта и ему неподвластна.

#### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Брагина, Н.Н. Функциональные асимметрии человека / Н.Н. Брагина, Т.А. Доброхотова. – М. : Медицина, 1988. – 201 с.

2. *Грибак, Л.П.* Моделирование состояний человека в гипнозе / Л.П. Грибак. – М. : Наука, 1978. – 286 с.
3. *Губин, Н.Г.* Терминальные состояния и клиническая смерть [Электронный ресурс] / Н.Г. Губин. – М., 2000. – Режим доступа: <http://www.skeptik.net/clinic/terminal.htm> (дата обращения: 11.01.2017).
4. *Гурвич, А.М.* Постреанимационные нарушения сознания и некоторые морально-этические и правовые проблемы реаниматологии / А.М. Гурвич // Мозг и сознание (философские и теоретические аспекты проблемы). – М. : ФО СССР, 1990. – С. 171–191.
5. *Литвак, Л.М.* «Жизнь после смерти»: предсмертные переживания и природа психоза. Опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования / Л.М. Литвак ; под ред. и со вступ. ст. Д.И. Дубровского. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – 672 с.
6. *Сердюков, Ю.М.* Контуры трансцендентального опыта / Ю.М. Сердюков. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. – 255 с.
7. *Чернышева, М.П.* Клеточно-молекулярные осцилляторы и восприятие времени / М.П. Чернышева // Хронос и Темпус (природное и социальное время: философский, теоретический и практический аспекты) : сб. науч. тр. / ред. В.С. Чураков. – Новочеркасск : НОК. 2009. – С. 161–173.
8. *Beauregard, Mario.* Brain wars: the scientific battle over the existence of the mind and the proof that will change the way we live our lives / Mario Beauregard. – New York : HarperOne, 2012. – 256 p.
9. *Carter, Chris.* Science and the near-death experience: how consciousness survives death / Chris Carter. – Rochester, VT : Inner Traditions. Bear and Company, 2010. – XVI. – 304 p.
10. *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science. NSF/DOC-sponsored report / Edited by Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge // National Science Foundation. June 2002. – Arlington, Virginia, 2002. – 482 p.*
11. *Global Future 2045 International Congress [Electronic resource]. – New York City, 2013. – June 15–16. – URL: <http://www.gf2045.com> (accessed: December, 11, 2017).*
12. *Grof, Stanislav.* The human encounter with death / Stanislav Grof, Joan Halifax. – New York : Dutton, 1978. – 240 p.
13. *Holden, Janice Miner.* The handbook of near-death experience: thirty years of investigation / Janice Miner Holden, Bruce Greyson, James Debbie. – Santa Barbara, CA : Praeger Publishers, 2009. – XV. – P. 316.
14. *Kellehear, Allan.* Experiences near death: beyond medicine and religion / Allan Kellehear. – New York : Oxford University Press, 1996. – 230 p.
15. *Klemenc-Keits, Z.* The effect of carbon dioxide on near-death experiences in out-of-hospital cardiac arrest survivors: a prospective observational study [Electronic resource] / Z. Klemenc-Keits, J. Kersnik, S. Grmes // Critical Care. – 2010. – 14 (R56). – URL: <http://ccforum.com/content/14/2/R56> (accessed: 07.12.2018).
16. *Lilly, John.* The Deep Self: Consciousness Exploration in the Isolation Tank / John Lilly. – Nevada City : Gateways Books and Tapes, 2006. – 336 p.
17. *Mays, Robert.* Near-death experience research: history and perspectives [Electronic resource] / Robert Mays, Suzanne Mays. – 2011. – URL: <http://selfconsciousmind.com> (accessed: 17.11.2017).
18. *Moody, Raymond.* Life after life / Raymond Moody. – New York : Bantam, 1975. – 208 p.
19. *Learning-induced neural plasticity of speech processing before birth / E. Partanen [etc.] // Proceedings of the National Academy of Sciences. – 2013. – 110(37). – P. 15145–15150.*
20. *Van Lommel, Pim.* Consciousness beyond life: the science of the near-death experience / Pim van Lommel. – HarperCollins, 2010. – 448 p.
21. *Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands / P. van Lommel, R. van Wees, V. Meyers, I. Elfferich // Lancet. – 2001. – 358. – P. 2039–2045.*
22. *Van Lommel, Pim.* About the continuity of our consciousness / Pim Van Lommel // Advances in experimental medicine and biology. – Series 550: 2004. – P. 115–132. [Brain death and disorders of consciousness / Eds. C. Machado, D.A. Shewmon. – New York, Boston, Dordrecht, London : Kluwer Academic/Plenum Publishers].
23. *Walker, A.E.* Cerebral death / A.E. Walker. – 3rd Edition. – Baltimore-Munich : Urban&Schwarzenberg, 1985. – XIV. – 206 p.

## ПРОБЛЕМА «СОЗНАНИЕ И МОЗГ». ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ РЕШЕНИЕ ОСНОВНЫХ ВОПРОСОВ

Д.И. Дубровский



**Дубровский Давид Израилевич** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, профессор философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, сопредседатель Научного совета РАН по методологии искусственного интеллекта и когнитивных исследований.

Контактный адрес: ddi29@mail.ru

В статье рассматриваются основные концептуальные трудности проблемы «сознание и мозг» и подчеркивается значение ее разработки для современной науки. Автором предлагается теоретическое решение ее основных вопросов: 1) объяснение связи явлений субъективной реальности (которой нельзя приписывать физические свойства) с мозговыми процессами; 2) объяснение способности явлений субъективной реальности служить причиной изменения телесных процессов; 3) объяснение совместимости произвольных действий и свободы воли с детерминизмом мозговых процессов. На этой основе рассматриваются теоретические и методологические вопросы расшифровки мозговых нейродинамических кодов явлений субъективной реальности и перспективы нейронаучных исследований сознания.

**Ключевые слова:** сознание, мозг, явления субъективной реальности, психическая причинность, произвольное действие, свобода воли, расшифровка мозговых кодов психических явлений, конвергентные технологии.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-14-29

### Введение

Проблема «сознание и мозг» – одна из фундаментальных классических проблем, имеющих давнюю историю. Ее ключевой пункт состоит в том, что сознание обладает специфическим и неотъемлемым качеством *субъективной реальности* (далее сокращенно – СР), которому нельзя приписывать физические свойства. Именно это создает главную трудность при попытках теоретического объяснения связи сознания с мозговыми (и вообще с телесными, физическими) процессами.

Вот уже более полувека проблема «сознание и мозг» (Mind-Brain Problem) служит предметом интенсивного обсуждения в аналитической философии, в котором участвуют десятки крупных мыслителей, и за это время накоплен поистине огромный объем литературы (порядка тысячи книг, многие тысячи статей). Однако несмотря на столь значительные интеллектуальные усилия, трудно говорить о каком-либо концептуальном прорыве в ее решении. Это подчеркивается не только российскими специалистами<sup>1</sup>, но и авторитетными представителями аналитической философии<sup>2</sup>.

Примерно столько же времени я тоже занимаюсь этой проблемой. Еще в начале 60-х гг. прошлого века мною был опубликован ряд работ, в которых предлагался информационный подход к объяснению связи явлений субъективной реальности и мозговых процессов. Более 50 лет тому назад, в 1962 г., я защитил кандидатскую диссертацию на тему «Об аналитико-синтетическом характере отражательной деятельности мозга», в которой обсуждались существенные вопросы психофизиологической проблемы<sup>3</sup>. А во второй половине 60-х мною были опубликованы статьи в журнале «Вопросы философии» по этой теме и защищена докторская диссертация «Философский анализ психофизиологической проблемы», в которой информационный подход приобрел развитую форму<sup>4</sup>. В по-

жимой» [30: с. 107]. Критический анализ этой статьи Т. Нагеля содержится в моей публикации [12].

<sup>3</sup> Основные положения диссертации были опубликованы еще в 1958 г. в статье [6]. Поэтому можно сказать, что начало разработки мною проблемы «сознание и мозг» совпало по времени с началом ее постановки и разработки в аналитической философии под флагом так называемого научного материализма; старт же этому направлению был дан знаменитой статьей Герберта Фейгла [40]. Взгляды Г. Фейгла и первый этап разработки этой проблемы в аналитической философии (концепции У. Плэйса, Дж. Смарта, Д. Армстронга, П. Фейерабенда, Р. Рорти, Х. Патнема, Дж. Марголиса, Т. Нагеля, Дж. Фодора, Дж. Кима, Д. Люиса и др.) подробно анализировались мной в книге [9].

<sup>4</sup> См.: [10; 11; 19], автореферат докторской диссертации [20]; ее материалы были опубликованы в виде монографии [15], ряд разделов которой, особенно гл. 5, как мне кажется, и сейчас сохраняют свое значение (электронная копия этой книги представлена на сайте [www.dubrovsky.dialog21.ru](http://www.dubrovsky.dialog21.ru)).

<sup>1</sup> Весьма убедительно это было показано В.В. Васильевым [3]. Автор справедливо говорит о «драматизме» ситуации в современной аналитической философии, состоящей в том, что в ней «...пока мы просто не увидели реальных попыток позитивно решить "трудную проблему"» [3: с. 19]. См. также: [18; 31].

<sup>2</sup> См., например: [30]. Автор прямо заявляет, что сейчас «ни у кого нет правдоподобного ответа на проблему духа и тела» [30: с. 101], что в решении этой проблемы «возник тупик» [30: с. 102]; между сознанием и мозговыми процессами существует связь, «остающаяся для нас непости-

следующих книгах [9; 13; 17] и многих статьях моя теория подробно излагалась и в ряде отношений существенно развивалась.

Автор отдает себе ясный отчет в том, что предлагаемая им теория, как и всякая иная, претендующая на решение сложной научной проблемы, носит, по существу, пробный характер и должна пройти основательные критические испытания в научном сообществе. К моему сожалению, за многие годы этого так и не произошло. Да, некоторые философы и ученые высказывали в общих чертах одобрительное отношение в ее адрес, среди них были и такие выдающиеся нейрофизиологи, как Я. Сентаготаи и Р. Сперри [35; 38]; на мою концепцию приводились даже ссылки в учебниках по психофизиологии<sup>5</sup> (что было для меня весьма лестным и служило моральной поддержкой). Вместе с тем, по поводу информационного подхода философами не раз высказывались критические замечания и соображения. Однако они носили, как правило, фрагментарный или слишком общий характер, не затрагивая основ теории, оставляя в стороне анализ связей между ее исходными посылками и объяснительными следствиями<sup>6</sup>; она так и не удостоилась систематизированного критического анализа. В надежде на то, что это не исключено в будущем, я решил представить ее основное содержание в сравнительно краткой и четкой форме, удобной для осмысления и для критики.

#### **Субъективная реальность как объект нейронаучного исследования**

СР – это реальность осознаваемых состояний индивида, которые непосредственно удостоверяют для него то, что он существует. Качество СР обозначается в философской литературе различными, но близкими по значению терминами: «ментальное», «интроспективное», «феноменальное», «субъективный опыт», «квалиа» и др. В последние десятилетия термин «СР» стал довольно широко использоваться для описания специфики сознания, в том числе и представителями аналитической философии.

Понятие «СР» охватывает как отдельные явления и их виды (ощущения, восприятия, чувства, мысли, намерения, желания, волевые усилия и т.д.), так и целостное персональное образование, объединяемое нашим Я, взятым в его относительном тождестве самому себе, а тем самым в единстве его рефлексивных и арефлексивных, актуальных и

диспозициональных измерений. Это целостное образование представляет собой исторически развертывающийся континуум, временно прерываемый глубоким сном или случаями потери сознания. СР всегда представляет собой определенное «содержание», которое дано индивиду в форме «текущего настоящего», т.е. *сейчас*, хотя это «содержание» может относиться к прошлому и к будущему.

Специфика явлений СР состоит в том, что им, как уже отмечалось, нельзя приписывать физические свойства: массу, энергию, пространственные характеристики. Этим они отличаются от предметов исследования классического естествознания и претендуют на особый онтологический статус, определение которого всегда предъявляло трудные вопросы для философов материалистической ориентации и естествоиспытателей, в особенности для тех, кто изучал связь психических явлений с деятельностью головного мозга.

Эти сложные вопросы онтологического плана имеют своей оборотной стороной не менее сложные эпистемологические вопросы. Дело в том, что описание явлений СР производится в понятиях интенциональности, цели, смысла, ценности, воли и т.п., а описание физических явлений и мозговых процессов – в понятиях массы, энергии, пространственных характеристик и т.п., и между этими понятийными комплексами нет прямых логических связей. Требуется некоторое посредствующее понятийное звено, чтобы связать, объединить эти различные типы описаний в единой концептуальной системе, способной дать теоретически обоснованное объяснение связи явлений СР с мозговыми процессами. Как его найти и тем самым преодолеть «*провал в объяснении*»? Так называют эту ситуацию в проблеме «сознание и мозг» представители аналитической философии [30].

Вместе с тем, СР представляет «внутренний», индивидуально-субъективный опыт, присущий только данному индивиду (выражаемый в отчетах от первого лица). Как перейти от этого индивидуально-субъективного опыта к интерсубъективным, общезначимым утверждениям (от третьего лица) и к обоснованию истинного знания?

В общефилософском плане эти вопросы многократно ставились и решались по-разному с тех или иных классических позиций. Однако в свете насущных проблем современной науки они продолжают оставаться открытыми. Это особенно остро сказывается в тех отраслях нейронауки, которые нацелены на исследования психической деятельности, феноменов сознания и не приемлют редуционистских решений (т.е. концепций, стремящихся свести явления СР к физическим процессам, речевым или поведенческим актам). В этом отношении принципиальное значение приобретают вопросы

<sup>5</sup> См.: [33]. В этом учебнике (с. 269–271) имеется специальный раздел «Информационный подход к проблеме сознания», в котором довольно подробно излагается моя концепция.

<sup>6</sup> См., например: [3; 25; 31; 32]. Разумеется, эти критические замечания были для меня полезны, стимулировали дальнейшие размышления по определенным вопросам проблемы.

феноменологического анализа и систематизации явлений СР, дискретизации континуума СР, формирования таких инвариантов явлений СР, которые могли бы служить достаточно определенными объектами для соотнесения их с мозговыми процессами (подробнее об этом будет сказано далее).

### **Сознание и мозг. Два основных вопроса**

Когда проблема «сознание и мозг» нередко именуется проблемой «субъективная реальность и мозг», то тем самым подчеркивается ее главное содержание, то, что в аналитической философии называется «трудной проблемой сознания». Поэтому оба названия употребляются для целей данной статьи как равнозначные (хотя в проблеме «сознание и мозг» мыслимы, конечно, и некоторые другие, не столь значительные аспекты).

Эта проблема в ее современной трактовке является научной проблемой. Ее следует отличать от психофизической проблемы как собственно философской, выражавшей в общем виде вопрос о соотношении духовного и телесного (физического).

Вместе с тем, наука тоже располагает значительными средствами изучения сознания, ею накоплен в этом отношении чрезвычайно большой опыт, требующий осмысления (имеются в виду данные психологии, психиатрии, лингвистики, информатики, социогуманитарных и когнитивных дисциплин, множества других отраслей науки, в особенности междисциплинарного характера, таких как психофизиология, психофармакология, психогенетика, психолингвистика и др.).

Нельзя сбрасывать со счета и факты обыденного знания о психических явлениях, которые образуют каркас здравого смысла, выражают практический опыт человечества. Наконец, следует отметить, что в последние десятилетия быстро возрастает роль того уровня научного знания, который именуют метатеоретическим (метанаучным и общенаучным). Он представлен идеями функционализма и структурализма, системными, синергетическими, информационными подходами, рядом других широких теоретических положений. Концептуальные средства этого уровня могут использоваться практически во всех научных дисциплинах, выполняют интегративную функцию в междисциплинарных исследованиях. Они играют первостепенную роль в разработке проблемы «сознание и мозг», поскольку она является междисциплинарной (я сказал бы даже, трансдисциплинарной) научной проблемой. Ее теоретическое решение должно опираться на эмпирический базис и способно, в свою очередь, инициировать новые направления, методы, а постольку и новые результаты, в исследованиях мозга и психики.

Для решения этой проблемы прежде всего требуется теоретически обоснованный ответ на два главных вопроса:

1. Как объяснить связь явлений СР с мозговыми процессами, если первым нельзя приписывать физические свойства: массу, энергию, пространственные характеристики, а вторые ими необходимо обладают?

2. Если явлениям СР нельзя приписывать физические свойства, то как объяснить их способность причинного действия на телесные процессы?

Кроме этих основных вопросов, имеется и ряд других, которые обычно служат камнем преткновения для естествоиспытателей и настоятельно требуют решения. Однако надо сразу сказать, что ответы на них определяются решением первых двух. Более того, можно утверждать, что они зависят в большей степени от решения первого фундаментального вопроса.

Эти другие существенные вопросы следующие:

3. Как объяснить феномены произвольных действий и свободы воли и как совместить их с детерминизмом мозговых процессов?

4. Как объяснить возникновение самого качества СР в процессе эволюции, которое, на первый взгляд, кажется необязательным для эффективного функционирования организма (что всегда служило поводом для эпифеноменалистских трактовок СР и редукционистских построений, использования моделей «зомби» и т.п.)?

5. Почему информация о действующем агенте не просто репрезентируется, а переживается в форме СР? Это вопрос, тесно связанный с предыдущим (его обычно остро ставят представители аналитической философии).

Эти и ряд других частных вопросов будут выделены и теоретически осмыслены ниже.

### **Предлагаемая теория**

Предлагаемая теория опирается на современные знания о биологической эволюции и о процессах самоорганизации (биологической и социальной, включая ее технические составляющие) и использует для решения поставленных вопросов **информационный подход**.

Следует сразу отметить, что несмотря на различие философских трактовок понятия информации и отсутствие единой теории информации, это понятие имеет общепринятые значения. Понятие информации употребляется мной в том общем смысле, в котором оно используется практически во всех науках, а именно: как «содержание сообщения», «содержание сигнала» (определения Н. Винера). Поэтому здесь нет нужды вдаваться в его различные философские истолкования, оценивать каждую из двух основных концепций информации (атрибутивную и функциональную)<sup>7</sup>, выбирать ту

<sup>7</sup> См. обсуждение этой темы, проведенное по инициативе В.А. Лекторского в форме «круглого стола», на котором был представлен весь спектр трактовок онтологического статуса категории информации: [26].

или другую. Хотя я предпочитаю функциональную, а не атрибутивную концепцию, развиваемый ниже информационный подход к проблеме «сознание и мозг» совместим и с той, и с другой.

Предлагаемая мной теория сравнительно четко и просто организована и потому удобна для критики. В ней принимаются три исходные посылки. Первые две из них являются принципами, не встречающимися эмпирических опровержений, третья – интуитивно приемлемым соглашением, которое убедительно подтверждается обыденным и научным опытом. Привожу эти исходные посылки.

**I. Информация необходимо воплощена в своем физическом носителе** (не существует вне и помимо него).

**II. Информация инвариантна по отношению к физическим свойствам своего носителя**, т.е. одна и та же информация (для данной самоорганизующейся системы – для данного организма, человека или сообщества) может быть воплощена и передана разными по своим физическим свойствам носителями, т.е. кодироваться по-разному. Например, информация о том, что завтра ожидается дождь, может быть передана на разных языках, устно, письменно, с помощью азбуки Морзе и т.д.; во всех этих случаях ее носитель может быть разным по величине массы, энергии, пространственно-временным характеристикам. Обозначим сокращенно этот принцип **ПИ**.

**III. Явление СР** (например, мой чувственный образ в виде зрительного восприятия некоторого объекта *A*, переживаемый в данном интервале) **может рассматриваться как информация** (о данном объекте). Отметим, что информация допускает не только синтаксическое описание, но также семантическое (содержательно-смысловое) и прагматическое (целевое, ценностное, «действенное», программно-управленческое), что отвечает требованиям описания явлений СР.

Если эти три исходные посылки принимаются, то из них логически выводятся **искомые объяснительные следствия**.

1.1. Поскольку указанное явление СР есть информация об *A* (обозначим его **A**), то оно имеет свой определенный носитель (обозначим его **X**), который, согласно данным нейронауки, представляет собой определенную мозговую нейродинамическую систему. Таким образом, **явление субъективной реальности необходимо связано с соответствующим мозговым процессом как информация со своим носителем**. Хотя нейродинамическая система **X** необходимо состоит из физических компонентов, ее функциональная специфика не может быть объяснена на основе физических свойств и закономерностей (поскольку, как известно, описание функциональных отношений логиче-

ски независимо от описания физических свойств и отношений). Это показывает и анализ характера необходимой связи **A** и **X**.

1.2. **Связь между A и X** не является причинной, это особый вид *функциональной* связи: **A** и **X** – явления одновременные и однопричинные; они находятся в отношении взаимодозначного соответствия; **X** есть кодовое воплощение **A** или, короче, код **A**. Такого рода связь можно назвать **кодовой зависимостью**, она образуется в филогенезе и онтогенезе самоорганизующейся системы (носит характер исторического новообразования и в этом смысле случайна, т.е. данная информация обрела в данной самоорганизующейся системе именно такое кодовое воплощение, но в принципе могла иметь другое; однако, возникнув в таком виде, она становится функциональным элементом процесса самоорганизации в данной системе). Эта связь действительна, т.е. сохраняет свою функциональную роль либо в разовом действии, либо в некотором интервале (например, условно-рефлекторная связь), а нередко на протяжении всей жизни индивида и даже всей истории вида, а в случае фундаментального кода ДНК – для всего периода существования на Земле живых систем. Но даже генетический код не является исключением, его возникновение не было необходимым, тоже носило вероятностный, случайный характер<sup>8</sup>. Еще в большей мере это присуще происхождению кодовой структуры языка (о чем свидетельствует множество разных языков). Однако случайный характер образования данной кодовой зависимости не отменяет принципа необходимой связи информации и ее носителя, а лишь указывает на то, что конкретный носитель может быть разным по своим физическим свойствам (в соответствии с ПИ). При этом в ходе эволюции, разумеется, отбирались более экономичные формы кодов по своей массе, энергии, пространственно-временным характеристикам.

В сложной самоорганизующейся системе (т.е. состоящей из самоорганизующихся элементов и подсистем) налицо многоступенчатая иерархия кодовых зависимостей, отражающих ее историю (как в филогенетическом, так и в онтогенетическом плане). Эта иерархия кодовых зависимостей представляет собой основные уровни и узлы организации данной системы и, следовательно, ос-

<sup>8</sup> Как свидетельствует один из первооткрывателей генетического кода Ф. Крик, «...генетический код мог бы иметь практически *любую* структуру, поскольку детали его зависят от того, какая именно аминокислота и какой именно адаптор соответствуют друг другу. Возможно, существующий вариант этого взаимного соответствия определился на очень раннем этапе эволюции и, вероятно, выбор в его пользу был случайностью» [27: с. 104].

новые контуры структуры управления. Опыт исследования такого типа систем свидетельствует о весьма сложных отношениях *централизации* и *автономности* в их целостном функционировании. Эти отношения пока еще слабо изучены. Однако не вызывает сомнения, что это своего рода сплав иерархической централизованности кодовых зависимостей с высокой степенью автономности определенных уровней организации, включающей не только отношения *кооперативности*, но и *конкуренности*. Самоорганизация – это многомерная динамическая структура кодовых зависимостей (соответственно информационных процессов). Отсюда – особая актуальность изучения природы кодовой зависимости как элемента самоорганизации.

Связь *A* и *X*, как всякая кодовая зависимость, качественно отличается от сугубо физической связи, она выражает специфику информационных процессов. Среди них некоторые информационные процессы в головном мозгу связаны с качеством СР, представлены в виде кодовых образований типа *X*. Основательное исследование связи *A–X*, структурной и функциональной организации систем типа *X* означает *расшифровку мозгового кода* данного явления СР.

1.3. Но что означает операция расшифровки кода, декодирования, если информация необходимо воплощена в своем носителе, а последний всегда представляет собой то или иное ее кодовое воплощение (т.е. если информация всегда существует только в определенной кодовой форме и никак иначе)? Она может означать лишь преобразование одного кода в другой: «непонятного» для данной самоорганизующейся системы в «понятный». Поэтому следует различать два вида кодов: 1) «естественные» и 2) «чуждые». Первые непосредственно «понятны» той самоорганизующейся системе, которой они адресованы; точнее, ей «понятна» воплощенная в них информация (например, значения паттернов частотно-импульсного кода, идущих от определенных структур головного мозга к мышцам руки, обычные слова родного языка для собеседника и т.п.). Информация «понятна» в том смысле, что не требует операции декодирования и может непосредственно использоваться в целях управления. «Естественный» код несет информацию в форме, открытой для «понимания»; не требует изучения структуры сигнала, специального анализа носителя этой информации. Мы воспринимаем улыбку друга не как множество движений множества элементов лица, а сразу в ее целостном «значении». В отличие от «естественного» кода «чуждый код» непосредственно «не понятен» для самоорганизующейся системы, она не может воспринять и использовать воплощенную в нем информацию. Для этого ей нужно произвести опе-

рацию декодирования, т.е. *преобразования «чуждого» кода в «естественный»*.

Важно отметить, что в криптологии и вслед за ней в современной науке термин «код» обычно не употребляется для обозначения объектов, именуемых нами «естественными» кодами (в силу их «прозрачности»). Однако предлагаемый мной подход к расшифровке мозговых кодов явлений СР опирается на более широкое теоретическое основание по сравнению с классической криптологией, в которой принята узкая трактовка понятия кода<sup>9</sup>.

Способ преобразования «чуждого» кода в «естественный» либо изначально запрограммирован в структуре самоорганизующейся системы, либо создан ею на основе ее опыта и в результате случайных находок<sup>10</sup>. Часто он остается для нас неизвестным и должен быть найден исследователем путем настойчивого поиска (о чем говорит опыт криптологии, лингвистики, этнографии, других наук, перед которыми возникает такая задача<sup>11</sup>).

1.4. Как «естественные», так и «чуждые» коды бывают для данной самоорганизующейся системы (организм, его подсистемы, личность, сообщество и т.п.) внутренними и внешними. По-видимому, «чуждые» коды в большинстве своем являются внешними. Однако на уровне личности они имеют место и в процессах аутокоммуникации. Здесь внутренние «чуждые» коды проявляются в виде непонятных и часто негативных по своему «значению» субъективных переживаний и симптомов, имеющих своим источником бессознательную и

<sup>9</sup> В этом отношении мною проведено подробное аналитическое обсуждение и обоснование понятий кода и кодовой зависимости [9: с. 214–273]. Концепция расшифровки кодов, включающая рассмотрение методологических вопросов, которые касаются не только проблемы «сознание и мозг», но и задач такого рода исследований в различных науках, подробно представлена мною в статье [16]. Специальные вопросы, относящиеся к расшифровке мозговых кодов явлений СР, освещались в статье [14].

<sup>10</sup> Осуществляя познавательные процессы, мы ищем интересующую нас информацию и, как правило, целиком отключаем от рассмотрения «устройства» носителя этой информации, которая дана нам в форме «естественного» кода. Во многих случаях мы не знаем «устройства» «естественных» кодов, но это не мешает на уровне СР, так сказать, переводить «чуждые» коды в «естественные». Такой перевод, отработанный в филогенезе или онтогенезе, автоматически реализуется бессознательными механизмами психики. Постоянно производимые нами кодовые преобразования такого рода настолько имманентны нашим практическим и коммуникативным актам, что мы их просто не замечаем – это воздух нашей социальной жизнедеятельности.

<sup>11</sup> Весьма интересен в этой связи опыт разгадки тайных шифров [37]. Особенно поучительна история расшифровки языка майя Юрием Кнорозовым, не имевшим ключа, подобного «Розеттскому камню», который оказался у Шампольона при расшифровке древних египетских клинописей.

соматическую сферу; это относится и к различным случаям психопатологии.

Обратим внимание на парадоксальную, казалось бы, ситуацию: код типа **X** является для меня внутренним «естественным кодом» в том отношении, что непосредственно открывает мне содержащуюся в нем информацию (т.е. образ **A**). В данном отношении код **X** расшифровывается в моем мозгу как бы автоматически. Но вместе с тем он является для меня внешним «чуждым» кодом в том отношении, что я ничего не знаю о его местоположении в моем мозгу, его составе и функциональной структуре (и вообще совершенно не чувствую того, что происходит в моем мозгу, когда переживаю образ **A**). Другими словами, в явлениях СР мне дана информация в «чистом» виде и целиком закрыта информация о ее носителе. Однако для понимания конкретной зависимости **A** от **X** надо знать устройство этого носителя, надо расшифровать его кодовую структуру, подобно тому, как это требуется при овладении ранее неизвестным языком<sup>12</sup>. Тут **X**, будучи для меня и всех нас «чуждым кодом», становится специальным объектом исследования с целью его расшифровки, выяснения содержащейся в нем информации **A** независимым способом, т.е. на основе отведения от моего мозга сигналов и с помощью определенных методов преобразования **X** в подходящий «естественный код» (в виде понятного мне текста, изображения, цифровой записи и т.п.), который всегда автоматически преобразуется в конечном итоге во внутренний «естественный код» головного мозга исследователя, знаменующий акт его понимания определенного содержания данной информации (в форме соответствующих явлений его СР). А это обеспечивает понимание результатов расшифровки кода **X** другими исследователями и другими людьми, т.е. его интересубъективный статус. Тем самым можно говорить о возможности зарождения нового типа коммуникации, что уже сейчас может служить предметом серьезных философских размышлений о будущем земной цивилизации. Наряду с развитием интерфейсов «мозг–компьютер», на основе которых достигнуты значительные результаты, поставлена задача разработки так называемого нейронета, т.е. интерфейсов «мозг–мозг», которые как раз и обещают нам создание принципиально нового типа коммуникаций.

<sup>12</sup> Отметим в этой связи идею *аутоцереброскопа*, согласно которой я сам могу наблюдать и исследовать связь своих собственных психических и мозговых процессов. В современных условиях она может иметь определенную экспериментальную перспективу. Но и в этом случае, несмотря на переживание мною **A** в «чистом» виде, я должен буду сделать то же, что и внешний наблюдатель, т.е. получить **A** (его «содержание») независимым способом.

Если мозговые коды явлений СР будут основательно расшифрованы, то это нарушит фундаментальный принцип социальной самоорганизации – относительную автономность, «закрытость» субъективного мира личности. Что произойдет, если его будут «открывать» помимо ее воли, если одни станут «открытыми», а другие «закрытыми» и т.п.? Не менее интересен вопрос: что произойдет с нашим социумом, с его политическими, экономическими и прочими институтами, если все современные гомо сапиенсы и институциональные субъекты вдруг станут «открытыми»? (Никто никого не может обманывать, все говорят только правду; проведите такой мысленный эксперимент.)

1.5. Соответственно двум видам кодов («естественным» и «чуждым») следует различать и два разных аспекта расшифровки кода. При расшифровке «чуждого» кода (т.е. преобразовании его в «естественный») ставится задача понимания его информационного содержания. Наоборот, при расшифровке «естественного» кода, устройство которого неизвестно, ставится задача познания, понимания именно его устройства (структурно-функциональной, пространственно-временной, физико-химической организации). Отсюда – два вида задач расшифровки кода: *прямая* и *обратная*.

**Прямая задача:** дан кодовый объект, требуется выяснить содержащуюся в нем информацию. В случае кодовых объектов типа **X** возникают трудности его выделения и описания, не говоря уже о поисках способов расшифровки кода и реализации процесса декодирования<sup>13</sup>.

**Обратная задача:** дана информация (скажем, **A**, т.е. информация в «чистом» виде), требуется определить ее носитель и изучить его функциональную структуру с тем, чтобы независимо воспроизвести данную информацию. В силу ПИ эта задача является более трудной, чем прямая, так как данная нам определенная информация может иметь разные носители (хотя их разнообразие и ограничено свойствами мозга – спецификой его субстрата, элементов, синаптических связей, морфологических структур и др.). К этому следует добавить, что всякий *перевод* информации на другой язык влечет некоторую утрату первоначального содержания (вопрос, требующий специального анализа).

В реальном процессе исследования кодовых зависимостей прямая и обратная задачи обнаруживают тесную взаимозависимость. Тем не менее в проблематике расшифровки нейродинамического кода психических явлений доминирующее место занимает обратная задача, ибо здесь поиск направ-

<sup>13</sup> Впечатляющим примером такого рода может служить исключительно сложный творческий процесс расшифровки генетического кода, о котором рассказывает Фрэнсис Крик в уже цитированной книге [27].

лен от данной нам информации к ее носителю. В рассматриваемом случае – от **A** к искомым нейродинамическим корреляциям, которые должны в той или иной степени соответствовать **X**. Эти корреляции устанавливаются и исследуются в современной нейронауке при помощи различных методов (ЭЭГ, ЭМГ, ФМРТ, ПЭТ и др.). При этом обнаруженные корреляты лишь опосредованно связаны с **X**, представляющим чрезвычайно сложную, многомерную кольцевую нейродинамическую сетевую систему, и требуют специального анализа и интерпретации с использованием математических и иных средств для построения адекватных моделей искомой кодовой зависимости.

За последние пять лет были достигнуты крупные результаты в расшифровке мозговых кодов зрительных восприятий, причем не только в случае статичных и сравнительно простых черно-белых зрительных образов [42], но и при расшифровке движущихся цветных изображений – фрагмента кинофильма, воспринимаемого испытуемым (соответствующие образы, переживаемые им, воспроизводились на экране компьютера в результате анализа и синтеза элементов их мозговых коррелятов, полученных в основном с помощью метода ФМРТ) [43]. Это направление нейронауки, которое именуют «чтением мозга» (Brain-Reading), а точнее может быть названо *нейрокриптологией*, развивается быстрыми темпами, ставит задачу расшифровки мозговых кодов разнообразных явлений СР (не только зрительных, но слуховых и тактильных восприятий, эмоций, произвольных действий и даже мышления)<sup>14</sup>. Оно приобретает стратегическое зна-

чение для создания принципиально новых интерфейсов «мозг–машина» и развития конвергентных технологий (НБИК).

Для повышения эффективности этого направления нейронаучных исследований необходима, однако, основательная феноменологическая разработка объектов расшифровки кода, т.е. вычленение, формирование достаточно определенных явлений СР. В существующих исследованиях объект расшифровки кода (т.е. выделяемое явление СР) остается большей частью недостаточно определенным, что снижает их результативность.

1.6. Формирование объекта расшифровки кода требует корректной **дискретизации континуума СР как «текущего настоящего»**, разбивки его на определенные элементы и фрагменты. В тех случаях, когда это возможно, желательно, чтобы дискретизация достигала уровня квантификации явлений СР. Такая операция может быть реализована для сравнительно простых явлений СР (ощущения, восприятия, некоторые эмоциональные состояния). Она предполагает минимизацию данного явления СР по «содержанию» и по времени. Например, в тахистоскопическом эксперименте я воспринимаю в темном помещении белый квадрат на черном фоне за минимальное время. Это можно назвать квантом зрительного восприятия. Условимся, что информация **A**, о которой речь шла выше, является именно таким квантом СР. Тогда ее носитель **X** – искомая кодовая структура **A** (по крайней мере, наблюдаемая нейродинамическая корреляция **A**) должна ограничиваться тем же отрезком времени. Множество таких моих восприятий-квантов позволяет сформировать **личностный инвариант** восприятия (информации) **A** и тем самым полагать соответствующий личностный инвариант **X**. Таким же образом можно формировать и **межличностные инварианты A и X**, когда участниками указанного эксперимента выступают разные индивиды. Четкие инварианты такого рода нужны для соблюдения принципа повторяемости эксперимента. Это относится не только к инвариантам тех или иных разновидностей явлений СР, но и к инварианту всякого явления СР, т.е. к инвариантному описанию всякого осознаваемого состояния вообще, а соответственно к описанию тех специфических свойств мозговой активности, тех специфических информационных процессов, которые определяют наличие в данном интервале у всех нас качества СР (в отличие от информационных процессов в головном мозге, которые, по выражению Д. Чалмерса, «идут в темноте»).

<sup>14</sup> См.: [24]. В связи с тем что развитие нейрокриптологии приобрело ныне столь важное значение, хотелось бы сказать (пусть это и не совсем корректно с моей стороны), что теоретическая и методологическая программа расшифровки мозговых кодов психических явлений (прежде всего явлений СР) была широко развернута с позиций информационного подхода в моей книге, вышедшей более 45 лет тому назад [15]. В ней этому посвящена главным образом гл. 5 (с. 241–358); особенно важны § 17 и 18 (книга выставлена на сайте [www.dubrovsky.dialog21.ru](http://www.dubrovsky.dialog21.ru)). Необходимо подчеркнуть значение нейрофизиологических исследований в этом направлении под руководством Н.П. Бехтеревой [2]; с ней и ее научным коллективом я тесно сотрудничал. Эти исследования были прерваны, во всяком случае серьезно нарушены, после публикации разгромной статьи в органе ЦК КПСС журнале «Коммунист» [5]. Главным объектом осуждения были положения моей книги, указанной выше. По поводу задачи расшифровки мозговых кодов Н.П. Дубининным было сказано, что «тут претензия на рекомендации с совершенно чуждых нам научных и идеологических позиций», «Тут налицо открытая ревизия марксистско-ленинского понимания сознания» [5: с. 72–73]. Интересно, что эта позорная статья Н.П. Дубинина, который тогда лихо орудовал идеологической дубиной против своих коллег – академиков Б.Л. Астаурова, Д.К. Беляева, профессора

В.П. Эфроимсона, перепечатана слово в слово через двадцать с лишним лет [4]. Так что историкам науки не надо искать журнал 35-летней давности.

Несмотря на ПИ, имеются достаточные основания считать, что кодовые нейродинамические системы типа X, выступающие носителями определенных явлений СР, хотя и включают широкий разброс элементов и свойств, тем не менее обладают существенно общими характеристиками, которые позволяют определить и расшифровать код данной информации (данного явления СР). Обычно ссылаются на то, что наблюдатель имеет дело с единичными, оригинальными, неповторимыми явлениями. Но ведь он, так или иначе, всегда преодолевает эту бездну разнообразия, создавая подходящие инварианты. Необходимое условие научного исследования – формирование таких инвариантов, фиксирующих единство в разнообразии, и использование их в целях научного объяснения. Это, можно сказать, общее место для ученого. Но оно, как и многие простые истины, таит в себе немалые теоретические трудности, которые особенно сильно сказываются в проблематике расшифровки мозговых кодов психических явлений и прежде всего при решении задач формирования четких инвариантов тех явлений СР, которые предлагаются в качестве объекта расшифровки их мозговых кодов<sup>15</sup>. Эти трудности усугубляются отсутствием таксономии явлений СР, недостатками их классификации, крайней слабостью попыток теоретического упорядочения их разнообразия. Еще в большей мере это относится к пониманию чрезвычайно сложной, многомерной ценностно-смысловой и деятельно-волевой структуры СР и ее самоорганизации, ядром которой является наше Я. Между тем всякое отдельно взятое явление СР, даже в виде его личностного инварианта, всегда в той или иной степени несет в себе свойства этой структуры и не может быть осмыслено вне учета этих свойств. Отсюда следует, что задача расшифровки нейродинамического кода данного явления СР должна фиксировать эти свойства.

1.7. Как было показано выше, A и X суть явления одновременные, однопричинные, находящиеся в отношении взаимнооднозначного соответствия.

<sup>15</sup> Один из способов формирования личностных и межличностных инвариантов зрительного образа и соответствующих им нейродинамических носителей (с использованием принципа изоморфизма систем) подробно разрабатывался мною в § 17 гл. 5 упоминавшейся выше книги [15]. Здесь же рассматривалось и формирование *межличностного инварианта* всякого явления СР вообще. Последнее крайне важно в том отношении, что всякое фиксируемое экспериментатором отдельное явление СР (даже квант ощущения или восприятия), нейродинамический коррелят которого он пытается выяснить, протекает уже на фоне переживаемого индивидом состояния бодрствования, т.е. общего состояния СР, и тем самым несет на себе печать своего Я. Это обстоятельство, к сожалению, чаще всего оставляется экспериментаторами в тени.

Но это значит, что феноменологическое описание существенных свойств A – по крайней мере, его формально-содержательных, временных, структурных, динамических свойств – может быть экстраполировано на X, т.е. может служить в качестве первичной модели X, указывать на те существенные свойства X, которые необходимы для понимания его кодовой организации. Попробуем выделить эти свойства, т.е. основные параметры описания всякого явления СР.

Процессы кодирования и декодирования прежде всего указывают на необходимое участие в них памяти, на кольцевую структуру актуализации-деактуализации переживаемого содержания данного явления СР в данном интервале «текущего настоящего». Эти аспекты расшифровки кода имеют принципиальное значение и являются предметом специальных исследований (в работах М. Мишкина [39; 41], А.М. Иваницкого [23], К.В. Анохина [1], многих других крупных представителей нейронауки).

Сконцентрируем внимание на тех феноменологических свойствах объекта расшифровки кода (выделенного явления СР), которые обусловлены многомерной динамической структурой СР.

В каждом явлении СР дано отображение не только некоторого «внешнего» содержания, но и само оно. В этом проявляется его неустранимая принадлежность «своему» Я (которая в психиатрии так и называется «чувством принадлежности», она нарушается лишь в патологических случаях, влечет хорошо описанные психиатрами феномены деперсонализации и обычно связанные с ними феномены дереализации). Это единство *иноотображения* и *самоотображения* позволяет считать, что базисная динамическая структура СР является бимодальной, т.е. ее основные интросубъективные отношения, определяющие динамическую целостность СР, представляют собой единство противоположных модальностей «Я» и «не-Я», которое осуществляется их взаимоположением и переменным соотношением<sup>16</sup>. Подобная бимодальность, включающая механизм переменного соотношения зеркального типа, должна быть свойственна и нейродинамической организации кодовой структуры всякого явления СР. Пока мы находимся на дальних подступах к пониманию ее «устройства», но именно эта особенность всякого акта сознания избавляет нас от пресловутого гомункулуса и позволяет объяснить феномен *отображения отображения*, свойственный всякому явлению СР. Помимо обозначенных выше двух интегральных параметров (память и ба-

<sup>16</sup> Обоснование этого положения и подробный феноменологический анализ структуры СР содержится в работах: [13 (см. главу «Структура субъективной реальности»); 7].

зисная структура СР), надо выделить еще шесть параметров описания явления СР, взятого с целью расшифровки его нейродинамического кода. Они могут быть названы аналитическими, так как каждый из них обозначает одно «измерение» в многомерной динамической структуре СР. Взятые вместе они служат описанию модели, способной отображать существенные свойства искомой кодовой нейродинамической организации.

1.8. Рассмотрим каждый из них.

1. **Временной параметр**, о котором уже говорилось выше, фиксирует выделенное явление СР в определенном временном интервале. В этом же интервале функционирует и его нейродинамический код, что ограничивает зону его поиска и идентификации.

2. **Содержательный параметр** (лучше сказать, параметр содержания) означает, что всякое явление СР есть отображение и значение чего-то. Это и есть «содержание» определенного интервала «текущего настоящего» независимо от его адекватности или неадекватности и от того, выступает оно в виде «разового» переживания данного индивида или в форме личностного инварианта, межличностного инварианта или в ином виде. Данный параметр указывает на тот регистр нейродинамической организации, посредством которого кодируется «содержание» данного явления СР, нацеливает на экспериментальный поиск этого регистра (функционального механизма). Последний представляет, по видимому, наибольшую сложность в проблематике расшифровки кода. Хотя простые виды «содержания» явлений СР воспроизводятся на экране компьютера с помощью метода ФМРТ, мы отдаем себе отчет в том, что наблюдаемая в мозгу томограмма, будучи коррелятом переживаемого явления СР, тем не менее весьма опосредствованно выражает его действительную кодовую нейродинамическую организацию. Это, если так можно выразиться, лишь первый шаг в решении задачи расшифровки мозговых кодов явлений СР.

3. **Формальный параметр** означает, что всякое содержание явления СР выступает в определенной форме, относится к соответствующему классу, роду, виду, т.е. так или иначе категоризовано. Когда мы говорим о зрительном восприятии или восприятии вообще, то имеем в виду определенную форму существования чувственных образов. Она упорядочивает их колоссальное разнообразие. Несмотря на отсутствие научной таксономии явлений СР, мы большей частью успешно пользуемся формальными дискретизациями, которые заданы психологией на основе обобщений обыденного опыта, естественного языка (ощущение, зрительное восприятие, восприятие вообще, представление, понятие и т.д.). Формальный параметр фиксирует необходимое

свойство явления СР и потому обязывает ввести этот параметр в модель его нейродинамической кодовой организации, нацеливает на выяснение тех функциональных нейродинамических механизмов, которые осуществляют операции категоризации, классификации, обобщения, идентификации.

4. **Истинностный параметр** характеризует всякое явление СР со стороны адекватности отображения в нем соответствующего объекта. Оно может быть истинным или ложным, сомнительным или неопределенным. Однако во всех случаях у нас сохраняется фундаментальная установка на истинность и правоту, которая функционирует диспозиционно и часто арефлексивно. Мы постоянно «настроены» на достижение адекватного знания о том, что нас интересует. Всякий интервал «текущего настоящего» включает санкционирующий регистр «принятия» или «не принятия» данного «содержания» (включая сомнение, вероятностную оценку, чувство неопределенности). Он далек от совершенства, нередко отбирает в качестве «истинных», «верных» ложные и нелепые представления. Однако все действительно истинные идеи и теории зародились и начинали свой путь в уме отдельных личностей, были санкционированы вначале личностным регистром и лишь со временем получали подтверждение на уровне межличностных и надличностных санкционирующих регистров социума. Наличие личностного санкционирующего регистра в структуре явлений СР позволяет полагать такого же рода функциональный механизм в нейродинамической кодовой организации изучаемого явления СР и намечать пути его специального исследования.

5. **Ценностный параметр** характеризует значимость «содержания» переживаемого явления СР для личности, ее отношение к этому «содержанию». Ценностное «измерение» СР обладает спецификой, не сводимой к «истинностному» и другим параметрам СР. Хорошо известно, что ложные представления могут иметь для личности исключительно высокую ценность, а истинные – весьма низкую и даже отрицательную. В этом отношении ценностный параметр, как и истинностный, имеет два полюса, один из которых выражает положительное значение, а другой отрицательное. Структура ценностных отношений личности включает три основных вида: 1) *иерархические* (четкое различение высших и низших ценностей, подчинение низших высшим; однозначный выбор); 2) *рядоположенные* (когда многочисленные ценностные интенции находятся примерно на одном, большей частью невысоком уровне, они легко взаимозаменяемы и выбор между ними либо крайне затруднен, либо, наоборот, очень прост); 3) *конкуренстные* (когда две ценностные интенции несовместимы, но требуется выбор; если он не производится, то это

порождает мучительное состояние амбивалентности, которое, впрочем, может успешно вытесняться). Именно доминирующая в данном временном интервале ценностная интенция определяет выбор, решение и действие. Ценностный параметр указывает на аналогичный специфический функциональный регистр в кодовой мозговой организации явлений СР, который осуществляет мотивационные побуждения и санкции различного характера (когнитивные, эмоциональные, болевые и др.).

**6. Деятельностный (интенционально-волевой) параметр** характеризует всякое явление СР со стороны его активности, указывает на такие факторы, как проекция в будущее, вероятностное предвидение, целеполагание и целеустремленность, волеизъявление, действие, творческое новообразование. Этот параметр выражает *вектор активности* как особое качество, которое не может быть замещено ни одним из указанных выше параметров, несмотря на тесную связь с ними, особенно с ценностным параметром. Важно рассматривать активность в ее саморазвитии как процесс новообразований, включающий существенные изменения ее направленности и способов реализации, как возможность становления ее все более высоких форм. Этот параметр нацеливает на исследование тех специфических функциональных механизмов в деятельности мозга, которые поддерживают состояния активности и реализуют их в различных видах деятельности. Его четкое осознание стимулирует изучение процессов нейродинамической самоорганизации, которая служит неперенным фактором функционирования нейродинамических кодовых носителей явлений СР.

Кратко обрисованные выше два интегральных и шесть аналитических параметров указывают на те аналогичные функциональные регистры мозговой нейродинамической организации, которые должны служить предметом и целью нейронаучных исследований при решении задачи расшифровки мозговых кодов явлений СР. Фиксируя основные динамические измерения многомерной структуры СР, они могут использоваться для построения более развитых компьютерных моделей кодового представительства в мозгу явлений СР, а тем самым для понимания той динамической самоорганизующейся структуры, которая функционально обуславливает само качество СР.

1.9. Исходя из принципа инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя (ПИ) и соответственно принципа изофункционализма систем (обоснованного А. Тьюрингом),<sup>17</sup> можно сделать вывод о теоретической мыс-

лимости воспроизведения качества СР на иных, небиологических субстратах. СР есть функциональное свойство нейродинамической самоорганизующейся системы. Не существует теоретического запрета для реализации этого свойства на других подходящих субстратных началах. Возможно создание таких элементов (отличающихся от нейронных по физико-химическим и морфологическим признакам) и такой выстроенной из них динамической самоорганизующейся системы, которая будет в состоянии воспроизводить информационные процессы, определяющие качество СР, т.е. представлять для управляющего центра этой системы информацию в «чистом виде» и способностью оперировать ею, а тем самым и конституировать характерные для нашего Я рефлексивные и бимодальные регистры переработки информации. В этом направлении возрастающими темпами идет конвергентное развитие НБИКС (нанотехнологий, биотехнологий, информационных, когнитивных, социальных технологий и соответствующих им научных дисциплин), которое создает новые компоненты и способы самоорганизации, открывает новые перспективы формирования искусственного интеллекта, преобразования природы человека. В последние годы эта проблематика стала предметом основательного обсуждения крупными учеными и философами<sup>18</sup>. Она имеет стратегическое значение, определяет будущее человечества, направление антропотехнологической эволюции, прежде всего пути выхода из неуклонно углубляющегося глобального кризиса нашей потребительской цивилизации.

Переходим теперь к ответам на второй главный вопрос.

2.1. Явление СР служит причиной внешних или внутренних телесных изменений, сложных действий личности и определяет их результат в качестве

---

даться на разных по своим физическим (химическим) свойствам субстратах. Модельный пример: удален естественный зуб, вставлен искусственный. Функция та же, субстрат иной. На пути такого рода замен трудно установить какой-либо предел. Многие внутренние и внешние органы человека сейчас успешно протезируются. Это относится уже и к отдельным компонентам головного мозга (например, вживление в мозг парализованного человека электронного чипа, позволяющего ему мысленно управлять инвалидной коляской, и др.).

<sup>18</sup> Ей посвящены многочисленные конференции, симпозиумы, дискуссии. Знаменательными событиями стали проведенные Общественным движением «Россия 2045» два международных конгресса под общим названием «Глобальное будущее 2045» (Москва, февраль 2012 г. и Нью-Йорк, июнь 2013 г.), в которых приняли участие многочисленные зарубежные ученые и философы, выступали с докладами такие выдающиеся представители современной науки, как М. Минский, Р. Пенроуз и С. Хамерофф, Т. Бергер, Р. Курцвейл, Х. Исигуро и др.

<sup>17</sup> Принцип изофункционализма систем означает, что одна и та же функция или комплекс функций может воспроизво-

информации на основе сложившейся кодовой зависимости, которая как бы «выделена» в континууме физических взаимодействий (пока сохраняется кодовая структура данной самоорганизующейся системы). Когда я говорю студенту «Подойдите ко мне!» и он совершает это действие, то оно вызывается и определяется не физическими свойствами произнесенных мной слов, а именно выражаемой с их помощью информацией, ее семантическими и прагматическими особенностями. Сами по себе физические свойства носителя информации не объясняют вызываемого следствия, хотя необходимо участвуют в акте детерминации. Это подтверждается тем, что точно такое же следствие я могу вызвать другими словами и вообще самыми разными по своим физическим свойствам сигналами (в силу принципа инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя – ПИ).

2.2. Здесь перед нами особый тип причинности – **информационная причинность**. Ее специфика по сравнению с физической причинностью определяется ПИ. Психическая причинность является видом информационной причинности; в аналитической философии ее называют ментальной причинностью. Понятие психической причинности охватывает и бессознательно производимые действия. Подчеркивая теснейшую взаимосвязь сознательного и бессознательного уровней психики, нас все же в первую очередь интересуют сознательно полагаемые действия (которые инициируются наличным явлением СР, ибо существуют и сугубо бессознательно-психические формы причинения). Поэтому в данном случае лучше использовать, наверное, понятие ментальной причинности как подвида информационной причинности (если ментальное ограничивается нами явлениями СР).

2.3. Важно подчеркнуть, что понятие информационной причинности не противоречит понятию физической причинности. Физическая причинность целиком сохраняет свое значение, если не претендует на роль универсального средства объяснения всех явлений действительности, всех без исключения причин, скажем, на объяснение причин экономического кризиса или причин самоотверженного поступка личности. Психическая причинность дает научно обоснованный ответ на классический вопрос о воздействии ментального на физическое. Но здесь возникает и обратный вопрос: о воздействии физического на ментальное. Не говоря уже о тех случаях, когда сильные механические, температурные, радиационные и т.п. воздействия разрушают мозговые кодовые структуры и биологическую организацию, физические причины могут служить объяснению существенных свойств ментального, когда речь идет о прямых чувственных отображениях (ощущениях и т.д.) или о таких воздействиях

на кодовые структуры, которые приводят к мутациям, или об электромагнитных, химических (через кровь) и других воздействиях на мозг. Но и тут физические причины часто опосредуются информационными процессами и соответственно информационными причинами. Понятие информационной причинности существенно расширяет теоретические средства научного объяснения, становится необходимым, когда предметом исследования служат самоорганизующиеся системы (биологические, социальные, а в ряде отношений и технические). Теоретические и эмпирические обоснования информационной причинности существенно отличаются от принципов описания и объяснения физической причинности. Этим определяется и онтологический статус информационной (в частности, *ментальной*) причинности.

Переходим к третьему вопросу: о произвольных действиях и свободе воли.

3.1. Вместе со способностью обладать информацией в «чистом виде» нам дана способность оперировать ею в довольно широком диапазоне. В этом выражается активность СР. Она включает произвольное действие, которое может совершаться не только в чисто ментальном плане, но также в коммуникативном и практическом. Анализ структуры произвольного действия указывает на существенную роль в ней арефлексивного и диспозиционного уровней. Однако инициатором и регулятором такого действия всегда выступает именно определенное явление СР. Поэтому произвольное действие – наглядное свидетельство ментальной причинности. Возьмем более простой пример (по сравнению с тем, который приводился в подп. 2.1). Я хочу включить свет настольной лампы и делаю это, нажимая кнопку. В данном случае ментальная причина в виде моего желания, побуждения представляет собой программу действий и запускает цепь кодовых преобразований, хорошо отработанных в филогенезе и онтогенезе (т.е. последовательное и параллельное включение кодовых программ движения руки и сопутствующих ему других телесных изменений, а также кодовых программ энергетического обеспечения всего комплекса действий, приводящих к достижению цели). Явление СР, обладающее более высоким ценностным (и вероятным) рангом, способно обладать и более мощным причинным действием на телесные процессы. Хорошо известны соматические эффекты «сверхценной идеи» и многие подобные проявления чрезвычайной мощи психической причинности, ментального управления. Перед нами опыт Великой Отечественной войны, многие поразительные примеры силы духа и воли, выдающиеся подвиги во имя Родины, долга, чести, справедливо-

сти. Этот опыт, к сожалению, крайне слабо используется психологами и философами.

3.2. Ментальная причинность означает не только воздействие ментального на телесное, но и (это не всегда учитывается) воздействие ментального на ментальное. То, что одна мысль может влиять на другую, вызывать другую, – повсеместный факт нашего психического опыта. Несмотря на трудности дискретизации явлений СР, в сравнительно простых случаях можно довольно четко представить ассоциативный переход от одного из них к другому как причинно-следственное отношение. Скажем, зрительный образ A вызывает у меня в следующее мгновение зрительный образ B. Такого рода ментальное причинение, «механизм» следования B из A, принципиально не отличается от тех процессов, когда явление СР вызывает определенное телесное изменение. Различны лишь контуры кодовых преобразований, те подсистемы головного мозга, в которых они совершаются, и характер эффекторных изменений (их наличие или отсутствие во внешних органах).

3.3. Но информация A воплощена в нейродинамической системе X, а B – соответственно в нейродинамической системе Y. Преобразование A в B есть преобразование X в Y. Если я могу совершать его по своей воле, то это означает, что я могу оперировать, управлять этими мозговыми нейродинамическими системами. Управление своими явлениями СР, своими мыслями есть (в силу подп. 1.2) управление соответствующими мозговыми кодовыми структурами. Каждый из нас по своей воле постоянно управляет определенным классом своих мозговых нейродинамических систем (часто не лучшим для себя образом), хотя не чувствует этого, не подозревает, как правило, о такой способности своего Я.

3.4. Но что такое наше Я с позиций нейронауки? Согласно современным исследованиям (А. Дамасио, Дж. Эделмен, Б. Либет, Д.П. Матюшкин и др.) наше Я представлено в мозге особой структурно-функциональной подсистемой, которую называют Эго-системой головного мозга (или Самостью). Она включает генетический и биографический уровни диспозициональных свойств индивида, образует высший, личностный уровень мозговой *самоорганизации и управления*, который образует сознательно-бессознательный контур психических процессов<sup>19</sup>. Именно на этом уровне совершаются те кодовые преобразования, которые представляют наше Я и информацию в «чистом» виде (т.е. в качестве СР), обеспечивают активность Я в форме произвольных действий, способность Я к самоорганизации, к поддержанию своей идентичности, реализации веровательных установок и целевых векторов.

Эго-система воплощает личностные особенности индивида, способность личности к волеизъявлению. И тут встает вопрос о свободе воли и ее совместимости с детерминизмом мозговых процессов.

3.5. Здесь нет возможности анализировать проблему свободы воли. Но надо сказать, что тот, кто отрицает свободу воли, подобно последовательным физикалистам, перечеркивает себя как личность, снимает с себя всякую ответственность за свои действия, в том числе и за свое утверждение, что нет свободы воли. Каждый из нас уверен, что во многих случаях может по своему желанию, по своей воле совершать выбор, оперировать теми или иными представлениями, мыслями, интенциональными векторами и т.д., хотя в составе СР есть и такие классы явлений, которые неодолимо навязываются нам извне или изнутри, не поддаются или только частично поддаются управлению, часто с большим трудом (боль, эмоции и др.). Тем не менее наше Я может управлять собой и собственными явлениями СР в весьма широком диапазоне (более того, расширять его). Утверждение о существовании свободы воли надо брать в частном виде. Но этого вполне достаточно для ее признания.

3.6. Если способность произвольно управлять своими представлениями и мыслями есть способность управлять их мозговыми кодовыми носителями, то это означает способность: 1) управлять энергетическим обеспечением этих операций, в том числе соответствующими биохимическими процессами; 2) изменять программы действий, следовательно, изменять их кодовые нейродинамические структуры; 3) расширять контуры психической регуляции (включая создание доступов к вегетативным функциям, как это умеют делать йоги, когда они, к примеру, произвольно изменяют свой сердечный ритм). Такой подход позволяет глубже исследовать феномены «напряжения мысли», «напряжения воли», способы интенсификации творческого процесса, создания новых ресурсов психической саморегуляции, причем не только функциональной, но и нравственной. Другими словами, мы способны постоянно расширять диапазон возможностей управления собственной мозговой нейродинамикой (со всеми вытекающими из этого желательными, а быть может, и нежелательными для нас следствиями).

3.7. Но моя способность произвольно управлять собственной мозговой нейродинамикой означает, что Эго-система головного мозга является самоорганизующейся, самоуправляемой системой. Следовательно, акт свободы воли (в плане как производимого выбора, так и генерации внутреннего усилия для достижения цели, включая энергетическое обеспечение действия) есть акт самодетерминации. Это означает, что понятие детерминации должно

<sup>19</sup> См. подробнее: [28; 29].

браться не только в смысле внешней, но и в смысле внутренней детерминации, задаваемой программой самоорганизующейся Эго-системы и головного мозга в целом. Тем самым устраняется тезис о несовместимости понятий свободы воли и детерминизма мозговых процессов, а вместе с этим устраняется и пресловутый *гомункулус*. Эти вопросы имеют принципиальное значение для расшифровки мозговых кодов, поскольку последние представляют собой также самоорганизующиеся системы – функциональные элементы Эго-системы мозга.

3.8. В контексте проблем психической причинности и свободы воли довольно часто фигурирует сакраментальный вопрос, подразумевающий некий объяснительный тупик: **каким образом ментальное (явление СР) может действовать на мозг, если оно порождается мозгом?** С позиций информационного подхода на него нетрудно ответить. Ментальное, безусловно, воздействует на мозг в том смысле, что активированная кодовая нейродинамическая система, несущая личности информацию в «чистом виде» (ментальное), способна воздействовать на другие кодовые структуры мозга, в том числе и на такие, которые осуществляют информационные процессы на допсихическом уровне (т.е. идущие «в темноте»), и тем самым воздействовать на различные уровни мозговой активности, включая процессы кровообращения, биохимические и электрические изменения в отдельных нейронах и синаптических сетях. Такое происходит иногда в особенно сильной форме. Вдруг пришла счастливая мысль. Озарение. Всплеск эмоций. Бурная продуктивная деятельность – ментальная или практическая. Это – сверхценное ментальное состояние. Иницированное на уровне Эго-системы мозга, оно производит функциональные изменения в других подсистемах мозга и вызывает в итоге сильные реакции в ряде внутренних органов и во всей системе организма. Всякое *ментальное состояние* индивида есть продукт специфической деятельности мозга на уровне его Эго-системы, и когда оно актуализовано, то существенно изменяется функционирование практически всех подсистем мозга (по сравнению с теми состояниями, когда СР отсутствует, – в период глубокого сна или в условиях временной потери сознания).

Остается еще один, пожалуй, самый сложный и трудный вопрос – о происхождении качества СР. Он равноценен вопросу: зачем нужна субъективная реальность, почему она возникла в ходе биологической эволюции? Попытаюсь на него кратко ответить с позиций информационного и эволюционного подходов<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Более подробно см.: [8].

4.1. Процесс возникновения многоклеточных организмов выдвинул кардинальную задачу создания нового типа управления и поддержания целостности, от решения которой зависело их выживание. Ведь элементами такой самоорганизующейся системы являются отдельные клетки, которые также представляют собой самоорганизующиеся системы со своими довольно жесткими программами, «отработанными» эволюцией в течение многих сотен миллионов лет. Но теперь последние должны были согласовываться с общеорганизменной программой, как и наоборот. Это весьма сложная задача, решение которой предполагало нахождение оптимальной меры централизации и автономизации контуров управления, меры, способной обеспечить сохранение и укрепление целостности сложной живой системы в ее непрерывных взаимодействиях с внешней средой. Имеется в виду такая мера централизации управления, которая не нарушает фундаментальных программ отдельных клеток, и такая мера автономности их функционирования, которая не препятствует, а содействует их содружественному участию в реализации программ целостного организма. Вместе с централизацией управления потребовалось обеспечение его высокой скорости, оперативности. Эта мера централизации и высокой оперативности была достигнута благодаря возникновению психического управления у тех многоклеточных организмов, которые активно передвигаются во внешней среде, пребывают в постоянно изменяющейся ситуации. У организмов с минимальной двигательной активностью, прикрепленных к одному месту, каковыми являются растения, не развивается психика.

4.2. Эволюция демонстрирует теснейшую связь моторных и психических функций, что подтверждает возникновение и развитие психики именно у тех сложных организмов, которые активно передвигаются во внешней среде. Отсюда и столь очевидная каузальная способность ментального (информации в форме СР), способность непосредственно и мгновенно производить внешние действия, управлять органами движения<sup>21</sup>. В отличие от этого управления внутренними органами и процессами совершается как бы автоматически, на бессознательном и допсихическом уровнях. При этом происходит постоянное «подстраивание» тех или иных параметров локальных и интегральных изменений во внутренней среде организма (энергетических, информационных) для эффективного осуществления его действий во внешней среде.

<sup>21</sup> Фундаментальные результаты об органической связи перцептивных и моторных функций получены в последние годы на основе исследования «зеркальных систем» головного мозга [34].

4.3. Психическое управление связано с процессом специализации клеток и возникновением нервной системы, которая осуществляет функции программирования и реализации действий на основе анализа и интегрирования информации, поступающей из внешней и внутренней среды организма. Продукты этой интеграции выражаются первоначально в форме ощущений-эмоций и лишь на последующих ступенях эволюции – в более сложных формах СР (восприятия, представления, концепты, мысленные действия и т.д.). Соответственно усложняются и оперативные регистры СР. Психика животных обладает качеством СР, которое на высоких уровнях эволюции приобретает у них довольно сложную структуру, включает иерархическую центрацию явлений СР, т.е. своего рода «Самость» – эволюционную предпосылку Эго-системы у человека. Качество СР представляет специфический уровень информационных процессов на уровне Эго-системы головного мозга.

4.4. Для того чтобы информация обрела форму СР, необходимо ее двухступенчатое кодовое преобразование на уровне Эго-системы: первое из них представляет для нее информацию, которая пребывает в «темноте», второе формирует «естественный код» высшего порядка, создавая тем самым феномен **информации об информации**, т.е. «открывает» и актуализует ее для Эго-системы, для личности. Это и есть то, что называлось данностью нам информации «в чистом виде» и способностью оперировать ею. Состояние СР знаменует новый тип деятельной активности живой системы. Это состояние бодрствования, внимания, настороженности, постоянной готовности к немедленному действию, состояние поиска необходимых средств существования, зондирования опасности и отправления жизненно важных функций. Качество СР, создаваемое подсистемой «естественных кодов» второго порядка в рамках Эго-системы, есть качество **виртуальной реальности**, его исходная, фундаментальная форма, которая приобретает в процессе антропогенеза, возникновения языка и социального развития все новые и новые формы внешней объективации. Переработка информации в такой кодовой структуре, т.е. на виртуальном уровне, обладает высокой оперативностью, и она может осуществляться автономно от внешних эффекторных функций, которые включаются лишь после того, как сформирована и санкционирована программа действия.

4.5. Развитие психики знаменует рост многоступенчатости и многоплановости производства информации об информации. Расширяется диапазон виртуальных операций. Это позволяет более эффективно обобщать опыт, развивать способность «отсроченного действия» и пробного действия в вирту-

альном виде, прогнозирования, построения моделей вероятного будущего, создает все более высокий уровень деятельной активности, умножает степени ее свободы. По сравнению с животными у человека в связи с возникновением и развитием языка информационные процессы, определяющие качество СР, приобретают новые существенные черты. Это касается прежде всего дополнительного, весьма продуктивного уровня их кодирования и декодирования, создаваемого системой языка, что качественно повышает аналитические и синтетические возможности оперирования информацией, развивает способности *метарепрезентации* и *рефлексии*.

4.6. Сказанное выше содержит во многом ответ на вопрос: почему информация о действующем агенте не просто репрезентируется, а переживается в форме СР? Потому что переживание в форме СР сочетает в себе функции отображения и управления, является таким способом «представления» (репрезентации) и актуализации информации для «Самости», который позволяет легко, быстро и, главное, произвольно оперировать информацией в «чистом» виде (т.е. на уровне виртуальной реальности). Вопрос: каким образом, посредством каких механизмов информационные процессы в головном мозгу создают качество СР? – относится к компетенции современной нейронауки. Исследования свидетельствуют, что условием возникновения субъективного переживания служат кольцевой процесс и синтез информации в определенных структурах мозга (работы А.М. Иваницкого, В.Я. Сергина, М. Арбиба и Г. Риззолатти, Дж. Эделмена, А. Хэмфри и др.). Субъективное переживание в форме ощущений возникает при сопоставлении и синтезе на нейронах проекционной коры мозга двух видов информации: сенсорной (о физических параметрах стимула) и извлекаемых из памяти сведений о значимости сигнала. Информационный синтез обеспечивается механизмом возврата импульсов к местам первоначальных проекций после ответа из тех структур мозга, которые осуществляют процессы памяти и мотивации. Ощущение есть акт «информационного синтеза», совершающегося в рамках указанного цикла [22], оно возникает в результате высокочастотного циклического процесса «самоотождествления» [36; 44].

4.7. Во всяком явлении СР мне (и каждому) дана одновременно информация о некотором объекте и информация об этой информации (по крайней мере, в виде чувства принадлежности ее мне, моему Я), но совершенно не дано, как уже отмечалось, никакой информации о ее мозговом носителе. Элиминация отображения мозгового носителя информации свойственна всякой психической деятельности. Способность такого отображения не возникала и не

развивалась в ходе эволюции в силу ПИ. Так как одна и та же информация может быть воплощена и передана разными по своим свойствам носителями, способность отображения носителя не имела значения для адекватного поведения и выживания организма. Для этого ему нужна сама информация (о внешних объектах и ситуациях, о наиболее вероятных изменениях среды и способах взаимодействия с нею, о собственных состояниях и т.п.), способность оперирования ею, использования ее в целях управления. Именно эти функции и развивались в процессе эволюции и антропогенеза. У человека при реализации им практически всех видов социальной жизнедеятельности тоже не возникало потребности в информации о мозговом носителе той информации, которой он оперирует. Однако в последнее время ситуация начинает изменяться. Вслед за расшифровкой генетического кода на повестку дня поставлена проблема расшифровки мозговых кодов психических явлений (прежде всего явлений СР), которая, как уже отмечалось, успешно разрабатывается. Есть основания полагать, что связанные с этой проблемой задачи вызваны существенными потребностями социума и что успехи в их решении знаменуют начало нового этапа развития человека и социальной самоорганизации в целом. Уже элементарный анализ показывает, что способность самоорганизующейся системы отображать носитель информации и управлять этим носителем необыкновенно расширяет сферу ее когнитивной и преобразующей деятельности и, главное, возможности *самопреобразования*. В этой связи можно говорить о новых возможностях преобразования тех генетически обусловленных свойств природы человека и его сознания, которые служат исходной причиной неуклонного углубления экологического кризиса и других глобальных проблем земной цивилизации. Речь идет прежде всего о неумной потребительской интенции социального индивида и его агрессивности к себе подобным (а тем самым и к себе самому). Есть, конечно, серьезные сомнения, касающиеся возможности изменить эти негативные свойства природы человека, оставаясь в рамках нашей биологической организации. Но если эти свойства не удастся изменить, нас ждет антропологическая катастрофа. Разумеется, теоретически мыслимы другие варианты преодоления нынешнего кризиса нашей цивилизации и восхождения на новый ее этап, но все они так или иначе связаны с такими ее самопреобразованиями, которые предполагают изменение сознания социального индивида. Последнее же в той или иной степени и в определенных отношениях оказывается зависимым от результатов разработки проблемы «сознание и мозг». Все это говорит о трансдисциплинарном характере данной проблемы и ее перво-

степенной роли в системе НБИКС-конвергенции как главном современном научно-технологическом тренде нашей цивилизации.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Анохин, К.В. Мозг и память: биология следов прошедшего времени : докл. на науч. сессии общего собрания Российской академии наук «Мозг: Фундаментальные и прикладные проблемы» (15–16 декабря 2009 г.) / К.В. Анохин // Вестник Российской академии наук. – 2010. – № 5–6. – С. 455–461.
2. Бехтерева, Н.П. Мозговые коды психической деятельности / Н.П. Бехтерева, П.В. Бундзен, Ю.Л. Гоголицин. – Л., 1975. – 165 с.
3. Васильев, В.В. Трудная проблема сознания / В.В. Васильев. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – 272 с.
4. Дубинин, Н.П. Избранные труды. Т. 4 / Н.П. Дубинин. – М. : Наука, 2002.
5. Дубинин, Н.П. Наследование биологическое и социальное / Н.П. Дубинин // Коммунист. – 1980. – № 11. – С. 62–74.
6. Дубровский, Д.И. Анализ-синтез как всеобщая форма отражательной деятельности мозга / Д.И. Дубровский // Труды Сталинского государственного медицинского института. – Т. XI. – Сталино, 1958. – С. 18–25.
7. Дубровский, Д.И. Гносеология субъективной реальности (к постановке проблемы) / Д.И. Дубровский // Эпистемология и философия науки. – 2004. – № 2.
8. Дубровский, Д.И. Зачем субъективная реальность, или «Почему информационные процессы не идут в темноте» (Ответ Д. Чалмерсу) / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 2007. – № 3.
9. Дубровский, Д.И. Информация, сознание, мозг / Д.И. Дубровский. – М. : Высш. шк., 1980. – 286 с.
10. Дубровский, Д.И. Мозг и психика (О необоснованности отрицания психофизиологической проблемы) / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 1968. – № 8. – С. 125–135.
11. Дубровский, Д.И. По поводу статьи Э.В. Ильенкова «Психика и мозг» / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 1969. – № 3. – С. 142–146.
12. Дубровский, Д.И. Проблема духа и тела: Возможности решения (в связи со статьей Т. Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела») / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 2002. – № 10.
13. Дубровский, Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность / Д.И. Дубровский. – 2-е изд., доп. – М. : Канон+, 2002. – 368 с.
14. Дубровский, Д.И. Проблема нейродинамического кода психических явлений (некоторые философские аспекты и социальные перспективы) / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 1975. – № 6.
15. Дубровский, Д.И. Психические явления и мозг: Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики / Д.И. Дубровский. – М. : Наука, 1971. – 386 с.
16. Дубровский, Д.И. Расшифровка кодов: Методологические аспекты проблемы / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 1979. – № 11.
17. Дубровский, Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект / Д.И. Дубровский. – М. : Стратегия-Центр, 2007. – 278 с.
18. Дубровский, Д.И. Субъективная реальность и мозг. К вопросу о полувековом опыте разработки «трудной про-

- блемы сознания» в аналитической философии / Д.И. Дубровский // Эпистемология: Перспективы развития. – М.: Канон+, 2012.
19. Дубровский, Д.И. Физиологическое и логическое / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 1966. – № 8.
20. Дубровский, Д.И. Философский анализ психофизиологической проблемы : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Д.И. Дубровский. – Ростов н/Д., 1968. – 55 с.
21. Ермолаев, О.Ю. Введение в психофизиологию : учеб. пособие по курсу «Общая и возрастная психофизиология» / О.Ю. Ермолаев, Т.М. Марютина. – М.: Флинта, 2002.
22. Иваницкий, А.М. Естественные науки и проблема сознания / А.М. Иваницкий // Вестник Российской академии наук. – 2004. – Т. 74. № 8.
23. Иваницкий, А.М. Проблема сознания и физиология мозга / А.М. Иваницкий // Проблема сознания в философии и науке / под ред. Д.И. Дубровского. – М.: Канон+, 2009.
24. Иваницкий, А.М. «Чтение мозга»: Достижения, перспективы и этические проблемы / А.М. Иваницкий // Журнал высшей нервной деятельности. – 2012. – Т. 62. № 2. – С. 1–10.
25. Иванов, Д.В. Эпистемологическая интерпретация субъективности и проблема сознания / Д.В. Иванов // Знание как предмет эпистемологии. – М.: ИФ РАН, 2011.
26. Информационный подход в междисциплинарной перспективе : материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 2010. – № 2.
27. Крик, Ф. Безумный поиск. Личный взгляд на научное открытие / Ф. Крик. – М.: Ижевск, 2004. – 192 с.
28. Матюшкин, Д.П. О возможных нейрофизиологических основах природы внутреннего «Я» человека / Д.П. Матюшкин // Физиология человека. – 2007. – Т. 33. № 4. – С. 1–10.
29. Матюшкин, Д.П. Проблема природы внутреннего Эго человека / Д.П. Матюшкин. – М.: Слово, 2003.
30. Нагель, Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела / Т. Нагель // Вопросы философии. – 2001. – № 8.
31. Нагуманова, С.Ф. Материализм и сознание: Анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии / С.Ф. Нагуманова. – Казань : Изд-во Казанского ун-та, 2011. – 222 с.
32. Нагуманова, С.Ф. Проблема материалистического объяснения сознания в аналитической философии / С.Ф. Нагуманова // Проблема сознания в философии и науке / под ред. Д.И. Дубровского. – М.: Канон+, 2009. – С. 107–132.
33. Психофизиология : учеб. для вузов / под ред. Ю.И. Александрова. – СПб.: Питер, 2001. – 491 с.
34. Риццолати, Дж. Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и сопереживания / Дж. Риццолати, К. Синигалья. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 206 с.
35. Сентаготаи, Я. Новые пути нейробиологии / Я. Сентаготаи // Наука и человечество : междунар. ежегодник. – М., 1984.
36. Сергин, В.Я. Психофизиологические механизмы сознания: Гипотеза автоотождествления и сенсорно-моторного повторения / В.Я. Сергин // Проблема сознания в философии и науке / под ред. Д.И. Дубровского. – М.: Канон+, 2009.
37. Сингх, С. Книга кодов: Тайная история кодов и их «взлома» / С. Сингх. – М.: АСТ, 2007.
38. Сперри, Р.У. Перспективы менталистской революции и возникновение нового научного мировоззрения / Р.У. Сперри // Мозг и разум / под ред. Д.И. Дубровского. – М.: Наука, 1994.
39. A new neural framework for visuospatial processing / C.I. Baker [etc.] // Nature Rev. Neurosci. – 2011. – № 12. – P. 217–230.
40. Feigl, H. The “Mental” and the “Physical” / H. Feigl // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. – Minneapolis : Univ. of Minnesota Press, 1958. – Vol. II.
41. Mishkin, M. Cerebral memory circuits / M. Mishkin // Exploring Brain Functions: Models in Neuroscience / Ed. by A. Poggio and D.A. Glaser. – New York : John Wiley & Sons Ltd., 1993. – P.113–126.
42. Visual Image Reconstruction from Human Brain Activity using a Combination of Multiscale Local Image Decoders / Y. Miyawaki [etc.] // Neuron. – Vol. 60. Issue 5. – P. 915–929.
43. Reconstructing Visual Experience from Brain Activity Evoked by Natural Movies / Y. Benjamini [etc.] // Current Biology. – Vol. 21. № 19. – P. 1641–1646.
44. Sergin, V.Ya. Self-identification and sensori-motor rehearsal as key mechanism of consciousness / V.Ya. Sergin // International Journal of computing anticipatory systems. – 1999. – № 4.

## ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

### РОССИЯ МЕЖДУ ЗАПАДОМ И ВОСТОКОМ\*

*Б.В. Марков*



**Марков Борис Васильевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Контактный адрес: [b.markov@spbu.ru](mailto:b.markov@spbu.ru)

Если попытаться дать дефиницию духу нашего времени – это экстремизм. Экстремист – это тот, кто создает ситуацию, в которой нормальное существование оказывается невозможным. Все это и заставляет дополнить философию ненасилия принципом ответственности: всеми возможными способами следует препятствовать созданию и осуществлению чрезвычайных ситуаций. Русский философ Н. Федоров накануне Первой мировой войны выдвинул самую сильную версию пацифизма. Он провозгласил начало братства и конец сиротства: пусть «все будет родное, а не чужое». Хорошо бы соединиться на духовной основе, как это предлагали русские философы всеединства, но пока время для этого не прошло, следует создавать более реалистичные проекты.

Является общество совокупностью граждан, раз в четыре года принимающих участие в выборах, или оно нечто большее – например, народ, нация или просто соотечественники, существующие по формуле: живи сам и не мешай жить другим. Сегодня человеческие объединения строятся не на душевном единстве, а на организационной основе и все меньше полагаются на солидарность. Решение проблемы состоит в признании такого Другого, который не является романтической выдумкой, а живет и работает рядом с нами в рамках современного многонационального общества. Он не может стать абсолютным скептиком, если, конечно, его не загонять в угол, например, урезая его социальные права, зарплату и заставляя думать, пить, есть и одеваться так, как это делают представители «государствообразующей нации». Включенность другого осуществляется не только в плоскости рациональных переговоров и политических договоров, но и на уровне повседневной коммуникации, лучшей формой которой является гостеприимство.

**Ключевые слова:** этнос, нация, народ, общество, государство, индивидуальность, свое, чужое, друг, враг, ксенофобия, гостеприимство.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-30-38

Осмывая становление мирового сообщества, одни говорят о «конflikте», а другие – о «диалоге» цивилизаций. Нельзя забывать, что это метафоры, нуждающиеся в уточнении. Они играют важную роль в понимании происходящего, но должны быть развернуты в форме системы понятий. Сегодня на наших глазах сталкиваются два процесса: с одной стороны, регионализация и борьба за национальную или культурную автономию; с другой стороны, глобализация, связывающая рынки, деньги, информацию в единую систему. Проблема диалога цивилизаций – это настоящий вызов социальным наукам, а неспособность ответить на него – явное свидетельство их кризиса. Но еще более сомнительным является тезис о «конflikте цивилизаций», нагоняющий страх угрозой полномасштабных «священных» войн. В его основе лежит допу-

щение о непримиримости Запада и Востока. Однако история знала периоды мирного сосуществования между ними, а конфликты были следствием политических и экономических противоречий, которые решались военными способами.

Отсюда встает задача «деконструкции» как идиллической картинки «вечного мира», так и «конflikта цивилизаций». В такие моменты обычно вспоминают о философии. Ее инструментарий предназначен для критики социальных наук, ставит под вопрос само мышление. Правильно ли мы мыслим, надежны ли наши устоявшиеся понятия, когда мы пытаемся дать теоретическое описание процессов глобализации. Мы видим, что одни страны тяготеют к Европе, другие сопротивляются ее политике, отстаивая собственные интересы. Отсюда мы делим людей на глобалистов и антиглобалистов. Но такая классификация явно упрощает происходящее. На самом деле процесс выглядит гораздо сложнее. Например, азиатские и арабские суперэтноты пытаются создать альтернативные

\* Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ № 18-511-00015 Бел\_а «Антропологические и аргументологические основания межкультурной коммуникации и диалога культур» (2018–2020).

объединения для противодействия европейской модели цивилизации. И совершенно ясно, что конкуренция цивилизаций не ограничивается шумными акциями антиглобалистов или устрашающими действиями террористов. И точно также диалог цивилизаций не сводится к переговорному процессу, где раздаются призывы к толерантности.

Если философы ведут разговоры о самобытности России или её двойственной евразийской природе, то простые россияне интенсивно усваивают все более утонченные и цивилизованные формы жизни, активно включаются в рынок не только труда, но и развлечений. Поэтому недостаточно критиковать индивидуализм, который несет с собой западная цивилизация, и воспевать коллективизм и солидарность традиционного общества. Выход не в том, чтобы обличать тлетворность Запада, вводить цензуру и усиливать религиозно-патриотическое воспитание. Необходимо создавать такие общественные пространства, в которых бы люди чувствовали себя народом, публикой, гражданским обществом, но не массой, как в супермаркете или в общественном транспорте. Это заставляет критически переосмыслить сложившиеся понятийные схемы и модели описания цивилизационного процесса, которые скорее мешают, чем помогают увидеть новые формы взаимодействия культур. Необходимо критически проанализировать наиболее распространенные ответы на вопрос, *как люди могут жить в мире, соотносить их с условиями современности и раскрыть новые возможности диалога цивилизаций.*

#### **Первый этнорелигиозный ответ**

Отношения людей не ограничиваются политическими интересами национальных государств. Поэтому есть другие метафоры, кроме юридических, например географические или геополитические. В этой связи говорят о противостоянии Востока и Запада и видят миссию России в объединении этих цивилизаций. Причем география подсказывает нам и другие координаты, относительно которых можно и нужно ориентироваться. Попробуем ответить на вопрос, как нам – гражданам новой России – ориентироваться в мире, обратившись к историческому прошлому. Поскольку трудно судить о себе, ибо для этого требуется взгляд со стороны, посмотрим, в чем видят другие наше своеобразие [17: с. 141]. С западной точки зрения видятся три варианта русского самосознания:

- 1) государственный патриотизм с элементами автократии, территориального величия и православия;
- 2) этнорелигиозное сознание, которое основывается на мифе о «святой Руси» и направлено против секуляризированных западных государств;
- 3) национальное сознание, которое, несмотря на принятие Просвещения, дистанцируется от Запада, ибо определяет русскую идентичность как куль-

турную, опирающуюся на русскую историю, русский язык и русский народ, а не на государство или религию.

Эти три варианта, заложенные дворянством, были развиты русской интеллигенцией. Согласно одному из мифов, викинги были приглашены славянскими племенами на территорию сегодняшней России, чтобы создать государственный порядок. Напротив, в христианском летописании православная вера, внедрение которой связывается в России исторически и мифологически с князем Владимиром, пришла из Византии, т.е. из южного средиземноморья. Старая, сложившаяся в русской мифологии и истории культурно-историческая ориентация «Север – Юг» сменилась в XIX в. на перспективу «Запад – Восток». «Мы не принадлежим, – писал Чаадаев в первом "Философическом письме" (1836), – ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Если бы мы не раскинулись от Берингова пролива до Одера, нас и не заметили бы» [1: с. 96]. Эти слова подлили масла в огонь споров между славянофилами и западниками. Славянофильская ориентация завершилась в концепции панславизма, согласно идеологам которого Россия и Европа представляли собой альтернативные цивилизации. По мнению Достоевского, «Оставить славянскую идею и оставить без разрешения задачу о судьбах восточного Христианства (NB, сущность Восточного вопроса) – значит, всё равно, что сломать и вдребезги разбить всю Россию» [4: с. 30]. Достоевский считал национальную идею духовной силой народа и государства. Как культуролог он писал о единстве Европы и России, а как православный геополитик настаивал на том, что Европа выбрала капитализм, продала Христа и нуждается в помощи православной России. Достоевский разделил славянский и восточный вопросы. Первый касается защиты славян от геноцида со стороны турок. Причём Достоевский предупредил, что благодарности за это не будет, ибо славяне Восточной Европы считают русских варварами. Врагом Европы является не Россия, а воинствующие клерикалы, натравливающие Францию на Германию. Конечно, пророчествовал Достоевский, война будет кровопролитной, но «...зато разрешится окончательно столько вопросов (римско-католический вместе с судьбой Франции, германский, восточный, магометанский)» [4: с. 23]. Все это явно отдаёт воинствующим мессианизмом. В.С. Соловьев склонялся к своеобразному «религиозному интернационалу», к посредничеству между русско-православным восточным христианством и католическим западным христианством. Осмысляя отношения России и Европы, Н.Я. Данилевский пришел к выводу, что это такие противники, которые не могут существовать друг без друга. Они

обречены на поиски равновесия, которое оказывается не статичным, а динамичным.

На основе этой модели в 20-е и 30-е гг. XX столетия сформировалось оригинальное философское направление русского мышления – евразийство. Евразийцы разделяли тезис об особом пути России, но отказывались от панславизма. Их соображения подкреплялись образованием Советского Союза, который восстановил географические границы Российской империи. Если учитывать расширение сферы влияния, то можно говорить и о достижении границ империи Чингиз Хана. СССР – это культурное единство, в котором славянские, арийские (норманские) и монгольские (тюркские) элементы наконец обрели единство. Можно соглашаться или оспаривать выводы евразийцев. Однако очевидно, что своеобразие России следует определять по периметру «Европа – Россия – Азия». В 70-е и 80-е гг. XX столетия Л.Н. Гумилевым была сформулирована концепция «нового евразийства» [3]. Основой его аргументации стало геополитическое положение России. «Океанической власти» (Англия, США) противостоит «континентальная» (Россия, Германия, Китай) как выражение вечной планетной борьбы между морем и степью. Еще Николай Трубецкой отмечал, что своеобразие евразийского континента определяется природными факторами: лес и степь обуславливали экономические системы и уклад жизни охотников и кочевников. На этом базируется этнолингвистическая общность славянской, финно-угорской и туранской культур. Истоки рождения государственного и культурного своеобразия России относятся к временам противоборства цивилизаций суши и моря, культур леса и степи. В эпоху глобализации рассуждения о «людях моря» и «людях степи» кажутся явно архаичными. Однако даже если не в сознании людей, то в памяти культуры, в языке эти различия остаются [13: с. 129]. Очевидно, что не только российская территория, но и ментальность содержит немало азиатского.

Другая история связывает Восточные страны с Европой. Сегодня образ Востока расценивается, с одной стороны, как абстракт социально-политических практик Запада, а с другой стороны, как форма завоевания и освоения Востока. Отношение Запада к Востоку оказывается, с одной стороны, колониалистическим, а с другой – идентификационным. Восток характеризуется как соперник Европы, как Другой, который по принципу контраста используется для понимания собственной сущности. По мнению Э. Саида, «... без исследования ориентализма в качестве дискурса невозможно понять исключительно систематическую дисциплину, при помощи которой европейская культура могла управлять Востоком – даже производить его – политически, социологически, идеологически, воен-

ными и научным образом и даже имажинативно после эпохи Просвещения» [11: с. 10]. Из-за ориентализма Восток не был свободным предметом мышления и деятельности. Навязанный ориенталистской образ Востока во многом определил самосознание его жителей, и это последствие было еще хуже, чем колонизация.

Осмысляя развитие Европы как освоение Востока и Запада, Я. Паточка отмечал, что европейская экспансия не вела к изменению европейского стиля жизни. Даже Просвещение и последующая секуляризация свелись к реструктурированию прежних идей, институтов, способов производства, государственной и политической организации, к их приспособлению к новому положению в мире, к экономике, принимающей планетарный размах, к проникновению европейцев в новые пространства с новыми, вытекающими отсюда требованиями к знанию и вере [9: с. 107]. Ж. Деррида, всегда защищавший маргинальное и еретическое, попытался вписать идеи Паточки в свой новый проект Европы, в котором отвел место иудео-христианской традиции [16].

#### **Второй ответ: нация**

Европейские общества прошли путь от государства к нации (при этом важную роль играли юристы и дипломаты) и от нации к государству (благодаря усилиям писателей и историков). В странах третьего мира, куда импортировались европейские формы государственности, процесс формирования национального самосознания еще не завершился. Точно так же в бывших республиках Советского Союза этнонациональные лозунги весьма эффективно мобилизовали население на достижение независимости. Таким образом, можно утверждать, что национальное государство оказалось весьма убедительным ответом на распад старого порядка. Философы считали, что автономные индивиды смогут объединиться на основе разума, а экономисты – на основе свободного рынка. На самом деле именно национальное самосознание стало импульсом, придавшим динамику «холодным» социально-правовым моделям государства философов, юристов и экономистов. Энергия нации, как пульсирующая по венам и артериям организма кровь, оживляет Левиафана, мощь которого составляют не только деньги или пушки, но, прежде всего, подданные, являющиеся патриотами, способствующими процветанию государства.

Взамен претерпевшему инфляцию понятию королевского суверенитета, воплощавшего интересы народа, вводится понятие национального суверенитета. «Государство» и «нация» определяются в основном в политико-юридических терминах исходя из таких признаков, как суверенитет, территория и народонаселение. Считается, что «национальное государство» – продукт буржуазных революций в

Европе. На самом деле *natio* и *gens*, выражающие единство происхождения, языка, культуры, места обитания, нравов и традиций, сложились гораздо раньше и отличались от *civitas* как формы государственной организации. Понятие нации в традиционном обществе представляло «землю», которая включала территорию и населяющих её людей (земляков). В XVII–XVIII вв. оно используется для описания народного самосознания, которое конструировала интеллигенция. Таким образом, «изобретение нации» стало основой легитимации государства и формой социальной интеграции его граждан.

Признавая цивилизационное и политическое значение слияния нации и государства, нельзя закрывать глаза на негативные проявления их единства. Отстаивая свои интересы на международном уровне, государство прибегает и к военному насилию. При этом как победы, так и поражения оно оплачивает кровью своих сыновей. Воинская повинность становится оборотной стороной гражданских прав. Национальное сознание и республиканские убеждения проверяются как готовность умереть за родину. Отсюда можно указать на два лица нации. Первое представляет политическую ассоциацию свободных граждан и выражает духовную общность, сформированную за счет общего языка и культуры. Второе скрывает под собой дополитическое, этноцентрическое содержание, наполненное общей историей, борьбой за жизнь и землю. На этом основан национализм, который пытается замкнуть искусственное понятие нации на натуралистическое понимание народа и использовать идеологию «крови и почвы» для мобилизации масс. Хотя оба лица нации значительно отличаются друг от друга, их невозможно разделить. Поэтому вопрос о судьбе национального государства зависит от того, насколько пластично удастся связать воедино гражданское и этническое понимание нации. Ответ на этот вопрос ищется, в частности, в современной России. Кто мы такие сегодняшние россияне: граждане, проживающие на ее территории, сплоченная и готовая отстаивать свою независимость нация или народ, объединенный исторической судьбой?

Двойной лик нации проявляется в амбивалентном понимании свободы. С одной стороны, независимость национального государства считается условием достижения частной автономии граждан общества. С другой стороны, судьбоносная принадлежность к «народу» препятствует свободному волеизъявлению людей принадлежать к той или иной политической общности. Идея этнической нации дополняет политическую ассоциацию равноправных граждан этосом соотечественников, абстрактный теоретический проект демократии – концепцией патриотизма. Однако конструирование национальной идентичности не совпадает с проек-

том универсальных прав человека. Поэтому формирование национального чувства оказывается палкой о двух концах. С одной стороны, опора на него вызвана растущей дезинтеграцией населения в эпоху капитализма. С другой стороны, сплочение общества на этой основе нередко приводит к репрессиям внутри и агрессии вовне. Поэтому демократы полагают, что эффективные формы социальной интеграции следует искать не в мнимом естественном субстрате нации, а в формировании политической воли посредством общественной коммуникации. Но, чтобы речи вызвали воодушевление и побуждали к действиям, им необходима перформативная сила. К сожалению, с этим лучше всего обстоит дело именно у идеологов «крови и почвы».

Новоевропейские нации сформировались как новые формы солидарности, преодолевающие прежние локальные союзы, общины, роды и кланы. Традиционная политическая наука проводит различие между народом (демосом) и этносом. Первое образование отличается от толпы наличием общественного мнения и рациональным волеизъявлением; второе является дополитической общностью, основанной на происхождении от единых предков, организованной по принципам родства. Этнические общности старше наций, которые хотя и базируются не неких натуралистических мифах, являются искусственными образованиями. Определенная инфляция национального приводит к эскалации этнического, к реанимации «чувства-Мы» на кровнородственной основе.

Сравнительно недавно введенный в обращение термин «этнонационализм» настораживает сторонников либерального проекта. Согласно демократической схеме народ утверждается актом конституции, однако последняя сама определяется как выражение воли народа. Отсюда принадлежность к «народу» оказывается некоей судьбой, а не выражением свободной политической воли. Важная роль в развитии этого тезиса принадлежит Карлу Шмитту, который в ходе интерпретации конституции Веймарской республики собственно и сформулировал идею, согласно которой нация образует государство, а государство – нацию [15]. В концепции национальной демократии формирование политической воли видится как единодушие представителей гомогенной нации, которая мыслится в качестве естественного субстрата государственной организации: все хотят одного и того же и возгласами выражают принятие или неприятие той или иной альтернативы. Отсюда демократическое равенство трактуется не как право на участие в публичной дискуссии, а как причастность к коллективу, к нации.

Отличие народа от «человечества», на понятие которого опирается концепция прав человека, приводит концепцию национальной демократии в во-

пиющее противоречие с разумно-правовым республиканизмом. Последний считает народ продуктом общественного договора, выражающим стремление жить по законам публичной свободы. Но хотя конституция написана от имени народа, она во все не реализует его интересов. Более того, она принимается решением большинства и не оставляет для меньшинства иной формы самовыражения, кроме протеста. Таким образом, трудно не заметить здесь той же самой трудности, что в субстанциалистском допущении «народа».

### **Третий ответ: космополитизм и права человека**

Взгляд на человека как на гражданина мира, предложенный Кантом, был ответом на войны в Европе, причиной которых были конфессиональные и национальные противоречия. Есть ли способ избежать войны между суверенными государствами? Право прекращает естественное состояние среди индивидов. Чтобы преодолеть его на уровне отношений между государствами, необходим переход к всемирно-гражданскому состоянию. Главный вопрос, возникающий при этом: как обеспечить постоянное самоограничение суверенных государств? Сдерживающей междоусобицу силой могла бы стать некая сверхдержава. Однако Кант отвергал такую возможность и предлагал конфедерацию независимых государств, вступающих в правовой союз. Долгое время проект Канта об утверждении гражданско-правового состояния сначала внутри отдельных государств, а затем в масштабах всей Земли считали утопией. Кажется, что современность позволяет реализовать такую возможность. Во-первых, после Второй мировой войны возникли новые формы пацификации, порожденные глобализацией. Транснациональные кампании, банки, издательства, информационные концерны существенно ограничивают амбиции правительств тех или иных национальных государств, разрушают их классическую державную политику. Во-вторых, после Нюрнбергского процесса в декларациях международных надгосударственных организаций и, прежде всего, ООН движение за мир во всем мире приобрело конструктивный характер. В-третьих, общественность институализировалась в форме разного рода негосударственных организаций.

«Союз народов», как о нем мечтал Кант, и современное «мировое сообщество» – это, конечно, разные институты. Преимущества кантовской модели состоит в том, что мирное сосуществование достигается не «мировым правительством», а свободным решением народов жить в мире. Сегодняшние миротворческие интервенции вызывают подозрение, что универсалистский проект оказывается формой морального ханжества. Проблема с правами человека состоит в том, что основанная на ней политика оказывается аналогичной любой дру-

гой фундаменталистской политике. В каком случае интервенция, направленная на защиту прав человека, может быть одновременно морально, политически и юридически легитимной? Трудность заключается в том, что сама концепция прав человека возникает в рамках исторически конкретной формы территориального государства. Обусловленная исторически определенным новоевропейским контекстом, она претендует на универсальность. Провозглашается равенство людей перед законом независимо от их происхождения, расы, языка, верований. Таким образом, речь идет о культурной универсальности и трансисторичности прав человека: к какой бы эпохе или культуре он не принадлежал, он имеет естественные права.

Критические возражения против их универсальности строятся на том, что права человека понимаются как форма европоцентризма и даже культурного империализма Запада. Критики ставят вопрос о правомерности применения концепции прав человека, сложившейся в рамках западной культуры в эпоху Просвещения, к другим эпохам и культурам. Не являются ли универсальные права человека правами христианина? Иначе как понять, что именно в Америке, где был принят первый билль о правах, рабство существовало до 1865 г. и было отменено, в том числе, по причине решения Церкви, что у негров есть душа?

На самом деле эти аргументы основаны на смешивании универсализма и униформизма. Равные права опираются на идею человека, которая разрабатывается в философской антропологии. Но можно ли говорить о человеке вообще? Если человек – продукт культуры, то о нем нельзя рассуждать с внеисторической точки зрения. По Аристотелю, человеческие качества формируются лишь в обществе. Это доказывает относительность прав человека к античному полису или территориальному государству эпохи Нового времени. Если Гегель утверждал, что государство должно воплощать нравственную идею, то сегодня высказываются сомнения относительно этической задачи государства. Согласно концепции прав человека государство задает лишь самые общие условия рыночной экономики, гуманность же следует искать совсем в другом месте. Эта мысль не была чужда и Аристотелю, который писал в «Большой этике» о том, что счастье не связано напрямую с политическим устройством [2: с. 309].

Концепция прав человека имеет незначительное антропологическое содержание. Существует немало форм и возможностей реализации счастливой жизни: священник, врач, инженер, художник – каждый по-своему видит смысл жизни. Права человека оставляют возможности выбора открытыми и определяют лишь общие предпосылки гуманности. Отсутствие образования, знания и иных достоинств цивилизации обрекает, считал Аристотель, на раб-

ство. Вместе с тем, концепция прав человека кладет предел радикальному историзму и плюрализму в антропологии. В конце концов, плюрализм культур и субкультур, как и нонконформистское поведение, возможны лишь при определенных условиях, которые сами ни плюрализируемы и не историзируемы. Идея прав человека должна пониматься как единство конкретного и универсального. Она ограничивает плюрализм и нонконформизм признанием общих условий, которые образуют нормативное понятие гуманности.

Внутри западной юриспруденции легитимация прав человека не стала актуальной проблемой. На академическом небосклоне она восходит в практической философии в контексте обсуждения интеркультуральности, а также в ходе отречения от телеологического мышления. В обоих случаях антропология вступает в дебаты с проектом модерна. Эти дебаты всегда имеют агрессивный характер. Например, А. Макинтайр считает Просвещение разновидностью религии прав человека, которая недалеко ушла от гонений на ведьм [7: с. 102]. Антропология как нормативная наука по-прежнему строится на основе телеологического мышления. Но отказ от него приводит к неразрешимости вопроса о легитимации прав человека. Права человека – это не завершенное, а лишь исходное определение условий, наличие которых позволяет говорить о человеке как человеке. В этом смысле они считаются «врожденными», «априорными» и «неотчуждаемыми» и представляют трансцендентальные основания философской антропологии.

Наличие и осознание элементарных интересов объясняет пафос, связанный с правами человека. Для их легитимации привлекаются как антропологические, так и этические аргументы. При этом этическое обоснование прав человека считается более эффективным, чем антропологическое. Возможность самореализации человек откладывает и обменивает на самоограничение другого, чтобы не стать жертвой насилия. Обмениваемость предполагает, что собственные интересы могут быть удовлетворены такими действиями, которые принимаются другими. Признание обязанностей перед другими людьми делает возможной реализацию прав человека. Отказ от убийства, от посягательства на чужое имущество, от преследования за религиозные и иные убеждения является предпосылкой права на жизнь, собственность, свободу вероисповедования. Вопрос в том, что предпочтет человек: право убивать, если в этом случае он и сам может оказаться убитым, или право на жизнь, которое осуществляется отказом от убийства. Речь идет о самосохранении не только физического существа, но и морального Я. Как показал исторический опыт, одни люди предпочитают жизнь, другие –

свои религиозные убеждения, третьи – политическую свободу. Отсюда необходимо учитывать трансцендентальные интересы. Речь идет не столько об индивидуальных, сколько о коллективных интересах. Нужно говорить о проблеме образования, социальной и культурной идентичности, кооперации, экологии и др., которые дают новые основания для легитимации прав человека [18].

#### **Четвертый ответ: глобализация и урбанизация**

Глобализация, которая открывает хорошие перспективы в сферах экономики, политики, информации и коммуникации, тем не менее таит в себе определенные опасности [14]. Их не следует понимать вслед за антиглобалистами как некое абсолютное зло, однако стоит подумать над тем, как их максимально нейтрализовать. За все приходится платить и, вероятнее всего, придется заплатить существованием самобытных культур, игравших роль символической защиты общества. Однако стоит подумать о последствиях этого, ибо они уже ясно обозначились. Бездомность, безродность современного человека прогрессирует, как ни странно, прежде всего там, где люди имеют комфортабельное жилище и могут свободно передвигаться по всему миру.

Так называемая глобализация протекает весьма по-разному в зависимости от конкретных условий. Необходимо описание каналов, по которым циркулируют информация, деньги, культурные артефакты и иные ценности. Важно знать, какие организации и люди обслуживают эти сети. К каким последствиям приводят те или иные инъекции европейских культурных образцов (экономика, политика, права человека, искусство и др.) в «тело» неевропейских народов. И наоборот, могут ли, и если могут, то как, те, кого представляют другие, представлять себя сами и тем самым влиять на другие «цивилизованные» народы. Тут тоже мало разговоров о взаимодействии культур, необходимо проследить трансформации культурного и иного капитала. Современность, даже если признать глобализацию, не есть что-то монолитное. И это должно предостерегать от односторонних и однозначных оценок. Модель современности следует строить в гештальте не сферы, среды, или мембраны, а сети, состоящей из тонких каналов, по которым циркулируют люди, товары, знания и капиталы (включая культурный и символический). Речь идет о «молекулярном» подходе, и это сразу меняет стратегию диалога.

Наиболее подходящей машиной интеграции представителей различных этносов и наций всегда считался крупный город. Все города основывались пришельцами. Они росли не только за счет местного населения, но и пришлых. Более того, уже давно многие города представляли собой мультиэтнические конгломераты и в них, как, например, в Риме, были национальные кварталы, а в Венеции даже гетто.

При этом город исправно играл роль «плавильного тигля» и перерабатывал разнородную в культурном отношении массу жителей в единое целое. Конечно, жители разделялись по своему социальному, экономическому и профессиональному положению, а также по культурному уровню, однако было нечто, что заставляло всех их дружно вставать на защиту города в минуты опасности. Город имел лицо, по принадлежности к городу судили о человеке.

Но в последнее время мегаполисы перестали выполнять свои идентификационные функции. Хуже того, его новые жители уже не желают «переплавляться», а образуют внутри города такие кварталы, где даже власти вынуждены разговаривать на языке населяющих их жителей. Национальные кварталы современного Нью-Йорка – это уже не гетто, а нечто иное. Если раньше коренные итальянцы, евреи или русские оставались верными своей культуре и обычаям, а их дети и тем более внуки уже были американцами и с большим акцентом говорили на родном языке, то современные эмигранты, не принимающие ценностей города, не стремятся и к сохранению своей прежней культуры. Они чужие среди своих. Это порождает трудности, связанные с восстановлением единства города в форме солидарности его жителей. С либерально-рыночной точки зрения это и ненужно. Однако автономные и независимые жители мегаполисов получили жестокий урок от террористов. Их акции свидетельствуют, о том, что фундаментализм вовсе не исчез, и поэтому от жителей городов по-прежнему в критические моменты требуется проявление солидарности, ибо никакие спецслужбы не в силах сделать то, на что способны бдительность и мужество граждан.

Современный российский город тоже не справляется с мигрантами. Еще в советское время предпринимались искусственные ограничения, направленные на регулирование роста больших городов. Стихийная миграция последних десятилетий, стимулированная эксплуатацией дешевой рабочей силы, существенно изменила социальное единство города. Переселенцы, даже если говорят по-русски, уже не вписываются в городскую культуру и образуют автономные «анклавы», которые не похожи на традиционные «диаспоры» или «землячества». Городские власти стремятся найти какие-то формы сборки коллективного тела города. Раньше ими были, прежде всего, массовые митинги и демонстрации, а также разного рода общественные пространства вроде дворцов культуры и кинотеатров. Но сегодня митинги и выступления вновь, как накануне революций, приобрели дестабилизирующий характер. Власти пытаются возродить праздники, фестивали, дни города и прочие шоу. Современное общество потребления напоминает диснейлэнд, главное для него – развлечения, а враг – это нужда

и забота. Сегодня все говорят о конце искусства, а между тем город становится не просто искусственным, но и художественно-эстетическим феноменом, точнее местом развлечения. Если экономический мир был связан заботой о достатке и антагонистическими отношениями, то потребительский мир озабочен бегством от скуки. Искусство находит применение в строительстве пассажей, анимационных центров, в обеспечении комфорта. Социальная среда образуется из многочисленных субкультурных сообществ, каждое из которых формирует собственные образцы для подражания. Безусловно истинное в одной зоне ничего не значит в другой. Хотя никто никого не опровергает, но можно ли считать совокупность таких автономных контейнеров обществом?

Прежние модели представляли общество как большую инсталляцию: «потребительское общество», члены которого объединены шопингом, как «общество комфорта» или, наоборот, как «общество риска». В книге Джорджио Агамбена «Homo sacer» высказывается шокирующее утверждение, что современное общество организовано по принципу концентрационного лагеря: изолированного места, в котором главное – выжить. На самом деле можно говорить более либерально: к современной общественной системе применима метафора бесконечного музея, а не изолированного лагеря.

#### **Пятый ответ: геофилософия – иммунология Европы**

Идея Европы становится особенно актуальной в такие времена, которые называются мессианскими. Если в 90-е гг. XX в. преобладали оптимистические либеральные модели будущего, то сегодня в связи с проблемой мигрантов возрождаются консервативные теории. Набирает популярность культурная и политическая иммунология, оперирующая образами друга и врага. Успехи иммунологии и вирусологии должны рассматриваться не только в аспекте борьбы с эпидемиями. Например, можно рассматривать культуру, мировоззрение, идеологию, религию как символические иммунные системы. Если у каждого народа и человека есть свои вирусы, которые опасны для других, и, наоборот, отсутствует иммунитет против чужого, то отсюда следует тезис политической вирусологии, согласно которому чужие в местах миграции живут по обычаям, не соответствующим нормам и кодам принимающей страны и тем самым разрушают её порядок. Нисколько не мягче звучит теория чужих как паразитов, которые ослабляют жизненную силу народа [6]. Обряды жертвоприношения и очищения существовали на ранних стадиях развития любых народов [5]. Различие чистых и нечистых было перенесено на чужих, которых называли нечистью. Где есть нечистые, должны быть места их изоляции и очищения.

В чрезвычайных ситуациях неизбежен переход к диктатуре и к чисткам от внутренних врагов.

В нормальных фазах развития общества люди озабочены своими частными делами и мало интересуются политикой. В случае ухудшения появляются недовольные и инакомыслящие, готовые к революционному насилию. В таких ситуациях срабатывает определение К. Шмитта, согласно которому политиком является тот, кто различает друзей и врагов. Вместе с тем и раньше, и особенно теперь совсем не обязательно прибегать к изоляции и тем более физическому устранению противников. Массовая культура, разряжающая или усыпляющая революционные настроения, является по-своему эффективным ответом «управляемого общества» на классовую борьбу. Современные методы воздействия на людей открывают неслыханные ранее возможности манипуляции массами от нейролингвистического программирования до генетического конструирования. Формой сопротивления этому могла бы стать реконструкция традиционных технологий воспитания и гуманизации людей.

Говоря о людях, воспитанных в рамках различных культур, например принадлежащих к цивилизациям Востока или Запада, не следует думать, что европеец рационален, трудолюбив, предприимчив, а восточный человек от природы не рационален и не трудолюбив, агрессивен и не терпим к чужому. Вероятно, такие характеристики можно применять по отношению к отдельным людям, но их нельзя переносить на народ в целом. Поэтому разговоры о «национальном характере» и «душе народа» стоит вести осторожно. Как народ в целом, так и отдельный человек является продуктом культурных практик воспитания, которые существенно отличаются друг от друга. Восток – это, действительно, еще во многом традиционное общество, которое хотя и интегрировано в мировое хозяйство, однако построено на иных ценностях, нежели те, что лежат в основе европейской цивилизации.

Ценой прогресса в направлении общества благоденствия является снижение рождаемости и старение населения. Низкую рождаемость нельзя объяснить ссылками только на профессиональную занятость женщин и на дороговизну воспитания. Причина падения рождаемости лежит в изменении стандартов комфорта. Люди уже не желают обременять себя лишними заботами о других. В сфере ментальности также намечаются опасные тенденции. С одной стороны, происходит повышение моральной чувствительности общественности. Это проявляется в борьбе за права человека, гуманизацию дисциплинарных пространств общества, защиту окружающей среды и животных. С другой стороны, нарастает ресентимент, реализующийся как идентификация себя с жертвой. Разработаны профессиональные

способы презентации жертвенности. Понятно, что этот феномен, кроме психического, имеет основательные политические мотивы. Сегодня правительства развитых стран тоже изображают себя жертвами террористов. Такая позиция уязвима в том отношении, что предполагает готовность принести себя в жертву. Как известно, это ветхозаветное мироощущение, присущее гонимым народам, не блокирует, а, наоборот, провоцирует агрессию.

Являются ли ресентимент, одиночество, отчуждение родовыми свойствами европейского человека и существует ли лекарство от этих негативных экзистенциалов? Позитивным следствием азиатской миграции Ф. Ницше считал перенесение в Европу нехристианских ценностей. Он предлагал перевезти в Европу китайцев, которые принесут трудолюбие. Речь идет не об использовании дешевых трудовых ресурсов стран третьего мира, а об освоении здорового культурного потенциала народов, не инфицированных христианской моралью: «Они могут помочь беспокойной, истощающей себя Европе, дав ей азиатский покой и азиатскую созерцательность, а главное – в чем Европа больше всего нуждается – азиатскую устойчивость в чистоте крови» [8: с. 505].

В отличие от европейских колоний входившие в состав России народы были соседями. Как водится, были и конфликты. Но было нечто более сильное, заставлявшее жить вместе. Россия не была империей, насильно колонизирующей доминионы. Российский протекторат удовлетворялся меньшей данью, а главное, отличался веротерпимостью и толерантностью по отношению к местным обычаям и языку. Отсюда сложились более пластичные формы культурного и хозяйственного обмена между соседними народами. И ярким примером такого рода мирного сотрудничества является как раз дальневосточный регион [12: с. 129; 10: с. 47].

#### **Заключение**

Общительность является, по Канту, антропологической константой. Чувства и эмоции коммуникативны по своей природе и связаны со способностью суждения. Людям приходится мириться с соседями, и это дает повод говорить о праве всеобщего гостеприимства. И все же оно, скорее, идеал, чем реальность. На практике речь идет об идентификации пришлых с целью обеспечения безопасности. Народное право уступает место государственным законам и на смену гостеприимству приходит кодекс чужого. Образ чужого изначально выстраивался как образ врага. Одни считают его продуктом дискурса власти, другие видят его источник в классовой борьбе, третьи выводят его из агрессивности, присущей природе человека. Мировое сообщество как суперорганизм привносит в «свободную игру сил» элементы права и морали, однако достигнуть «вечного мира» не удается до сих пор. Процесс

глобализации сопровождается стиранием этнонациональных различий. В результате люди не уважают чужое и забывают родное. Это порождает кризис идентичности и протест против европейского культурного капитализма.

В противоположность пуристам, стоящим на страже последовательных, логически непротиворечивых концепций, можно предложить такую модель соотношения национального и универсального, которая позволяет ориентироваться в поле пересечения исторических, психологических, антропологических, культурных, экономических и многих других условий и обстоятельств, определяющих поведение людей. Она может быть основой разумной и взвешенной политики, способствующей сохранению культурного своеобразия народа в условиях глобализации.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии. В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1972. – 708 с.
2. *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 4 / Аристотель. – М., 1983. – 830 с.
3. *Гумилев, Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – Л. Изд-во Ленинград. ун-та, 1989. – 496 с.
4. *Достоевский, Ф.М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 26 / Ф.М. Достоевский. – Л.: Наука, 1972–1990.
5. *Жирар, Р.* Насилие и священное / Р. Жирар. – М.: НЛО, 2010. – 448 с.
6. *Улик, Варандж* (Френсис Паркер Йоки). Imperium. Философия истории и политики / Варандж Улик. – СПб.: Русский Мир, 2017. – 543 с.
7. *Макинтайр, А.* После добродетели: Исследование теории морали / А. Макинтайр. – М.: Академ. проект; Екатеринбург: Деловая кн., 2000. – 384 с.
8. *Ницше, Ф.* Утренняя заря, или Мысль о моральных предрассудках / Ф. Ницше // О пользе и вреде истории для жизни; Сумерки кумиров; Утренняя заря: сб. – Минск: Поппури, 1997. – 512 с.
9. *Паточка, Я.* Еретические эссе о философии истории / Я. Паточка. – Минск: И.П. Логвинов, 2008. – 107 с.
10. *Рудецкий, О.А.* Дальний Восток России: от мультикультурности к мультикультурализму? / О.А. Рудецкий // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2016. – № 4(52). – С. 44–48.
11. *Саид, Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока / Э. Саид. – СПб.: Русский мир, 2016. – 636 с.
12. *Тураев, В.А.* Исторические последствия этнокультурных контактов на российском Дальнем Востоке / В.А. Тураев // Россия и АТР. – 2012. – № 3. – С. 126–137.
13. *Франк, Х.* Философская ориентация России в аспекте геополитики. Философия в поисках и спорах / Х. Франк. – СПб.: СПбГУ, 2007. – 272 с.
14. *Хомский, Н.* Системы власти: Беседы о глобальных демократических восстаниях и новых вызовах американской империи / Н. Хомский. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2014. – 256 с.
15. *Шмитт, К.* Понятие политического / К. Шмитт. – СПб.: Наука, 2016. – 568 с.
16. *Derrida, J.* Das andere Kap / J. Derrida // Die vertragte Demokratie. Zwei Essay zu Europa. – Frankfurt am Main, 1992. – 69 s.
17. *Sørensen, H.C.* The So-Called Varangian-Russian Problem / H.C. Sørensen // Scando-Slavica. – 1968. – № 14. – P. 136–149.
18. *Stammler, F.* Reindeer Nomads Meet the Market: Culture, Property and Globalisation at the End of the Land / F. Stammler. – Muenster: Litverlag, 2005. – 320 p.

## ГЛАВНЫЙ ВЕКТОР РАЗВИТИЯ КИТАЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ – КОМПЛЕКСНОЕ ОБНОВЛЕНИЕ ПОСРЕДСТВОМ СИНТЕЗА (НА ПРИМЕРЕ КУЛЬТУРЫ РЕГИОНА ЯНЬ-ЧЖАО)\*

Дай Цзяньбин

Ду Юньхуэй

**Дай Цзяньбин** – доктор исторических наук, секретарь парткома Хэбэйского педагогического университета (КНР, г. Шицзячжуан).

Контактный адрес: jianbd@mail.hebtu.edu.cn

**Ду Юньхуэй** – доктор философских наук, заместитель директора института марксизма Хэбэйского педагогического университета (КНР, г. Шицзячжуан).

Контактный адрес: duyunhui666@126.com

Регион Янь-Чжао является местом, где лежат истоки антропогенеза людей Востока. Эта территория – колыбель китайской нации. Культура региона Янь-Чжао пестовала, защищала, транслировала и развивала основополагающие составляющие китайской национальной культуры. Культура этого региона характеризуется несколькими исключительными особенностями. В ранний период своей истории, до III в. до н.э., она уже отличалась самобытностью. В начале эпохи Хань конфуцианство, популярное в этом регионе, было возведено в ранг конституирующей основы китайской национальной культуры. Затем, вплоть до эпохи Тан включительно, культура этого региона эксплицировала особую идеологическую архитектуру, формировавшуюся в ходе взаимодействия конфуцианства, буддизма и даосизма. В годы правления династий Сун и Мин здесь бурно развивалось неоконфуцианство с его ориентацией на «практическое учение». В Новое время регион Янь-Чжао способствовал налаживанию диалога между культурами Китая и Запада, а также содействовал модернизации китайской традиционной культуры. В период новейшей истории культура региона Янь-Чжао нашла правильный путь своего развития, суть которого заключается в комплексном обновлении на основе синтеза трех цивилизационных подходов – китайского, западного и марксистского. На протяжении двух с лишним тысячелетий культура региона Янь-Чжао руководствовалась принципом «в реальных фактах искать истину» и ярко демонстрировала особый характер комплексного, синтезирующего обновления, актуализируемого через столкновение, взаимодействие, диалог и интеграцию различных по своим генетическим истокам культурных традиций. Концепция комплексного обновления культуры на основе синтеза различных цивилизационных подходов, знамя которой подняла Коммунистическая партия Китая вместе с учеными-марксистами, правильно отражает закономерности развития человечества, особенности китайской цивилизации и дух эпохи. Эта концепция свидетельствует о высоком уровне самосознания китайской нации.



**Ключевые слова:** Китай, регион Янь-Чжао, конфуцианство, неоконфуцианство, культура Запада, марксизм, синтез, китаизация, концепция комплексного обновления культуры, Коммунистическая партия Китая, Чжан Дай-нянь.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-39-56

### Введение

Китайская культура имеет глубокую и долгую историю. С тех пор как Кун-цзы создал конфуцианство, которое затем превратилось в главный

вектор, определяющий направление эволюции китайской цивилизации, культурные традиции региона Янь-Чжао играли важнейшую роль в этом процессе<sup>1</sup>. Квинтэссенцию культуры региона Янь-Чжао выражают отнюдь не торжественно-печальные песни скорби по прошлому, которые с неподдельным пафосом исполняют в ее честь наши современники. Главный вектор развития китайской национальной культуры явил себя в бесконечной реке времени

\* Перевод с китайского С.В. Филонова.

Перевод выполнен по авторскому тексту с незначительными сокращениями. Сокращения сделаны в тех нескольких фрагментах, которые без обстоятельных комментариев останутся непонятными даже заинтересованному читателю. Переводчик сознательно отказался от историко-филологических комментариев, чтобы не вступать в противоречие с авторским текстом, оценки и выводы которого носят, как правило, оригинальный характер. Переводчик позволил себе добавить к авторскому тексту лишь самые минимальные пояснения лексического характера, которые оговорены специальными пометами и либо не вступают в конфронтацию с авторскими намерениями, либо их подчеркивают. – С.В. Филонов.

<sup>1</sup> Чтобы русскоязычному читателю, не связанному с изучением Китая, стала более понятной главная, но имплицитно выраженная идея статьи, поясним – на современной карте мира центром (не столько географическим, сколько политическим, военным, экономическим и культурным) того региона, который авторы называют Янь-Чжао, является столица Китайской Народной Республики г. Пекин. – Прим. переводчика.

именно благодаря тому, что культура региона Янь-Чжао пестовала его, защищала, транслировала и развивала.

Регион Янь-Чжао расположен в восточной части Евразии, северная его граница проходит по горам Иньшань, западная – по горам Тайханшань, на юге он доходит до реки Хуанхэ, а на востоке – до залива Бохай. Это единственный регион Китая, территория которого включает столь разнообразные ландшафты – высокогорные плато, горные вершины, холмистую местность, равнины, низменности, озера и морское побережье. Большая часть этого региона относится к умеренной зоне континентального муссонного климата со средней влажностью. Территория же к северу от Великой стены, лежащая на линии со среднегодовым уровнем осадков до 400 мм, является полусухой зоной со степной растительностью.

Еще два миллиона лет назад котловина Нихэвань<sup>2</sup> – единственное место на Земле, сопоставимое с Олдувайским ущельем в Восточной Африке, – породила культуру палеолита, которая, весьма вероятно, перевернет современные научные представления о прародине человека. Около 500 000 лет тому назад пекинский человек, или синантроп, жил в районе Чжоукоудянь 周口店 на границе Северо-Китайской равнины и горной цепи Тайшань. Примерно десять тысяч лет назад, в период господства неолитической культуры Цышань 磁山文化, собирательство, рыболовство, охота и животноводство находились здесь на достаточно высоком уровне развития.

Регион Янь-Чжао – это место, где родилась китайская цивилизация. Около 5000 лет назад племена под водительством Хуан-ди 黄帝 и Янь-ди 炎帝 сразились с племенем Чи-ю 蚩尤 у местечка Чжолу 涿鹿 (совр. уезд Чжолу пров. Хэбэй), что закрепилось в выражении «тысячелетняя цивилизация начинается с Чжолу». Янь-ди и Хуан-ди «заключили союз в Пусане» (хэфу Фушань 合符釜山) и положили начало китайской цивилизации. Центр деятельности Яо 尧 и Шуня 舜 находился на территории древней области Цзичжоу 冀州. Согласно «Иллюстрированному описанию областей и уездов, составленному в эру Юань-хэ» (Юань-хэ цзюнь сянь ту чжи 元和郡县图志)<sup>3</sup> первоначально Яо получил во владение «древний город Тан» (уезд Тан в совр. провинции Хэбэй).

<sup>2</sup> Нихэвань – название стоянки палеолитической культуры, обнаруженной в верховьях р. Саньганьхэ 桑干河 у села Нихэвань 泥河湾 на территории совр. уезда Яньюаньсянь пров. Хэбэй. – Прим. переводчика.

<sup>3</sup> Сочинение составлено в 8 год эры Юань-хэ, т.е. в 813 г. – Прим. переводчика.

В Гуйжуе 媯汭 (совр. пров. Хэбэй) Яо отдал двух своих дочерей замуж за Шуня, а позже Шунь основал столицу в Пань 潘 (северо-восток уезда Яньцин совр. городского округа Пекин).

Согласно «Историческим запискам» (Ши цзи 史记) Великий Юй 大禹 начал борьбу с наводнением «в округе Цзичжоу», который был важнейшим ареалом деятельности династии Ся. Город же Шицзичжоу в современной провинции Хэбэй является главным местом активности предков и основателей династии Шан. Письменные историические источники и археологические данные свидетельствуют, что регион Янь-Чжао является местом, где берет начало антропогенез людей Востока и где произошло рождение и становление китайской нации.

Сложная и разнообразная география региона Янь-Чжао очень рано превратила его в контактную зону взаимодействия земледельческой культуры с кочевой культурой, культурой прибрежных морских регионов и культурой, характерной для горной местности. Регион Янь-Чжао стал рубежом, где ханьцы с Великой Китайской равнины впервые столкнулись с северными этносами и где началось их взаимодействие и интеграция. В начале правления династии Западная Чжоу правитель У-ван даровал Чжаогун Ши удел в княжестве Янь. Поскольку у правителей уделов Чжао и Цинь были единые предки, а чжоуский царь Му-ван даровал Цзао-фу удел в Чжао, все их потомки стали носить общую фамилию Чжао.

В период Чуньцю и Чжаньго царства Янь, Чжуншань и Чжао находились соответственно в северной, центральной и южной части современной провинции Хэбэй. В 295 г. до н.э. царство Чжао завоевало царство Чжуншань. В смутные годы междуусобных войн и тесных контактов, пришедшие на конец периода Чжаньго, культуры царств Янь и Чжао постепенно слились в единое целое. Традиции царства Чжуншань, которое вошло в состав этого единого целого, хоть и считаются всего лишь одной из ветвей культуры Янь-Чжао, однако выпестованное в ходе их эволюции чувство патриотизма и готовность преодолевать любые трудности превратились в классический символ культуры региона Янь-Чжао.

На протяжении двух тысяч лет культура региона Янь-Чжао со всей очевидностью воплощала особый характер комплексного, синтезирующего обновления, актуализируемого через столкновение, взаимодействие, диалог и интеграцию различных по своим генетическим истокам культурных традиций. Настоящая статья, фокусируясь на новых научных подходах, посвящена исследованию на примере региона Янь-Чжао пути комплексного обновления китайской цивилизации на основе

синтеза различных традиций. Излагая свои скромные суждения, авторы тем самым надеются привлечь внимание коллег к этой проблеме и содействовать дальнейшему изучению затронутых в статье вопросов.

**Часть I.** Вклад региона Янь-Чжао в китайскую национальную культуру характеризуется целым рядом особенностей.

**Во-первых. В период Чуньцю и Чжаньго культура региона Янь-Чжао отличалась оригинальностью.**

Бянь Цюэ 扁鹊 (406–310 гг. до н.э.), уроженец селения Мо области Бохай (совр. село Мочжоу городского округа Жэньцю пров. Хэбэй), в конце периода Чуньцю уже касался проблем, связанных с «пятью внутренними органами», «кровью и жизненной энергией (ци)», «сетью кровеносных сосудов и меридианов» человеческого организма, а также обсуждал роль сил *инь-ян* в терапии и различные методы диагностики. Все это знаменовало собой зарождение теории китайской традиционной медицины.

В период Чжаньго культура региона Янь-Чжао демонстрировала тенденцию к поликультурализму. В прибрежных районах царства Янь процветали традиции магов-*фанши*, которые позже, в эпоху Хань, стали важнейшим идейным истоком даосской религии. Чжао-ван, правитель царства Янь, «проявляя изысканную вежливость и не скупясь на затраты, привлекал к себе мудрецов», среди которых были такие выдающиеся личности, как Юэ И 乐毅 (представитель «школы военной философии», *бин цзя* 兵家), Цзоу Янь 邹衍 (представитель «школы натурфилософов», *инь ян цзя* 阴阳家), Су Цинь 苏秦 (представитель направления политической философии, традиционно называемого «школой [союзов] по вертикали и горизонтали», *цзун хэн цзя* 纵横家). Цзоу Янь выдвинул концепцию «девяти великих областей» (т.е. единого Китая. – Прим. переводчика) и теорию «циклического развития пяти добродетелей». В основе последней лежала концепция последовательной смены Пяти стихий (*у син* 五行) – воды, огня, дерева, металла и земли, используемая для объяснения исторического процесса. Кроме того, Цзоу Янь был специалистом в учении об *инь-ян*. В главе «Жизнеописание Мэн-цзы и Сюнь-цзы» (*Мэн Сюнь лечжуань* 史记·孟荀列传) из «Исторических записок» (*Ши цзи* 史记)<sup>4</sup> сказано, что он «глубоко задумался о подъеме и упадке сил *ян* и

*инь*, [и] вник в превратности всех перемен»<sup>5</sup>. Его учение оказало серьезное влияние на классическую комментаторскую традицию к «Книге Перемен», отраженную в «Си цы чжуань» 系辞传 и «Вэнь янь чжуань» 文言传, а также на Дун Чжун-шу 董仲舒, знаменитого философа-конфуцианца эпохи Хань.

Царство Чжуншань находилось под заметным влиянием конфуцианского учения, о чем свидетельствует цитата из утерянного фрагмента сочинения «Планы Сражающихся царств», сохранившаяся в географическом труде эпохи Северная Сун «Записи о всех землях Поднебесной, составленные в эру Тайпин» (*Тай-пин хуань юй цзи* 太平寰宇记): «Они добросовестно следовали принципам человеколюбия и справедливости, высоко почитали конфуцианское учение и с презрением относились к военным». На то же указывает и надпись на ритуальном сосуде, найденном в ходе археологических раскопок: «[Для правителя, во-первых], служение заключается в привлечении мудрецов, во-вторых, в привлечении народа... Если собирать вокруг себя достойных, тогда и простой народ пойдет за тобой».

Улин-ван, правитель царства Чжао, был первым, кто ввел практику, зафиксированную в выражении: «В халате варвара стрелять из лука, не останавливая своего скакуна»<sup>6</sup>. Тем самым Улин-ван не только значительно укрепил военную мощь своего царства, но и способствовал изменению тактики ведения боевых действий – переходу от боевых колесниц к господству боевой кавалерии. Заимствование этой тактики, объективно говоря, способствовало интеграции китайской культуры с этническими культурами кочевых народов.

Ханьдань<sup>7</sup> был научным центром, преемником академии Цзися, действовавшей до этого в царстве Ци. Шэнь Дао 慎到 (ок. 370–290 гг. до н.э.)<sup>8</sup>, один из крупнейших предвестников школы легизма, подчеркивал значение «властной силы» (*ши* 势) (т.е. власти правителя, силы власти. – Прим. переводчика.) и выдвинул следующее утверждение: «Недостаточно быть мудрым, чтобы подчинять

<sup>4</sup> Данная глава «Исторических записок» называется «Жизнеописание Мэн-цзы и Сюнь Цина» (*Мэн-цзы Сюй Цин лечжуань* 孟子荀卿列传). – Прим. переводчика.

<sup>5</sup> Перевод по Р.В. Вяткину: Сыма Цянь. Исторические записки (*Ши цзи*). Т. 7 : пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина. М.: Вост. лит. РАН, 1996. С. 169. – Прим. переводчика.

<sup>6</sup> Образное выражение, указывающее на метод стрельбы из лука, принятый у кочевых народов, т.е. на скаку. – Прим. переводчика.

<sup>7</sup> Ханьдань 邯鄲 – столица княжества Чжао 趙 в эпоху Чжаньго. – Прим. переводчика.

<sup>8</sup> «Большой словарь по китайской философии» под ред. Чжан Дай-няня дает следующие годы жизни Шэнь Дао: 395–315 гг. до н.э. См.: Большой словарь по китайской философии / гл. ред. Чжан Дай-нянь. Шанхай: Цышу чубаньшэ, 2010. С. 481. (中国哲学大词典/张岱年主编. 上海:上海辞书出版社, 2010. 页481). – Прим. переводчика.

глупцов, но достаточно обладать властной силой, чтобы подчинять мудрецов» («Шэнь-цзы» 慎子, глава «Сила и мораль», *Вэй дэ* 威德). Позже эти идеи стал развивать Хань Фэй-цзы.

На Гунсунь Луна 公孙龙 (330–242 гг. до н.э.) оказала влияние концепция «исправления имен» (*чжэнь мин* 正名) Конфуция. В своих знаменитых парадоксальных суждениях типа «белая лошадь не лошадь» (*бай ма фэй ма* 白馬非馬) и в учении о «разделённости твердого и белого» (*ли цзянь бо* 离坚白) он рассматривал проблему разграничения понятий. При помощи концепции, названной «атрибутивностью вещей» (*чжи у* 指物), он исследовал соотношение между понятием и его содержанием. Тем самым Гунсунь Лун способствовал развитию познавательной методологии и логики. Гунсунь Лун и Хуэй Ши 惠施, который выдвинул тезис о «совпадении подобного и различного» (*хэ тун и* 合同异), сформировали два крупнейших направления «школы имен» (*мин цзя* 名家) доциньского периода.

Юй Цину 虞卿 принадлежит высказывание «глядя в прошлое и опираясь на летопись *Вёсны и осени*, смотреть в будущее и пристально изучать настоящее», в котором он продемонстрировал тенденцию к интеграции «конфуцианской школы» (*жун цзя* 儒家) со «школой [союзов] по вертикали и горизонтали» (*цзун хэн цзя* 纵横家).

**Во-вторых. Культура региона Янь-Чжао в конце периода Чжаньго унаследовала, критически переосмыслив, и приумножила культурное наследие доциньской эпохи.**

Сюнь-цзы 荀子 из Ханьдана (ок. 325–235 гг. до н.э.)<sup>9</sup> является величайшим философом-материалистом конца эпохи Чжаньго. Находясь на позициях конфуцианства, он критически осмыслил даосскую идею, отраженную в выражении «Дао-Путь берет за образец Естественность» (*Дао фа цзы жань* 道法自然), и выдвинул свою: «Посредством единения Неба и Земли рождаются все вещи, посредством взаимодействия *инь* и *ян* происходят все метаморфозы» («Сюнь-цзы» 荀子, глава «О благопристойности», *Ли лунь* 礼论). Он считал, что главная причина метаморфоз определяется взаимодействием сил *инь-ян*. Эта идея оказала определенное влияние на классические комментарии к «Книге Перемен». С одной стороны, Сюнь-цзы

отстаивал тезис «действиям Неба присуще постоянство» (*тянь син ю чан* 天行有常, трактат «Сюнь-цзы», глава «О Небе», *Тянь лунь* 天论), тем самым впервые в истории китайской философии он однозначно признал объективную закономерность естественного процесса и отказался от концепции провиденциализма. С другой стороны, он выдвинул идею, которая гласила: «Познав небесное предопределение, его [следует] использовать» (*чжи тянь мин эр юн чжи* 制天命而用之). Тем самым Сюнь-цзы признал, что человечество может играть роль субъектного актора и изменять саму природу. Эти концепции, связанные с осмыслением отношений между Небом и Человеком, оказали глубокое влияние на идеи, отраженные в комментаторском корпусе к «Книге Перемен». Сюнь-цзы не только констатировал, что человек и естественный мир имеют единую природу, но и признал аксиологический приоритет человека над остальным феноменальным миром. Эту идею отражает его высказывание: «Вода и огонь наделены пневмой, но не жизнью. Трава и деревья наделены жизнью, но не знанием. Птицы и звери наделены знанием, но не должной справедливостью. Человек наделен пневмой, жизнью, знанием и еще должной справедливостью, поэтому является самым ценным в Поднебесной»<sup>10</sup> («Сюнь-цзы» 荀子, глава «Режим [совершенного] правителя», *Ван чжи* 王制). Концепция аксиологической иерархичности мироздания, выдвинутая Сюнь-цзы, помогает нам по-новому интерпретировать единство имманентного и трансцендентного в аксиологии человека. Высшая ценность антропосферы была дана ей от рождения и развивалась в ходе бесконечной эволюции единого и многоликого мироздания. С одной стороны, люди, порожденные природой, должны обладать сознанием, имеющим тот же исток, что и у других творений природы. С другой же стороны, люди, обладающие способностью к соучастию и преобразующей деятельности, также должны обладать трансцендентным сознанием, позволяющим им улучшать как естественную природу, так и собственную натуру. Исходя из этого, мы должны по-новому определить место, роль и функции человека в мироздании, и, рассматривая концепцию «единства человека и природы», пройти между Сциллой и Харибдой слепого поклонения природе и антропоцентризма.

Сюнь-цзы считал, что у каждого из предшествующих философов – Шэнь Дао 慎到, Лао-цзы 老子,

<sup>9</sup> Большой словарь по китайской философии под ред. Чжан Дай-няня дает следующие даты жизни Сюнь-цзы: ок. 313–238 гг. См.: Большой словарь по китайской философии / гл. ред. Чжан Дай-нянь. Шанхай: Цышу чубаньшэ, 2010. С. 488. (中国哲学大词典/张岱年主编. 上海:上海辞书出版社, 2010. 页488). – Прим. переводчика.

<sup>10</sup> Перевод А.И. Кобзева по: Духовная культура Китая: энцикл. В 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов; ИДВ. М.: Вост. лит., 2006. С. 415. – Прим. переводчика.

Мо-цзы 墨子, Сун Цзяня 宋钲, Шэнь Бу-хая 申不害, Хуэй Ши 惠施, Чжуан Чжоу 庄周 – есть то, в чем они «зрячи», и то, в чем они «слепы». В развитии этого подхода в своей концепции «беспристрастного познания через пустотное единение» (*сюй и эр цзин* 虚壹而静) он говорил о необходимости «освобождения от заблуждений» (трактат «Освобождение от заблуждений», *Цзе би* 解蔽), обобщив развитие гносеологии и логики в доциньском Китае.

В политической сфере Сюнь-цзы ратовал за сочетание «благопристойности» (*ли* 礼) с «законом» (*фа* 法) и выступал за сосуществование законного правителя (*ван* 王) с узурпатором-гегемоном (*ба* 霸). Можно сказать, что он положил начало политики китайского феодализма. В истории конфуцианства Сюнь-цзы творил новое, используя лучшие достижения своих предшественников, и был важнейшим в ряду тех мыслителей, которые продолжали традиции почитаемых конфуцианцами текстов – «Книги Песен», «Книги истории», книг о ритуале, «Книги Перемен» и летописи «Весны и осени».

Ван Чжун 汪中, живший в эпоху Цин<sup>11</sup>, указывал: «Благодаря именно Сюнь Цину (т.е. Сюнь-цзы. – Прим. переводчика.) шесть искусств (т.е. шесть классических текстов, сформировавших конфуцианский канон. – Прим. переводчика.) передаются до нашего времени. Чжоу-гун их написал, Конфуций их истолковал, а ученики Сюнь Цина их передавали из поколения в поколение».

Такие ученики Сюнь-цзы, как Чжан Цан 张苍, Фу Цю-бо 浮丘伯, Мао Хэн 毛亨, а также их ученики – Лю Цзяо 刘交, Цзя И 贾谊, Хань Ин 韩婴, Мао Чан 毛萇, Мэн Си 孟喜, Дун Чжун-шу 董仲舒, Сяо Ван-чжи 萧望之, Куан Хэн 匡衡, являются важнейшими представителями конфуцианской школы периода Цинь-Хань. Их философские идеи и политическая практика оказывали существенное влияние на жизнь китайского общества на протяжении более двух тысяч лет. Соответственно Сюнь-цзы критически проанализировал и обобщил идеи доциньской философии. Кроме того, его деятельность знаменует собой начало инновационного процесса обновления философии и культуры Китая эпохи феодализма.

## Часть II

**В-третьих. В эпоху Цинь-Хань культура региона Янь-Чжао отличалась новыми чертами, которые подчеркивали ее способность к синтезу и интеграции.**

Во-первых, она сохраняла и транслировала важнейшие идеи китайской национальной культуры. Во-вторых, она относилась к конфуцианству как к конституирующей основе китайской национальной культуры. В-третьих, она интегрировала в свой состав новые культурные ресурсы, которые успешно сосуществовали вместе с конфуцианством.

После того, как Цинь Ши-хуан объединил Китай, используя идеологию легизма, часть жителей региона Янь-Чжао была вынуждена переселиться в область Шу, а часть нашла убежище на Корейском полуострове. Это оказало своё благотворное влияние на экономическое и культурное развитие страны. Например, представители рода Чжо 卓氏 и Го Цзун 郭纵 принесли в юго-западные области Китая технологию обработки железа, они «создали промыслы по обработке железа, и их богатство сравнялось с богатством князя» (Сыма Цянь 司马迁. Исторические записки, *Ши цзи* 史记, глава «О торговле и ремеслах», *Хочжи лечжуань* 货殖列传). Циньский генерал Чжао То 赵佗, уроженец Чжэньдина (совр. уезд Чжэндин пров. Хэбэй), включил в состав китайской империи южные регионы и стал осуществлять новую национальную политику, отраженную в лозунге «ханьцы и народы южного царства Юэ – это одна семья». Племена юэ, населявшие эту территорию, стали важнейшей составной частью китайской нации. Вместе с тем циньские власти переселили значительное число жителей центральных регионов страны на северные рубежи империи для охраны границ и строительства Великой китайской стены. Это способствовало не только развитию окраинных территорий царства Янь, но и межэтнической интеграции в целом. Однако власти Цинь стали проводить деспотическую культурную политику, они «сжигали [конфуцианские] книги и закапывали живьем конфуцианских ученых», руководствуясь, как сказано в «Исторических записках» (глава «Основные записи [о деяниях] Цинь Ши-хуана», *Цинь-ши-хуан бэньцзи* 秦始皇本纪), указаниями «сжигать все записи, кроме циньских анналов», и публично казнить на площади «всех, кто осмелится толковать о “Книге Песен” и “Книге истории”»<sup>12</sup>. В таких условиях дискуссии между разными философскими школами прекратились, а свободному бытованию учений различных мыслителей был положен конец.

В начале правления империи Хань «учение Хуан-ди и Лао-цзы» (*Хуан-Лао чжи сюэ* 黄老之学) нашло благоприятную почву в среде тех, кто

<sup>11</sup> Ван Чжун (1745–1794) – видный представитель Янчжоуской школы конфуцианских ученых-книжников (пров. Цзянсу). См.: Большой словарь по китайской философии / гл. ред. Чжан Дай-нянь. С. 585. (中国哲学大词典/张岱年主编. 上海:上海辞书出版社, 2010. 页585). – Прим. переводчика.

<sup>12</sup> Перевод Р.В. Вяткина по: Сыма Цянь. Исторические записки (*Ши цзи*). Т. 2: пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. М.: Наука, 1975. С. 77. – Прим. переводчика.

следовал практикам «пестования жизни» (*сюан шэнси* 休养生息). Это учение, однако, было бесполезным для государственной политики и военного дела. Правители империи Хань жаждали новой идеологии, что постепенно привело к возрождению конфуцианства.

Шу Сунь-тун 叔孙通, живший в начале правления дома Хань, разрабатывал государственный ритуал, а Лу Цзя 陆贾 и Цзя И 贾谊 интегрировали даосские идеи в конфуцианское учение, сохраняя за последним приоритетное значение. Тем не менее двумя крупнейшими столпами конфуцианства в этот период стали Хэцзяньский принц Лю Дэ 刘德 и Дун Чжун-шу 董仲舒, уроженец области Гуанчуань (юго-запад совр. уезда Хэншуйцзин пров. Хэбэй). Кроме того, Хань Ин 韩婴, уроженец царства Янь, стал основателем школы толкования «Книги Песен», записанной «современными знаками». Это направление конфуцианской экзегезы было названо в его честь «школой толкования “Книги Песен” ученого Ханя» (*Хань ши сюэпай* 韩诗学派). Хань Ин рассматривал конфуцианство как основу, которую он дополнил идеями «учения Хуан-ди и Лао-цзы». Он также был большим знатоком «Книги Перемен». Большинство ученых изучали «Книгу Песен» и «Книгу Перемен» по его толкованиям.

Мао Хэн 毛亨, или Старший князь Мао (*Да Мао-гун* 大毛公), в начале правления империи Хань овладевал науками в Хэцзяне и основал школу толкования «Книги Песен», текст которой был записан древними знаками. Он передал этот список «Книги Песен» Мао Чану 毛萇, или Младшему князю Мао (*Сяо Мао-гун* 小毛公), которому был пожалован титул эрудита (*бо-ши* 博士) при Хэцзяньском принце. Таким образом, истоки обеих школ толкования «Книги Песен» – и Хань Ина, и Мао Хэна – берут начало на территории региона Янь-Чжао.

Предпосылкой возрождения конфуцианства стало обнаружение и последующее редактирование списков классических текстов, почитаемых конфуцианской школой. Должность «эрудита в Пяти классических книгах» (*У-цзин бо-ши* 五经博士), учрежденная ханьским императором У-ди, в большей степени опиралась на конфуцианские книги, записанные «современными знаками». Тексты же, записанные «древними знаками», в своем большинстве связаны с находками, обнаруженными Лугунским принцем 鲁恭王 (т.е. Лю Юем 刘余. – *Прим. переводчика*) в стене дома Конфуция, а также с доцинскими «добрыми книгами» (*шань шу* 善书), которые собрал Хэцзяньский принц Лю Дэ. В 155 г. до н.э. ханьский император Цзин-ди

пожаловал Лю Дэ титул Хэцзяньского принца, и он отстроил себе город Лэчэн (совр. уезд Сяньсянь пров. Хэбэй). Учителем Хэцзяньского принца был конфуцианец Вэй Вань 卫绾. В «Истории [ранней] Хань» («Хань шу» 汉书, глава «Хэцзянь Сянь-ван Дэ чжуань» 河间献王德传) сказано: «Он совершенствовался в учении, любил древность, в реальных фактах искал истину..., постигал благопристойность и музыку...». «История [династии] Суй» («Суй шу» 隋书, глава «Описание классических книг и [прочей] литературы», *Цзин цзи чжи* 经籍志) отмечает: «Он любил древность и находил радость в учении, выискивал и собирал то, что осталось [от древних книг]». За 20 с лишним лет Хэцзяньский принц собрал много древних текстов, в том числе – «Чжоу гуань» 周官, «Шан шу» 尚书, «Ли цзи» 礼记, «Мэн-цзы» 孟子, «Сяо цзин» 孝经, «Лао-цзы» 老子, «Книгу о войне» Сыма Жан-цзюя 司马穰苴 и другие сочинения. Он построил дворец Солнечного цветка (*Жихуагун* 日华宫, на тер. совр. г. Ботоу), резиденцию под названием «Призываю достойнейших» (*Чжаосянь-гуань* 招贤馆), постигал и распространял «шесть искусств» (т.е. тексты конфуцианской классики. – *Прим. переводчика*), учредил должность эрудита в познании «Книги Песен» и летописи «Вёсны и осени». Ученые-конфуцианцы со всего полуострова Шаньдун почитали его и следовали за ним. «Старые книги доцинской эпохи, записанные древними знаками», которые Хэцзяньский принц привел в порядок и отредактировал, являются важнейшим письменным наследием школы «канонovedения древних знаков». Интенция Хэцзяньского принца, упомянутая в источнике, – «в фактах искать истину» – оказала глубочайшее воздействие на лейтмотив китайского национального духа. Ее влияние мы видим не только в текстах той поры – например, в «Книге Песен» или в летописи «Вёсны и осени», но и на стяге, поднятном представителями образованной элиты в последующие эпохи. Среди последних, к примеру, были такие специалисты в области традиционной текстологии, жившие в годы правления империи Цин, как Цянь Дай-синь 钱大昕, Дай Чжэнь 戴震, Ван Чжун 汪中, Хун Лян-цзи 洪亮吉, Жуань Юань 阮元 и многие другие. Каждый из них следовал принципу «в фактах искать истину».

В 1938 г. Мао Цзэ-дун также выдвинул лозунг «в фактах искать истину», а в 1941 г. в статье «Перестроить нашу учебу» (*Гайцзао вомэньдэ сюэси* 改造我们的学习) четко объяснил его смысл: «“Факты” – это весь феноменальный мир в модусе его объективного бытия. “Истина” – это имманент-

ные связи объективно существующих феноменов. Глагол же «искать» указывает на наши научные поиски». Тем самым Мао Цзэ-дун официально утвердил установку «в фактах искать истину» в качестве путеводной идеологической линии, которой должны руководствоваться коммунисты Китая.

Дун Чжун-шу (179–104 гг. до н.э.), выдающийся представитель конфуцианской мысли эпохи Хань, или, как его называли, «глава всех [ханьских] конфуцианцев», был основоположником теории и идеологии централизованной власти монарха не только империи Хань, но и всего феодального Китая в целом. Он создал обновленное конфуцианство, используя в качестве основы учение Конфуция и обогащая его идейным наследием натурфилософов, легистов, моистов (*мо цзя* 墨家) и номиналистов (*мин цзя* 名家). Таким образом, он осуществил первое комплексное, синтезирующее обновление философии и культуры Китая. Он создал мистико-телеологическое учение о взаимодействии Неба и Человека (*тянь жэнь гань ин* 天人感应), в котором атрибутировал мир природы моралью и нравственностью, а социум наделил теологическими смыслами. Феноменальный мир он рассматривал как сумму объектов, которые приводит к гармонии «небесная воля» (*тянь и* 天意). Рассматривая Небо и Человека в качестве феноменов одного рода, он наделил человека исключительной ценностью, утверждая, что «Человек обретает свою судьбу от Неба и тем самым отличается от всех других существ» («История [ранней] Хань», *Хань шу* 汉书. Глава «Жизнеописание Дун Чжун-шу», *Дун Чжун-шу чжуань*·董仲舒传). Учение Дун Чжун-шу стало новым этапом в развитии доциньской конфуцианской «идеологии благосостояния народа» (*миньбэнь сысян* 民本思想) и аксиологии. Опираясь на принцип «великого единения» (*да и тун* 大一统) из летописи «Весны и осени», Дун Чжун-шу указал, что «все те [философы], которые не посвящали себя [изучению] текстов конфуцианской классики и учения Конфуция, погубили свой Дао-Путь» (Там же). Такой подход получил одобрение ханьского императора У-ди. Дун Чжун-шу предложил императору «изгнать представителей ста философских школ и благоговеть лишь перед учением Конфуция». Предложение получило высочайшее одобрение, тем самым была завершена идеологическая унификация, которую начал, но не довел до конца Цинь Ши-хуан. Конфуцианство, которое в эпоху Чжаньго было всего лишь одной из «ста философских школ», в эпоху Хань стараниями Дун Чжун-шу обогатилось идеями «школы Дао», было дополнено концепциями легистов и возведено в ранг ведущей идеологии или официального госу-

дарственного учения. Обновленное конфуцианское учение кардинально изменило фундаментальную архитектуру китайской идеологии и культуры, и сфера китайской мысли вступила в эру конфуцианцентризма.

Дун Чжун-шу пересмотрел концепцию «трех устоев» (*сань ган* 三纲), ранний вариант которой был зафиксирован еще в трактате «Чжуан-цзы», используя идею о преимуществе силы *ян* над силой *инь*. Кроме того, опираясь на концепцию У-син 五行 (Пять стихий, или Пять первоэлементов), он включил в число «пяти постоянств» (*у чан* 五常) категории конфуцианской этики: «человеколюбие» (*жэнь* 仁), справедливость (*и* 义), благопристойность (*ли* 礼), мудрость (*чжи* 智) и верность (*синь* 信). С этого момента концепция «трех устоев и пяти постоянств» (*сань ган у чан* 三纲五常) стала основополагающим принципом китайского феодального абсолютизма и структурообразующей парадигмой, определяющей отношения в социуме. Обновленное конфуцианство не только защищало абсолютную власть монарха в политической и военной сферах, но и стремилось, используя теологические акцентуации, ограничить бесконтрольное расширение власти правителя. Императивом обновленного конфуцианского учения стало не только требование «высоко чтить монарха» (*цзунь цзюнь* 尊君), но и принцип «ценить простой народ» (*чжун минь* 重民).

Дун Чжун-шу настаивал на том, что в стратегии управления государством необходимо сочетать принципы поощрения и наказания, а также использовать концепцию «добродетельного правления» (*дэ чжи* 德治) (т.е. перевоспитывать народ с помощью нравственной добродетели правителя. – Прим. переводчика.). Это сыграло позитивную роль для формирования политической стабильности и великого единения феодального общества. Дун Чжун-шу, кроме того, является выдающимся педагогом. Одним из его учеников был Сыма Цянь 司马迁, влияние которого на развитие китайской историографии трудно переоценить.

Следует, однако, отметить, что Дун Чжун-шу использовал идею божественной власти для того, чтобы отстаивать концепцию «трех устоев», а его учение о взаимовлиянии друг на друга Неба и Человека (*тянь жэнь гань ин* 天人感应) очень скоро соединилось с суевериями из пророческих книг (*чэнь вэй* 讖纬). Постепенно оно всё больше и больше превращалось в путы и оковы, сковывающие народные массы, и серьезно препятствовало здоровому развитию китайского общества. Что касается соотношения свободы идеологических дискуссий с требованием изгнания мысли-

телей, не относящихся к конфуцианской школе, и соотношения политического единства и свободы научного творчества, то они на долгое время закрепились в качестве важнейших тем, которыми занимались китайские интеллектуалы.

### Часть III

**В-четвертых. Культура региона Янь-Чжао в период с конца правления империи Восточная Хань и до конца правления империи Тан являла собой новый идейный ландшафт, в котором сосуществовали и конкурировали между собой конфуцианство, буддизм и даосизм.**

В конце правления империи Восточная Хань Лу Чжи 卢植, уроженец Фаньяна (совр. г. Чжочжоу в пров. Хэбэй), прославился как конфуцианский ученый. Его кисти принадлежат сочинения «Книга истории с разбивкой на главы» (*Шан шу чжан цзюй* 尚書章句) и «Три книги о благопристойности с объяснениями и глоссами» (*Сань ли цзе гу* 三禮解詁). В период, называемый Северными династиями (*бэй чао* 北朝), конфуцианство не только унаследовало традиции ханьской экзегезы, но и черпало новые идеи как в «учении о сокровенном» (*сюань сюэ* 玄學), так и в буддийской мысли, демонстрируя тенденцию к интеграции всех трех идеологий.

Лу Цзин-юй 卢景裕, потомок Лу Чжи, использовал идеи конфуцианства, даосизма и буддизма при объяснении таких сочинений, как «Лунь юй» 论语, «Чжоуская [книга] Перемен» 周易, «Книга истории» 尚書, «Книга о сыновней почтительности» 孝經, «Книга Песен» 毛詩, летопись «Вёсны и осени» и «Цзо чжуань» 春秋左氏傳, а также «Лао-цзы» 老子.

В годы правления династии Северная Вэй большинство конфуцианцев в регионе Янь-Чжао были выходцами из простого народа. Они питали любовь к наукам и ценили самостоятельность при изучении классических текстов. Например, в разделе «Предисловие к жизнеописанию конфуцианских ученых» (*Жу-линь чжуань сюй* 儒林傳序) из «Истории Северной Ци» (*Бэй Ци шу* 北齊書) отмечено: «Знатоки “Книги Песен” в своем большинстве являются учениками северовэйского Лю Сянь-чжи 劉獻之 из Болина». Отметим, что господин Лю толковал конфуцианские книги «совсем не так, как это было принято раньше». Сюань Ан-шэн 熊安生 глубоко проник в смысл «Трех книг о благопристойности» (*Сань ли* 三禮), синтезируя подходы северных и южных школ комментирования. Его ученики – Лю Чжо 劉焯 из Синьду (совр. уезд Исянь пров. Хэбэй) и Лю Сюань 劉炫 из города Цзинчэн в Хэцзяне (совр. уезд Сяньсянь пров.

Хэбэй) – составили «Толкование смысла Пятикнижия» (*У цзин шу и* 五經述義). Это сочинение также несет на себе отпечаток соединения южных и северных традиций канонического толкования.

Среди специалистов в конфуцианских текстах эпохи Тан наиболее репрезентативным является Кун Ин-да 孔穎達 из города Хэншуй области Ичжоу. Он составил собрание «Истинный смысл Пятикнижия» (*У цзин чжэн и* 五經正義), которое включает следующие сочинения: «Истинный смысл Чжоуской [книги] Перемен» (*Чжоу и чжэн и* 周易正義), «Истинный смысл Книги истории» (*Шан шу чжэн и* 尚書正義), «Истинный смысл Книги Песен» (*Мао ши чжэн и* 毛詩正義)<sup>13</sup>, «Истинный смысл Записей о ритуале» (*Ли цзи чжэн и* 禮記正義), «Истинный смысл летописи “Вёсны и осени” и комментария Цзо чжуань» (*Чунь цю Цзо чжуань чжэн и* 春秋左傳正義). Его толкования «включают обозрение древних и нынешних вариантов текстов и вскрывают сходство и различия между ними». Работы Кун Ин-да соединили лучшие достижения канонического толкования южных и северных школ. С эпохи Хань это было первое комплексное обновление науки толкования текстов конфуцианской классики на основе синтеза различных традиций. Комментарии Кун Ин-да стали нормативными учебными текстами, которые использовались в ходе государственных экзаменов на занятие чиновничьих должностей (*кэ цзюй* 科舉) с эпохи Тан и вплоть до эпохи Сун.

Жившие в середине танской эпохи Хань Юй Кэ 韓愈 и Ли Ао 李翱 стали предтечами «учения о принципе» (*ли сюэ* 理學), или неоконфуцианства, которое в систематизированном виде возникло в эпоху Сун. Род Хань Юя ведет свое начало из уезда Чанли совр. провинции Хэбэй. Он вместе с Лю Цзун-юанем 柳宗元 был инициатором литературного движения «за возврат к древности». Проза Хань Юя не только унаследовала лучшие традиции повествовательной литературы прошлых веков, но и отразила немало новых тенденций. Хань Юй известен как лучший из «восьми великих [литераторов, работавших в стиле *гуэнь*] эпох Тан и Сун» (*Тан Сун ба да цзя* 唐宋八大家).

В условиях ослабления конфуцианской идеологии Хань Юй решительно отдал всего себя возрождению конфуцианства. Взяв в качестве образца генеалогии буддийских школ, он стал инициатором создания генеалогии конфуцианской ортодоксии – линии преемственности конфуцианс-

<sup>13</sup> Мао ши чжэн и 毛詩正義. – Буквально «Истинный смысл “Книги Песен [в версии] Мао”». – Прим. переводчика.

кого учения (*дао тун* 道统), что оказало существенное и долговременное влияние на сунское и минское неоконфуцианство. Хань Юй стоял на твердых позициях конфуцианства и резко критиковал буддизм. Более того, он даже ратовал за то, чтобы «обратить буддийских и даосских монахов в мирян, сжечь буддийские и даосские книги, превратить буддийские и даосские храмы в жилища обычных людей» («Об изначальном Дао-Пути», *Дао юань* 原道). Тем не менее в своей критике буддизма Хань Юй не смог достичь высокого теоретического уровня.

В противоположность ему Ли Ао, уроженец области Чжаоцзюнь (совр. г. Чжаочжоу пров. Хэбэй), выступал за включение буддизма в парадигму конфуцианского учения. Взяв за основу конфуцианское теоретическое наследие, отраженное в сочинениях «Мэн-цзы» 孟子, «Учение о середине» (*Чжун юн* 中庸), «Великое учение» (*Да сюэ* 大学), и используя буддийские по своей природе идеи, Ли Ао выдвинул концепцию «доброты изначальной природы человека и порочности человеческих чувств и страстей» (*син шань цин э* 性善情恶). Опираясь на этот подход, он предложил метод самосовершенствования, названный «забвением чувств-страстей для возвращения к изначальной природе» (*ван цин фу син* 忘情复性). Генеалогия конфуцианской ортодоксии (*дао тун* 道统) Хань Юя и учение Ли Ао о «возвращении к изначальной природе» (*фу син* 复性) стали предвестниками сунского и минского неоконфуцианства, позже они с большим энтузиазмом были восприняты последователями «учения о принципе».

С другой стороны, в период с III по VI в. в регионе Янь-Чжао бурно развивается буддизм. Буддизм проникает в Китай на рубеже правления империй Западная и Восточная Хань. К концу эпохи Восточная Хань буддизм уже широко распространился в регионе Янь-Чжао. Например, монахи из Индии Касьяпаматанга 摄摩腾 и Дхармаракша 竺法兰 в 67 г. построили буддийский храм Путунсы в Наньгуне, область Синтай. В период Шестнадцати царств<sup>14</sup> буддийский монах Фо Ту-чэн 佛图澄 развернул свою основную деятельность в прибрежных районах (*хэ бянь* 河边)<sup>15</sup>. Самым

известным его учеником является Дао-ань 道安 из Фулю (совр. г. Цзичжоу в пров. Хэбэй). Дао-ань происходил их семьи, где высоко почитали конфуцианское учение. Он отличался глубокой эрудицией и не только постиг тонкости «учения о сокровенном» и буддийскую доктрину, но и организовал перевод на китайский язык буддийских сутр, а также составил устав для буддийских монахов. Дао-ань унифицировал фамилии всех буддийских монахов в Китае, обязав их брать в качестве фамильного знака иероглиф Ши (первый иероглиф в китайской транскрипции имени Будды Шакьямуни. – *Прим. переводчика*). Кроме того, Дао-ань сформировал школу Коренного отсутствия (*бэнь у пай* 本无派) и содействовал китаизации буддизма. Лян Ци-чао называл Дао-аня «первым создателем китайского буддизма».

Дао-шэн 道生, ученик Кумарадживы 鸠摩罗什, уроженец области Цзюйлу (совр. уезд Пинсян пров. Хэбэй), проповедовал учение о нирване и природе будды, а также концепцию внезапного просветления (*дунь у* 顿悟). Он, опираясь на идею Мэн-цзы 孟子 о том, что «каждый человек может стать Яо или Шунем» и концепцию забвения Ван Би 王弼, связывающую воедино образы-*сян*, понятия и их содержание, впервые стал утверждать, что «каждый человек может стать буддой». Учение о природе будды и концепция «внезапного просветления» Дао-шэна были развиты шестым чаньским патриархом Хуэй-нэном 慧能, предки которого были родом из Фаньяна (совр. г. Чжочжоу в пров. Хэбэй), а также оказали решающее воздействие на синтез конфуцианства, даосизма и буддизма, актуализировавшийся в годы правления империй Сун и Мин. Благодаря усилиям Дао-аня, Дао-шэна, Сэн-чжао 僧肇 и других подвижников, буддийское учение Махаяны стало наглядно отражать метафизическую проблематику и постепенно превращалось в органическую составную часть идеологии и культуры Китая.

В период Суй – Тан процесс китаизации буддизма вступил в следующую стадию, характеризующуюся интеграцией буддизма и конфуцианства. Хуэй-нэн, реальный основатель чаньской школы буддизма, пропагандировал идею о «внезапном просветлении», а также концепцию, которая гласила, что «в сердце каждого есть будда». Благодаря Хуэй-нэну буддийская школа Чань стала важнейшей составной частью китайского буддизма. В конце эпохи Тан созданная Хуэй-нэном школа разделилась на пять локальных субтрадиций – Линьцзи, Цаодун, Вэйян, Юньмэнь и Фаянь. Наиболее влиятельной из них стала чаньская субтра-

лишь в возрасте 79 лет. – *Прим. переводчика*.

<sup>14</sup> Шестнадцать царств. – Конгломерат государств, которые существовали на территории Северного Китая в 304–439 гг. после его захвата некитайскими этносами. – *Прим. переводчика*.

<sup>15</sup> Прибрежные районы или, буквально, регион у Реки (Хэ бянь 河边). – Непонятно, о каком регионе идет речь. Если авторы ведут речь о районе реки Хуанхэ, тогда следует иметь в виду, что по общепринятым в зарубежной науке оценкам Фо Ту-чэн появился в этом прибрежном районе

диция Линьци, созданная патриархом И-сюанем 义玄 в Чжэнчжоу (совр. уезд Чжэндин. пров. Хэбэй). И-сюань объединил чаньскую концепцию «где сердце, там и будда» с идеей «сердце – это Дао» и своими краткими парадоксальными суждениями в значительной степени способствовал конфуцианизации буддизма, тем самым наделив его жизнеспособной силой. После этого субтрадиция Линьци не только превратилась в ортодоксальную школу чаньского буддизма в Китае, но и вышла далеко за национальные границы, оказав глубокое влияние на культуру Японии, Кореи, Европы и Америки.

Даосизм – китайская автохтонная религия, которая сформировалась в конце правления империи Восточная Хань на основе оккультно-магического комплекса шаманского типа, характерного для ранней китайской религии, и традиций поиска бессмертия, распространившихся в период Чжаньго. В ранний период своей истории даосская религия была представлена двумя важнейшими направлениями – учением Великого благоденствия (*Тай пин дао* 太平道), созданным Чжан Цзюэ 张角 из Цзюйлу (совр. уезд Цзюйлу городского округа Синтай пров. Хэбэй), и учением Пяти мер риса (*У доу ми дао* 五斗米道), также называемым учением Небесных наставников (*Тянь ши дао* 天师道), основателем которого был Чжан Дао-лин 张道陵. В 184 г. Чжан Цзюэ, почитая «Книгу Великого благоденствия» (*Тай пин цзин* 太平经), проповедуя идеи миллениаризма и выступая против гнета и эксплуатации, провозгласил приход эры Желтого неба (т.е. новой династии. – *Прим. переводчика.*) и крах эры Синего неба (т.е. правящего в тот период режима. – *Прим. переводчика.*). Он утверждал, что в первый год нового 60-летнего цикла «во всей Поднебесной наступит великое счастье». С этим лозунгом он поднял восстание Желтых повязок и нанес серьезное поражение правящему дому, что стало прологом вступления Китая в эпоху Троецарствия. Благодаря Чжан Цзюэ даосская религия стала распространяться и развиваться в среде простого народа. При династии Северная Вэй даос Коу Цянь-чи 寇谦之 обновил учение Небесных наставников, включив в даосизм конфуцианские идеи. Кроме того, он, взяв в качестве образца буддийские религиозные традиции, создал даосскую систему очистительных ритуалов и ритуалов благодарения (*чжайцзяо шиши* 斋醮仪式), а также систему даосских алтарей. Все это привело к тому, что обновленная даосская религия очень быстро распространилась в регионе Янь-Чжао, в частности, в области Чжаоцзюнь, в горах Чжаншань, Чжуншань, в городе Е.

Регион Янь-Чжао является важнейшим районом, где зародился китайский буддизм и даосская религия. Если сравнивать его с другими территориями, то можно отметить, что буддизм и даосизм в регионе Янь-Чжао в значительной степени был ориентирован на практику: здесь было легко вступить в число последователей этих религий, их доктрина отличалась простотой, а методы совершенствования на истинных путях учения были непритязательны и комфортны для восприятия верующими. Буддизм, например, был ориентирован на медитацию, на создание монастырей и ваение религиозных скульптур, на сбор пожертвований и накопление духовных заслуг, необходимых для обеспечения благоприятной судьбы в будущей жизни, и не придавал серьезного значения изучению доктрины по сутрам и другим религиозным текстам. Все это превращало буддизм в учение, привлекательное для представителей низших социальных слоев. Конфуцианство, буддизм и даосизм сосуществовали, развивались и активно взаимодействовали в регионе Янь-Чжао, который стал плодородной почвой для их интеграции.

#### Часть IV

**В-пятых. В период правления империй Сун и Мин культура региона Янь-Чжао способствовала развитию главного вектора китайской национальной культуры, пестуя практическое конфуцианство в том аспекте его исторической прагматики, который обозначался понятием «практически полезное учение» (*ши сюэ* 实学).**

В 1004 г. после продолжительной войны государства Сун и Ляо подписали Тяньюаньский договор, определивший границу между ними по водоразделу реки Байгоу (ныне – водораздел рек Цинхэ и Хайхэ). С этого времени территория региона Янь-Чжао была разделена между двумя государствами. В течение последующих относительно мирных ста лет экономика и культура северных и южных частей региона продолжились развиваться. После того, как государство чжурчжэней Цзинь разгромило государство киданей Ляо, чжурчжэни нанесли сокрушительный удар по империи Северная Сун. В 1127 г. новое китайское государство Южная Сун основало столицу в г. Нанкин (совр. пров. Хэнань), а территория Янь-Чжао оказалась под пятой чжурчжэньского государства Цзинь. В Хэбэе развернулась героическая античжурчжэньская война. Государство Цзинь, стремясь укрепить свою власть, начинает вводить систему экзаменов «для привлечения достойных», осваивает земледелие и шелководство, а также переселяет значительное количество чжурчжэней и киданей на Центральную китайскую равнину. В это же время происходит усиление монголов, которые начинают совершать набеги на территорию госу-

дарства Цзинь. В 1272 г. Хубилай основал столицу в г. Даду (нынешний Пекин). Даду официально стал новым политическим центром монголов. С этого времени регион Янь-Чжао стал важнейшей территорией, напрямую подчиненной столице, что оказало глубочайшее влияние на его экономическое, политическое и культурное развитие.

Длительный период конфронтации между государствами Сун, Ляо, Цзинь и Юань превратили регион Янь-Чжао во фронт, где происходили полиэтнические контакты и межэтническое взаимодействие. Фань Чжун-янь 范仲淹 из Чжэньдина (совр. уезд Чжэндин в пров. Хэбэй) внес серьезный вклад в подъем северосунского неоконфуцианства, а Шао Юн 邵雍 из Фаньяна (совр. г. Чжочжоу в пров. Хэбэй), носивший прозвище господин Кан Цзе (Кан Цзе сянь-шэн 康节先生), был одним из создателей неоконфуцианства. В юные годы он вместе с отцом переселился в Хэнчжан (совр. уезд Линьсянь пров. Хэнань), а позже написал сочинение по нумерологии «Книга об Августейшем Пределе, который правит миром» (Хуан цзи цзин ши шу 皇极经世书) и другие тексты. Взяв за основу «Чжоускую [книгу] Перемен» (Чжоу и 周易) и черпая некоторые идеи из даосизма, Шао Юн создал учение о символах и числах. Используя числовые символы, он объяснял проблемы космогенеза и социогенеза, тем самым определив парадигму развития нумерологии в последующие эпохи.

На севере страны – в государствах Ляо и Цзинь – по образцу государственной системы империи Хань было создано Ведомство государственных училищ (Гоцзыцзянь 国子监) и местные учебные заведения (дифан гуаньсюэ 地方官学) с целью обучения текстам конфуцианской классики. Региональные академии (шююань 书院) появляются на территории Янь-Чжао в годы правления империи Тан. Ли Фан, знаменитый ученый эпохи Сун, занимался преподаванием в академии Чжунси (Чжунси шююань 中溪书院) в горах Фэнлуаньшань. С приходом к власти династии Юань Чжао Фу 赵复 впервые стал системно распространять в северных землях «учения о принципе» (ли сюэ 理学) братьев Чэн и Чжу Си (т.е. неоконфуцианство. – Прим. переводчика.). Чжао Фу оказал влияние на формирование региональных академий северного Китая, поскольку его образовательная деятельность была сосредоточена главным образом в академии Тайцзи (Тайцзи шююань 太极书院). Помимо этого, Ли Чжи 李治, уроженец города Луаньчэн области Чжэньдин, занимался образовательной деятельностью в региональной академии Фэнлун (Фэнлун шююань 封龙书院); Лю Бинчжун, уроженец Синчжоу, – в академии в горах Цзыцзиньшань (Цзыцзиньшань

шююань 紫金山书院). В этот период также активно действовала академия имени Наставников из рода Мао (Мао-гун шююань 毛公书院) в Хэцзяне, академия имени мудреца Дун Чжун-шу (Дун-цзы шююань 董子书院) в Цзинчжоу, академия Лэшань (Лэшань шююань 乐善书院) в Шэньцэ и др. Народные академии (миньцзянь шююань 民间书院) стали важнейшими опорными базами для распространения и развития конфуцианства на севере.

В годы правления империи Юань в регионе Янь-Чжао было много конфуцианских ученых. Сюй Хэн 许衡 дал новый толчок развитию концепции братьев Чэн и Чжу Си о «правильной классификации и предельном познании феноменального мира» (гэ у чжи чжи 格物致知). Он поставил задачу «овладевать истинными знаниями и совершать добродетельные поступки» (чжэнь чжи ли син 真知力行), а также настаивал на том, что «познанием и практической деятельностью следует заниматься одновременно» (чжи син бин цзинь 知行并进). Тем самым Сюй Хэн заострил внимание на практических аспектах этического поведения. Он был первым, кто выдвинул концепцию «обеспечения средствами к существованию» (чжи шэн 治生), и считал, что «при занятии наукой первоочередной задачей является обеспечение себя средствами к существованию» («Сун Юань сюэ ань» 宋元学案, гл. «Лучжай сюэ ань» 鲁斋学案). Все это свидетельствует, что культура региона Янь-Чжао придавала особое значение практическим акцентуациям в прагматике добродетельного поведения. Хубилай поставил на ответственные посты многих конфуцианцев ханьской национальности, например, Лю Бин-чжуна 刘秉忠, Чжан Вэнь-цяня 张文谦, Ли Чжи 李治, Доу Мо 窦默, Дун Вэнь-юна 董文用 и др.

Лю Бинчжун говорил о необходимости изучения «трех устоев и пяти постоянств» (сань ган у чан 三纲五常), о важности традиционной китайской системы «выдвижения достойных и продвижения талантливых», о ценности текстов конфуцианского канона и значимости Конфуция. Он построил столицы Шанду (Санаду) и Даду, определил систему чиновничьих должностей и сформировал государственные обряды новой династии. Лю Бин-чжун внес бесценный вклад в развитие экономики, политики и культуры империи Юань.

Доу Мо блестяще овладел неоконфуцианским учением в интерпретации братьев Чэн и был первым, кто разъяснил Хубилаю смысл конфуцианского «пути правильного управления [государством]» (чжи дао 治道), основанного на «трех устоях и пяти постоянствах» и на «искренних

помыслах и правильном сердце-уме» (*чэн и чжэн синь* 诚意正心).

Лю Инь 刘因, родом из Жунчэна, в миру называемый господином Совершенство-в-Тишине (*Цзин-сюй сяньшэн* 静修先生), вместе с Сюй Хэном 许衡 и У Дэном 吴澄 входит в группу «трех великих конфуцианцев эпохи Юань» (*юаньдай саньда жу* 元代三大儒). Он составил сочинение «Квинтэссенция Четырехкнижия» (*Сы шу цзин яо* 四书精要). В его учении конфуцианские концепции были дополнены идеями, заимствованными из даосской философии и буддизма, что придало мировидению Лю Иня необычайную широту и безусловную оригинальность. Например, в его учении получила дальнейшее развитие концепция неоконфуцианства о единичном и множественном, с помощью которой Лю Инь рассматривал динамику взаимодействия мироздания и человека. Кроме того, Лю Инь предложил путь самосовершенствования на основе соединения методов «благодействующего сердца» (*пин синь* 平心), «умиротворения пневмы-ци» (*цзин ци* 静气) и «безукоризненной почтительности» (*чжи цзинь* 致谨). Лю Инь настаивал на соблюдении последовательности при изучении конфуцианских текстов. Сначала, как он считал, следует давать текстологические комментарии, затем – объяснять смысл, и лишь в конце – предлагать свои суждения. Он считал, что главнейшим инструментом для понимания неоконфуцианства является «Шестикнижие» (*Лю цзин* 六经), и указывал, что устранить лакуны в неоконфуцианстве можно при помощи наследия конфуцианской комментаторской традиции периода Хань – Тан. Лю Инь выступал против тенденции «отрыва от действительности из-за стремления к славе» (*цю мин эр и ши* 求名而遗实) и подчеркивал, что «древние не проводили различий между конфуцианской классикой и историческими сочинениями» (*гу у цзинши чжэ фэнь* 古无经史之分). Лю Инь заложил первоначальную базу для оценки классических конфуцианских текстов как исторических сочинений, что позже было сделано Ван Янмином 王阳明 («Пятикнижие» – это исторические сочинения), Ли Чжи 李贽 («конфуцианская классика и исторические сочинения отражают внешнее и внутреннее одних и тех же событий») и Чжан Сюэ-чэном 章学诚 («все тексты “Шестикнижия” являются историческими сочинениями»).

Оценивая ситуацию этого периода в целом, можно утверждать, что все конфуцианцы в регионе Янь-Чжао в период правления династии Юань высоко почитали учение Чжу Си и не выступали против субъективно-идеалистического «учения о

сердце» (*синь сюэ* 心学) Лу Цзю-юаня 陆九渊. Соединив подходы Чжу Си и Лу Цзю-юаня, они подготовили плодотворную среду для расцвета в эпоху Мин неоконфуцианства в интерпретации Ван Ян-мина и его концепции «сердца-принципа».

Хотя в период правления династии Мин в регионе Янь-Чжао знаменитых ученых-конфуцианцев было не очень много, однако все они подчеркивали значимость практики как критерия истины, что указывает на атмосферу научного поиска в Янь-Чжао в тот период. Примеры данного подхода демонстрирует деятельность таких известных политических деятелей и знаменитых носителей высокой этической традиции, как Ян Цзи-шэн 杨继盛, Чжао Нань-син 赵南星 или Сунь Чэн-цзун 孙承宗. Хотя Чжао Нань-син и испытал влияние концепции Ван Ян-мина о «благом сердце» (*лян синь* 良心), однако он подверг критике целый ряд субъективно-идеалистических концепций, подчеркивая, что они отражают не Дао-Путь конфуцианства, а Дао-Путь буддистов (*шиши чжи дао* 释氏之道) (Послесловие к сочинению «Чжэн синь хуэй ши мэнь жэнь гао» 正心会示门人稿, цз. 5). Чжао Нань-син разъяснял неоконфуцианскую концепцию «благого сердца», используя учение Мэн-цзы о «четырех началах» (*сы дуань* 四端), и подчеркивал практическое значение этических принципов. Все это позволило Чжао Нань-сину отразить важнейшие особенности конфуцианства в регионе Янь-Чжао того времени.

На рубеже смены империй Мин и Цин патриархом северной ветви конфуцианства был Сунь Ци-фэн 孙奇逢 из Жунчэна. Он написал такие сочинения, как «Жизнеописание патриархов учения о принципе» (*Ли сюэ цзун чжуань* 理学宗传), «Новые разъяснения “Четырехкнижия”» (*Сы шу цзинь чжи* 四书近指), «Основополагающее руководство для чтения “Книги Перемен”» (*Ду И да чжи* 读易大旨). Сунь Ци-фэн вместе с Хуан Цзун-си 黄宗羲 из восточного Чжэцзяна и Ли Юном 李颀 из региона, называемого Гуаньчжун, входит в число «трех великих конфуцианцев начала правления империи Цин» (*цинчу сань да жу* 清初三儒). Сунь Ци-фэн с глубочайшим уважением отзывался о своих земляках-предшественниках Лю Ине 刘因 и Ян Цзи-шэне 杨继盛. Для него было характерно высокое чувство социальной ответственности и идеология, ориентированная на практику. Первоначально Сунь Ци-фэн находился под влиянием «учения о принципе» в интерпретации братьев Чэн и Чжу Си, но позже стал последователем субъективистского учения Лу [Цзю-юаня] и Ван [Шоу-жэня] (*Лу Ван синьсюэ*

陆王心学), но, по большому счету, обе системы взглядов он считал одинаково важными. В своих космологических концепциях Сунь Ци-фэн придерживался «учения о принципе» Чжу Си и демонстрировал тенденцию к интеграции взглядов различных региональных школ конфуцианской учености. Деятельность Сунь Ци-фэна способствовала расцвету «реального» направления неоконфуцианства (*ши сюэ* 实学), а также оказала определенное влияние на возникшую позже «школу Янь [Юаня] и Ли [Гуна]» (*Янь Ли сюэпай* 颜李学派).

Школа Янь Юаня 颜元 и Ли Гуна 李塨 является важнейшим направлением неоконфуцианства конца Мин – начала Цин. Янь Юань подчеркивал важность «практически полезного учения» (*ши сюэ* 实学), «реального усвоения» (*ши си* 实习) и «реальных действий» (*ши юн* 实用) (см.: «Записки об учении господина Яня», *Янь-ши сюэ цзи* 颜氏学记, цз. 1). Он придавал особое значение каждодневным делам и указывал, что именно в них следует искать истинное знание («Записки слов и дел наставника Янь Си-чжая», *Янь Си-чжай сянь-шэн янь син лу* 颜习斋先生言行录, цз. 2). Его ученик Ли Гун в еще большей степени акцентировал внимание на важности практических знаний, что отражает его сочинение «Погодичное жизнеописание наставника Ли Шу-гу» (*Ли Шу-гу сянь-шэн няньлу* 李恕谷先生年谱). Лейтмотив учения «школы Яня и Лу» – возрождение деятельных и практических аспектов учения Конфуция и Мэн-цзы, а также критика как философии Лао-цзы и Чжуан-цзы, так и традиционной экзегетики, сложившейся в период Хань – Тан, неоконфуцианства в интерпретации братьев Чэн и Чжу Си («учения о принципе», *лисюэ* 理学) и неконфуцианства в интерпретации «школы Лу и Вана» («учения о сердце», *синь сюэ* 心学). Можно сказать, что школа Янь Юаня и Ли Гуна дала новый толчок для развития культуры региона Янь-Чжао в соответствии с принципом «в реальных делах искать истину» (*ши ши цю ши* 实事求是).

Следует отметить, что в регионе Янь-Чжао, помимо конфуцианства, на рубеже смены империй Цзинь и Юань сформировалось много школ традиционной китайской медицины. Лю Вань-су 刘完素 (ок. 1100 – 1200), уроженец Хэцзяня (совр. уезд Су-нин пров. Хэбэй), был первым в группе «четырех великих наставников эпохи Цзинь – Юань» (*цзинь юань сы да цзя* 金元四大家). В своей теории он объединил идеи, почерпнутые из «Книги Перемен», даосизма и традиционной медицины, а также заимствовал разумные традиции из наследия своих предшественников на стезе лекарского

искусства, в частности рациональные элементы даосской медицины. В результате Лю Вань-су создал свою собственную медицинскую «Хэцзяньскую школу» (*Хэцзянь сюэпай* 河间学派) с ее оригинальной «теорией жара-огня» (*хо жэ лунь* 火热论). При лечении недугов, обусловленных внешним воздействием «жара» (*хо же* 火热), Лю Вань-су особое внимание уделял использованию лекарственных средств, несущих «холод» (*хань лян* 寒凉). Он заслужил признание как мастер, который «на основе критического подхода к старому развивал новые направления». Медицинские инновации Лю Вань-су оказались созвучны сунскому и минскому неоконфуцианству, а пионерский характер его работ способствовал появлению новых организованных форм традиционной китайской медицины, в частности, «школы укрепления теплом» (*Вэньбу сюэпай* 温补学派) и «школы [лечения недугов], обусловленных [внешним] теплом» (*Вэньбин сюэпай* 温病学派).

Чжан Юань-су 张元素 (ок. 1131–1234), уроженец Ичжоу (совр. уезд Исянь пров. Хэбэй), создал теорию диагностики внутренних органов и разработал концепцию «укрепления пневмы-ци желудка» (*буян вэйци* 补养胃气). Он сформировал направление традиционной китайской медицины, получившее название «Ишуйская школа» (*Ишуй сюэпай* 易水学派). Его ученик Ли Гао 李杲 (1180–1251), уроженец Чжэньдина (совр. уезд Чжэндин пров. Хэбэй), на склоне своих дней принявший прозвище «старец из Дунюаня» (*Дунюань лао-жэнь* 东垣老人), также входит в число «четырех великих наставников эпохи Цзинь – Юань». Он, восприняв философскую концепцию пневмы-ци, разработанную северосунским Чжан Цзаем 张载, а также медицинские достижения «Хэцзяньской школы» Лю Вань-су и «Ишуйской школы» Чжан Юань-су, сформировал свою терапевтическую традицию, важнейшие концепции которой строились на признании особой роли селезенки в функционировании организма. Поскольку китайская система коррелятивного мышления обозначает селезенку символом Земли, постольку это направление традиционной китайской медицины стало называться «школой укрепления Земли» (*Бутупай* 补土派). Таким образом, китайская традиционная медицина, у истоков которой стоял Бянь Цюэ, ко времени правления империй Цзинь и Юань достигла в своем развитии новых высот.

#### Часть V

**В-шестых. В новое время на авансцене яростного столкновения восточной и западной цивилизаций культура региона Янь-Чжао сыграла заглавную партию, исполнив песнь в**

### честь непобедимости китайской национальной культуры.

После «опиумных» войн Китай был вынужден активно включиться в мировые экономические и политические связи, где доминирующая роль принадлежала западным капиталистическим державам. Углубляющиеся с каждым днем классовые противоречия и обостряющийся национальный кризис заставил некоторых представителей образованного сословия «открыть глаза, чтобы взглянуть на мир», приступить к «изучению сильных сторон врага для того, чтобы подчинить его себе» (Линь Цзэ-суй 林则徐, Вэй Юань 魏源), и «получать от врага все то, что дает ему преимущество» (Цзэн Го-фань 曾国藩). Такой подход позволил постепенно преодолеть парадигму феодального мышления, основанную на текстах конфуцианского канона, и перейти к интеграции «китайской» и «западной» образованности. Территория региона Янь-Чжао превратилась в важнейший район на севере страны, открытый для внешнего мира и актуализирующий эти интеграционные процессы. Таким образом, Янь-Чжао стал передовым рубежом столкновения и взаимодействия китайской и западной цивилизаций.

В 1898 г. Чжан Чжи-дун 张之洞, видный представитель сторонников усвоения технических достижений Запада, издал сочинение «Призыв к учению» (*Цюань сюэ пянь 劝学篇*), в котором подчеркнул важность конфуцианства и необходимость его возрождения путем дополнения достижениями западной науки: «Старое учение (т.е. конфуцианство. – Прим. переводчика.) – это основа. Новое учение (т.е. западные науки. – Прим. переводчика.) – практический инструмент» (гл. «Шэ сюэ» 设学); «Китайское учение – это наша внутренняя наука, западное учение – это зарубежная наука. Китайское учение приводит к гармонии тело и дух, западное учение отвечает потребностям сегодняшнего дня» (гл. «Хуэй тун» 会通). В тезисе Чжан Чжи-дуна «китайское учение – это основа, а западное учение – это практический инструмент» слово «основа» (*ти 体*) указывает на высшие руководящие принципы культуры, а «практический инструмент» (*юн 用*, букв. «функция») обозначает конкретные меры, с помощью которых реализуются эти принципы. Соответственно тезис Чжан Чжи-дуна – «китайское учение – это основа, западное учение – это практический инструмент» – указывает на попытку использовать научно-технические достижения западной буржуазии во благо феодальных этических устоев китайской цивилизации.

Это была консервативная позиция, однако ее главная интенция заключалась в том, чтобы сохранить главенство принципов традиционной

китайской учености, лишь дополнив их достижениями западной науки. Она лежала в русле борьбы за сохранение и развитие западной науки в Китае и отражала единственно приемлемый в то время в Китае курс на усвоение «западного учения». Чжан Чжи-дун сокрушил господствующую на протяжении двух тысяч лет архитектуру китайской культуры с её безусловной практической ориентацией на мудрых чиновников и добродетельных государей, выраженной в вербальной формуле – «постигают [учение] для того, чтобы стать совершенным мудрым [помощником правителя], применяют его на практике для того, чтобы стать государем» (*нэй шэн вай ван 内圣外王*). В конкретно-исторических условиях того времени позиция Чжан Чжи-дуна сыграла позитивную роль, способствуя интеграции китайской культуры с западной и ориентируя китайскую традиционную культуру в сторону модернизации.

Заслуживает внимания и тот факт, что врач Чжан Си-чунь 张锡纯 (1860–1933), уроженец уезда Яньшань, отстаивавший необходимость интеграции китайской медицины с западной, также следовал духу, выраженному в принципах «в реальных фактах искать истину», «используя старое, обогащать его новым» («Исюэ чжунчжун цаньси лу» 医学衷中参西录, гл. «Яо у пянь» 药物篇). Чжан Си-чунь был выдающимся представителем того медицинского сообщества, которое ратовало за комплексное, синтезирующее обновление китайской традиционной науки врачевания. Он считал, что для спасения людей не следует делить методы на «китайские» и «западные», что недопустимо запрещать использование лучших достижений западной медицины, восполняющей лакуны традиционной китайской терапевтической науки. Чжан Си-чунь подчеркивал, что «в современном мире совершенно непозволительно отказываться от интеграции традиционной китайской медицины с западной, если только мы стремимся к тому, чтобы китайская медицинская наука достигла новых высот и обрела громкую славу» (Там же, гл. «И лунь пянь» 医论篇). Опираясь на западную анатомию и фармакологию, он сделал попытку по-новому объяснить как принципы китайской традиционной медицины, так и свойства используемых в ней лекарственных препаратов. Кроме того, Чжан Си-чунь добился значительных результатов в объяснении и лечении «западных болезней» с помощью инструментария традиционной китайской медицины. И даже больше, анализируя различия в окружающем пространстве, питании и привычках жителей Китая и Запада, Чжан Си-чунь подошел к идее этнической фармакологии. Все это проложило путь к интеграции медицинских традиций Китая и

Запада, инициировало их сравнительный анализ и привело к их взаимообогащению новаторскими достижениями.

#### Часть VI

**В-седьмых. В новое и новейшее время культура региона Янь-Чжао открыла правильный путь развития культуры, суть которого – комплексное обновление на основе синтеза трех цивилизационных подходов – китайского, западного и марксистского.**

В конце XIX в. в Китай проникает новая идеология – марксизм. Благодаря влиянию Октябрьской революции и «движения 4 мая» марксизм стал быстро распространяться в Китае. После событий, называемых «движением 4 мая», наиболее заметное изменение в идеологической жизни Китая было связано с тем, что традиционные для нового времени оппозиции «китайское» и «западное», «старое» и «новое» перешли в более сложную систему корреляций, в которой сплелись во взаимном противостоянии три цивилизации – китайская, западная и марксистская. В конкретно-исторических условиях того времени эти три направления отражали соответственно феодальную культуру, буржуазную культуру и социалистическую культуру. Их базовое содержание – мировоззрение, аксиология, парадигма ментальности, взгляды на исторический процесс – во многих аспектах было разным, а порой даже находилось в отношениях противоречивости. С другой стороны, и китайская, и западная, и марксистская культурные системы были опосредованы антропологически, т.е. практической жизнью людей. Соответственно между их разнообразными элементами имелись также и сложные отношения взаимоподобия, взаимосоединения и взаимодополнения, другими словами, они обладали потенциалом для универсализации и интеграции. Заметим, что эти элементы – отнюдь не какие-то монолитные железобетонные глыбы. Учитывая общие закономерности антропогенеза и социогенеза, а также конкретные национальные особенности Китая, субъект реальной культуры вполне может разделить эти условные «глыбы» на слои, выделить те их составляющие, которые не входят в паттерн достижений китайской цивилизации, и далее использовать их в своих целях, преобразуя или интегрируя в свой контент, или, другими словами, с их помощью творить новую социалистическую культуру с китайской спецификой.

Надлежащее обращение с ресурсами китайской, западной и марксистской цивилизаций и правильное практическое использование взаимосвязей между ними стало главной темой культурного развития Китая в XX в. Это – крупнейший вызов, который встал перед китайской культурой в период ее модернизации. В то же время он свидетельствует

о вступлении Китая в новую эру, связанную с величайшим обновлением китайской культуры и ее глобальным синтезом.

В период от зарождения «движения 4 мая» и до первой фазы сотрудничества КПК и Гоминьдана в национальной культуре постепенно выделилось три направления, появление которых было инициировано дискуссией о цивилизациях Востока и Запада. Первое направление представляли Ху Ши 胡适 и Чэнь Сюй-цзин 陈序经, это была «прозападная фракция» (*сихуанай* 西化派), отстаивающая принципы либерализма. Второе направление отражали позиции Мэй Гуан-ди 梅光迪 и У Ми 吴宓, это была так называемая «фракция Сюэхэн» (*сюэхэннай* 学衡派), формировавшаяся вокруг одноименного журнала. Третье направление – это «фракция восточной культуры» (*дунфан вэньхуанай* 东方文化派), ярчайшим представителем которой был Лян Шу-мин 梁漱溟. Представители всех трех направлений, словно сговорившись, были едины в отрицании или игнорировании существования на китайской земле марксизма.

Окончательный разрыв сотрудничества между Гоминьданом и КПК еще сильнее усугубил раскол в среде китайских интеллектуалов. «Прозападная фракция», осознавая эпохальный разрыв между китайской традиционной феодальной культурой и западной буржуазной культурой, настаивала на радикальном преобразовании китайской культуры в парадигме модернизации. Представители этого направления, однако, отрицали полиструктурный характер культурной традиции, национальную ориентированность китайской культуры и возможность преемствования лучших традиций китайской цивилизации. Более того, они не смогли увидеть прогрессивного курса, на который указывала передовая культура, репрезентируемая марксизмом. Консерваторы всячески стремились соединить китайскую и западную культуры и создать национально ориентированную культуру Китая, но они не считались с глобально-мировым характером марксизма и упрощенно оценивали его в качестве какой-то условной западной культуры. Более того, они, извратив марксизм, отрицали его теоретическую ценность и его практическое значение для китайского общества.

Эти две фракции демонстрировали односторонний подход к культуре и ярко выраженный идеалистический историзм. Они не сумели отразить эпохальные потребности, связанные с поистине трансцендентным обновлением и комплексной интеграцией ресурсов трех культурных традиций – Китая, Запада и марксизма. Тем более они не сумели правильно решить проблему модернизации китайской цивилизации.

Объективные потребности развития китайского социума постоянно стимулировали столкновение, взаимообмен и интеграцию китайской, западной и марксистской культур. Перед культурой Китая встала настоятельная потребность найти новый путь развития, отличный как от вестернизации, так и от простого дополнения китайской культуры прикладными достижениями Запада. Это и был путь комплексного, синтезирующего обновления. Его заложили Ли Да-чжао 李大钊, Мао Цзэ-дун 毛泽东 и другие члены КПК, его отстаивали такие видные ученые-марксисты, как Чжан Шэнь-фу 张申府, Чжан Дай-нянь 张岱年 и др.

Ли Да-чжао, уроженец уезда Лэтин пров. Хэбэй, считается первым китайским марксистом. Он был пионером в пропаганде марксистского исторического материализма, которую вел в Пекинском университете. Регион Янь-Чжао стал первой опытно-экспериментальной площадкой, где происходило столкновение и интеграция трех видов мировоззрения – китайского, западного и марксистского.

В ранний период Ли Да-чжао, занимаясь сравнительным анализом цивилизаций Китая и Запада, выдвинул идею о новой культурной парадигме, ядром которой является «народ», а целью – демократическое освобождение и индивидуальная свобода. Он считал, что через комплексное обновление посредством синтеза китайской традиционной культуры с зарубежными культурными традициями будет создана «новая, третья цивилизация», превосходящая по своему качеству как китайскую, так и западную. Перейдя на позиции марксизма, он начал отстаивать новую концепцию, согласно которой ведущим мировоззрением новой социалистической культуры должен стать марксистский исторический материализм, а субъектами культурного строительства – «рабочий класс» или «граждане». Фундаментальными особенностями этой новой культуры должны быть «индивидуальная свобода и всеобщее единство», «преобразование духовного и материального аспектов бытия» и «единство коллективного и индивидуального». Он очень верно подметил решающее значение материальной культуры для формирования культуры духовной и политической. В то же время он обратил внимание и на колоссальное значение политической и духовной культуры для развития материальных аспектов бытия. Впоследствии эти идеи оказали глубокое и разностороннее влияние на Мао Цзэ-дуна, Хоу Вай-лу 侯外庐, Чжан Дай-няня и других.

В 30-х и 40-х гг. XX в. Мао Цзэ-дун подверг критике изъяны «движения 4 мая». Недостатки этого движения он видел в том, что оно пряталось за «формалистскими подходами» и в нем отсутст-

вовал «дух критического марксизма». Мао Цзэ-дун выступил с инициативой построить новую демократическую культуру – «национальную, научную, во благо народных масс» – на основе критического восприятия как национального культурного наследия, так и зарубежного опыта.

Кроме того, многие интеллектуалы того времени решительно встали на позицию марксизма, используя эту идеологию для объяснения актуальных теоретических и практических вопросов. Например, в конце 1927 г. Лу Синь 鲁迅 указывал, что не только необходимо «плыть по одной реке времени вместе со всем миром», но также следует показывать и прославлять «национальный характер Китая». Еще позже Лу Синь указал на определяющее значение исторического материализма для того, чтобы «полностью овладеть опытом других, перенять у них самое лучшее и оставить себе все самое ценное из того, что у них есть».

Братья Чжан Шэнь-фу и Чжан Дай-нянь, уроженцы уезда Сяньсянь пров. Хэбэй, первыми с университетской кафедры стали пропагандировать идеи диалектического материализма. Они подчеркивали определяющее значение исторического и диалектического материализма для изучения проблем культуры и были пионерами в разработке теоретического обоснования нового пути Китая, основанного на синтезе китайской, западной и марксистской цивилизаций. Тем самым они заложили фундамент концепции комплексного обновления на основе синтеза «трех путей» – китайского, западного и марксистского. В октябре 1932 г. Чжан Шэнь-фу выдвинул новаторскую идею, которая гласила, что «Бертран Рассел, Ильич-Ленин и Конфуций – это три пути, которые соединяются в единое русло». Чжан Шэнь-фу был первым, кто поднял стяг триединства китайской, западной и марксистской мысли, что символизировало официальное рождение этой новой идеологии, образно названной «гармоничным единством трех потоков» (*сань лю хэ и* 三流合一).

В 1941–1942 гг. Чжан Шэнь-фу вновь выступил с тезисом о необходимости «соединить [идеи] Конфуция, Ленина и Рассела в гармоничное единство». Он настаивал на практической и рациональной оценке «элементов» (*фэнь фен* 分), «функций» (*со* 所) и «состояния» (*дан* 当) ресурсов китайской, западной и марксистской цивилизаций. Чжан Шэнь-фу стремился объединить их преимущества, исходя из таких измерений, как мировидение, методология, гносеология, аксиология, учение о жизни и политология. Новая концепция культуры, которую он назвал «триединством», практически репрезентирует синтезирующий и инновационный характер культуры китайского марксизма. Представители

китайского марксизма сумели критически осмыслить проблемы адаптации к конкретным историческим условиям Китая различных направлений мысли и практики, интегрируя древние и современные, национальные и западные традиции. Концепция «триединства» указала реальный путь развития культуры Китая в XX в. В то же время она являлась лишь первоначальным вариантом, который, положив начало созданию новой культуры Китая, оставил будущим поколениям широкое пространство для творчества.

Чжан Дай-нянь, третий младший брат Чжан Шэнь-фу, был одним из первых, кто сознательно принял и с энтузиазмом поддержал концепцию «триединства», приложив все силы для ее популяризации. Выявив в ней множество нестыковок, он усовершенствовал ее и поднял на еще более высокий уровень. В 40-х гг. XX в. Чжан Дай-нянь сформулировал философию «объединяющей гармонии» (*цзяньхэ чжэсюэ* 兼和哲学), главное содержание которой составляли идеи многообразия, креативности, единства (концепт ведущей и направляющей роли) и процессуального баланса. Эта философия заложила теоретическую базу концепции новой «триединой» культуры.

Чжан Дай-нянь указывал, что необходимо, руководствуясь диалектическим материализмом, объединить «позитивные и здоровые элементы» старой культурной традиции Китая с элементами западной культуры, которые «обладают безусловной ценностью» и «отличаются безусловным бытием». На этой основе, продолжал Чжан Дай-нянь, необходимо создавать новую социалистическую культуру, «характеризующуюся своей собственной, китайской спецификой» (*дайчже чжунго дэ тэсэ* 带着中国的特色). Позже он продолжил развивать идею «целостного единства материалистической, идеалистической и аналитической философии». Тем самым Чжан Дай-нянь, используя в качестве фундамента материалистическую философию, украсил ее такими новыми составляющими, как идеализм и аналитическая философия.

Чжан Дай-нянь впервые соединил воедино концепцию «триединства» с идеей «всеобъемлющего обновления» и дал исчерпывающее объяснение фундаментальным антиномиям – «общечеловеческое vs национальное», «развитие vs революция», «интегральное vs дизъюнктивное». Он твердо верил в социалистический путь развития культуры Китая. Чжан Дай-нянь преодолел теоретические изъяны концепции Чжан Шэнь-фу о «Расसे, Ильиче-Ленине и Конфуции», в которой не были четко обозначена ведущая роль марксизма и главенствующее место национальной культурной традиции. В монографии «Общий очерк китайской филосо-

фии» (*Чжунго чжэсюэ даган* 中国哲学大纲) Чжан Дай-нянь впервые показал руководящее значение для научных исследований идеологии «триединства и комплексного обновления на основе синтеза».

После образования КНР на пути развития социализма встретилось немало препятствий. Догматизм марксизма, закрытость для западной культуры, пребывание в небытии традиционных национальных ценностей – все это было реальностью в годы борьбы с «правым уклоном» и в период «культурной революции». В сложившейся тогда ситуации путь развития в парадигме «триединства и комплексного обновления на основе синтеза» был полностью предан забвению. После начала политики реформ и открытости внешнему миру национальные интеллектуальные элиты вновь сформировали архитектонику из трех идеологических направлений, противостоящих друг другу точно так же, как это было в 30–40-х гг. XX в. И вновь эпоха поставила насущный вопрос: «В каком направлении двигаться культуре Китая?» В такой обстановке Чжан Дай-нянь в 1987 г. официально представил свою концепцию «комплексного обновления культуры на основе синтеза [трех цивилизационных подходов]» (*вэньхуа цзунхэ чуансинь лунь* 文化综合创新论). Он ратовал за обновление китайской культуры, подчеркивая, что в этом процессе необходимо руководствоваться принципами марксизма-ленинизма, а комплексный синтез всего лучшего, что есть в цивилизациях Китая и Запада, реализовывать на основе аксиологии социализма. Чжан Дай-нянь акцентировал внимание на том, что краеугольным камнем концепции комплексного обновления культуры на основе синтеза трех цивилизационных подходов является целостное единство марксизма с лучшими традициями национальной культуры Китая. Ключевым вопросом для развития культуры он считал коренное обновление системы ценностей и парадигмы мышления.

Философия культуры, в основе которой лежит единство концепта истины и учение о ценностях, постепенно стала главным вектором развития современной национальной культуры Китая. Она указывает правильный путь развития новой социалистической культуры с китайской спецификой. С точки зрения китайских интеллектуалов, эта концепция культуры является наиболее здоровой и самой реалистичной из всего того, что было создано за последние сто лет истории страны, она позволяет смело смотреть в светлое будущее.

#### Вместо заключения

Предварительный анализ, который мы провели выше, с очевидностью показывает, что на протяжении двух с лишним тысячелетий культура регио-

на Янь-Чжао руководствовалась принципом «в реальных фактах искать истину» и ярко продемонстрировала особый характер комплексного, синтезирующего обновления, актуализируемого через столкновение, взаимодействие, диалог и интеграцию различных по своим генетическим истокам культурных традиций. В последние годы путь комплексного обновления на основе синтеза различных цивилизационных подходов все очевиднее и очевиднее проявляется в развитии не только культуры региона Янь-Чжао, но и всей китайской национальной культуры. Да, некогда были предложены и другие концепции развития культуры, имеющие свою притягательную силу, – «сплошная вестернизация», «возрождение конфуцианства», «китайская культура – сущность, западная – функция», «западная культура – сущность, китайская – функция». Все они, однако, страдали ограниченностью и узостью, они упускали из вида руководящую роль и определяющее значение марксизма для развития китайской цивилизации и в современный для них период, и в эпоху, которая только

стучалась в двери. Закостенелая модель мышления, основанная на бинарной системе – «Китай–Запад», или «сущность–функция», – не может правильно отразить трансцендентный дух эпохи, в которой согласованно сосуществуют три цивилизации – китайская, западная и марксистская.

С бинарными моделям отчетливо контрастирует совсем другой подход – концепция культуры «триединства и комплексного обновления на основе синтеза [различных цивилизационных подходов]», знамя которой подняла Коммунистическая партия Китая вместе с учеными-марксистами. Эта концепция правильно выявила закономерности развития человечества, особенности китайской цивилизации и дух эпохи. История свидетельствует, что лишь социализм может спасти Китай, только политика реформ и открытости внешнему миру может вести Китай к новым высотам развития, только двигаясь по дороге «триединства и комплексного обновления на основе синтеза», мы придем к великому возрождению китайской цивилизации.

## РУССКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И МОДЕРНИЗАЦИЯ РОССИИ

Сюй Фэнлинь

**Сюй Фэнлинь** – доктор философских наук, профессор философского факультета и Института зарубежной философии при Пекинском университете.

Контактный адрес: xufengly@sina.com

Будучи основой традиционной русской культуры, русское мировоззрение характеризуется органичностью, целостностью, коллективизмом, религиозностью и идеализмом, которые препятствуют модернизации России. Размышляя над русской модернизацией, русская философия, основанная на русском мирозерцании, не рассматривает в «модернизации» наилучший общественный идеал, в русской философии имеется высшая духовная и гуманистическая забота.

**Ключевые слова:** функции русской философии, русское мировоззрение, модернизация России.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-57-62

Национально-психологические особенности русских характеризуются русскими философами такими терминами, как русское мировоззрение (С.Л. Франк), русская душа (Н.А. Бердяев), русский национальный характер (Н.О. Лосский). Русская духовная культура в новой и новейшей истории сталкивается с конкретной социальной реальностью – модернизацией, вследствие чего возникает противоречие духовной культуры и социальной реальности. Если подходить к этому вопросу с точки зрения социальной реальности, то модернизация в России, в отличие от Запада, обладает такими характеристиками, как заимствование, зигзагообразность, отсталость, культурный разрыв. Если рассматривать модернизацию с точки зрения духовной культуры, то возникает вопрос: какую роль играет русская национальная традиция в процессе модернизации России? Многие исследователи рассматривали вопросы, касающиеся того, как русская национальная традиция препятствует модернизации России, но их освещение существующих точек зрения недостаточно глубоко. Считаем, что вопрос о роли русской национальной традиции в процессе модернизации России следует обсуждать в двух аспектах. Если исследовать данную проблему в аспекте развития русского общества как объективного исторического процесса, то некоторые элементы русской национальной традиции мешают процессу модернизации в России, а если рассматривать развитие русского общества на фоне того, что жизнь человека – это самая высшая ценность, то переосмысление модернизации общества русскими философами рационально и самоценно, имеет значение для философии и не является отсталым, косным.

### **I. Русское мировоззрение препятствует модернизации России**

Русское мировоззрение характеризуется рядом особенностей, о которых писали такие философы,

как Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский. Среди этих особенностей выделяют четыре основных.

**1. Мировосприятие и мировоззрение человека.** Традиционное русское мировоззрение противостоит абстрактному рациональному мышлению; в нем ценен жизненный опыт, который отражает сущность самого бытия и придает ему внутренний смысл. То, что ищет русское мировоззрение, представляет собой не истину в западном гносеологическом смысле (т.е. истину, под которой понимается соответствие идеи и объекта), а правду, понимаемую как единство истины и справедливости. Эта правда представлена не только как понимание мира и жизни, но и как духовная сущность бытия. Истина, добро, красота как наивысшие ценности жизни являются не тремя изолированными друг от друга категориями, а находятся в единстве. Мирвосприятие жизни русским человеком проявляется как стремление к идеалу жизни – полному слиянию личности и социума.

Единство мировосприятия и мировоззрения личности не может быть реализовано в современном обществе, поскольку они не соотносятся с индивидуальным сознанием. Современное общество характеризуется дифференциацией: дифференциацией социальной роли, дифференциацией навыков и моральных качеств, дифференциацией социальной и личной жизни. В современном обществе каждый индивид проявляет себя как свободный, самостоятельный субъект, что соответствует требованиям современной рыночной экономики и демократической политики. Индивидуальное сознание и гражданское сознание формируются, развиваются и совершенствуются в процессе развития западного общества. Православное представление о личности отличается от представления западного мира, и это отличие, возможно, ведет свое возникновение от



Августина. Согласно Августину, человек (после совершения первородного греха) стал субъектом, личностью, соотнося свои поступки с Богом, верой и разумом. Позднее на западный мир оказали воздействие Возрождение, Реформация, Просветительство; индивидуальное сознание и гражданское сознание постепенно усложнялись в процессе взаимодействия веры и разума, церкви и государства, личности и общества.

Но подобный процесс не характерен для России, которая унаследовала православие от Византии. В православной традиции человек – это не самостоятельный субъект, его сущность растворяется в Боге. Человек, согласно православной концепции, является несовершенным существом, он открывается Богу и идет к Богу, он находится в постоянном поиске пути от несовершенства к совершенству. Вследствие этого религиозного постулата в русском национальном мировоззрении сформировались две глубинные идеи: 1) вера в существование внутренней связи между человеком и Абсолютным бытием; 2) отсутствие веры в самостоятельность человеческого самосознания, идей, мышления, разума. По Н.О. Лосскому, у русских отсутствует «эмпирический характер», который присутствует у европейцев.

Целостность мировоззрения и мировосприятия русского человека тесно связана с абсолютизмом и религиозностью.

**2. Абсолютизм и религиозность.** В новую эпоху западная культура оказывала существенное влияние на русскую культуру, но и в этом процессе русская духовная культура и философия сохранили религиозность. При Петре I Россия прорубила окно в западный мир, но в это время главным, что Россия заимствовала из западного мира, являлась материальная культура; на духовное же начало обращалось мало внимания, что и привело к принудительной европеизации русского образа жизни. При Екатерине II в России под влиянием французского Просветительства возникло просветительское движение, но его сфера влияния была очень узка, оно затрагивало только интересы меньшинства, принадлежащего к высшему свету.

XIX в. был эпохой блестящих достижений русской литературы, искусства и философии. Некоторые ученые и философы, приверженцы материалистических взглядов, в то же время были заинтересованы религиозными идеями. В отличие от западных стран русская литература XIX в. традиционно разрабатывала глубокие религиозные темы. Многие выдающиеся русских писателей и поэтов также можно считать религиозными мыслителями и теологами. Среди них: Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Н.В. Гоголь, М.Ю. Лермонтов, Ф.И. Тютчев, Н.С. Лесков и др.

Почему, несмотря на длительное влияние западной светской культуры в XIX и начале XX в., российская национальная культура сохраняла свою религиозную направленность? Потому, что глубинное наследие православия в России стало органичной составляющей мировой ценностной системы жизни. Религия выходит за рамки церкви и богословия и имеет универсальное значение для духовных и культурных ценностей. Русский религиозный философ В.С. Соловьев считал, что «Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего» [6: с. 5]. Религиозные особенности российского мировоззрения тесно связаны с философией жизни. Русское мировоззрение без религиозных ценностей не видит смысла человеческой жизни и социальной духовной культуры. Ярко выраженная религиозная направленность заставляет русских часто задавать извечные вопросы бытия: «Что такое человек?», «В чем смысл жизни?», «Какова связь между человеком и высшим бытием?». Русский философ уделяет большое внимание трансцендентности философии и проблемам абсолютизма. Н. Бердяев отмечал: «Философы иногда опускались до грубого эмпиризма и материализма, но настоящему философу свойствен вкус к потустороннему, к трансцендированию за пределы мира, он не довольствуется посюсторонним. Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему» [1: с. 232]. Л. Шестов писал: «Философия имеет своей последней задачей не построение системы, не обоснование нашего знания, не примирение видимых противоречий в жизни – все это задачи положительных наук, которые, в противоположность философии, служат жизни, т.е. преходящим нуждам, а о смерти, т.е. о вечности не думают. Задача философии – вырваться, хотя бы отчасти, при жизни от жизни» [10: с. 215–216].

В Европе после Реформации протестанство признало значение светской культуры, оно расценивало рациональность как ведущий мотив, связывая накопление богатства со служением Богу, видя в творчестве и труде смысл человеческого существования, его миссию на земле, способ самосовершенствования и очищения. По мнению М. Вебера, протестантская этика в качестве исходного мотива капитализма составляет основу современной западной цивилизации. Процесс секуляризации для русской культуры менее характерен: в русской культуре не было Ренессанса, творчество и труд считались только средством создания материальных благ и не имели сакрального значения для очищения и спасения души. Именно поэтому даже в XIX–XX вв., когда современная западная цивили-

зация стала более развитой, русские мыслители, исходя из традиционных религиозных ценностей, все еще критиковали «буржуазный дух» и рассматривали его как «отсутствие высоких порывов» (Бердяев), «мещанский дух сытости и успокоенности» (Герцен), «приоритет материальных ценностей над духовными» (Ф.М. Достоевский) [6: с. 32].

Ценностная ориентация русских на религиозность и абсолютизм способствовала поддержанию авторитаризма и консерватизма в политике, защите иерархии общества и политики права сильного, возлагала надежду на лидера – «сильного человека», а не на законность и демократию. С XIX в. и до настоящего времени консерватизм сохранил свое стойкое влияние в России. Современный российский социолог Л.Г. Ионин отмечал, что консерватизм – не случайное явление мысли, возникшее на каком-то этапе истории и обреченное со временем на исчезновение и забвение. Наоборот, это необходимая составная часть мыслительного багажа человечества; неотъемлемое и неперемное свойство консерватизма – уважение к тайнам жизни, воплощаемое в признании и поддержке авторитетов, будь это Бог, природа, история или государство. Рационализм – основа и движущая сила прогрессистских и революционных идеологий, расколдовывает мир, разоблачает авторитеты, не оставляя тайн, обедняя тем самым жизнь, снижая ее духовный и эмоциональный уровень, оставляя человека один на один с равнодушными абстрактными «силами». Консерватизм, наоборот, стремится сохранить нетронутым некое сакральное ядро социальных феноменов [3: с. 71].

Целостность мировоззрения, ценностная ориентация на религиозность и абсолютизм способствовали формированию идеалистического культурного менталитета и духа коллективизма русского общества.

### **3. Идеалистический культурный менталитет.**

Сущность идеалистического культурного менталитета выражается в направленности не на эмпирический мир, а на достижение совершенства высшего бытия. Идеалистическое бытие считалось первичным, так как изначально существовало во вневременных и пространственных координатах. Именно оно легло в основу русской философии.

Русский философ Л.П. Карсавин в статье «Восток, запад и русская идея» (1922) так охарактеризовал связь между русским идеалистическим менталитетом и жизнью: «Русский человек не может существовать без абсолютного идеала, хотя часто с трогательной наивностью признает за таковой нечто совсем неподобное. Если он религиозен, он доходит до крайностей аскетизма, правоверия или ереси. Если он подменит абсолютный идеал Кантовой системой, он готов выскочить в окно из пятого этажа для доказательства феноменализма внешнего мира...

"Постепеновцем" он быть не хочет и не умеет, мечтая о внезапном перевороте. Докажите ему отсутствие абсолютного (только помните, что само отрицание абсолютного он умеет сделать абсолютным, догмой веры) или неосуществимость, даже только отдаленность его идеала, и он сразу утратит всякую охоту жить и действовать. Ради идеала он готов отказаться от всего, пожертвовать всем; усомнившись в идеале или его близкой осуществимости, являет образец неслыханного скотоподобия или мифического равнодушия ко всему» [4: с. 322].

Идеалистический менталитет чужд развитию современной культуры, которая ориентирована на практическую ценность. Особое пристрастие к поиску духовного идеала привело к тому, что русский человек часто витал в мире мечтаний, пренебрегая действительностью. Русские люди чаще предпочитали создавать счастливые перспективы в мечтах, чем строить счастье своими руками. Стремясь к великой цели, они часто не продумывали пути реализации конкретных задач. Это не мешало русскому народу создавать великие творения в области культуры и искусства – литературе, музыке, живописи. Однако это вело к утопической русской социальной действительности. Проблема в том, что такая социальная утопия в русской истории нередко имела место.

Во второй половине XIX – начале XX в. некоторые представители русской интеллигенции считали, что если старый режим будет свергнут, то сформируется новое свободное равноправное общество; после Октябрьской социалистической революции в России вожди большевиков мечтали о быстрой победе социалистической революции во всем мире; в 90-х гг. XX в. появились люди, которые мечтали о построении совершенной рыночной экономики в России за 500 дней. Эти грандиозные замыслы, конечно, базировались на радужной надежде на быстрые изменения в обществе и универсальное счастье для всего народа, но исторический опыт показал, что эти социальные утопии привели народ не к прогрессу и счастью, а к деструкции и страданиям.

**4. Психология коллективизма.** Русской культурной традиции свойствен дух коллективизма в отличие от западного индивидуализма. Этот дух сформировался на основе общинной системы и патриархата русского национального общества. Западное мировоззрение базируется на «эго», эта концепция занимает центральное место в западной культуре. Познание всего внешнего мира в западной философии идет от «эго», от существующей изолированной личности. Эти идеи западной философии развиваются в трудах Р. Декарта, Дж. Беркли, И. Канта, Ф. Ницше, в социологических и политологических работах Ж.-Ж. Руссо, Т. Гоббса. Русские же философы считали, что не «я», а «мы» образует последнюю основу духовной жизни и ду-

ховного бытия. «Мы» мыслится не как внешний, лишь позднее образовавшийся синтез, объединение нескольких «я» или «я» и «ты», а как их первичное неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает «я» и благодаря которому оно только и возможно. Короче говоря, «мы» есть такое конкретное целое, в котором не только могут существовать его части, неотделимые от него, но которое и само внутренне пронизывает каждую часть и в каждой наличествует полностью (Франк С.Л. Русское мировоззрение).

Так, дух коллективизма представляет собой не только идею, присущую некоторым русским философам, но и одну из особенностей русской традиционной культуры. В ней идеалы, свойственные индивидуализму, не имеют главенствующего значения в отличие от ценностной системы Запада. Для Запада характерно «эго», стоящее выше «мы», чёткое разграничение «я» и «другие», культ независимого личного героизма. В связи с этим там сформировался более высокий уровень личностных прав, личной свободы и осознанная личностная ценность. В глубинах русского мировоззрения заложено «мы», стоящее выше «эго», предполагающее отсутствие осознания личной свободы и законности, стремление к коллективному образу жизни. В представлении русского человека счастливая жизнь – это гармоничная совместная жизнь в коллективе, а не свободная личность, оторванная от общества. Ни процесс европеизации в Петровский период, ни индустриализация и урбанизация в советский период не привили западный индивидуализм в русском обществе. В России община исчезла, а коллективизм остался основой русского мировосприятия.

В результате влияния коллективизма на русскую культурную традицию в России ослаблены некоторые характерные для современного общества представления о личных правах, правовом государстве, гражданском обществе. Многие исследователи соглашались с тем, что относительно низкий уровень внимания к правовым основам является одной из особенностей российского общества. Имеет место и соборность мировоззрения: все в Боге, Бог во всем; личный грех осуждается не законами общества, а законами Бога.

Таким образом, противоборство между европейским опытом и русской культурной традицией стало источником многих проблем. Проблема, поставленная и обсуждаемая западниками и славянофилами полтора века назад, всё ещё существует и всё ещё актуальна. Войти в современную цивилизацию или идти своим путем, атлантизм или евразийство – выбор предстоит сделать современной России.

Конечно, модернизация российского общества является глобальной задачей. В нее включены не только внешние аспекты: политические, экономиче-

ские, но и внутренние: духовная культура, традиции и др. В российском обществе особое внимание обращается на внутренние аспекты. Отметим, что русская философская мысль имела много направлений: просветительские идеи А.Н. Радищева в XVIII в., идеи демократии и свободы у декабристов в начале XIX в., критика крепостничества и самодержавия со стороны революционеров-демократов в конце XIX в. – все это играло важную роль в процессе экономической и политической модернизации России.

Но мы не можем считать русское мировоззрение отсталым и реакционным из-за неприятия им модернизации общества. Русская традиционная культура богата идеями, которые могут быть использованы для восполнения некоторых недостатков современной социальной и духовной жизни. Таким образом, переосмысление и критика модернизации русскими философами имеет актуальное значение, потому что ценность русской философии ориентирована на достижение высшей гуманистической цели, а не на процесс модернизации.

## **II. Неприятие русской философией модернизации как высшей цели**

Русская философия обращена к глубинному и сакральному смыслу жизни, что противоречит принятию модернизации как главной цели развития общества. Эта направленность нашла свое отражение в двух аспектах: 1) русская философия не может и не должна придерживаться традиционной теории модернизации, а должна переосмысливать результаты общего социально-исторического процесса; 2) содействие социальному развитию не является первостепенной задачей философии, для философии важнее удержать баланс между социальным развитием и критическим осмыслением истории и культуры.

Общие философские размышления о современной социальной истории предполагают всестороннее рассмотрение социальной модернизации. Выделяют два аспекта по вопросу модернизации в России. 1. Модернизация приравнивается к социальному прогрессу, который является конечной целью и высшей ценностью человеческой мысли. 2. Существует общая модель модернизации. Она берет начало на Западе, а затем движется в Россию. Следовательно, процесс модернизации на Западе достиг своего развития, а в России он еще отстает. Задача России – догнать Запад. На основании этого мы пришли к следующему выводу: российская философская мысль (по крайней мере, в субъективном отображении русских философов) должна способствовать процессу модернизации России, потому что это единственный путь к социальному прогрессу страны. Однако если мы рассмотрим процесс модернизации со стороны, то увидим, что

эти предпосылки не являются аксиомами по двум причинам.

Во-первых, ни теория модернизации, ни ее практическая реализация не идеальны. Некоторые российские философы видели в идее прогресса ряд проблем. И хотя со времен эпохи Просвещения в Европе концепция прогресса приобрела популярность в обществе и стала основной целью исторического движения, некоторые российские философы в начале XX в. увидели в идее прогресса присущие ей изъяны. Идея модернизации в настоящее время воспринимается как доктрина, которая должна подвергаться анализу. Этот процесс рассматривают как прогрессивный взгляд на историю, как критику идей позитивной философии и дарвинизма в социальной сфере. Он приводит к трем отрицательным последствиям: защите негативных проявлений в истории, рассмотрению прошлого и настоящего как средства будущего и отрицанию ценности и смысла личной жизни [11: с.12].

Модернизация привела к экономическому развитию, материальному изобилию и комфортной жизни. Однако модернизация также привела к ряду потерь общественных ценностей, к духовной изоляции людей; западные философы указывали на «бездомность современного человека». В XIX–XX вв. многие русские философы получали западное образование, имели опыт жизни в Европе, что привело их к пониманию некоторых недостатков модернизации, дало повод для ее критики. В определенном смысле эти общие философские интроспекции и гуманистическая критика ценностей согласуются с марксистской и западной экзистенциалистской критикой.

В практике модернизации проявляются и негативные ее последствия в современном мире. В этом контексте изучение путей модернизации России философами и мыслителями, начиная с XIX в. и до наших дней, имеет свою идеологическую и информационную ценность.

Во-вторых, с точки зрения человеческой жизни и реализации высшей свободы любая социальная система имеет свои недостатки. Модернизация не может решить все проблемы внутренней жизни человека, особенно фундаментальные проблемы индивидов – вопрос свободы, проблемы жизни и смерти. Н.А. Бердяев утверждал, что «Человек есть загадка в мире, и величайшая, может быть, загадка. Человек есть загадка не как животное и не как существо социальное, не как часть природы и общества, а как личность, именно как личность. Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой» [2: с. 11]. По его мнению, если общественные категории, такие как государство, нация, община, даже семья, рассматриваются как

абсолютные и священные, то это уже закабаление свободы личности.

Увидев жестокую реальность Первой мировой войны, С.Л. Франк также критиковал идолопоклонство революции и прогресса: «Государство, политическая власть, принуждение – все это есть роковая земная необходимость, без которой человек не может обойтись... И среди этих строев, учреждений и порядков есть лучшие и худшие, более прочные и более шаткие, построенные более правильно или более ошибочно, в большем или меньшем соответствии с истинными нуждами жизни и с духовной природой человека или в противоречии им. Но все детали и частности здесь относительны, определены условиями времени и места, складом человеческой жизни, привычками и образом мысли людей. Поэтому ни в одном конкретном порядке нет ни абсолютного добра, ни абсолютного зла; все это – не последнее, не тот предмет веры, который осмысливает жизнь и дает ей подлинную правду, подлинное спасение. Кто задает это «последнее», у кого есть высшая цель жизни, кто владеет истинным благом, тот уже сумеет использовать все относительные средства жизни» [8: с. 130].

Некоторые российские философы не разделяли идей модернизации из-за присущего им культурного национального мессианского сознания. Это является результатом уникальной религиозной традиции России и ее затяжной конфронтации с Западом. Концепция модернизации тесно связана с западной культурой. В XIX и XX вв. русские мыслители, с одной стороны, находились под сильным влиянием западной мысли, а с другой стороны, имели глубокие противоречия с западной культурой. Они выступали против внедрения западных обычаев, концепций и образа жизни в Россию и пытались защитить уникальность русской культуры, они были глубоко убеждены, что у русской культуры есть особая историческая миссия в мире. Критика теории модернизации с такой позиции неизбежно лишена объективности и справедливости.

Таким образом, философская мысль России не нацелена только на материальное удовлетворение жизненных потребностей людей, на продвижение модернизации. Скорее она проявляет активный интерес к духовной жизни людей. Российские философы рассматривают социальную историю с более фундаментальной гуманистической позиции, а не только в рамках теории модернизации, поэтому они не рассматривают продвижение или препятствие модернизации как единственный критерий для оценки философии. Если мы рассматриваем роль философии в обществе в более широком смысле, то можно сказать, что, с одной стороны, философия как своего рода общественное сознание, несомненно, должна вносить свой вклад в содействие соци-

альному прогрессу. С другой стороны, поскольку социальный прогресс многосторонний и многоуровневый, конечная цель философии должна состоять не только в содействии социальному развитию, но и в поддержке баланса духовного и культурного аспектов общественного развития. Роль идеологии в социальных изменениях не всегда может быть только положительной. Опасно, если реформы продвигаются в обществе чрезмерно быстро. Политические реформы сверху, проводимые российскими радикалами во второй половине XIX в., при незрелых социальных условиях не отвечали потребностям русского общества (подавляющее большинство – крестьяне и различные гражданские группы), и последствия этих реформ были болезненны. Однако не все идеологические реформы вредны для социальных изменений. Они могут принести пользу, если предотвращают излишнюю поспешность, которая приводит к деформации в развитии. Реформы, как позитивные так и негативные, часто расцениваются отрицательно, поскольку их внешние результаты часто не видны.

В.С. Соловьев отмечал: «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад» [7: с. 454]. Социальную ценность и функцию русской философской мысли можно расценивать так же. Возможно, основная функция

философии заключается не в содействии развитию материального производства в обществе, а, что более важно, в поддержании баланса в духовной жизни людей при любых социальных условиях.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М., 1994.
2. Бердяев, Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев. – М., 1995.
3. Ионин, Л.Г. Необходимость консерватизма / Л.Г. Ионин // Логос. – 2005. – № 3.
4. Карсавин, Л.П. Восток, Запад и русская идея / Л.П. Карсавин // Маслин М.А. Русская идея. – М., 1992.
5. Лосский, Н.О. Бог и мировое зло / Н.О. Лосский. – М., 1994.
6. Павлов, А.Т. К вопросу о своеобразии русской философии / А.Т. Павлов // Вестник Московского университета. – 1992. – № 6.
7. Соловьев, Вл.С. Собрание сочинений. Т. 2 / Вл.С. Соловьев. – М., 1988.
8. Франк, С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – М.: Правда, 1990.
9. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992.
10. Шестов, Л. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 2 / Л. Шестов. – М., 1993.
11. Ма Инью. Размышления русскими философами над идеей «прогресса» / Ма Инью // Чжэцзянский научный журнал. – 2010. – № 5.

## СТРУКТУРА И МЕТАМОРФОЗЫ РУССКОГО МЕССИАНИЗМА

Го Сяоли

Го Сяоли – доктор филологических наук, профессор Института иностранных языков Хэбэйского педагогического университета (КНР, г. Шицзячжуан).

Контактный адрес: gxl3699@163.com

Мессианизм является одной из главных составляющих русской национальной идеи. В основе мессианизма лежат глубокие религиозные идеи и всестороннее философское толкование, он обеспечен экономической и политической поддержкой власти; идеи мессианизма воплощаются в литературных формах. В религиозном аспекте Россия некогда считала себя наследником и хранителем истинного православного христианства; в духовном аспекте Россия верит в свою миссию спасти весь мир своей самобытной культурой; в политическом аспекте Россия (СССР) пыталась освободить все человечество. В различные периоды своей истории русский мессианизм проявлял особые характерные черты, и в этом процессе формировалась самоидентификация русского народа, своеобразное понимание взаимоотношений между категориями «Я» и «Другой» в пространственном аспекте.

**Ключевые слова:** Россия, мессианизм, самоидентификация.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-63-71

### Введение

На рубеже XX–XXI вв. в контексте трансформации общества, политики, экономики и идеологии понятие «русская идея» вызвало огромный интерес у философов, культурологов, социологов, литераторов и т.д. Мыслители современной России, оглядываясь на свою историю, размышляли о роли и статусе России в мировом сообществе. Все эти мнения в той или иной степени затрагивают идею мессианства, которая является одной из важнейших культурологических составляющих России. Каждый народ в ходе своего исторического развития формирует ключевые культурологические концепции и создает основную национальную идею, что позволяет ему очертить собственную картину мира.

Как культурный концепт русский мессианизм отражает культурно-национальные представления русского этноса о мире. Мессианизм находит воплощение как в конкретных (персоналии, памятники, действия), так и в абстрактных (идеи, размышления, стремления, ценности) проявлениях. В-первых, русский мессианизм является результатом духовной деятельности народа, он основывается на познании, рефлексии, анализе, обобщении, обогащении и нормализации. Во-вторых, он соединяет в себе логически-интеллектуальное начало с субъективными чувствами. В-третьих, он выполняет аккумуляторную функцию многовековых традиций, воли и желаний русского народа. Русское мессианское устремление передается из поколения в поколение благодаря обоснованной внутренней логике и рациональности, оно является следствием мужественной и мученической борьбы русского народа с вековыми проблемами.



Будучи одним из ключевых культурных концептов русской культуры, мессианизм труден для понимания носителям китайской культуры, так как он тесно связан с христианским «духом», который трудно истолковать с точки зрения китайской культуры. Известный современный китайский философ, специалист по западной культуре Лю Сяофэн отмечал, что «...те категории, которые относятся к духовным, вообще далеки от китайцев», поэтому, к великому сожалению, «яд» великого мыслителя Ф.М. Достоевского до сих пор не смог «отравить» китайский народ [25: с. 7; 46]. Мы разделяем данную точку зрения китайского философа. Вместе с тем носитель другой культуры видит явление несколько иначе, чем те люди, которые находятся внутри родной культуры. В философско-антропологической онтологии М.М. Бахтина выдвигается диалогическое понимание межчеловеческих и межкультурных отношений «Я» и «Другой» [22: с. 403; 23: с. 178]. Чтобы узнать самого себя, недостаточно одного собственного сознания, так как угол зрения ограничивается пространством, временем и культурой, а со стороны можно заметить нечто особенное. Например, отзывчивость, ответственность и самоотверженность «Моего» перед «Другим». Данные этические категории иногда отсутствуют в культурной традиции другого народа, где равнодушие к другим является одной из доминирующих национальных характерных черт (хотя данная работа не ставит своей задачей сопоставление двух культур). В настоящей статье анализируется русский мессианизм в его пространственном аспекте, его влияние на менталитет народа, роль в развитии русской национальной идеи и самоидентификации.

Слово «мессия» восходит к древнееврейскому слову «машиах», т.е. «помазанник, спаситель». Мессианизм – религиозное учение о спасении мира, происходящем благодаря действиям божественного посланника – мессии, и в этом так или иначе участвуют отдельные народы. По библейской версии, народом-мессией был еврейский народ и он имел особое призвание: был избран для совершения миссии – спасения людей. Вслед за еврейским народом именно русскому народу наиболее свойственна мессианская идея, она проходит через всю русскую историю вплоть до нынешнего времени. Н.А. Бердяев не раз подчеркивал, что, как и еврейскому народу, мессианизм свойственен и русскому народу. В своей книге «Русская идея» он писал: «Мессианизм почти так же характерен для русского народа, как и для народа еврейского» [2: с. 19]. К этой мысли философ возвращается едва ли не во всех своих сочинениях, посвященных осмыслению исторической судьбы России. В труде «Истоки и смысл русского коммунизма» не раз указывалось: «Под символической мессианской идеей Москвы – Третьего Рима произошла резкая национализация церкви. Религиозное и национальное в московском царстве так же между собой срослось, как в сознании древнееврейского народа. И так же, как иудаизму свойственно было мессианское сознание, оно свойственно было русскому православию» [3: с. 188]. Философ считал, что основа традиционной парадигмы русской идеи – представление о России как о стране, «посланной» в мир для выполнения определенной духовной миссии, и о русских как уникальном народе, обладающем комплексом черт, соответствующих этой миссии. По мнению Н.А. Бердяева, «...после народа еврейского, русскому народу наиболее свойственна мессианская идея, она проходит через всю русскую историю вплоть до коммунизма» [3: с. 11]. Повторяя данную мысль в своих трудах, Н.А. Бердяев обобщает то, что утверждалось многократно и до него: и славянофилами, и П.Я. Чаадаевым, и В.С. Соловьевым, и другими русскими писателями и философами. Например, Вяч. Иванов писал: «Мистики Востока и Запада согласны в том, что именно в настоящее время славянству, и в частности России, передан некий светоч; вознесет ли его наш народ или выронит – вопрос мировых судеб» [5: с. 364].

Н.О. Лосский не раз отмечал, что мечта каждого русского интеллигента – стать спасителем человечества или, по крайней мере, своего народа [9: с. 258]. А.В. Карташев писал, что русский человек «...назвал себя, свой народ, свою землю, свое государство, свою церковь совокупным именем: Святая Русь», «род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» [7: с. 192].

После распада СССР разрушилась и вся идеологическая сфера, существовавшая на протяжении

70 лет. Появившийся идеологический вакуум привел к тому, что русская идея с ее исторически сложившейся спецификой опять возродилась. И не только интеллигенция, но и рядовой русский человек отличается от представителей других народов тем, что озабочен не только материальными благами, но и судьбой человечества. Поэтому понятие «мессианизм» вызывает у нас, носителей китайской культуры, особый интерес, так как оно служит ключом к раскрытию многовековой исторической тайны российской самобытности. В современном обществе и в социально-гуманитарном дискурсе широко распространены представления о спасительном предназначении России.

### **1. Русский мессианизм как хронотоп**

Мессианизм тесно связан с Богом. Однако рассматривать русский мессианизм только с религиозных позиций нельзя. Он входит в историческую парадигму, так как оказал большое влияние на ряд социально-политических событий, национальных проблем, литературных образов, философских идей.

Мы считаем, что мессианские идеи содержат в себе две составляющие: 1) право на окончательное решение мировых сверхзадач, что тесно связано с эсхатологическими установками; 2) исключительность (избранность) исполнителя данной задачи, что связано с диалогом между «мною» (спасителем) и «другими» (спасенными). Иными словами, мессианизм включает в себя две конкретные задачи: окончательное разрешение мировых проблем и назначение конкретного субъекта для их решения. В данном случае мы рассматриваем «избранность» в пространственном аспекте, а «окончательное разрешение мировых проблем» – во временном аспекте. Таким образом, русский мессианизм представляет собой культурный концепт, в котором переплетены временные и пространственные координаты.

Во временном плане мессианизм отличается линейностью категории времени, проявляет эсхатологическое ожидание, показывает динамичное движение, стремящееся все время к будущему и абсолюту. Мессианизм в его временном аспекте приводит к тому, что русские способны рассматривать происходящее с позиции будущего. Когда они смотрят на реальный мир из будущего, неравенство и уродство реального мира становятся более отчетливыми. Подобный контраст создает напряжение между реальным миром и будущим прекрасным миром, что служит движущей силой для трансформации, реформирования и совершенствования реального мира. Люди постоянно размышляют над содеянным, над проблемами морали и духовности, над вопросами самосовершенствования, чтобы потом в духовном и телесном отношениях они могли быть достойны царства Божия. Представления о прекрасном будущем привели русских мыслителей

к тому, что они неустанно размышляют о вечных проблемах человека. Так, Ф.М. Достоевский всю жизнь разгадывал тайну человека; Л.Н. Толстой заботился о духовном возрождении человека; Д.С. Мережковский горестно вздыхал перед «тяжелой заболевшей Россией»; никогда не скомпрометировавшие себя пророк Аввакум и мученик Н.Г. Чернышевский мужественно переносили все тяготы жизни; горячая и нетерпеливая душа В.В. Маяковского жаждала революции и наступления прекрасного коммунизма. Только российская почва смогла породить концепцию «всечеловечества» и «всеединства» В.С. Соловьева; воспитать Н.А. Бердяева с его «русской идеей»; сформировать уникальное православное богословие С.Н. Булгакова, культивировать русскую философию Н.О. Лосского. Решая проблему абсолюта, душа русского человека всегда ориентирована на глобальную цель, никогда не склоняется к банальности, а создает импульс для преодоления старых барьеров и порождает страсть к творчеству. Это стимулирует мудрость, талант и вдохновение творца, поэтому русское искусство, литература и культура редко бывают утилитарными и светскими, они часто погружаются в глубины человеческой души.

Мессианизм во временном аспекте создает контраст между настоящим и будущим, что нередко является импульсом для создания уникального и необычного. Эти несвойственные китайской культуре проявления позитивны в тех случаях, когда они направлены на все прекрасное: истину, доброту и красоту. Подобные проявления демонстрируют стремление к динамичности, будоражат душу человека, отсылают к Ветхому Завету и духу еврейского народа, они в относительно короткий промежуток времени сделали русскую культуру яркой, динамичной и уникальной. Совокупность проявлений мессианизма позволила России внести ощутимый вклад в мировое духовное и культурное развитие. Данная работа не претендует на исчерпывающее раскрытие временного аспекта мессианизма, что может стать темой отдельного исследования.

В пространственном плане мессианское сознание представляет диалог между «Мной» и «Другим». В этом случае мессианизм решает вопрос о том, кто является избранным, кто несет на себе миссию спасти другого. В пространственном аспекте происходит диалог между двумя субъектами: «Я» и «Другой». Этот диалог определяет не только соотношение между «Мной» и «Другим», но и завершает процесс самоидентификации при ответе на вопрос: «кто Я?».

Мы считаем, что процесс самоидентификации русского народа невозможно раскрыть без анализа мессианского сознания в пространственном аспекте. Обычно идентификация одного народа может

осуществляться только на фоне других народов: познать самого себя возможно в сопоставлениях и диалогах с другими. Отвечая на вопрос: «кто есть Я?», русский народ очерчивает свой образ на фоне образа «Другого». В построениях «Я для Себя», «Я для Другого» и «Другой для Меня» заложена самооценка и самоидентификация. Поскольку «Я» ограничено собственной отправной точкой и позицией, то невозможно полностью постичь истинное «Я» подобно тому, как человек, смотря в зеркало, может увидеть только часть себя. В этом смысле позиция «Я для Другого» является дополнением к самосознанию. Образ «Другого» суммирует образ «Я» и выполняет функцию определения национальной идентичности [24]. В данной статье проанализирован русский мессианизм только в его пространственном плане, т.е. идентификация русских, их размышления над соотношением «Я» и «Другой».

В работе мы рассматриваем мессианизм как трехгранную структуру, которая состоит из трех компонентов: религиозного мессианизма, духовного мессианизма (связанного с духом человека) и светского мессианизма. Религиозный мессианизм как «понятие» воплощен в религиозных и философских исканиях; духовный мессианизм как «образ» выражается в литературе и искусстве; светский мессианизм как «действие» проявляется во внешней и внутренней политике страны. «Понятие», «образ» и «действие» мессианизма в пространственном плане взаимодействуют и дополняют друг друга; эти три компонента вместе составляют неразделимое целое и в то же время различаются между собой. В различные исторические периоды один из трех видов мессианизма занимал ведущее место. Но какой бы мессианизм ни брал вверх, теоретические обоснования и действующая практика всегда проникают друг в друга. Такое взаимодействие и взаимопроникновение проходит через всю историю России и оказывает влияние на понимание сути самоидентификации русской нации и на процесс развития общества.

Если рассматривать мессианизм в культурно-исторической парадигме истории России, то нетрудно заметить, что русский мессианизм раскрывает в разные периоды свои различные грани. Н.А. Бердяев разделял историю России на пять периодов: Киевскую Русь, Русь татарскую, Русь московскую, Петербургскую Россию и Советскую Россию. Но философ в книге «Судьба России» предсказал, что после Советского Союза появится новая Россия. Таким образом, парадигма русской культуры состоит из шести периодов, и в каждый период русский мессианизм продемонстрировал свои особые черты.

## 2. Зарождение признаков религиозного мессианизма во времена Киевской Руси и Руси татарской

Во времена Киевской Руси и Руси татарской идея богоизбранности декларировалась не так явно, но все же заметно обнаруживалась в ранних философских произведениях и различных библейских паремейных чтениях, например, «Слово о Законе и Благодати», «Повести временных лет» и паремейник «От Бытия» (якобы взято из книги Бытия). Илларион, первый русский митрополит Руси, автор «Слова о Законе и Благодати» (написано между 1037–1050 гг.) писал, что еврей первым подошел к Богу, а Русь является последней, которую Бог помиловал. В Священной Книге написано, что первый является последним; последний является первым: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» [1: А: 22: 13]. Поэтому автор называет русскую землю «новыми мехами», в которые влило «новое учение» [6]. Лишь одно полное название «Слова» [«О Законе, через Моисея данном, и о Благодати и Истине, через Иисуса Христа явленной, и как Закон отошел, (а) Благодать и Истина всю землю наполнили, и вера на все народы распространилась, и до нашего народа русского (дошла). И похвала князю нашему Владимиру, которым мы крещены были. И молитва к Богу от всей земли нашей»] уже свидетельствует о том, что эстафету от Бога передали через евреев сначала в руки всех христиан, а потом в руки русских. Между новыми христианскими народами и принявшими христианство в давние времена он не только допускает неравенства, но и подчеркивает превосходство «новых мехов» – новые народы. В «Слове» звучит хвала князю Владимиру – крестителю Руси. Хотя Владимир узнал об этой вере от греков, но он самостоятельно пришел к Христу и взял на себя покровительство христианству. Может быть, отсюда пошла проблема русской идентичности – определение ее места и роли в мировой истории, отношение русского народа с другим народом.

Схожее понимание истории всего человечества и роль Руси в мировой истории прослеживается и в первой русской летописи «Повесть временных лет» (начало XII в.). Нестор не только написал «Откуда начиналась русская земля...», он описал начало истории Руси прямо от потомков Ноя и утверждал, что начало русской истории положило начало священной истории богоизбранного народа. Летописец писал о том, как святой Андрей (почитается христианами как апостол, т.е. как один из двенадцати учеников Иисуса Христа), пожелав вернуться из Корсуньи в Рим, «...вместе с учениками поплыл в устье днепровское, а оттуда отправился вверх по Днепру. И случилось так, что он пришел и стал под горами на берегу. И утром встал и сказал

бывшим с ним ученикам: «...Видите горы эти? На этих горах воссияет благодать Божия, и будет город великий, и воздвигнет Бог много церквей». И взошел на горы эти, благословил их, и поставил крест, и помолился Богу, и сошел с горы этой, где впоследствии возник Киев, отправился по Днепру вверх» [11]. Сказание указывало на предопределенность крещения от самого Бога, волю которого прозревал и выражал апостол – ближайший ученик Христа. Подразумевалось, что начатки новой веры получены Русью не от Византии, а от первоисточника, и тем самым подчеркивалась святость и избранность Руси.

Особое почтение, которое церковь оказывала первым русским святым Борису и Глебу, вызвало огромный интерес у ряда крупных ученых: Д.С. Лихачева, А.С. Глубинского, Д.И. Абрамовича, А.И. Соболевского, Р.О. Якобсона, Г.В. Флоровского и т.д. Данной теме посвящена исследовательская работа Б.А. Успенского «Борис и Глеб». Общеизвестно, что история Бориса и Глеба – это история братоубийства, когда старший брат убивает младших (Святополк убивает своих братьев Бориса и Глеба). Б.А. Успенский считает, что это парадигматически соотносится с библейским сюжетом о Каине и Авеле. Именно с братоубийства начинается человеческая история в Библии – с трагедии, с жертвы. И тут происходит циклическое повторение событий: на Руси совершается то же, с чего некогда началась мировая история. Б.А. Успенский пришел к выводу, что в восприятии русского народа «...русская история оказывается сакральной историей. Отсюда и народ является избранным» [14: с. 48].

С другой стороны, татарское нашествие вызвало у русских эсхатологическое настроение, которое запечатлено в летописях, житийной литературе и преданиях (например, «Слово о гибели русской земли», «Легенда о Китеж-граде» и др.). Православный человек видел вокруг вплотную подступившую с востока (поганых) и запада (католиков-еретиков) силу Сатаны, воспринимая ее как преддверие конца света. В Ветхозаветной книге записано пророчество о воздвигнутом Богом царстве, которое вовек не разрушится, но будет передаваться от одного народа другому [1: Дан. 11. 44]. Народ, получивший от Бога «царство», становится народом-мессией, т.е. избранным народом, который призван осуществлять в истории божественный замысел.

В начальный период истории подчеркивалась святость Руси и то, что она – замысел Божий. Эта первоначальная картина мира славянского народа – познание самого себя на фоне истории всего мира и человечества – служила началом самоидентификации русского народа. В общественном сознании зародилась и все более усиливалась идеология

противостояния «Я» и «Другой»: познать самого себя на фоне других народов и вплоть до всего человечества.

Так, в течение пяти-шести веков формировалась религиозная доктрина «Москва – Третий Рим», а политическая победа московской Руси над татарами стала «проявителем» не вполне осознанного русскими мессианизма.

### **3. Проявление религиозно-политического мессианизма во времена Руси Московской**

В результате татарского нашествия на Русь Киев потерял свой прежний статус. Беды, обрушившиеся на Киев, способствовали развитию Москвы. Князь Иван Калита, часто ездивший в Орду с подарками, установил хорошие взаимоотношения с ханом. Москва постепенно возвышалась, и прежде малый город стал центром «всёя Руси». Усилению этих тенденций способствовало и изменение международной ситуации.

Византия, существовавшая уже более 1000 лет, к XV в. пришла в упадок. В 1453 г. турки-османы под предводительством султана Мехмеда II захватили столицу Византийской империи Константинополь. Византия пала, и в то же время непобедимая Орда потерпела поражение на Куликовом поле. Политическая удача укрепила национальное самосознание и уверенность русского народа. Византии не стало, а настоящее христианство – православие должно иметь всемирный центр, но где он? Старец Филофей в письме (1523–1524) к дьяку Михаилу Мунехину и великому князю Василию III писал: «Церкви старого Рима пали из-за неверия Аполлинариевой ереси; двери церковей второго Рима, города Константинополя, внуки Агари секирами рассекли. Теперь же это – третьего нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь, которая до края вселенной православной христианской верой по всей земле сильней солнца светится... Все империи пали, и на их месте стоит одно лишь царство нашего государя, в согласии с пророческими книгами. Два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать» [18: с. 82, 83].

Идея «Москва – Третий Рим» была сформулирована на основе христианского представления о «вечном царстве». Она глубоко запала в сознание русских правителей (хотя бытует версия и о том, что эта доктрина не была известна до XIX в.). Тут отмечают два момента: 1) религиозные чаяния (у митрополита Зосимы отмечена сходная идея: он в «Изложении пасхалии» выдвинул идею «Нового Иерусалима», подчеркивая религиозную роль Москвы для всего мира); 2) политические амбиции (в восприятии тогдашних людей Рим и есть весь «мир», так как, читая «Рим» справа налево, получаем «мир») [15: с. 105].

В имеющем официальный характер «Сказании о князях Владимирских» (первая редакция датируется до 1527 г.; вторая редакция связывается с венчанием на царство Ивана Грозного) утверждается, что император Константин Мономах в свое время передал «венец царский» – шапку и бармы киевскому князю Владимиру Мономаху с тем, чтобы тот венчался на царство [4: с. 182–184, 191–195]. Это сказание свидетельствует о том, что «царство» от Бога передается от одного народа к другому, от Византии к России. А главный смысл «Повести о белом клобуке» (XV–XVI вв.) заключается в чудесном избавлении этой христианской реликвии от напастей и упокоении ее по Божьей воле в русских землях. Официальный «Лицевой летописный свод Ивана Грозного» (1568–1576) тоже рассматривает русского государя как великого преемника мировой истории и носителя православия.

Мировая история тесно связана с русской историей, миссия русских вырисовалась на фоне всего человечества. Русь как новый избранный народ и царство брала на себя тяжелое бремя спасти весь мир от всех ересей. Но религиозный раскол в XVII в. нанес сильный удар русскому религиозному мессианизму. Старообрядцы (или раскольники) считали, что реформа Никона изменила настоящей Божьей вере и Антихрист торжествует на земле. А правда-вера скрылась в городе Китеже. В своих утверждениях Никон зашел слишком далеко, любовь к власти столкнула его с царем. Никона лишили сана и сослали в монастырь. Таким образом, два раскола (религиозный раскол и конфликт Никона со светской властью) нанесли большой ущерб религиозному мессианизму, а приоритет государственной власти помог утвердить светский мессианизм.

Послание Филофея окрашено религиозными эсхатологическими настроениями: особая миссия Москвы как последнего Рима видится им в контексте апокалипсических пророчеств, и эта апокалипсическая схема превращается при этом в «своеобразную теорию официозного хилизма» [17: с. 11]. Эта доктрина отвечает глубокому религиозному замыслу и имеет ясный политический мотив. Русские государи постепенно поняли Филофея и оценили эту идею, так как религиозный статус Москвы определял ее политическую роль во всем христианском мире. Можно сказать, что в каком-то смысле данная доктрина представляет собой своеобразную теорию «теократии». Недаром Н.А. Бердяев отмечал, что русская религиозная миссия – это особая миссия, которая тесно связана с силой и могуществом России, с особым статусом русского царя. События империи входили в мессианские конструкции [2: с. 49–50]. Таким образом, идея богоизбранности православной Руси встретила официальную поддержку не только со стороны московских государей, но и со стороны общества и народа, она бы-

ла притягательна тем, что в ней подчеркивалось ведущее место «Я» среди «Других»: «Я» для того и существует, чтобы другим помочь или их спасти, без других образ «Я» уже немислим.

#### **4. Переход от религиозного мессианизма к светскому и духовному в период Петербургской России**

С расширением территории России политический мессианизм проявлялся все отчетливее. Идея «Московское царство – мировая империя» декларировалась все чаще. Появились разные версии, утверждающие, что Москва является очередной мировой империей. Утверждения о «преемственности царств» воплотились в Московии в яркую литературную и художественно-изобразительную формы.

В XVIII в. Петр I основал новую столицу. Петербург своим стилем зодчества напоминает Древний Рим, поэтому его стали называть «четвертым Римом». Религиозный мессианизм уже не был нужен правителю, он сбросил его, как маску, и «империя» предстала в своем истинном облике. В 1721 г. Петр I объявил Россию империей и принял титул императора. Во времена Екатерины II Россия существенно расширила территорию империи и стала одним из самых сильных государств в Европе, настоящей мировой империей. Но, вместе с тем, осознание собственной исторической миссии питало душу народа в течение веков, в России продолжали жить идеи религиозного мессианства. В XIX в. представители русской интеллигенции размышляли о своеобразии мессианизма.

В начале XIX в. Отечественная война 1812 г. вызвала огромный патриотический подъем. Россия, спасавшая Европу от Наполеона, как будто по-настоящему вошла в европейскую семью. После победы над Наполеоном русское общество оживилось, интеллектуальная элита размышляла над взаимоотношениями России и Европы, Востока и Запада и над своей ролью в истории всего человечества. Эти размышления стали причиной известного спора о статусе, роли и пути развития России. У древа «русской идеи» появились две ветви: западники и славянофилы. Хотя они горячо спорили друг с другом, но у обеих сторон была одинаковая цель: стать достойным спасителем человечества, сказать миру «свое слово».

В последние десятилетия XIX в. бурно развивалась русская идея, и в религиозно-философских размышлениях мессианизм приобрел новые очертания. Выдвинутая несколько веков назад доктрина Филофея стала семиотическим знаком русского мессианизма. Мыслители XIX в. либо с гордостью, либо с горечью, либо с чуть заметным упреком ясно или косвенно говорили о русском мессианизме. Доктрина «Москва – Третий Рим» нашла отражение во взглядах Н.В. Гоголя, К.Н. Леонтьева,

Н.Я. Данилевского, Вл. Соловьева, Ю.Ф. Самарина и др. В это время мессианизм воплотился в двух формах выражения: понятии (т.е. абстрактных философских размышлениях о роли и судьбе России) и образе (т.е. образом художественном воплощении в произведениях). Великий русский писатель Ф.М. Достоевский сумел талантливо соединить понятия (философию) и образы (художественное воплощение) в одно неделимое целое. Мы видим, что мыслители размышляли не только над судьбой России, над отношениями между Россией и другими странами, но и над задачами, волновавшими весь мир, желая этим показать свою любовь ко всему человечеству. Вообще же на рубеже XIX–XX вв. духовный мессианизм стал неотделимой частью русской культуры.

#### **5. Доминирование светского мессианизма во времена СССР**

После Октябрьской революции был создан СССР. Сначала советская власть выступала против любой религии. Под давлением советской идеологии религиозный мессианизм как будто исчез вместе с православием. Но на деле идея «спасти все человечество», веками жившая в крови и душе русских, проявилась уже без всякой религиозной окраски. «Советский Союз – спаситель всего человечества», «Советский Союз – маяк всего мира» – эти лозунги стали своеобразным воплощением доктрины «Третий Рим». Вместо православия – марксизм, ставший единственной правдой и верой. Согласно теории марксизма в русском варианте Советский Союз был оплотом мировой революции, надеждой и заступником угнетенных и оскорбленных народов всех стран. Н.А. Бердяев в книге «Смысл и истоки русского коммунизма» писал, что в течение многих веков русскому народу так и не удалось создать Третий Рим (религиозный раскол в XVII в. свидетельствует о том, что Москва не была Третьим Римом). Но после Октябрьской революции судьба русского народа кардинально изменилась. В России вместо Третьего Рима появился третий интернационал. Этот интернационал также представлял собой «святое царство», основанное на правде-вере. Третий интернационал – не Коминтерн, а русская национальная идея [3]. Ученый Тойнби тоже выразил сходное мнение. Он писал, что идеология коммунизма своими корнями уходит в далекое иудейство и христианство [21: с. 36].

Выступая против любой религии, советская власть все же не смогла окончательно отказаться от культурного гена, заложенного в Россию сотни лет назад. Практически не бывает, чтобы страна развивалась, не имея своей традиционной национальной идеи. Национальная идея может трансформироваться, но почти никогда не исчезает бесследно. Во времена Советского Союза мессианизм приобрел

черты коллективного бессознательного, он вел диалог с марксизмом, в результате чего сформировался марксизм с русской спецификой. Итак, в советский период мессианизм проявлялся в трех аспектах: во-первых, в стремлении быть первыми, сказать всему миру «свое слово», во-вторых, в самоотверженности ради других и бескорыстной помощи им, наконец, в соборности, понимаемой как всечеловечность, свободное духовное единение людей в мирской общности, общение в братстве и любви [20].

Отсюда следует, что в пространственном плане идентификация советского народа заключалась в следующем: «Я» веду «Других» к светлому будущему, помогу им в случае надобности, буду с ними общаться на основе любви и братства. Таким образом, светский мессианизм СССР как ведущей социалистической страны получил широкую мировую известность. Но желание быть лучшим не всегда совместимо с реальностью.

#### **6. Возрождение мессианизма во времена Новой России**

В 1991 г. после распада СССР появилась новая Россия. Прежняя ортодоксальная идеология перестала существовать, в идеологическом вакууме вместо марксизма возродилось православие. Были построены новые церкви, реставрированы старые. Несмотря на возрождение религиозных настроений, экономика страны резко ухудшилась, большинство людей оказалось в бедности. Чтобы найти духовную опору, возродить веру и «национальную идею», люди оглядывались назад, обращаясь к истории, поскольку любое военное, политическое, экономическое или религиозное принуждение неэффективно в ситуации нестабильности и в условиях глобализации. Современные мыслители в своих философских, гуманитарных и социально-политических исследованиях начали искать идеологическую систему, национальную идею и ее исторические модификации. Хотя исследователи довольно критически относятся к понятию «русская идея», указывая на его смысловую неопределенность, расплывчатость и метафоричность, но все же были опубликованы сотни книг и тысячи статей, посвященных русской идее. Диаметрально противоположные оценки сводятся к следующему: 1) русская идея – выражение русского национального самосознания; 2) русская идея – это философская и политическая доктрина русского национализма и шовинизма [8: с. 3]. Проповедь русской национальной идеи как принципа спасения, мессианского предназначения, ответственности «Я» перед «Другим» на практике нередко превращалась в стремление к контролю над другими.

В 1990 г. православный богослов Михаил Назаров указал на историческую миссию России спасти

весь мир. На VI Зарубежном съезде русской православной молодежи в Монреале он выступил с докладом «Русская идея и современность». Он считает, что русская идея – это замысел Божий о России, то, для чего Россия предназначена в мире. На национально-государственном уровне этот идеал (идеал святости) выражен в формуле «Москва – Третий Рим», что с самого начала понималось как преемственность ответственности за судьбы христианского мира от первого в истории христианского государства – Византии. Он подчеркивал, что древнееврейское слово «мессия» переводится на греческий язык словом Христос; поэтому христианство в обратном переводе означает не что иное, как «мессианство». А основная русская масса народа называла себя «крестьяне-христиане». Он считает, что мессианство русского народа означает не гордыню, не насилие со стороны «Я» над «Другим», а ответственность за других. Он говорит, что на Западе избрали маску демократии, свободы и рынка, что позволяет греху выступать под маской добра. Но развитие человечества измеряется не столько материальным прогрессом, сколько духовным совершенствованием. Миссия и предназначение русских заключаются именно в том, чтобы дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через единение его с вечным божественным началом. Он говорит: «В мире действуют могущественные силы и большие деньги, противостоящие этому. Но кто-то должен бросить спасительную крупинку для кристаллизации добра и новых отношений. Я считаю, что эту задачу должна взять на себя Россия...» [10].

Спустя 26 лет, когда Россия поднялась на ноги, вопрос о ее предназначении опять стал широко обсуждаемым. В 2016 г. политолог К.А. Феофанов, анализируя русскую историю, написал работу «Спасение человечества как предназначение России: между мессианизмом и мультидисциплинарной цивилизационной теорией». В ней автор определил спасительную роль Руси – России – СССР в истории человечества, подчеркнул незаменимую роль страны в разгроме агрессора, принесенных жертв населения, наибольших разрушений экономики и инфраструктуры и наименьших возможностей использования результатов победы. С XIII по XX в. Россия играла выдающуюся роль среди других стран на переломных этапах развития не только Евразии, но и всего мира [16: с. 283–284]. Иными словами, по сравнению со всеми вовлеченными в войны государствами Россия больше всех жертвовала собой ради блага других государств, выполняя высокую миссию и благородное предназначение.

Еще в конце XX в. А.С. Панарин сравнивал человечество с мозгом человека: Восток, как одна часть мозга, отвечает за развитие духовных ценностей человечества, Запад, как другая часть мозга,

отвечает за развитие техники и науки. Вслед за родоначальниками «русской идеи» автор сделал вывод, что, находясь в центре Евразии, Россия в то же время является центром мирового значения, синтезируя западное и восточное начала [12: с. 65–72].

### Заключение

Мессианизм красной нитью проходит через всю историю России. С позиций мессианизма Россия видит себя великой державой, которая возложила на себя ответственность за судьбу человечества, определяет миропорядок, спасая все человечество. Такая самоидентификация заложена в религиозную, духовную и политическую матрицу России. С одной стороны, мессианская идентификация уходит корнями в православную веру; с другой стороны, она является продолжением политической имперской идеи Рима в стремлении объединить все человечество. В духовном плане Россия выполняет задачу построения универсальной цивилизации, способной очистить человеческие отношения от эгоизма и материальных страстей на основе любви, мудрости и доверия. Недаром один из представителей евразийства – Александр Панарин противопоставляет Россию Западу, говорит об особом пути ее развития и мистической роли в спасении духовных ценностей всего мира [13].

Таким образом, ядро русского мессианизма в его пространственном плане направлено на служение другим народам и всему человечеству. Мессианизм в его первоначальном значении не подчеркивает своего превосходства («я лучше других»), а свидетельствует об ответственности перед другими, о всемирной отзывчивости к чужому горю и об исключительной восприимчивости ко всему чужому. Русский народ с его мессианскими устремлениями способен сочувствовать и сострадать. Вот поэтому русский народ никогда не остается равнодушным к чужому горю, а почти всегда деятельно отзывается на беды других. Активность русского народа часто проявляется в том, что он помогает даже тогда, когда его не просят, но если просят, то делает больше, чем просят.

Но следует отметить, что русский мессианизм представляет собой обоюдоострый меч: с одной стороны, это любовь к другим, безграничная отзывчивость, ответственность и самоотверженность, с другой стороны, это ненависть, ксенофобия, даже убийство. В таком случае мессианизм может вырождаться в национализм и шовинизм. Об этом свидетельствует книга «Третья империя» Михаила Юрьева, изданная в 2007 г. Хотя автор и словами, и способом повествования подчеркивает, что он старался максимально оставаться на позиции стороннего наблюдателя, но все-таки карта мира 2053 г. показывает читателям амбиции истинного русского человека: вся Европа и Аляска входят в состав Рос-

сийской империи. Эта книга вызвала резонанс среди русских читателей, включая некоторых крупных ученых. Александр Дугин писал: «Такую Россию, какую показывает нам Юрьев, хочется строить, за нее хочется умирать и убивать» [19: с. 1]. Эта книга вызвала тревогу как внутри России, так и за рубежом. Недаром Д.А. Медведев и В.В. Путин в начале XXI в. не раз подчеркивали, что у России нет мессианизма. Но ведь когда отрицают мессианизм, отрицают и его положительные черты. К тому же мессианские устремления, характерные для России в течение многих веков, уже стали важным культурным геном этой страны, они не исчезнут только от пустых отрицаний.

В разные периоды своей тысячелетней истории русский мессианизм раскрывал различные характерные черты и особенности, но следует отметить два периода, когда он был выражен особенно отчетливо: во время Московского царства и во время расцвета русской религиозной философии XIX в. И каждый раз новые разработанные идеи русского мессианизма активно использовались в политической практике. Первый цикл русского мессианизма начинался с доктрины «Москва – Третий Рим», и результатом его стало построение Петром I настоящей империи. А второй цикл начинался с подъема национального самосознания после Отечественной войны 1812 г. и завершился распадом СССР. В цикле чередования «идеи» и «действия» русский мессианизм поднимается по спирали вверх, развиваясь и расширяясь. Американский историк П.Д. Коэн считает, что история существует в настоящее время в трех формах: событие, миф и опыт [26]. Прошлое как память не только сохраняется в настоящем, но и во многом предопределяет будущее. Например, память о «Третьем Риме» сыграла свою роль в XIX в., а XX в. чуть не превратил мечты и чаяния русского народа в реальную действительность. Советский Союз действительно сказал «свое слово» всему миру и едва не стал «спасителем всего человечества», хотя тогда официально никто не признавал религиозного мессианства. По аналогии можно сказать, что корни сегодняшней доктрины «третья империя» тоже уходят в далекое прошлое. Возможно, обращение к национальной традиции дает свои плоды и символизирует начало нового цикла.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. – М. : Рос. библ. о-во, 1993.
2. Бердяев, Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев // О России и русской философской культуре. – М., 1990.
3. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М., 1997.
4. Дмитриева, Р.П. Сказания о князьях Владимирских / Р.П. Дмитриева. – М. : Академия наук СССР. Язык, 1955.
5. Иванов, Вяч. О русской идее. Кн. 1 / Вяч. Иванов. – М. : Золотое руно, 1909.

6. *Илларион*. Слово о Законе и Благодати [Электронный ресурс] : пер. А. Белицкой / Илларион. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Illarion\\_Kievskij/slovo\\_o\\_zakone\\_i\\_blagodati/](https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Kievskij/slovo_o_zakone_i_blagodati/)
7. *Карташев, А.В.* Православие и Россия / А.В. Карташев // Православие в жизни / под ред. С. Верховского. – Нью-Йорк, 1957.
8. *Копалов, В.И.* Смысл и содержание национальной идеи / В.И. Копалов // Судьба России: национальная идея. – Екатеринбург, 2003.
9. *Лосский, Н.О.* История русской философии / Н.О. Лосский. – М. : Сов. писатель, 1991.
10. *Назаров, М.В.* Доклад на VI Зарубежном съезде русской православной молодежи в Монреале в 1990 году [Электронный ресурс] / М.В. Назаров. – Режим доступа: <http://apocalypse.orthodoxy.ru/review/1990.htm>
11. *Нестор*. Повесть временных лет [Электронный ресурс] / Нестор. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Nestor\\_Letopisets/povest-vremennyh-let/1](https://azbyka.ru/otechnik/Nestor_Letopisets/povest-vremennyh-let/1)
12. *Панарин, А.С.* Восток – Запад / А.С. Панарин // Новая Россия. – 1998. – № 1.
13. *Панарин, А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке / А.С. Панарин. – М. : Русский мир, ОАО «Московские учебники», 2005.
14. *Успенский, Б.А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси / Б.А. Успенский. – М., 2000.
15. *Успенский, Б.А.* Этюды о русской истории / Б.А. Успенский. – СПб., 2002.
16. *Феофанов, К.А.* Спасение человечества как предназначение России: между мессианизмом и мультидисциплинарной цивилизационной теорией / К.А. Феофанов // Социально-гуманитарные знания. – 2016. – № 6.
17. *Флоровский, Г.В.* Пути русского богословия / Г.В. Флоровский. – Париж : YMCA-Press, 1983.
18. Хрестоматия по истории СССР / сост. В.И. Лебедев [и др.]. – 4-е изд. – М., 1951. – Т. 1.
19. *Юрьев, М.З.* Третья империя: Россия, которая должна быть / М.З. Юрьев. – СПб., М. : ЛИМБУС ПРЕСС, 2007.
20. 详见: 郭小丽, 《俄罗斯弥赛亚意识》, 人民出版社, 2009年。Подробнее см.: «Русский мессианизм». – Пекин : Народное изд-во, 2009.
21. [英]阿诺德·汤因比: 《历史研究》, 刘北成、郭小丽译, 上海: 上海世纪出版集团, 2007年。
22. 《巴赫金全集》, 白春仁等译. – 河北教育出版社, 1998年, 第4卷, 第403页。
23. 白春仁, 巴赫金–求索对话思维, 自《融通之旅–白春仁文集》. – 黑龙江人民出版社, 2007年, 第178页。
24. 详见: 郭小丽 《第三罗马说与中国论–中俄文化»我他»认同建构之比较》. – 俄罗斯研究, 2017年第4期。Подробнее см. Сопоставительная характеристика доктрины «Москва – Третий Рим» и доктрины «Срединная империя (Китай)» // Исследования о России. – 2017. – № 4.
25. 刘小枫, 《圣灵降临的叙事》. – 三联书店, 2003.
26. *Paul A. Cohen.* History in Three Keys: The Boxers as Event. Experience and Myth / Cohen A. Paul. – Columbia University Press, 1997.

## РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ СМЫСЛА ЖИЗНИ

С.А. Нижников



**Нижников Сергей Анатольевич** – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (г. Москва).

Контактный адрес: nizhnikovs@mail.ru

На материале русской философии и культуры раскрывается мировоззренческая и духовная значимость поисков смысла жизни как важнейшей характеристики духовного познания. Вскрывается связь мировоззрения со смыслом жизни и выявляются его философские варианты: трансцендентный, имманентный и пантеистический. Вера определяется как метафизическая основа смысла жизни, необходимая для построения целостного мировоззрения. Формулируется вывод, что ищущий смысла и духовно развивающийся человек развертывает в себе духовный архетип человечества, вершинами которого являются Истина, Добро и Красота, объединяемые Любовью.

**Ключевые слова:** вера, духовное познание, духовный архетип человечества, мировоззрение, смысл жизни, смыслоутрата.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-72-77

### 1. Поиски смысла жизни как духовное познание

Никто, наверное, не будет оспаривать, что духовное ближайшим образом связано со смыслом, и особенно с наиболее важным для человека – со смыслом его собственной жизни. С этим вопросом сталкивается каждый человек, будь он землепашец или философ, но не каждый задумывается над ним. И лишь тогда, когда человек задастся этим вопросом, он может встать на путь приближения к пониманию духовного. Человеческое существо обладает существованием, но не всегда человеческим образом, и именно вопрошание о смысле жизни очищает для человека его собственное бытие. Вся история духовной культуры человечества есть такое вопрошание, такое очищение и выявление сути человеческого бытия в мире. Однако слабо развитый в духовно-нравственном отношении человек может связывать смысл своей жизни с чувственным удовольствием, с удовлетворением исключительно материальных, эгоистических потребностей. Но вместе с ростом осознанности человеком своего бытия растет и его осмысленность, начинается переход от материальных потребностей к духовным, от удовлетворения эгоистических запросов к творчеству на благо других людей и всего человечества.

В чем смысл жизни человека? Этот вопрос появился вместе со становлением человека как сознательного существа. Время существования вопроса равно времени осознанного существования человечества. И на каком бы высоком уровне ни находились сознающие себя существа, перед ними всегда будет вставать этот вопрос вопросов. Мы сталкиваемся здесь с феноменом, уходящим своими корнями в онтологические основания человеческой природы. Суть его в том, что человек не может суще-

ствовать и развиваться, не утверждая высшего, т.е. не совпадающего с простым «физическим» присутствием на Земле смысла собственного существования. Утрата этого высшего смысла приводит к распадению тех органических форм общения, из которых складывается человеческий род, ведет человека, а тем самым и человечество к деградации.

Смысл жизни является центральным вопросом мировоззрения, ответ на который определяет всю жизнь человека. Само наличие сознания предполагает необходимость смысла, т.е. осмысления себя самого. Можно сказать, что самосознание конституируется смыслом, меняется в зависимости от того, в чем человек видит цель своей жизни. Решить проблему смысла стремится философия, свой ответ на него дает и религия. Вне зависимости от того, задается человек или нет целью вычленив для себя логический смысл своего существования, он уже живет в соответствии с тем или иным «смыслом», сложившимся у него под воздействием определенной социальной ситуации и уровня развития его личности.

Можно сказать, что русская культура в целом смыслоцентрична. «Русские мальчики» у Достоевского озабочены его поисками [6: с. 213]. Достоевский полагал, что «...без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация» [7: с. 48], а смысл жизни и представлен высшей идеей, тем, к чему стремится человек, во что он верит. Вместе с тем человек должен помнить, что он не вправе навязывать свои представления о смысле и цели человеческой жизни другим людям, тем более методом насилия. Он может лишь убеждать и собственным примером доказывать истинность своих идей. Л. Толстой пришел к выводу, записанному в его дневнике, что «...цель жизни человека есть всевозможное спо-

собствование к всестороннему развитию всего существующего» [17: с. 13]. Ему было тогда 19 лет, но этой установки он придерживался всю жизнь.

Вопрошание о смысле жизни – не праздное занятие, но необходимость. Прячась от этого вопроса, человек удаляется от реализации себя в жизни. Ясно осознанный с юношеских лет смысл может вести человека всю жизнь как путеводная звезда, давать ему мужество и энергию, которые способны преодолеть любые препятствия. Российский философ Николай Николаевич Трубников (1929–1983) писал о том, что сама жизнь требует от человека осмысленного к ней отношения. И в данном случае духовное выступает и в виде процесса, и в виде результата осмысления собственной жизни, в чем открывается ее осознанный смысл. Но он не навязывается жизни извне, а раскрывается как ее сущность и принцип, способствующий развитию, возрастанию и совершенствованию. Смысл, таким образом, не есть нечто только извне привнесенное, но имманентное самой сознательной жизни, ее высшее образование, которое может обретаться и через трансцендирование наличной жизни. Н.Н. Трубников писал, что жизнь, какова бы она ни была, мудрая или неудавшаяся, достойная подражания или дурная, сама по себе не сможет раскрыть собственной сути. Она – «не от мира сего». Она ищет и все еще не нашла постоянного пристанища: «Она сама, эта слегка потерявшаяся и растерявшаяся жизнь, тоже нуждается в том, чтобы получить то и другое, если бы нашелся кто-то, кто захотел бы и смог приютить ее и ответить ей. Она тоже "не у себя дома", "в гостях" и "в людях" и не хуже других знает, каково бывает слишком загоститься. И она, в нас, людях, находящая себя, вправе требовать приюта и ответа от нас, живых, живущих ею и благодаря ей» [18].

Вопрос о смысле жизни является основным экзистенциальным вопросом, который проясняет для человека сущность его существования – бытие. Задавшись этим вопросом, человек начинает отмечать все то, что не входит в цель и не является смыслом, – так он восходит от сущего к бытию, находит то, что делает осмысленным все другое. Именно ищущий человек, которого не могут удовлетворить все блага этого мира, взыскует духовного, он на пути к нему, ибо услышал его зов. Ответ на этот призыв объективирован в русской философии.

Сам творческий процесс искания смысла жизни не только возводит человека к духовному, но и уже содержит его в себе. Так, Н.А. Бердяев писал в молодости: «...пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящаю жизнь этому исканию смысла». Именно из этого обращения Бердяева и родилась его философия свободы и творчества. Он определил его как «поворот к духу и обращение к духовности». По его

мнению, «...такого рода обращение к смыслу жизни есть проникновение смыслом» [1: с. 77–79]. А.П. Чехов также призывал читателей понять, что призвание человека не в том, чтобы найти уже готовую, исчерпывающую истину в книгах, но в духовной деятельности – в постоянном поиске правды и смысла жизни. Желание служить общему благу, писал Чехов в своей записной книжке, должно непременно быть потребностью души, условием личного счастья, если же оно проистекает не отсюда, а из теоретических или иных соображений, то оно не то. По мысли писателя, убеждение в необходимости самостоятельного свободного поступка должно стать частью сознания каждого человека. Только тогда человек будет жить творчески и самостоятельно, только тогда он не будет марионеткой каких-либо идей или людей, но будет исходить из своей совести. Только такая личностная установка может создать из человека действительного творца как самого себя, так и общества, в котором он живет.

Такое обращение к духовному Платон отразил в символе пещеры как поворот глаз души от теней на стенах к самим вещам и к источнику света. Духовное тогда есть такая обращенность к смыслу, которая является все более глубокой степенью осознанности человеком своей жизни, в результате которой рождается Смысл. Вопрошание о смысле жизни является «точкой» человеческой опоры, опираясь на которую возможно рождение духовного отношения к жизни. К таким точкам опоры относятся основные философские понятия – бытие, благо и др.; в религии – Бог и религиозные символы; в искусстве – красота, гармония, целесообразность и др.

В экзистенциальном вопрошании духовное проявляется через ответ на вопрос «ради чего?». Не задаваясь этим вопросом, человек часто впадает в бессмысленную деятельность, которая не приносит ему духовной пользы, но отвлекает его внимание и силы. «Движение лишает нас возможности созерцания, – писал Франц Кафка. – Наш кругозор сужается. Сами того не замечая, мы теряем голову, не теряя жизни» [8: с. 562]. Но в духовном смысле, в смысле бытия человеческого мы теряем и жизнь. Через вопрошание «ради чего?» человек обращается к себе, трансцендируя эмпирические обстоятельства своей жизни. Такое вопрошание предполагает возможность не столько находить конечный смысл, сколько искать его, не столько открывать его как нечто уже данное, сколько созидать, творить и сообщать жизни. Вместе с тем Ф.М. Достоевский подчеркивал, что надо полюбить жизнь еще до всякого смысла, и тогда откроется ее смысл. Он – в самой любви, без которой все тщетно.

Н. Трубников отмечал глубокую взаимосвязь, которая существует между поисками смысла жизни и пониманием сущности человека, между сущно-

стью и существованием. «Ибо как нет сущности без осуществления, так не существует и смысла без осмысления, – писал философ. – Смысл человеческой жизни, таким образом, *находится* (в двойном смысле этого слова, т.е. пребывает и открывается) в становлении...» [18: с. 438] Можно еще добавить к этому, что смысл существования ребенка заключается именно в том, чтобы он стал взрослым, и тогда окажется, что сущность предшествует существованию, а смысл – становлению.

Если для человека его собственный смысл жизни находится в забвении, то он не может видеть и сущности других людей: в таком состоянии невозможны любовь и проявление гуманизма. Относясь к себе как к средству, человек это же отношение проецирует и на других. Потушив в себе экзистенциальное самосознание, человек оказывается не в состоянии пробиться к непреходящему смыслу и ценности. Он тратит свою жизнь не на реализацию духовного смысла, а на вещи и автоматические действия. Живя, он спит, не обретая себя, умирает.

Современный человек в условиях машинной и компьютерной цивилизации утрачивает смысл бытия. Окружив себя искусственными бездушными вещами, он разорвал связи не только с природой, но и окружающими его людьми. Он стал «заброшенным» (Ж.П. Сартр), «посторонним» (А. Камю) в этом мире. Потеря смысла приводит к восприятию человеческой жизни как абсурдной. Посторонний взирает на жизнь со стороны, как бы не участвуя в ней, не переживая ее. Он утратил смысл собственного существования, а значит, не видит ценности личности другого человека. Он не воспринимает даже смерть ближайших людей («Посторонний» Камю). Вся его жизнь превращается в «тошноту» (Ж.П. Сартр).

Согласно Достоевскому, смыслоутрата связана прежде всего с потерей человеком веры, надежды и любви. Если человек утратил любовь, то его жизнь бесцветна, если потерял веру – то не осмысленна, а если истребилась надежда – то ситуация безнадежна. Она возникла в результате констатации, что «Бог мертв» (Ф. Ницше), т.е. умерли вера в трансцендентные ценности и основывающаяся на них мораль. Современный человек оказался в безнадежной ситуации, в ситуации Сизифа – персонажа древнегреческой мифологии, обреченного богами вечно взбираться на гору с камнем, который, достигнув вершины, скатывается вниз. Камю в произведении «Миф о Сизифе» сравнивает жизнь современного человека с Сизифом, осуществляющим бессмысленную работу. Казалось бы, естественный выход – в самоубийстве, но для Камю – это не выход из ситуации, не разрешение ее, а бегство от самого себя. Выход – в обретении внутренней духовной свободы несмотря на внешнее закабаление.

В осознанной деятельной любви обретается смысл жизни (старец Зосима Достоевского). Русская духовная культура учит, что высший смысл заключается в подвиге жертвенной любви, а не стяжании материальных благ, силе и славе. Он противостоит как эгоизму, так и безрассудному и крайнему альтруизму. Человек, не заботящийся о себе (прежде всего духовно), не благоустроивший свой дом (не только душу, но и место проживания), не может быть полезен и другому, обществу.

Высшая мораль требует от человека не только воздерживаться от зла, но и творить благо. Если человек духовно развивается, то смысл жизни у него с материальной сферы переносится в духовную. Он, безусловно, связывается с гуманизмом, будь то религиозным или светским. Смысл жизни человека – во всесторонней самореализации, разворачивании собственной сущности, что неизбежно связано с помощью окружающим людям и любовью ко всему сущему. Зло отдаляет человека от собственной сущности, а значит, и от смысла. Жизнь в этом случае не приносит удовлетворения, ибо лишена высшего смысла. Напротив, осознанное и деятельное добро производит в душе человека великую радость, а жизнь наполняет глубочайшим смыслом.

## **2. Мировоззрение, вера и смысл жизни**

Смысл жизни философско-мировоззренчески и логически может видиться с трех точек зрения:

а) как запредельный жизни (религиозный, метафизический) – над жизнью (*трансцендентный*);

б) как созидаемый самим субъектом (атеистический и экзистенциальный) – в субъекте (*имманентный* ему);

в) как изначально присущий жизни в ее глубинных основах – в самой жизни (*пантеистический*).

Однако невозможно остановиться только на каком-либо одном утверждении, ибо оно будет выглядеть односторонним. Выбор не может быть сделан в рамках «или–или», так как своя истина есть во всех трех вариантах решения проблемы смысла жизни. Мы можем развести их лишь логически, но, сущностно рассматривая противоположные суждения, можно прийти к выводу, что они говорят об одной истине, но освещают ее с различных сторон. Смысл жизни одновременно и в самой жизни, и вне ее; он одновременно имманентен и трансцендентен человеку и жизни, он как создается человеком, так и изначально ему присущ. Такова смысложизненная диалектика, так как имманентное и сущностное вскрывается через трансцендирование наличного, явленного.

Вместе с тем во всех видах натурализма и пантеизма нет трансцендентного, но только из данного понятия возможно, в том числе, и логическое обоснование свободы, добра, ценности личности. Иначе все растворяется в природном детерминизме, а в сфере этики происходит потеря четкого разделения

добра и зла, что ведет к уничтожению морали – так уже происходило в неоплатонизме и гностицизме [11: с. 210–211].

В русской мысли философия всеединства занимает пантеистическую (Вл. Соловьев) и панентеистическую установки (С. Франк, например, сам определял себя как последователя философии всеединства и панентеиста). «Христианский платонизм», разрабатываемый в русской религиозной философии, несет в себе панентеистические черты. Метафизика же определяет гносеологию, поэтому пантеистическая гносеология неизбежно приводит к поглощению веры знанием, т.е. по сути уничтожает веру в ее сущности и самобытности, но не так откровенно, как это происходит в натурализме. Все формы пантеизма обычно рядятся в рясы христианства, все философы здесь почему-то стремятся приписать ему, по сути отрицая его основополагающие метафизические принципы.

Смысл жизни всецело определяется мировоззрением человека, которое, в свою очередь, как полагалось в русской метафизической мысли, основывается на вере и завершается ею. Вера необходима с точки зрения мировоззренческой и гносеологической: человеческого знания всегда будет недостаточно, чтобы объяснить все, поэтому его восполняет вера. Без нее мировоззрение не может быть законченным, и потому будет заполняться всевозможными суевериями, на которые так падок современный «просвещенный» человек. Вера же в трансцендентное начало уничтожает все виды идолопоклонства, так как ничто конечное недостойно поклонения. И именно она лежит в основе всех мировых религий и соответствующей философии.

В совершенно различных культурах мы можем обнаружить высказывания о необходимости веры. Например, в Лунь Юй у Конфуция читаем: «Чтобы у человека да не было веры, – не знаю, как возможно такое. Если у большой повозки нет скрепы оглобелей или у малой повозки нет хомута с кольцом, то как тогда на них поедешь?» [10] В индийском эпосе в Бхагавадгите: «Сообразно сущности каждого бывает его вера, Бхарат. Человек образуется верой, он таков, какова его вера» [3: с. 147]. В христианстве апостол Павел определяет веру как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (ап. Павел. Послание к Евреям 11:1-3). И.В. Киреевский заявляет: «человек – это его вера» [9: с. 194]. Веру определяют и как «опыт свободы» (Г. Флоровский, С. Булгаков), как трансценденцию (В. Несмелов, Д. Бонхёффер) и как путь к вечности: «Верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Иоан. 6, 47). Элемент трансценденции содержат в себе такие понятия китайской культуры и философии, как *Тянь* (*Небо*, но по-русски лучше сказать – *Небеса*) и *Дао* (буквально по-русски – *Путь*, нечто неуловимое и безымянное, но что дает начало всему сущему и лежит в его основе).

Духовно-нравственный характер веры возникает в «осевую эпоху», когда происходит прорыв в сферу трансцендентного – рождается представление о сверхсущем благом начале. Для К. Ясперса вера есть «осознание бытия из его истоков»; «подлинная вера есть акт экзистенции, осознающий трансценденцию в ее действительности»; «Верой называется сознание экзистенции в соотношении с трансценденцией» [21: с. 433]. Тем не менее речь должна идти не о философской вере как вере философствующих субъектов, а о философии веры как онтологической науке о духовных основаниях смысла бытия. Осмысляя и переживая веру, философия возвращается к своему древнему назначению и определению – врачевальницы души и любви к мудрости, преодолевает сциентистские соблазны и вновь обретает свою метафизическую сущность.

Знание – это истина, которая существует объективно, оно не всегда требует личного участия. Вера – субъектна и безусловна для личности. Она, будучи в своей основе непостижимой, наделяет смыслом все то, что можно доказать. Истинная вера – это живой духовный процесс человеческого самотворчества. Вера содержит в себе осознание и ощущение вечной жизни в аспекте временности.

Вера есть духовный огонь, возжигающийся по мере самопознания и развертывания сущности человека. Она есть нечто, заложенное в человеке изначально и, выражаясь философским языком, обладает онтологическим, априорным характером. В той или иной степени она присутствует в каждом человеке, но раскрывается в нем по мере развития его личного духовного познания. При этом не важно, считает ли себя человек атеистом или приверженцем какой-либо религии. И того и другого объединяет вера: у первого – в мораль, у второго – в истинность заповедей. Но основанием любой морали, и светской, и религиозной, является вера. Мораль может основываться только на абсолютных принципах, аксиомах, которые трудно доказуемы.

Если в современной философии смыслом жизни уже никто не интересуется, как будто бы он найден, то русская классическая философия всегда была озабочена его поисками [4: с. 9]. Крупнейшие отечественные философы пишут целые трактаты, посвященные этой теме: Вл. Соловьев, В. Розанов, В. Несмелов, А. Введенский, М. Тареев, Е. Трубецкой, И. Ильин, С. Франк и др. [16]. Согласно данным мыслителям-метафизикам, смысл жизни возможен лишь при наличии Абсолюта, веры в него. Логический ход мысли ищет конечную причину бытия и в ней утверждает всяческий смысл. И.В. Киреевский вообще рассматривает веру как состояние целостности: «...вера... не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному ло-

гическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости» [9: с. 192–193]. Г. Флоровский также указывает, что «Вера не есть преходящее, мимолетное состояние человеческой души, а постоянный определенный *tonos* ее, – *целостность*, или *целомудрие* духа» [19: с. 84]. В советскую эпоху традицию метафизического познания смысла жизни продолжил М.М. Рубинштейн (1878–1953), создав замечательное произведение «О смысле жизни» (1927).

По словам А.В. Семушкина, «...теперь экзистенциальная задача состоит в том, чтобы восстановить утраченную веру отцов вселенской "философской церкви", возвратиться к изначальной смысложизненной озабоченности человека самим собой». В этом случае «...вера оказывается внутренним опытом метафизического чувствования», переживания «самовопрошания о своей природе, сущности и назначении». Это опыт «живого духовного самоиспытания», «пытливого самопереживания». Вскрытие действительно онтологического, а значит, и универсального уровня веры создаст основание не только для решения вопроса о смысле жизни, но и для духовного единства человечества, на основе которого только и можно решить глобальные проблемы современности, «соборно объединить распавшееся человечество» [15: с. 297, 304].

### **3. Развертывание духовного архетипа человечества как реализация смысла жизни**

Если В.В. Розанов в качестве идеалов выдвигает понятия *истины*, *добра* и *свободы* [14: с. 47], мы бы в качестве таковых предложили Истину, Добро и Красоту как духовный треугольник, вершины которого объединены кругом – Любовью. В целом данный круг, с вписанным в него равнобедренным треугольником, представляет собой духовную сущность человека, требующую своего экзистенциального раскрытия. Его можно определить и как *духовный архетип человечества*, подлежащий развертыванию в историческом бытии общества. Развернутая сущность человека выражает одновременно и духовный архетип человечества. Тем самым подчеркивается изначальное духовное единство всех людей, вне зависимости от культур и религий. Каждая культура в той или иной степени реализует данный архетип. Он содержится во всех

мировых религиях и соответствующих духовных и философских учениях. Человек же может обрести смысл жизни только реализуя себя: стремясь постичь истину, творя добро и созидая красоту. В самореализации и заключается смысл жизни, но все тщетно без любви [13: с. 148–163].

Так, в результате систематизации различных подходов к духовному познанию и его проявлениям в различных культурах выявляется некий инвариант духовного феномена, который содержится в различных культурах. Вместе с тем, реализация духовного в разных сферах деятельности человека не уничтожает его специфики. Так, будь то Восток или Запад, религия, философия или искусство, несмотря на все многообразие форм проявления и понимания, духовное содержит в себе нечто сущностно единое, которое вытекает из положения человека в мире, какой бы культуре или духовной традиции он не принадлежал. Данное сущностное единство можно определить понятием *духовный архетип человечества*. Символ, сгущаясь и вбирая в себя все богатство культуры, становится ее архетипом, который она должна, в свою очередь, раскрыть в историческом процессе. Так, исследователь древней мифологии Я.Э. Голосовкер писал о наличии «имагинативного абсолюта культуры», в котором сгущаются все ее смыслообразы [5: с. 139]. Архетип един, однако развертывается он на материале различных культур и формообразуется в различных языках, определяется разными понятиями и символами. Глубоко экзистенциально заглянувший в себя человек уже носит в себе общечеловеческое, ибо его проявившаяся сущность распаковывает шифры различных культур.

Понятие архетипа является ядром теории Юнга. Термин взят им из древнегреческого языка, где он обозначал некий изначальный образ [20: с. 285]. Сами архетипы могут являть себя только через символические системы различных видов: идей, понятий и образов. Однако архетип выражается не только через психику человека и ее бессознательный уровень. В собственно духовной сфере на уровне сознания он развертывается через основополагающие символы религий и метафизические категории, так же, как и через великие произведения искусства. В области философской мысли он представлен в виде основополагающих мыслеформ, которые в различных культурах представлены как *Ом-Дао-Логос* [12: с. 5]. Понятие духовного архетипа как сущности человека, которая развертывается в процессе духовного познания, осуществляемого в *теосе*, *логосе* и искусстве, снимает противоречия культур, религий и философии, хотя разнообразие и украшает истину. Духовный архетип выражает собой высочайшие устремления человеческого духа, он отражает положение человека в мире на

духовном уровне, в нем содержится цель развития человека и человечества, их совершенство и идеал.

Развертывающаяся сущность человека обостряет нравственное чувство и совесть человека, приводит его к осознанию метафизической вины и ответственности не только за себя, но и за все живое, за все мироздание в целом. С.Н. Булгаков отмечает, что в эмпирическом существовании человечество не едино, и что «...единство существует для него только как задача, норма или идеал» [2: с. 68], однако развившийся духовно человек уже являет собой любовь и единство, которые в идеале должны быть достигнуты в истории. В архетипе все задано в единстве, которое изначально не по времени, но по сущности, к которой стремится духовное познание, пытаясь обрести свой целостный вид.

Современный человек нуждается в смысле, он не может жить в состоянии бессмыслия, что приводит к депрессии, отчаянию и самоубийству. Лишь смысл может спасти человека как от животного и варварского существования, так и от самоуничтожения. И он заключен в открытиях «осевого времени», в прорыве к трансцендентному, который зафиксирован мировыми религиями, соответствующей философией и моралью. Заключается он в вере в Абсолютное трансцендентное благое начало, ибо только тогда возможна мораль, а без нее нет ни человека как существа разумного, ни человеческого общества, основанного на солидарности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев, Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. – М.: Международные отношения, 1990.
2. Булгаков, С.Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха / С.Н. Булгаков // Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1993. – С. 162–221.
3. Бхагавадгита. – Ашхабад: Ылым, 1951.
4. Гаврюшин, Н.К. Русская философская симфония (предисловие) / Н.К. Гаврюшин // Смысл жизни: Антология. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – С. 7–18.

5. Голосовкер, Я.Э. Логика мифа / Я.Э. Голосовкер. – М.: Наука, 1987.
6. Достоевский, Ф.М. Братья Карамазовы / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. XIV. – Л.: Наука, 1976.
7. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. XXIV. – Л.: Наука, 1982.
8. Кафка, Ф. Замок. Новеллы и притчи. Письмо к отцу / Ф. Кафка. – М.: Политиздат, 1991.
9. Киреевский, И.В. Отрывки / И.В. Киреевский // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений. В 4 т. Т. 1. – Калуга: Гриф, 2006. – С. 181–199.
10. Конфуций. Беседы и суждения. II, 22 [Электронный ресурс]: пер. А.Е. Лукьянова / Конфуций. – Режим доступа: <http://lunyu.ru/2/22>
11. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Т. 6. Поздний эллинизм / А.Ф. Лосев. – М.: АСТ, 2000.
12. Лукьянов, А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия) / А.Е. Лукьянов. – М.: Изд-во УДН, 1989.
13. Нишников, С.А. Духовное познание в философии Востока и Запада / С.А. Нишников. – М.: Изд-во РУДН, 2009.
14. Розанов, В.В. Цель человеческой жизни (1892) / В.В. Розанов // Смысл жизни: Антология. – М., 1994.
15. Сёмушкин, А.В. Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировоззрение / А.В. Сёмушкин // Сёмушкин А.В. Избранные сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Изд-во РУДН, 2009.
16. Смысл жизни: Антология. – М., 1994.
17. Толстой, Л.Н. Собрание соч. В 22 т. Т. XXI. Дневники. 1847 / Л.Н. Толстой. – М.: Худож. лит., 1984.
18. Трубников, Н.Н. [Перспектива книги о смысле жизни] / Н.Н. Трубников // Квинтэссенция. Философский альманах. – М.: Политиздат, 1990.
19. Флоровский, Г.В. Человеческая мудрость и премудрость Божия / Г.В. Флоровский // Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998.
20. Юнг, К.Г. Психологические типы [Электронный ресурс] / К.Г. Юнг. – Режим доступа: <http://www.klex.ru/1bt>
21. Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994.

## НАУКА В ПАРАДИГМЕ РОССИЙСКОГО НЕОЛИБЕРАЛИЗМА

*Р.Л. Лившиц*



**Лившиц Рудольф Львович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-политических дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета (г. Комсомольск-на-Амуре).

Контактный адрес: [rudliv@yandex.ru](mailto:rudliv@yandex.ru).

Предпринята попытка с философских позиций осмыслить, что происходит с российской наукой в современную эпоху, в каком направлении развивается этот важнейший социальный институт. Показано, что неолиберальная идеология со свойственной ей фетишизацией рыночных отношений приводит к одностороннему и не соответствующему гуманистической сущности науки узкопрагматическому отношению к ней. Обоснован тезис о том, что рыночные методы регулирования научной деятельности, пригодные в определенной мере для прикладных исследований, для науки в целом контрпродуктивны, так как оказывают негативное влияние на научный этос и на мотивационную сферу науки.

**Ключевые слова:** наука, неолиберальная идеология, гуманистическая сущность науки, коммерциализация, узкопрагматический подход.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-78-85

Временной рубеж, с которого следует вести начало современной эпохи, определяется естественным образом: окончанием холодной войны, всемирно-историческим поражением советского проекта и установлением единой мировой капиталистической системы. С этого момента Россия находится в процессе формационного перехода. Для одних этот переход есть «возвращение в лоно мировой цивилизации», для других – реставрация капитализма, исторический откат. Обсуждение этих альтернативных взглядов – отдельная тема, в которую мы здесь не имеем возможности, как и намерения, вдаваться. Констатируем несомненное, с чем согласится и крайний либерал, и убежденный коммунист: после поражения Советского Союза в холодной войне в России (как и в других странах, образовавшихся на месте СССР) произошли коренные перемены. Они затронули все сферы общественной жизни: экономику, политическую надстройку, социальные отношения, идеологию. На месте общества, построенного по принципу солидарности, создана система, основанная на конкуренции. В первую очередь это относится к экономике, где государственная собственность на средства производства перешла в частные руки, а плановую систему ведения хозяйства сменил рынок. Монопольная власть КПСС ликвидирована вместе с самой КПСС, и теперь мы имеем многопартийную политическую систему, альтернативные выборы и иные атрибуты демократии. В социальной сфере наблюдается переход от патерналистской модели государства к либеральной, распространение принципов рынка на здравоохранение и образование. Последнее официально

утратило статус общественного служения и превратилось в сферу услуг.

Эти процессы не могли не затронуть и такого важного социального института, как наука. Конкретно нас интересует вопрос о том, как отразился произошедший в России в последние три десятилетия формационный сдвиг на состоянии науки, к каким последствиям он может привести в будущем. Этот относительно частный вопрос рассматривается нами как часть более общей проблемы: в каком направлении эволюционирует наука в современном мире, где после окончания холодной войны принципы рыночного регулирования общественных отношений получили значительное распространение? Насколько новая ситуация благоприятна для развития науки как способа духовного освоения действительности и как социального института. При этом мы в значительной мере опираемся на развиваемые З.А. Сокулер представления о науке как феномене, который существенным образом зависит от социальных условий [8]. В своей концепции З.А. Сокулер использует метафору родника, из которого вытекает ручей. «Родник, – пишет автор, – никак не предопределяет, в какую сторону потечет ручеек, какие потоки встретит он на своем пути, засохнет или станет полноводным, окажется бурной горной или спокойной равнинной рекой, сколь широкой будет дельта и пр. Родник не является матрицей последующих преобразований ручья и реки. Они зависят от совокупности внешних обстоятельств» [8: с. 6].

Чтобы, так сказать, не умножать сущности сверх необходимого, обратимся к работам известного российского исследователя науки А.М. Аблажея. Изучив на материале Сибирского отделения

Российской академии наук (СО РАН) трансформацию науки в последние десятилетия, он выделил следующие тенденции: во-первых, значительное сокращение государственного финансирования научных исследований, во-вторых, существенное снижение объема научной информации, свободно циркулирующей в научном сообществе, в-третьих, превращение научного знания в товар, собственником которого является не тот, кто его произвел, а спонсор проведенных исследований (корпорация, университет или государственная организация). Общим знаменателем всех этих (и связанных с ними преобразований вроде резкого сокращения социальной сферы науки) является *коммерциализация*, которая лежит в русле господствующей ныне практики, которую А.М. Аблажей вполне, на наш взгляд, справедливо квалифицирует как неолиберальную [2]. В другой своей публикации, характеризуя влияние неолиберальной политики на науку, А.М. Аблажей указал и на такой важный аспект происходящих изменений, как «размывание института авторства» [1: с. 76]. Невзирая на нарисованную им довольно неприглядную картину реального состояния российской науки, А.М. Аблажей настроен вполне оптимистически: «Сегодня, – заявляет он, – можно уверенно говорить о том, что академическая наука, в том числе в Сибири, смогла успешно адаптироваться к условиям рынка <...>» [2: с. 45]. И далее: «Современная наука, и российская здесь не исключение – своеобразный двуликий Янус: продолжая сохранять классический образ социального института, нацеленного на производство достоверного знания ("понимание"), одновременно она нацелена на решение утилитарных задач, имеющих вполне реальное коммерческое измерение ("применение"). Новый характер приобретает процесс интеграции академической науки и высшего образования <...>. По нашему мнению, конкурентное сосуществование двух тенденций – "академической" (классической) и постакадемической (неолиберальной) будет определять положение дел в отечественной науке в ближайшей перспективе» [2: с. 45]. Насчет ближайшей перспективы с автором трудно не согласиться. Но как быть с перспективой обозримой и отдаленной? Во что превратится «постакадемическая» наука за горизонтом видимости? В этом заключается философский вопрос, который А.М. Аблажей не рассматривается. Мы не считаем себя вправе обходить его своим вниманием, этот вопрос обязательно поставим и попытаемся высказать по нему свои суждения.

Но пока позволим себе на время отложить данный сюжет и обратимся к вопросу о состоянии науки в другой стране, которая пережила формационный переход того же типа, что и Россия. Этот вопрос достаточно подробно освещен польским

историком Викторией Борисюк [3]. К ее статье мы и обратимся. Картина, рисуемая В. Борисюк, во многом сходна с той, что описана А.М. Аблажей. В Польше точно так же, как и в России, государство проводит политику снижения расходов на науку. В Польше государственное финансирование науки находится даже на еще более низком уровне, чем в России. Если, согласно приведенным в статье данным, в России оно составляет 1,12 % ВВП, то в Польской Республике всего 0,9 %. В Польше, как и в России, повсеместно насаждается грантовая система. На практике это означает, что научные работники львиную долю времени тратят на поиск грантов, оформление заявок и прочую маркетинговую деятельность, превращаясь из ученых в «менеджеров грантовых проектов», постоянно погруженных в «бумагологию». Этот аспект реформ науки отмечен и А.М. Аблажей. Но как автор, работающий в крупном научном центре, А.М. Аблажей обошел вниманием другую проблему, которая чрезвычайно актуальна для ученых из польской (и не только польской) провинции: фактическое разделение научного сообщества на привилегированную элиту и всех других, к ней не принадлежащих. Элите достается и большая часть средств, выделяемых в рамках государственного финансирования, и основная часть грантов; остальные же вынуждены довольствоваться крохами. Иначе говоря, в научном сообществе происходит то, что размывает его именно как *научное* сообщество, которое в сущности своей представляет собой «республику ученых». В среде научных работников образуются «высшие» и «низшие» касты, что в принципе несовместимо с институтом науки. В. Борисюк отмечает также, что коммерциализация науки связана с абсолютизацией чисто количественных критериев оценки деятельности ученых: публикационной активности, индекса цитирования и тому подобных вещей. Эти критерии не дают ни малейшей возможности оценить содержательную сторону продукта научной деятельности, т.е. статьи, монографии, доклада и т.п., но зато создают стимулы к ее симуляции. По выражению В. Борисюк, «...польских ученых загнали в беличье колесо» [3]. «Главное, – добавляет она, – бежать, не задумываясь о смысле самого бега» [3].

Польский историк поднимает также вопрос о влиянии новых социальных условий на гуманитарные исследования. От польских обществоведов требуют публиковаться на английском языке, что, по мысли чиновников, управляющих наукой, делает результаты их труда доступными для зарубежных коллег. Когда речь о гуманитарных исследованиях, содержащих какие-то крупные обобщения или проливающих новый свет на внутренние сюжеты, интересные в силу определенных причин для зарубежного читателя, то перевод на английский

язык, с нашей точки зрения, вполне оправдан. Но во всех остальных случаях никакой реальной необходимости в таком переводе нет.

Существуют проблемы, которые привлекают внимание как значительного количества ученых, так и широкой публики во всем мире. Так, вопрос о том, существует ли в солнечной системе в поясе Койпера девятая планета, относится к числу нерешенных и потому занимает умы современных астрофизиков. И если бы кто-то (в Польше, России, Китае или, например, в Папуа-Новой Гвинее) смог бы его решить, то о своем достижении он обязательно сообщил бы на языке международной научной коммуникации. Приведенный пример относится к области естествознания. Но можно проиллюстрировать наш тезис и на материале общественных наук. Так, исследования по истории наполеоновских войн представляют интерес не только для современных жителей Франции, но и для поляков, россиян, испанцев и многих других, чьи предки были вовлечены в те бурные события.

Но в науке есть масса тем, представляющих локальный, частный интерес. Например, история какого-нибудь провинциального города в упомянутой Польше или в России. Образцовой в этом смысле является история города Комсомольска-на-Амуре, где проживает автор настоящих строк. Комсомольск-на-Амуре – детище советской индустриализации, проведенной ураганными темпами. В истории этого города, как в капле воды, отражается история России на советском этапе ее развития. И потому интерес российских ученых к данной теме вполне понятен и объясним. Для британских или немецких (французских, испанских и т.д.) историков она, в сущности, маргинальна, поэтому лишь очень немногие из них могут ею заинтересоваться. И какой в таком случае смысл публиковать результаты исследований по гуманитарным наукам на языке международного научного общения?

В таких условиях принуждение обществоведов, для которых английский язык не является родным, к тому, чтобы писать на английском, может означать только одно: закрепление ныне существующей стратификации внутри научной среды, или, если воспользоваться выражением В. Борисюк, «воспроизводство символического насилия Центра над Периферией», «культурную гегемонию США в глобальном масштабе» [3].

Было бы, однако, неверно рассматривать такое принуждение только в культурологическом аспекте. Необходимо принять во внимание общий социальный контекст, в котором оно существует. Дело заключается в том, что принуждение обществоведов к использованию английского языка там, где в том нет очевидной необходимости, свидетельствует о восприятии продукта научных исследований как *това-*

*ра*. Для неолиберальной идеологии такое восприятие вполне естественно, ибо в ней всякое социальное явление, любая сфера деятельности, любой социальный институт приобретает вид товара. Товар должен быть продан, но для этого требуется, чтобы информация о нем поступила на рынок. Английский язык как язык международного (не только научного) общения идеально подходит для этой цели.

Справедливости ради нужно сказать, что в настоящий момент не существует никакого принуждения российских обществоведов к тому, чтобы писать свои работы на английском языке, такое принуждение (по мнению В. Борисюк) характерно для Польши, которая в своем неолиберальном энтузиазме опередила нашу страну. Но логика неолиберализма повсюду одинакова, и потому существуют основания полагать, что с течением времени российская власть догонит и перегонит польскую.

Между Польшей и Россией имеется ряд существенных различий: политических, экономических, культурных, идеологических... Однако есть один принципиальный момент тождества: ни та, ни другая страна не входит в элитный клуб стран, где проживает «золотой миллиард». Обе они занимают положение капиталистической (полу)периферии в рамках существующего в настоящее время мирового порядка. *Такие* страны не выдвигают своего глобального проекта и даже не претендуют на то, чтобы его выдвигать. Их задача – приспособиться к наличным условиям, не помышляя о том, чтобы их изменить. Отсюда и исключительно скудное государственное финансирование науки. Наука в них превращается в бедную золушку, которую лишь нормы приличия не позволяют выставить за дверь. В странах, подобных России и Польше, государство содержит науку более из милости, чем вследствие понимания ее общественной ценности. При этом ученым предоставлено право самостоятельно зарабатывать деньги, хотя прекрасно известно, что значительная (если не большая) часть результатов их деятельности просто не имеет и не может иметь рыночной стоимости.

Но как обстоит дело в странах ядра капиталистической системы? Если посмотреть на цифры, то оно представляется несравненно лучшим. Так, согласно С.Н. Ларину и Ю.Е. Хрусталеву, «...к концу 1990-х гг. Япония выделяла на науку 3,04 % от своего ВВП, США – 2,64 %, а в странах Европейского сообщества (ЕС) на эти цели выделялось всего 1,92 %» [4: с. 14]. Причем эта последняя цифра малоинформативна, так как Европа очень неоднородна и включает в себя, в частности, и Польшу. А вот такая страна, как Швеция, финансировала науку в объеме 3,8 % ВВП [4: с. 15]. Итак, мы видим, что страны, лидирующие в области технологий (или действительно желающие лидировать), расходуют

на науку значительно больше средств, чем страны капиталистической (полу)периферии. У политического руководства стран «ядра» есть понимание ценности института науки и воля к поддержанию финансирования научных исследований на достаточно высоком уровне. Однако это понимание, эта воля базируются, в силу господствующей политической философии, не на осознании ценности науки как фактора духовного прогресса общества, а на простом прагматическом интересе: обеспечить максимум прибыли. Такое стремление вытекает из идеологии неолиберализма, оценивающего все без исключения явления социальной жизни с точки зрения соотношения затрат и прибыли. В рамках неолиберального мировосприятия наука – разновидность бизнеса, и ее назначение, как у любого бизнеса, состоит в том, чтобы приносить прибыль. Поскольку вложения в науку позволяют повысить производительность труда не на проценты, а в разы или даже в десятки раз, ее имеет смысл финансировать. Никакие другие соображения и мотивы в рамках неолиберальной логики не вмещаются. И это в равной мере относится как к правящим классам стран, входящих в ядро капиталистической мир-системы, так и к политической элите стран зависимого развития. Но одно дело – элита страны, живущей за счет продажи углеводородов или продукции сельского хозяйства, а другое – правящий класс страны, добившейся технологического лидерства в современном мире и, что вполне объяснимо, категорически не желающий это лидерство уступать. Понятно, что в этом втором случае у элиты есть серьезный стимул не проявлять скарденности при выделении средств на науку.

В наши намерения не входит обсуждение таких животрепещущих вопросов, как определение оптимальной доли расходов государства на науку, плюсы и минусы грантовой системы, способы привлечения бизнеса к финансированию научных исследований и т.п. Да, нам приходится жить в реальных обстоятельствах, действовать в конкретных условиях, оставаясь на грешной земле со всеми ее несовершенствами. У любого государства есть много обязательств перед населением: поддержание правопорядка, обеспечение обороноспособности, финансирование системы образования и т.п. По этой причине ресурсы, которые оно в состоянии выделить на науку, не могут быть безграничными. И в том, что к науке (как и к другим сферам деятельности) применяются экономические критерии, нет ничего заслуживающего порицания. Вопрос в другом: можно ли ограничиться этими критериями при осмыслении науки как социального института? Допустимо ли вообще рассматривать науку как вид бизнеса, пусть и весьма специфический? От того, какой

будет дан ответ на эти вопросы, зависит, без преувеличения, и судьба науки, и будущее общества.

Ситуация в значительной степени осложняется тем, что под общим словом «наука» скрываются явления разного типа. Если пользоваться общепринятой терминологией, в одном случае мы имеем дело с установкой на *понимание* реальности, а в другой – с *применением* полученного знания на практике. Внешне эти два вида деятельности весьма схожи. Так, авиаконструкторы, создавая самолет, проводят тщательное исследование свойств конструкционных материалов: ставятся эксперименты, накапливается статистика, выявляются закономерности, которым подчиняются эти материалы. И точно такие же по смыслу действия производятся в том случае, если исследуются законы, управляющие движением небесных тел или, например, физическими процессами в недрах звезд и планет. В обоих случаях используются научные методы исследования и достигается объективное знание сущности изучаемых процессов. И та, и другая деятельность – наука. Соответственно люди, которые ею занимаются, – ученые. Но результат их деятельности различен. В одном случае достигается улучшение технических и эксплуатационных характеристик самолета. Общественная польза очевидна и несомненна: повышаются прибыли у фирмы-производителя самолетов, возрастают доходы у авиакомпаний, эксплуатирующих воздушные суда новой модели, выигрывают пассажиры, потому что теперь они получают возможность совершать перелеты за меньшую цену с большим комфортом. Выигрывает дело технического прогресса, потому что каждая новая более совершенная модель самолета – ступенька к созданию еще более совершенной. В другом случае достигается более глубокое понимание законов природы, не приносящее непосредственной экономической выгоды. Результат деятельности ученого, который занимается фундаментальными исследованиями, – проникновение во все более глубокие тайны природы, раскрытие общих закономерностей строения материи. Ученый здесь выступает не как субъект, выражающий интересы конкретной (в приведенном примере самолетостроительной) корпорации, которая преследует свою частную цель, а как представитель человечества. Совершенное им открытие – вклад в духовную сокровищницу мировой цивилизации. И пусть разобраться в этом открытии могут лишь немногие специалисты, которые имеют достаточный уровень профессиональной подготовки, это ничего не меняет по существу. Новым знанием обогатилось все человечество – вот в чем главное. В случае фундаментальных исследований имеет место иной масштаб деяния и потому требуется иной масштаб оценки. Наука раздвигает духовные горизонты че-

ловечества, избавляет от иллюзий и заблуждений, умножает его интеллектуальную мощь. Френсис Бэкон абсолютно прав: «*Nam ipsa scientia potestas est*». И именно в этом состоит гуманистическая сущность науки. Она заключается не в общественной пользе как таковой, а в том, что стоит *выше* всякой пользы. Наука, как и искусство, по самой глубокой своей природе неутилитарна. Научное знание обладает ценностью само по себе как важнейший элемент и фактор духовного прогресса человечества.

Практическое применение научного знания (которое, как нами отмечалось, тоже требует употребления научных методов) способно принести и реально приносит огромную пользу. Наука гигантски умножила производительные силы общества, создала прочную броню цивилизации, обеспечив комфортную и безопасную жизнь для огромного количества людей, поборол эпидемии, от которых в прежние времена умирали миллионы людей, резко снизила детскую смертность, добилась колоссальных успехов в лечении многих болезней, перед которыми человечество ранее было бессильно.

Мы не намерены впадать в «новую ортодоксию» и петь гимны науке как источнику абсолютного блага, поскольку не собираемся закрывать глаза на широко распространенную практику использования науки в антигуманных и деструктивных целях. Однако, в отличие от многих сторонников антисциентизма, мы не желаем клеймить науку за причиненное ею зло. Необходимо отдавать себе отчет в том, что наука функционирует в реальном общественном контексте и ее практическое применение зависит от того, кем конкретно она используется.

Наша позиция по данному вопросу близка к той, что выражена в коллективной монографии «Сциентизм: новая ортодоксия» [10]. По удачному выражению Р. Вильямса, сциентизм есть «сверхдоверие» (*overconfidence*) к науке [10: р. 7]. Мы согласны с общим пафосом книги: обожествление науки столь же контрпродуктивно, как и скептическое отношение к ее возможностям. Наука дает нам в руки мощные средства практического преобразования мира – как созидательные, так и разрушительные. И только от людей зависит, как эти средства будут использованы.

Что касается науки, занимающейся применением знания, то подходить к ней с экономическими критериями и можно, и нужно. В то же время мы хотели бы высказать решительное возражение против абсолютизации этих критериев. С нашей точки зрения, и прикладную науку нельзя оценивать только в аспекте соотношения затрат и выгод, но это вопрос, заслуживающий отдельного рассмотрения.

Наука, которая ставит своей целью понимание законов мироустройства, требует иного подхода.

Она является ценностью сама по себе, благом безусловным и неоспоримым. Финансирование фундаментальной науки должно быть абсолютным приоритетом государства. В этой связи в порядке рабочей гипотезы выскажем следующий тезис: экономия на науке оборачивается дополнительными расходами на строительство тюрем.

При оценке социальной роли фундаментальной науки следует учитывать специфику научной деятельности как таковой. Это требует рассмотрения ее мотивационной сферы. Мы совершенно согласны с Б.И. Пружининым, который утверждает следующее: «Мотивация научно-познавательной деятельности – решающий момент социокультурной детерминации научного познания, ибо обуславливает саму возможность существования науки как исторически определенного культурного феномена» [7: с. 110]. Современная наука настолько трудна и сложна, что для достижения в ней профессионального уровня требуются многие годы напряженного труда. Поэтому люди, не обладающие достаточным трудолюбием, учеными не становятся. Но одного трудолюбия мало. Нужно иметь как минимум еще три качества: способность к сложной интеллектуальной деятельности, неутолимую жажду знаний и целеустремленность. Сочетание всех этих черт характера встречается далеко не у каждого, поэтому сквозь сито профессионального отбора в науку проходят лишь немногие. Безусловная доминанта мотивации ученого – стремление к истине. Только оно, это стремление, дает молодому человеку силы и терпение, чтобы «...карабкаться по каменистым тропам науки и достигнуть ее сияющих вершин» [5: с. 25]. Человеку с прагматической мотивацией занятия наукой не кажутся особенно привлекательными, потому что не обещают быстрого материального успеха. Наука влечет к себе тех людей, которые видят успех не в увеличении количества нулей на банковском счете, а в том, чтобы приоткрыть краешек завесы над тайнами природы. Предельный, лабораторно чистый образец такой мотивации – казус Григория Перельмана. Он мог бы извлечь немалые выгоды из достигнутых им крупнейших научных результатов. Но земные награды ему просто не нужны. Доказав гипотезу Пуанкаре, он решил труднейшую задачу, над которой бились лучшие математические умы мира, – и этой награды лично ему достаточно. Что ему звание академика и премия в миллион долларов? На фоне *такого* свершения и почести, и миллион выглядят мелочно и суетно.

Конечно, Перельман для нашего прагматичного времени очень нетипичен. Впрочем, он не типичен и для времен минувших. Это человек не от мира сего, и такие всегда были редчайшим исключением. Но это такое исключение, которое как рентгеном высвечивает общую природу науки как социального

института. Наука – это, пожалуй, единственный социальный институт, в котором идеальная мотивация превалирует над прагматической. Науку можно уподобить острову бескорыстия посреди океана эгоистических страстей. Самим фактом своего существования она оказывает ни с чем не сравнимое облагораживающее воздействие на общество.

Оппоненты могут упрекнуть нас, что в своей характеристике научного этоса мы некритически воспроизводим известную концепцию Р. Мертон, изложенную в его классическом труде, который был опубликован 45 лет тому назад [9]. (Конечно, речь у нас идет не обо всей концепции, а только о ее ключевом элементе, т.е. о понимании науки как бескорыстного поиска истины.) Основные положения его теории широко известны, вошли практически во все учебники по философии науки и не нуждаются в специальных пояснениях. Взгляды Р. Мертона подвергались критике. Разбирая ее, Е.З. Мирская отметила [6], что его оппоненты указывали на следующие обстоятельства. Во-первых, утверждения Р. Мертона могут быть отнесены только к фундаментальной науке. Во-вторых, они справедливы по отношению к науке не на всем протяжении ее истории, а только на стадии классики. Согласно утверждениям критиков, на более поздних этапах эволюции науки дело обстоит иначе. В-третьих, и к науке классической концепция Р. Мертона применима лишь с известными оговорками, поскольку в ней описывается не столько реальность, сколько ее идеальный образец. В реальности же мы видим в науке то же самое, что в изобилии встречаем за ее пределами: «ярмарку тщеславия», столкновение амбиций, подсиживание, борьбу страстей. С первым аргументом можно, пожалуй, частично согласиться. Прикладную науку в определенных пределах допустимо трактовать как своеобразный бизнес, который отличается от бизнеса обыкновенного лишь тем, что требует высокой профессиональной подготовки. В бизнесе прагматическая смысложизненная ориентация решительно преобладает над нематериальной. Что касается второго аргумента, то он далеко не бесспорен. Если проанализировать генезис науки, то мы обнаружим, что она возникла на почве практики, но вовсе не из практической нужды. Измерение площади земельного участка – насущно необходимое дело, без которого в Древнем Египте невозможно было заниматься сельским хозяйством. И древние египтяне, осмыслив и обобщив имеющийся практический опыт, нашли способ решить эту задачу. Но построение геометрии как системы теорем, вытекающих из аксиом, – заслуга не египтян, а греков, которые вдохновлялись иной системой ценностей. Выведение теорем было для них увлекательной интеллек-

туальной игрой, полетом мысли, торжеством духа, свободным от пут практической нужды.

Бескорыстное стремление к истине не исчезло из науки и в наш прагматичный век. Та же Е.З. Мирская в упоминавшейся статье сообщает о результатах одного интересного социологического исследования. В ходе изучения мотивов, которыми в современных условиях руководствуются ученые Сибирского отделения РАН, был выявлен факт преобладания устремлений нематериального порядка. «Результаты эмпирического исследования российского академического сообщества, – констатирует Е.З. Мирская, – <...> представляются нам подтверждением сохранения классической модели человека науки и его профессионального поведения» [6: с. 26]. И далее: «Главная заслуга Р. Мертона – четкая экспликация основополагающих ценностей науки и соответствующих им идеальных принципов научной деятельности, а также непоколебимая уверенность в их действенности. Эта уверенность постепенно вошла в коллективное сознание научного сообщества и до сих пор составляет важную часть менталитета людей, искренне преданных науке, прежде всего – как творческому поиску нового знания» [6: с. 26–27].

Хотелось бы обратить внимание на один нюанс в цитированном высказывании. Е.З. Мирская пишет, что уверенность в действенности идеальных принципов научной деятельности составляет важную часть менталитета ученых *до сих пор*. Так мы выражаемся в том случае, когда происходящее не соответствует объективной логике процесса. Что-то уже должно исчезнуть, прекратиться, но оно, вопреки всем обстоятельствам, продолжает существовать. Так, кто-то *до сих пор* пишет текст от руки, а не набирает его на компьютере. Есть люди, которые *до сих пор* верят астрологическим прогнозам. В констатациях такого типа есть элемент удивления. В самом деле, повсеместно происходящая коммерциализация науки, подобно серной кислоте, должна разъесть ее базовые принципы. Однако наука как поиск истины ради истины продолжает существовать, и остаются ученые, которые хранят ей верность.

Бессмысленно возражать против использования экономических критериев при оценке деятельности ученых. Любой труд имеет экономический аспект, и если мы хотим оставаться на почве реальности, этот факт должен приниматься во внимание. Логика научно-технического прогресса неизбежно приводит к возрастанию объема прикладных исследований, для которых инструментальное отношение к истине является вполне закономерным и естественным. В прикладной науке иная цель, и иные критерии оценки деятельности. Ученый, занимающийся прикладными исследованиями, мыслит не в категориях истина/заблуждение, а в понятиях ус-

пех/неудача. Универсальное мерило успеха – деньги. И потому прикладные исследования заключают в себе соблазн стать бизнесменом. Для отдельного ученого такое превращение может означать успех, но для науки такая эволюция связана с потерями.

Настал подходящий момент выполнить наше обещание и вернуться к вопросу о сосуществовании двух типов науки, который затронут в работах А.М. Аблажея. Как уже упоминалось, по его мнению, в ближайшей перспективе в отечественной науке будет иметь место конкурентное сосуществование двух тенденций – «академической» (классической) и постакадемической (неолиберальной). В ближайшей, возможно, и так. Но что произойдет потом, когда те поколения ученых, которые хранят традиции классической науки, сойдут со сцены? У какой из двух названных А.М. Аблажеем тенденций имеется конкурентное преимущество? На наш взгляд, ответ на этот вопрос очевиден. Понятно, что в обществе с безусловным доминированием прагматических ценностей (а мы живем в настоящее время именно в таком) победа будет на стороне тех, кто «умеет делать деньги». И это грозит науке тем, что она будет беспощадно утоплена в «ледяной воде эгоистического расчета» (Маркс и Энгельс). Конечно, перемена такого масштаба произойдет не сразу, поскольку социальные процессы (и в особенности в духовной сфере) обладают громадной инерцией. Сначала дойдет до конца процесс исчезновения научных школ. Научная школа возникает вокруг лидера, который помимо выдающегося ума обладает еще и таким важным качеством, как талант бескорыстия. Но бескорыстие в наши дни – это вредный атавизм, препятствующий успеху. Количество ученых, способных бескорыстно делиться своими идеями с учениками, будет неуклонно сокращаться, пока такой тип ученых вообще не исчезнет. Будет происходить переток исследователей из фундаментальной науки в прикладную как более привлекательную в коммерческом отношении. Логика процесса ведет к тому, что через некоторое время подхватить эстафету фундаментальных научных исследований будет, в сущности, некому.

В настоящее время у части способных юношей и девушек есть мотив посвятить свою жизнь науке, поскольку этот нелегкий путь открывает возможность общественного признания и дарит шанс оставить свой след в вечности. Но эти идеальные мотивы все более отходят на второй план перед мотивами прагматическими, и коммерциализация науки тому весьма благоприятствует. Общественное признание и благодарная память потомков – награды высокие, но очень уж эфемерные. Другое дело – счет в банке на круглую сумму. Роскошный автомо-

биль, дорогая недвижимость... Все это ценности вполне реальные, осязаемые, чувственно-наглядные.

Однако преимущественное развитие прикладной науки возможно лишь до известных пределов. Она при всей ее важности и практической полезности все-таки вторична. Прикладная наука занимается разработкой способов практического применения знания, полученного фундаментальной наукой. Но если произойдет кадровое ослабление этой последней, кто будет добывать знание для прикладных исследований? Кроме того, упомянутое выше размывание института авторства, превращение ученого в «менеджера грантовых проектов» также значительно ослабляет для молодого человека привлекательность смысложизненного выбора в пользу науки.

Впечатляющие успехи фундаментальной науки, огромные достижения научно-технического прогресса настраивают нас на оптимистический лад. Кажется само собой разумеющимся, что так будет и впредь до скончания веков. Однако мы наблюдаем в реальности тенденции, которые заставляют снизить градус оптимизма. Коммерциализация науки, фетишизация рыночных методов как способов регулирования научной деятельности ведет к выхолащиванию сущности научного познания. Наука как форма духовного освоения действительности, в которой выражается и утверждается интеллектуальная мощь человечества, вырождается в деятельность по созданию новых технологий, нацеленную на обеспечение интересов корпораций.

Таким образом, органически присущий неолиберализму узкопрагматический подход к науке как к разновидности бизнеса таит в себе угрозу для самого существования института науки.

Возвращаясь к образу науки как реки, созданному З.А. Сокулер, можно сказать, что неолиберальное отношение к науке культивирует использование воды потока в целях ирригации. Орошение позволяет резко повысить эффективность сельского хозяйства, но лишь при соблюдении меры. Если эту меру нарушить, результаты оказываются катастрофическими.

Естественным образом возникает вопрос: какова альтернатива? Что можно противопоставить узкопрагматическому подходу к науке и в чем должен выражаться отказ от него? Эта проблематика требует специального анализа, но мы не имеем права завершить статью, не высказав своих соображений. С нашей точки зрения, альтернатива заключается в принципиальном изменении отношения к науке как со стороны политического руководства страны, так и со стороны широкой общественности. Необходимо осознать, что *духовная самоценность* науки и ее *практическая полезность* связаны неразсторжимо. Это требует решительного пересмотра принципов

финансирования науки. Наука должна стать *главным приоритетом* государства, из чего следует, что средства на нее необходимо выделять в первую очередь, а не по остаточному принципу. Ученым должна быть предоставлена материальная независимость на уровне, достаточном для творческой работы. Это касается как естествоиспытателей, так и обществоведов, как тех, кто занимается фундаментальными исследованиями, так и тех, кто специализируется на прикладных разработках. Такой подход несовместим с системой образования, которая ставит своей целью выработать у человека способность приспосабливаться к наличным условиям. Значит, необходима иная система образования, нацеленная на формирование системного мышления, способная пробуждать в молодых умах жажду познания.

Нам могут сказать, что нарисованная картина – чистейшая утопия, беспочвенное прожектерство. В ответ мы могли бы воспроизвести известный лозунг: «Будьте реалистами – требуйте невозможного». Но мы не станем прибегать к такому способу аргументации, поскольку полагаем, что отказ от узкопрагматического подхода к науке не только возможен, но и необходим. В наше время понимание науки как, прежде всего, эффективного способа вложения капитала кажется естественным и даже единственно возможным. Но ведь и в феодальном обществе деление людей на «благородные» и «низкие» сословия казалось вечным божественным установлением. Изменились общественные отношения, и канула в лету идея установленного свыше неравенства людей. Станет достоянием прошлого и узкопрагматический подход к науке. Но это не

произойдет само собой. Нужны сознательные усилия людей, осознающих свою ответственность за будущее.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Аблажей, А.М.* Концепция неолиберальной науки в западной социальной мысли / А.М. Аблажей // Вестник НГУ. – Новосибирск, 2012. – Т. 10. Вып. 2. – С. 74–81. – (Серия «Философия»).
2. *Аблажей, А.М.* Неолиберальная трансформация современной науки: российская версия / А.М. Аблажей // Сибирский философский журнал. – 2014. – Т. 12. № 4. – С. 40–46.
3. *Борисюк, В.* Гранты, «бумагология» и договор подряда, или Что представляет собой сегодняшняя польская наука [Электронный ресурс] / В. Борисюк. – Режим доступа: [http://saint-juste.narod.ru/nauka\\_polska.html](http://saint-juste.narod.ru/nauka_polska.html)
4. *Ларин, С.Н.* Исследование современных подходов к финансированию фундаментальных научных исследований за рубежом и в России / С.Н. Ларин, Ю.Е. Хрусталёв // Финансы и кредит. Международные финансы. – 2014. – № 17 (593). – С. 10–21.
5. *Маркс, К.* Капитал / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 23. – 907 с.
6. *Мирская, Е.З.* Р.К. Мертон и этос классической науки / Е.З. Мирская // Философия науки. – М. : ИФ РАН, 2005. – Вып. 11. – С.11–27.
7. *Пружинин, Б.И.* Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки / Б.И. Пружинин // Философия науки. – М. : ИФ РАН, 2005. – Вып. 11. – С. 109–120.
8. *Сокулер, З.А.* Знание и власть: наука в обществе модерна / З.А. Сокулер. – СПб. : РХГИ, 240 с.
9. *Merton, R.K.* The sociology of science: theoretical and empirical investigations / R.K. Merton; Ed. and with an introduction by N.W. Storer. – Chicago; London : The University of Chicago Press, 1973. – 605 с.
10. *Scientism: The New Orthodoxy* / Ed.by R.N. Williams and D.N. Robinson. – Bloomberry : Bloomberry Academic, 2015.

## ЦЕЛОСТНОСТЬ ЖИЗНИ КАК ИСТОЧНИК ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ В ТРАКТОВКЕ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕИЗМА СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКА

*С.В. Пишун*



**Пишун Сергей Викторович** – доктор философских наук, профессор, директор Школы педагогики Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток).

Контактный адрес: pishoons@mail.ru

В статье выявлены ряд особенностей понимания природы философствования православными теистами середины XIX в., в частности, В.Д. Кудрявцевым-Платоновым, П.Д. Юркевичем и Иннокентием (Борисовым). Показана связь учения об источнике философской рефлексии с общей антирационалистической и интуитивистской установкой философов из духовных академий. Указывается на феномен жизненной силы как объект интереса православных теистов.

**Ключевые слова:** православная духовно-академическая философия, философский теизм, жизненная сила, интуитивизм, религиозная гносеология.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-86-91

Православными теистами сложно и неоднозначно воспринималась «рационалистическая модель» понимания бытия и познания, идущая от лейбницево-вольфианской традиции философии Нового времени. Попытка укоренения этой модели была предпринята в основном приглашёнными в Россию в начале XIX в. европейскими, главным образом немецкими, профессорами. Всё это не получило в православной философско-интеллектуальной среде поддержки, так как русский теизм имел иные философско-гносеологические основания, опираясь на традиции отцов и учителей церкви и христианизированный философский платонизм. Православная духовно-академическая философия на протяжении середины XIX в. искала ответ на данный «рационалистический вызов» и сформулировала его на почве философского эмпиризма и интуитивизма и признания феномена «ощущения жизненной силы» в качестве основополагающего источника философской рефлексии. Следует также иметь в виду, что варианты ответа на «рационалистический вызов», при всём их определённом сходстве, имели свои особенности в сочинениях ведущих философов-теистов из духовных академий, что и представлено в данной статье.

Историко-философский процесс в России в середине XIX в. был в значительной степени связан с духовными академиями, именно там в основном существовала когорта профессиональных философов, способных на высоком уровне обсуждать и решать по-своему, с религиозно-теистических позиций, «вечные» вопросы. Но и в этой среде происходила постепенная эволюция исходных гносеологических установок, что было связано с отказом от рационалистической концепции «чистого разума»,

доминировавшей в эпоху Просвещения в европейских университетах. Православные теисты искали свой путь в формулировании базовых гносеологических установок. Этот путь в их теоретических поисках наметился в сторону признания «жизненного начала» в себе как исходного момента философствования, что стало предтечей интуитивизма.

### **1. Игнатий Фесслер как сторонник теории «врождённых идей» и его критика Феофилактом (Русановым)**

Православные философы XIX в., преподававшие в духовных академиях, создали вполне развитую систему теистической метафизики. В данном контексте можно указать на сочинения Ф.А. Голубинского, В.Д. Кудрявцева-Платонова, П.И. Линицкого, А.И. Введенского и др. В творчестве этих авторов присутствует вполне очевидно дух строгости и системности, в данном случае мы имеем дело с феноменом «высокой православной схоластики». Эта линия православного теизма берёт своё начало ещё с традиции Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий, которая была во многом скопирована с философских курсов католических учебных заведений. Наличие этой «системной философии» имело для зарождающегося православного теизма большое положительное значение, так как позволяло знакомить будущих отечественных философов и богословов с классиками мировой философии – Платоном, Аристотелем, Августином, Петром Ломбардским, Фомой Аквинским, Иоанном Дунсом Скотом и др. Вместе с тем, конфессиональная направленность зарождающихся православных философских школ, которые, будучи фактически связанными с католическим теологическим рационализмом, тем не менее опирались одновре-

менно и на святоотеческую и византийскую традиции, делала практически неизбежными поиски отдельными русскими теистами собственных философско-мировоззренческих оснований. Эти поиски не были обязательно «антирационалистическими» по своей сути, но всё же несли в себе определённый мистический потенциал. Данный процесс усилился к середине XIX в., когда русская православная мысль начинает осознать своё определённое отличие от католической философии, в которой в этот период ещё больше усиливается «теистический рационализм», окончательно взявший верх в 1873 г., когда папа Лев XIII своей энцикликой утвердил статус томизма в качестве официальной католической философии. Ещё одной точкой идентификации православных теистов стал «казус Фесслера», немецкого идеалиста, приглашённого в Санкт-Петербургскую духовную академию в качестве ведущего преподавателя философии в 1809 г. Профессор Игнатий Фесслер, будучи «чистым идеалистом», являлся сторонником теории врождённых идей, и для него философская рефлексия опиралась изначально на эти врождённые идеи. Однако подобная философская позиция вызывала в среде православных философов и богословов критику, которая была артикулирована, в частности, известным противником Фессера, тоже преподававшим в Санкт-Петербургской духовной академии, Феофилактом (Русановым) (был профессором словесности), который, упрекая немецкого философа в крайнем идеализме и пантеизме, заявлял: «Врождённые первоначальные идеи есть произвольное положение, которого г. Фесслер ничем доказать не может. Может быть он сошлётся на врождённые идеи? Но это ничто иное будет значить, как ложь доказывать ложью же. Если бы человек с младенчества лишён был употребления чувств, то не мог бы иметь никакого понятия не токмо о Боге, но и о себе самом. Из сего следует, что в разуме нет источника познаний, а получают оные или через опыт или через Божественное откровение. И для чего же даны нам самочувствование и чувства, если не для того, чтобы через них начинать познания?» [12: с. 390].

Отводя в сторону крайне сенсуалистические взгляды Феофилакта (Русанова), отвергнутые или скептически воспринятые большинством русских философов-теистов, тем не менее его позиция отражала мнение православных философов первой половины и середины XIX в. о том, что в основе философской рефлексии находятся интуиции, несводимые к чистым идеям, а опираются на опыт ощущения полноты жизни и присутствия Сверхсущего начала.

## 2. «Спиритуалистический дуализм» В.Д. Кудрявцева-Платонова

Среди сущностных начал, которые православные философы-академисты выделяли особо, следует ука-

зать на «жизненную силу», которая пользуется действием общих механических и химических законов природы как средством для достижения своих целей. По мнению профессора кафедры метафизики Московской духовной академии **В.Д. Кудрявцева-Платонова**, органическое начало жизни есть некоторая бессознательно-разумная, самостоятельная, хотя и происшедшая от Сверхсущего жизненная мощь [7: с. 106]. По своей природе жизнь может быть отнесена к области нематериального, духовного начала, т.е. жизнь одухотворена, что в определённой степени роднит органическую жизнь с началом, одушевляющим человека, хотя субстанциально и нельзя отождествлять оживотворяющее и одухотворяющее начала [7: с. 106, 110, 113; 8: с. 182]. Действительно, будучи началом органическим, жизненная сила не может обнаруживаться свободно и разумно, в этом смысле она не равна божественной мысли и воле. Но без фокусировки внимания на жизненной силе как переходной ступени невозможно познавать особую духовную сущность в человеке. Вопрос о начале, обуславливающим жизнь органических существ, православные теисты ставили в связь с решением вопроса о сущности человеческой души. В частности, В.Д. Кудрявцев-Платонов указывал на неразрывную связь одного с другим [7: с. 51–52]. Бесспорная реальность психических явлений и их глубокая противоположность всем видам и процессам материального характера служат для московского профессора-теиста В.Д. Кудрявцева-Платонова реальным основанием для признания субстанциальности психического начала [6: с. 118–128]. Высшее проявление и обнаружение этого начала в реальном бытии есть сам человек, целостная природа которого состоит из души и тела. Образуя между собой природу человека, его цельную личность, душа и тело в то же время противоположны друг другу, составляют две различные сущности. Наблюдаемое специфически характерное отличие психических явлений от проявлений физических и физиологических и факт единства человеческого сознания доказывают, вопреки материализму, самостоятельность и духовность человеческой души [9: с. 111–114, 124–126]. Она вполне самостоятельное духовное начало, хотя и находится в тесном гармоническом соединении с телом [5: с. 151]. При всём субстанциальном различии тела и души человека В.Д. Кудрявцев-Платонов всё же тело ставит в подчинение духу. Такую позицию профессора-теиста из Московской духовной академии можно обозначить как «спиритуалистический дуализм», когда тело при всей своей субстанциальности, тем не менее, обозначается в качестве «орудия духа». Разумеется, в сфере реальной жизни человека его душа и тело находятся друг с другом в обоюдной зависимости, но истинным субъектом и носителем психической жизни московский профес-

сор-теист признаёт «...откровенное, незримое эмпирически начало, которое мы называем душой человека» [9: с. 118]. Психические явления есть результат действия человеческого естества, организма, без биологических процессов они не были бы возможны, но активная причина их заключается в душе. Всё это позволяет В.Д. Кудрявцеву-Платонову указывать на то, что жизнь как таковая одухотворена в своём основании, имеет сверхприродное происхождение. Это сверхприродное начало и делает возможным появление сознательно-разумного и свободного духа человека как высшей формы жизни в реальном мире.

Таким образом, В.Д. Кудрявцев-Платонов проводит апологию жизни, указывает на её сверхприродное происхождение и выстраивает иерархию форм проявления жизненных сил, причём на вершине этой иерархии оказывается душа человека. Это её нахождение на «вершине жизненных форм» самым тесным образом связано и с бытием личного бессмертия. Мысль о возможности существования духа после разрушения тела имеет в трактовке московского профессора-теиста свой самостоятельный источник в самосознании человека – в присущей духу человека идее бессмертия [8: с. 165]. Он предполагает, что эта мысль «безотчётно присуща уму человека», что это «необходимая идея, принадлежащая нашему разуму» [8: с. 151–152, 166–167]. Таким образом, понятие бессмертия или вечной жизни есть коренное и априорное понятие в человеческом духе, причём оно возникает в душе в силу сознания своего действительного, реального свойства. Поэтому, как считает Кудрявцев-Платонов, уже само существование в человеческом духе идеи вечной жизни или бессмертия служит уже доказательством её объективной истины, т.е. бессмертия души [8: с. 170].

### **3. Концепция жизненной силы как источника философствования П.Д. Юркевича и Иннокентия (Борисова)**

Интерес к вопросу о жизненной силе со стороны православных теистов во многом был обусловлен их вниманием к реальной действительности. Именно в ней они искали решение интересовавших их вопросов. Философское вопрошание о жизни, её смысле и цели, вопрос о том, почему жизнь переходит в свою противоположность – смерть – всё это находилось в центре внимания отечественных теистов. Среди них можно выделить группу преподавателей Киевской духовной академии, которые наиболее активно продвигали идеи витализма. Наиболее известные из этой группы – сначала преподаватель (с 1824 г.) Санкт-Петербургской духовной академии (с 1826 г. – экстраординарный профессор), ректор Киевской духовной академии в период с 1830 по 1840 г. **арх. Иннокентий (Борисов)** и **П.Д. Юркевич**, в октябре 1861 г. перешедший на философскую кафедру в Московский университет. Эти авторы в определённой

мере являются наследниками творчества «русского Сократа» Г.С. Сковороды, который тоже много внимания уделял апологии жизни, мистифицируя жизненную силу.

П.Д. Юркевич опубликовал ряд работ, в которых отстаивал идеалистическое понимание философии, в том числе и во взгляде на природу жизни [13: с. 193–244]. В философском наследии Юркевича, по словам его ученика В.С. Соловьёва, «...замечательным образом соединились самостоятельность и широта взглядов с искренним признанием исторического предания, сердечное сочувствие всем существенным интересам жизни» [11: с. 294]. Согласно Юркевичу, философия как целостное мирозерцание есть дело не человека, а человечества, которое не может руководствоваться только лишь отвлечённым или чисто логическим сознанием, а стремится раскрыть, осуществить свою духовную жизнь. Задача философии в данном случае – исследование того, в чём истинное знание, что проектируется на реальную жизнь. Но философ должен не просто быть реалистом при взгляде на судьбу других и собственную судьбу, его реализм должен быть критическим. Критическое отношение к собственному эмпирическому состоянию, измерение того, что есть тем, что должно быть – это и есть подлинный идеализм в трактовке П.Д. Юркевича. Свои собственные представления, равно как воззрения других, он подводит под отвлечённые метафизические категории, которые и определяют сущность самого познания.

Оригинальные воззрения на природу и назначение жизни можно найти у Иннокентия (Борисова). В его учении религиозная философия приобретает вид фактически апологии жизни. Он везде и во всём видит жизнь, движение, проявление жизненной энергии. Иннокентий отвергал механистический материализм, в том числе и в понимании природы жизни. Каждая часть мира, как он полагает, говорит о единой, всеобъемлющей жизни, которая пронизывает всё сущее. В таком воззрении, несомненно, присутствует эстетический элемент. Иннокентий писал о немыслимости хаоса как бессмысленного разрушения, разъединения, бессознательного стремления к отрицанию красоты и жизни в мире. В данном контексте красота мира, всё разнообразие его жизни и гармонии есть подлинная его сущность и основа. Мир есть космос уже в самом начале своего бытия, и в самом хаосе в его изначальности и первобытности уже была своя красота, свой порядок, своя космическая жизнь. Иннокентий (Борисов) объявляет весь мир единым великим организмом, в котором хотя и имеется разнообразие элементов, автономных и живущих своей собственной жизнью, но одновременно все эти эле-

менты живут в сущности единой жизнью и все служат одной и той же «высшей» цели.

Иннокентий полагает, что понять полностью жизнь в своей внутренней сущности вряд ли возможно, так как сущность жизни сверхрациональна, для ограниченного ума человека это будет неразрешимой задачей. Жизнь постижима только в своих проявлениях. На основе этого эмпирического и разумного исследования можно искать ответы только на вопросы: откуда жизнь, зачем она дана, какой её смысл. Иннокентий считает, что мир не может быть абсолютно автономным, он не есть нечто самостоятельное, самодовлеющее. Всё в мире зависит друг от друга, имеет своё начало, продолжение и завершение. Нет в мире ничего вечного, всесовершенного, прямо наоборот, всё в мире ограничено пространством и временем. Иннокентий в этой связи пишет о том, что «...никто не может доказать, чтобы в огромной машине-мире находилась хоть одна пружина, которая бы своим бытием одолжена была бы самой себе» [2: с. 165]. Отсюда Иннокентий (Борисов) выводил тезис о том, что вселенная есть чьё-то произведение, обнаружение, реализация чьей-то силы. Иннокентий стремится довести до читателей природу этой силы, предварительно указывая на существование двух философских ответов на вопрос о существовании этой силы. Первый ответ исходит из того, что всё случайно, но сам русский теист решительно не соглашается с этим тезисом, называя его «поверхностным взглядом на мир» и полагая, что «нет в мире места случаю; здесь всё взвешено, измерено, определено» [2: с. 166]. Природа в его понимании есть «изящнейшее произведение» и она выше и красивее всех произведений искусства. Но если менее совершенные, чем природа, произведения искусства обязательно имеют автора, то тем более природа в целом должна иметь Творца, Художника. Иннокентий указывал на то, что «...замечая где-либо порядок, мы вместе с тем естественно мыслим о распорядителе» [2: с. 167]. При этом Иннокентий отвергал пантеизм, равно как и взгляд Аристотеля на Сверхсущее только как на первого вечного двигателя мира, а также Платона, производившего мир от Бога лишь по форме, а не по материи. Мир, заключает Иннокентий, есть творение Божие, произведение Его творчества.

Младший современник и знакомый русского философа-теиста И.У. Палимпсестов приводил следующие слова Иннокентия (Борисова) о творении мира как Живого Космоса Абсолютом: «Пройдут века, когда разум человеческий вступит на прямой путь законный, долго ему ещё блуждать и отыскивать непреложные законы. И не отыщется ли один общий закон – одна всемогущая сила, действующая в природе. Силой этой может быть только Бог. Тем кончается всё напряжение ума искате-

лей законов природы» [10: с. 139–140]. Русский философ-теист полагал, что вся ценность жизни состоит в её непрерывном усложнении, что является следствием того, что сама жизнь, равно как и мир в целом, есть результат действия творческой воли Абсолюта. Этот потенциал жизненного совершенствования заложен имманентно в природе мира и, разумеется, в природе человека из-за присутствия «божественного Слова-Логоса», производящего чувственный мир как таковой.

Подобное «интуитивно-художественное» восприятие жизни мира и жизни человека было характерной чертой религиозно-философского наследия Иннокентия (Борисова). Склонность Иннокентия (Борисова) прибегать к ярким образам проявилась в его «Слове о весне», в котором сравнивается творческий потенциал жизни с приходом весны: «Человек с наступлением весны как бы вновь сотворённый и умноженный. Итак, современное состояние мира говорит за то, что он – произведение высочайшего существа, который является его Творцом и художником. Но как художник, его характер, настроение, его гений, вообще его внутренняя жизнь отражаются в созданном им художественном произведении, так и внутренняя божественная жизнь, непостижимая для человека, отражается в сотворённом и украшенном Им мире. Он может говорить и действительно говорит о своём создателе. Отсюда вытекает то отношение между Богом и миром, миром и Богом, – которое можно определить так: «Бог есть сущность и основание всего мира» [3: с. 259]. Если Сверхсущее в понимании Иннокентия есть «виновник» мира, то, следовательно, все законы и цели связаны в Боге: «...в существе Божиим лежит причина всех явлений, в воле Божией все законы, в области Божией – все цели» [3: с. 259].

Концепция понимания существа жизни у Иннокентия (Борисова) целиком теистическая. Он полагает, что осознание того, что такое жизнь как таковая, подразумевает знание Сверхсущего, которое возможно в области «естественной философии» и является предметом человеческого разума, так как Абсолют, непостижимый в своей внутренней сущности, тем не менее открывает себя нашему разуму. Впрочем заключения о природе Сверхсущего могут быть только по аналогии. Эти заключения не могут соответствовать действительному существу Абсолюта, но всё же, по мысли Иннокентия (Борисова), дают некоторое приблизительно-верное, «антропоморфическое» представление [3: с. 273]. Подобный «антропоморфизм» предполагает, исходя из концепции Иннокентия (Борисова), присутствие в познании Сверхсущего и элемента чувственного, возвышенного. Как и П.Д. Юркевич, он считал необходимым в познании Сверхсущего присутствие не только рационально-умозрительного подхода, но и

«сердечности». Иннокентий (Борисов) указывал, что «...умозрения не могут сообщить сердцу ощущения Божества и что для того, дабы от умозрения сделались возможными по их началу, правильными по ходу, плодovitыми по следствиям, надлежит начинать и оканчивать исследования о предметах религии ощущениями их в сердце» [2: с. 189]. Необходимо ориентироваться не только на рассудок, но и на сердце, которое, как полагает Иннокентий (Борисов), раньше рассудка постигает истину. Это «сердце» есть по существу своему интуиция, которая на самом деле исходит из восприятия жизни мира как целого феномена и на которой основана, как считает арх. Иннокентий (Борисов), философская рефлексия. Именно «...из полноты всех совершенств, полноты света жизни мой разум получает своё бытие» [2: с. 205].

Одной из существенных черт религиозной философии Иннокентия является его тезис о тесной связи человека с миром. Ощущение жизненной силы как исходное начало нашего философского понимания возможно вследствие того, что человек, с одной стороны, соединён с миром неразрывными связями и, с другой стороны, мир тесно связан с человеком. По мнению православного философа-теиста, «...в мире всё связано между собой, тем паче всё связано с человеком, хотя мы по близорукости умственной и не видим подробностей этой связи. Как высшее творение Божие на земле человек является средоточием всего видимого мира. В нём только одним видимый мир достигнет разумности и свободы, через него входит в личное, сознательное общение с Совершенным Существом» [3: с. 336]. Интересно то, что Иннокентий (Борисов) прибегает к аллегорическому образу «ангела», когда рассуждает о связи человека как с миром физическим, так и духовным. Таким образом, это восприятие в себе жизненного начала не есть в его концепции только лишь восприятие животного в себе самом, жизненное начало человека – особого свойства. Эта жизненность освящена духом, и данная освящённость и выражается у Иннокентия в присутствии так называемого ангельского начала в человеке. Человек, совмещая в себе телесное и духовное, принадлежит телом миру видимому по своей разумной и свободной природе, и тем самым приближается к миру ангельскому. Человек у него является как бы «ангелом во плоти». Он заключает в себе два мира – вещественный и ангельский. «Ангелы – это существа невидимого, над-земного мира, приращивают свою мудрость, воспринимая её от земли и других миров... Все три царства природы имеют своих ангелов – как "умных действователей"» [3: с. 347]. Иннокентий доходит до «поэтической» по сути своей идеи о том, что всё в мире чувственное и вещественное имеет душу, кото-

рая живёт в нём: дома – домовых, леса – леших и т.д. Сам он заявляет о том, что соглашается с этой «народной» точкой зрения. Этими «домовыми» и «лешими» и являются для Иннокентия «ангелы». Для человека в истолковании Иннокентия (Борисова) таким «ангелом» является его собственная интуиция, которая помогает человеку на всех путях его деятельности, служит для него органом откровения мира сверхчувственного, является источником озарений. Отношение этого «ангела» или интуиции к человеку Иннокентий сравнивает отчасти с отношением человека к миру телесному [3: с. 348]. Как человек является «проводником одухотворения» природы, так и «мир ангельский», или интуиция, помогает человеку «подняться от земли» и начать философствовать, рефлексировать, достигая высот метафизического свойства.

Таким образом, в сознании человека, его духе присутствует, как полагает православный философ-теист, религиозное начало, которое интерпретируется Иннокентием как «ангельское» начало. Это во многом совпадает с мистико-философскими учениями немецких идеалистов Фр.Г. Якоби и И.Г. Гамана [1: с. 64]. Всех их объединяет критика философского концепта «чистого разума», стремление более тесно соединить религию и философию в гносеологических вопросах. На наш взгляд, влияние философии немецких мистиков конца XVIII в., особенно Фридриха Якоби, на русский православный духовно-академический теизм середины XIX в. недооценено, главным образом это касается Ф.А. Голубинского (хотя это влияние и отмечал в своё время В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии»), П.Д. Юркевича, В.Н. Карпова и Иннокентия (Борисова).

#### **Выводы**

Можно отметить, что духовно-академическая философия начинала при открытии Санкт-Петербургской духовной академии исходить из концепта «врождённых идей» европейского идеализма Нового времени (лейбницеанство и вольфианство) благодаря приглашённым немецким профессорам (И. Фесслер и И. Горн), но это вызвало внутреннее неприятие сначала части православных иерархов, затем это неприятие или скепсис по отношению к «врождённым идеям» получило теоретическое оформление в учениях нового поколения русских философов-теистов, особенно начиная с 30–40-х гг. XIX в. Это неприятие имело основания в том числе и по причинам конфессионального свойства, учитывая, что русский православный теизм был в определённой степени наследником византийской учёности (хотя понимание этого происходило в среде отечественных православных философов далеко не сразу), в конце своей истории ориентированной на паламизм с его неприятием рационализ-

ма и «мистическим реализмом». Новый подход находился в русле европейского постгегелевского теизма (аналогичной позиции придерживались Г. Ульрици, И. Фихте-младший и А. Тренделенбург в Германии, П. Жанэ и Мен-Де-Бيران и А. Фуллье во Франции) и был в определённой мере в гносеологическом смысле провозвестником философского интуитивизма. В настоящее время подобные подходы вновь обращают на себя внимание, развиваясь в рамках религиозной метафизики или философской теологии [4: с. 49–61].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Волжин, С. Проблема религии и её разрешение в исторических формах философии Нового времени / С. Волжин // Гаман И.Г., Якоби Ф.Г. Философия чувства и веры. – СПб., 2006. – 488 с.
2. Иннокентий (Борисов). О бытии Божиим / Иннокентий (Борисов) // Христианское чтение. – 1824. – Ч. 30.
3. Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического. В 12 т. – М.-СПб., 1901. – Т. 11.
4. Кимелев, Ю.А. Западная метафизика конца XX – начала XXI века: Аналитический обзор / Ю.А. Кимелев. – М.: ИНИОН, 2014. – 96 с.
5. Кудрявцев-Платонов, В.Д. Собрание сочинений. В 3 т. / В.Д. Кудрявцев-Платонов. – Сергиев Посад, 1892. – Т. 1. – Ч. 1.
6. Кудрявцев-Платонов, В.Д. Собрание сочинений. В 3 т. / В.Д. Кудрявцев-Платонов. – Сергиев Посад, 1892. – Ч. 1. Ч. 2.
7. Кудрявцев-Платонов, В.Д. Собрание сочинений. В 3 т. / В.Д. Кудрявцев-Платонов. – Сергиев Посад, 1893. – Т. 3. – Ч. 1.
8. Кудрявцев-Платонов, В.Д. Собрание сочинений. В 3 т. / В.Д. Кудрявцев-Платонов. – Сергиев Посад, 1893. – Т. 3. – Ч. 3.
9. Кудрявцев-Платонов, В.Д. Учебник по философии. В 2 т. Т. 2 / В.Д. Кудрявцев-Платонов. – М., 1889.
10. Палимпсестов, И.У. Мои воспоминания об Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом / И.У. Палимпсестов. – СПб., 1888.
11. Соловьёв, В.С. О философских трудах П.Д. Юркевича / В.С. Соловьёв // Журнал Министерства народного просвещения. – 1874. – Ч. 1.
12. Преосвящ. Феофилакт (Русанов). Замечания на конспект профессора И. Фесслера, представленный академическим правлением Комиссии Духовных училищ / Преосвящ. Феофилакт (Русанов) // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1859. – Кн. 2.
13. Юркевич, П.Д. Философские произведения / П.Д. Юркевич. – М.: Правда, 1990. – 672 с.

## СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЦЕРЕМОНИАЛА В КОНФУЦИАНСТВЕ И БОГОСЛУЖЕНИЯ В ПРАВОСЛАВИИ

*Чжан Байчунь*



**Чжан Байчунь** – доктор философских наук, профессор факультета философии Пекинского педагогического университета (КНР).

Контактный адрес: zhangbaichun@sina.com

Перевод с китайского языка Юй Цзяньхуа\*.

Религиозная основа и божественное начало церемониала у Конфуция и в конфуцианстве выражены довольно слабо. Но при этом отношение к церемониалу у Конфуция и конфуцианства разное. Так, в учении Конфуция церемониал занимает центральное место, а в конфуцианстве церемониал находится в маргинальном положении, он сильно политизирован, что привело конфуцианство к разрыву с ритуальной традицией. Традиции же православного богослужения не изменились, божественное начало в них занимает очень важное место.

**Ключевые слова:** религия, церемониал, конфуцианство, православие, богослужение.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-92-97

### Судьба ритуала конфуцианства<sup>1</sup>

Конфуций отмечал, что в династии Чжоу один из самых привлекательных аспектов – её ритуал, являющийся признаком цивилизованного государства. Сам же Конфуций жил во времена «краха ритуала и упадка музыки», когда ритуал династии Чжоу неверно толковался и был существенно нарушен. Мыслитель взял на себя обязательство возродить ритуал династии Чжоу. В процессе обучения учеников он постоянно подчёркивал важность ритуала и хотел, чтобы для них ритуал стал основой жизни. Конфуций наставляет: «Если ты не будешь учить Правила, у тебя не будет ничего, на чем утвердиться» («Луньюй», гл. «Цзи Ши»); «Не зная ритуала, нельзя утвердить себя [в обществе]» («Луньюй», гл. «Яо юэ»). В учении Конфуция важность ритуала играет большую роль в этике и морали, в социально-политическом аспекте жизни.

Когда Конфуция спрашивали о человеколюбии, тот указывал на его тесную связь с ритуалом. Конфуций говорил: «Сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, – это и есть человеколюбие. Если кто-либо в течение одного дня будет сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, все в Поднебесной назовут его человеколюбивым. Осуществление человеколюбия зависит от самого человека, разве оно зависит от других людей?» («Луньюй»,

гл. «Янь Юань»). Конфуций считал достижение должного уровня человеколюбия одной из самых трудных задач. Для достижения этого, по Конфуцию, следует укреплять мораль, ограничивать себя в своих действиях, соблюдать правила ритуала; каждому человеку должно быть присуще самосовершенствование и самодисциплина. При этом человеку «На то, что не соответствует ритуалу, нельзя смотреть; то, что не соответствует ритуалу, нельзя слушать; то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить; то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать» («Луньюй», гл. «Янь Юань»). Запреты совершать то, что Конфуций считает неправильным, схожи с религиозными табу. Отметим, что и запреты Конфуция, и религиозные табу направлены на регулирование поступков человека, а не его мышления.

Конфуций придаёт большое значение семейной этике и морали. В его учении о семейной этике и морали ключевое место занимает категория «почтительность к родителям». Он рассуждает о соотношении ритуала и проявления почтительности к родителям. Когда Мэн Ицзы (孟懿子) спрашивал Конфуция о том, что значит «почтительность к родителям», ответом являлось «Не нарушай [принципов]» («Луньюй», гл. «Вэй чжэн»). В данном случае под «Не нарушай [принципов]» понималось согласие с правилами ритуала. Утверждают, что сам Конфуций был весьма доволен своим ответом. Позднее он детальнее уточнял значения своих слов ученику Фань Чи: «При жизни родителей служить им, следуя ритуалу. Когда они умрут, похоронить их в соответствии с ритуалом и приносить им жертвы, руководствуясь ритуалом» («Луньюй», гл. «Вэй чжэн»). Если человек относится к своим

\* Юй Цзяньхуа – магистр факультета русского языка Хэбэйского педагогического университета (КНР, г. Шицзячжуан). Контактный адрес: 3342502785@qq.com

<sup>1</sup> Имена собственные, цитаты и названия источников были переведены на основе «Конфуций: "Луньюй"» (Переломов Л.С.. М.: Восточ. лит., 2001).

родителям вышеописанным образом, то о нем можно сказать, что он почтительный сын. Мы пришли к следующему выводу: почтительность к родителям – это не теоретический вопрос, а практический. У китайского народа много теорий о почтительности к родителям, проблема в том, как их применить на практике.

Ритуал также имеет важное общественно-политическое значение. Конфуций подчёркивал, что управлять государством необходимо по правилам ритуала: «Можно ли управлять [государством] с помощью уступчивости? Какая в том трудность? Если с помощью уступчивости нельзя управлять государством, то что это за ритуал?» («Луньюй», гл. «Ли жэнь»). Это следует понимать таким образом, что если не управлять государством согласно правилам ритуала, то не будет осуществляться общественно-политическая функция ритуала. В своих политических взглядах Конфуций придерживался необходимости добродетельно управлять государством. Теория управления государством по правилам ритуала и теория добродетельного управления государством занимают одинаковое по значимости место в учении Конфуция. По сравнению с управлением государством на основе законов они занимают приоритетное место: «Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться [от наказаний] и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд и исправится» («Луньюй», гл. «Вэй чжэн»). Таково отношение Конфуция к трём видам управления государством.

Опираясь на вышеизложенное, можно сделать следующий вывод: значимость ритуала в учении Конфуция весьма велика. Мнения мыслителя отображены в книге «Луньюй», которая представляет собой сборник его высказываний. Но это не произведение самого Конфуция, а работа его учеников, которые записали и упорядочили слова учителя по своему пониманию. И хотя многое в книге «Луньюй» является оригинальными словами Конфуция, но, вероятнее всего, в процессе записи и классификации его ученики отклонялись от точной передачи мыслей Конфуция. Поэтому мы считаем, что об истинном отношении Конфуция к ритуалу по книге «Луньюй» в полной мере судить нельзя; но все же отметим значимость ритуала в воззрениях философа. Мы считаем, что его ученики не в полной мере поняли его отношение к ритуалу. Примером может служить случай с одним из учеников философа Цзыгуна (子贡, 端木赐), который хотел реформировать и упростить ритуал, но Конфуций был решительно против. «Цзы-гун хотел положить конец обычаю принесения в жертву барана в первый день месяца.

Учитель сказал:

– Сы! Ты заботишься о баране, а я забочусь о ритуале» («Луньюй», гл. «Ба и»). Этот пример свидетельствует о том, что есть существенная разница между отношением Конфуция к ритуалу и отношением его учеников. Без всякого сомнения, среди его учеников были те, кто недооценивал ритуал, и это весьма беспокоило Конфуция. К сожалению, Цзы-гун, а не Конфуций, является выразителем мнения китайцев о ритуале.

Мэн-цзы (孟子), титулованный как «второй совершенномудрый», обращал внимание только на доктрины Конфуция о разуме и о природных свойствах человека, а к его теории о ритуале относился пренебрежительно. Место, которое отведено ритуалу в учении Мэн-цзы, значительно ниже, чем в учении Конфуция. Сюнь-цзы (荀子) объединил ритуал с законом, но он придавал большее значение управлению государством на основе законов. Дун Чжуншу (董仲舒), живший во времена династии Хань, тесно связывал конфуцианство с политикой и открыто призывал к тому, чтобы конфуцианцы служили политике. В результате ритуал конфуцианства превратился в орудие сохранения общественного порядка. Неоконфуцианство во времена династий Сун и Мин пыталось глубже вникнуть в саму суть конфуцианства. Но последователи прежде всего интересовались теоретическими воззрениями учения, они не заботились о распространении конфуцианства. Кроме того, ученики этой школы совсем не изучали ритуал, считая его незначительным аспектом учения. Последователи так называемого современного нового конфуцианства также больше интересовались теоретическими выкладками. Представителями этой школы являются Тан Цзюньи (唐君毅) из Гонконга и Моу Цзунсань (牟宗三) с Тайваня. Они пытались объяснить и восстановить конфуцианство на основе западноевропейского рационализма. И эти философы не обращали должного внимания на ритуал. Можно считать, что общим недостатком всех школ нового конфуцианства, включая новое конфуцианство в Новой и Новейшей эпохах, и разных видов изучения конфуцианства в эпоху постмодерна является игнорирование ими вопросов изучения ритуала.

Отсюда мы заключаем следующее: существует значительное различие между собственным учением Конфуция и сложившимся после него конфуцианством. Последователи Конфуция не обращали пристального внимания на ритуал, т.е. они отклонились от учения своего мудрейшего учителя. Сам же Конфуций мечтал о возрождении ритуальной традиции – традиции, которая процветала тысячи лет в разных династиях до него. Он говорил: «[Династия] Инь унаследовала ритуал [династии] Ся; то, что она от-

бросила, и то, что она добавила, – известно. [Династия] Чжоу унаследовала ритуал [династии] Инь; то, что она отбросила, и то, что она добавила, – известно. Поэтому можно знать, что будет при преемниках династии Чжоу, хотя и сменяют друг друга сто поколений» («Луньюй», гл. «Вэй чжэн»).

В китайской истории ритуальная традиция так никогда и не возродилась; китайское общество остаётся обществом без ритуальной системы, которую желал возродить Конфуций. Китай всё ещё ищет свою ритуальную традицию. Мы не знаем, когда эта проблема будет решена. Только в одной династии – династии Тан – ценили ритуал. Во времена династии Цин конфуцианский ритуал перестали соблюдать даже в сфере управления государством. Что же происходит сегодня? Сегодня мы уже не можем говорить ни о какой форме конфуцианского ритуала. Китайская культура в процессе своего развития отказалась от своей ритуальной традиции. У нас сейчас есть только теория ритуала, но нет никакой возможности применить конфуцианский ритуал на практике.

Нами уже отмечалось, что точки зрения на ритуал в учении Конфуция и в конфуцианстве существенно различаются. Поэтому мы считаем, что необходимо разграничивать учение Конфуция и конфуцианство, когда речь идет о вопросах ритуала.

Чтобы наследовать конфуцианство, наследовать нашу культурную традицию, нам необходимо внедрить на практике постулаты конфуцианства, и особенно те из них, которые имеют отношение к ритуалу. Без применения на практике правил ритуала культурная традиция перестает передаваться из поколения в поколение. Прекращение использования ритуальных правил ведет к ослаблению культурных традиций.

Но почему же конфуцианским ритуальным правилам перестали следовать? На это повлияло два важных фактора.

1. Ритуал никогда не расценивался конфуцианцами как важный аспект данного учения, т.е. ритуал утратил позиции священности. И хотя Конфуций никогда не говорил «о чудесах, силе, беспорядках и духах» («Луньюй», гл. «Шу эр»), он никогда не отрицал существования духов и всегда серьёзно относился к подобным вопросам. Его отношение к духам общеизвестно: следует «почитать духов, но держаться от них подальше» («Луньюй», гл. «Юн е»). Отметим, что Конфуций не утверждал святости своего учения, но, безусловно, святость ему присуща. По мнению конфуцианцев, существует три источника ритуала, т.е. «три истока»: «У ритуала три истока (корня): 1) небо и земля – это корень существования в мире; 2) предки – это исток рода; 3) правитель – это корень политики. Как можем мы существовать в мире без неба и земли? Откуда же

происходит наш род, если не от предков? Как же можно достичь всеобщего благополучия без правителя? Если даже один из этих истоков исчезнет, наш народ не сможет жить спокойно. Поэтому ритуал служит небу и земле, уважает предков и почитает правителя. Вот и три основы ритуала» («Да Дай ли цзи»). Среди этих трёх истоков только небо и земля обладали статусом священности. Но конфуцианцы пренебрегали священностью неба и земли. Единственным исключением являлась теория Дун Чжуншу. «Музыка ритуала» – главное орудие для поддержания порядка в мире людей. Процесс политизации напрямую повлиял на конфуцианство, произошла и политизация ритуала, в результате чего простому народу запрещалось выражать уважение небу и земле: это стало привилегией только правящего класса. Ритуал простого народа ограничили проведением жертвенных обрядов в память предков и почитанием правителя.

2. В процессе развития учения конфуцианства теория и практика все больше отдалялись друг от друга. Начиная с Мэн-цзы, конфуцианство существовало как теория, практик становилось всё меньше и меньше. Ритуал как важнейший элемент культуры постепенно отдалялся и от теории, и от жизни людей. Люди больше не обращали внимания на смысл ритуала, и в конечном итоге от него осталась только форма, лишённая святости. Можно считать это неизбежной частью конфуцианского ритуала.

#### **Православные обряды богослужения**

Православие представляет собой одну из трёх основных ветвей христианства. Теоретически православие не слишком отличается от других двух ветвей христианства – католичества и протестантизма, но сами эти три ветви христианства считают, что их различия существенны, потому как они расценивают некоторые нетеоретические различия между ними как теоретические. Например, это касается вопроса о том, откуда происходит Бог Святой Дух. Объяснения у католичества и православия разные: с точки зрения католичества, Бог Дух происходит от Святого Бога Отца и Святого Бога Сына, а с точки зрения православия, он происходит только от Святого Бога Отца. Последователи православия считают объяснение католичества ошибочным, так как Библия учит, что Бог Святой Дух происходит только от Святого Бога Отца.

Подобные различия привели к взаимному неприятию эти три ветви христианства. В основном они отличаются друг от друга обрядами богослужения. Следует отметить, что последователи православия больше ценят традиции и неизменность обрядов богослужения, чем последователи католичества и протестантизма.

Сторонники православия всегда подчёркивают правильность и истинность своего вероисповеда-

ния, и это в первую очередь проявляется в неизблемости и неизменности обрядов богослужения. Для них проявлением веры выступает их богослужебная жизнь. Иначе говоря, обряды богослужения – это и есть их вероисповедание. Последователи православия духовно развиваются в процессе проведения обрядов богослужения, а не в процессе чтения и размышления.

С развитием христианства и формированием христианской церкви отношения между христианским вероисповеданием и повседневной жизнью простого народа становятся всё теснее и теснее. И одно из конкретных проявлений этих отношений – обряды богослужения, которые постепенно проникли почти во все аспекты жизни людей. Первоначальные обряды христианского богослужения были очень простыми, но уже в период Византийской империи сформировалась сложная и многогранная система религиозных обрядов, что свидетельствует о большом влиянии, оказанном Византийской империей на развитие христианства. С распространением православия расширенная система обрядов богослужения также стала использоваться в других странах мира. Считается, что одна из главных причин принятия Русью православия – это то, что народ Руси увлёкся красотой его религиозных обрядов. В процессе распространения православия из Византии на Русь оно не подверглось существенным изменениям ни в теории (догме), ни в практике (обрядов богослужения).

Религиозные обряды православия затрагивают все важнейшие аспекты и события жизни прихожан. Православные обряды богослужения включают в себя семь святых обрядов (требы): крестины, рукоположение, покаяние, принятие крови Христа (причащение), поклонение святыням, брак и миропомазание. Среди этих семи треб самыми важными являются крестины и причастие. Причастие занимает особое место в жизни православных. Кроме этих семи треб, православные обряды богослужения распространяются на многие разнообразные религиозные праздники, среди которых важнейшим является Воскресение Христово (Пасха), которое считается «праздником из праздников». Кроме Пасхи, есть еще двенадцать важных религиозных праздников: Рождество Богородицы, Введение Богородицы во храм, Рождество, Крещение Господне, Сретение, Благовещение, Вход Господень в Святой град, Вознесение Господне, Троица, Богоявление, Успение. Все эти праздники соотносятся с Христом и Богородицей и призваны прославлять их. Есть ещё такие праздники, как Обрезание Господне, Рождество Иоанна Крестителя и многие другие. У православных большое количество праздников, которые проводятся и в память о Христе и Богородице, и в память об апостолах и святых. Почти каждый день у последователей право-

славия является праздником, а иногда на один день приходится несколько праздников в честь разных апостолов и святых.

В православных храмах религиозные обряды проводятся каждый день, например, утренняя церковная служба (заутреня), вечерняя церковная служба (вечерня) и др. По просьбе верующих проводятся крестины, свадебный обряд, обряд погребения, обряд пострига. Есть ещё и такие будничные обряды, как освящение хлеба, пищи, построек, автомашин и других вещей. Православным всё время сопутствуют религиозные обряды, для них любое дело сопровождается соответствующим обрядом.

Религиозные православные обряды обладают рядом характерных особенностей, среди которых единство религиозных постулатов с обрядами.

Рассмотрим суть святости православных обрядов. Православные больше всего любят коллективные обряды богослужения, которые проводятся в храмах. Православные храмы и церкви, их отделка создают атмосферу священности и тайны. Под куполом православных храмов у верующих должно появляться священное чувство, что они в раю: на иконостасе размещены различные иконы с изображениями Христа, Богородицы, апостолов, святых. Стены и колонны храмов украшены многочисленными иконами, на которых изображены различные сцены из Святого Писания. Верующие поклоняются Богу через иконы; иконы связывают их с потусторонним миром и вызывают чувство отстраненности от суетного мира, позволяют соприкоснуться с божественным миром. Целью религиозных православных обрядов является создание у верующих особого религиозного чувства – сопричастности с Богом. Религия не требует от верующих тщательного изучения теории православия. В основе религиозной жизни православных находится Бог, посредством обрядов верующие выражают свою любовь и уважение к Богу, общаются с Богом. Важное место в православии занимают обряды, обращенные к Богородице. Так, верующие поклоняются Богу, Иисусу Христу, Богородице. Также они поклоняются апостолам, святым мощам, иконам, что укрепляет их веру в Бога. В православных обрядах мало внимания уделяется проповеди; главное в обрядах богослужения – пение молитв, восславляющих Бога, Богородицу. Чтение Библии не является первостепенным. Все православные обряды полны священности и таинства.

Теория и обряды богослужения тесно связаны друг с другом. По сравнению с католичеством и протестантизмом теология православия не может считаться развитой, но, с другой стороны, православные верующие никогда не гнались за учреждением развитой теологической системы. Дело в том, что основные догматы христианства сложились еще

в первоначальный период распространения данной религии, в отличие от философских учений, которые сложились в более позднее время. Религиозные догматы не могут быть изменены и не могут развиваться, и именно это отстаивают последователи православия. Они твёрдо придерживаются основных догматов христианства, которые были определены священниками в начальный период христианства и закрепились на семи Вселенских соборах. Они не проводили каких-либо изменений этих основных догматов в течение сотен лет. А как же могут передаваться эти основные догматы из поколения в поколение? Оказывается, они являются частью религиозных обрядов, смысл которых отражает основные догматы христианства. Другими словами, в православии догматы не существуют самостоятельно, а являются частью обрядов. Кроме того, в каждом православном храме есть предметы культа, и каждый из них наделен особым религиозным смыслом. Можно считать, что, с одной стороны, православная теология не существует самостоятельно, она тесно связана с обрядами, с другой стороны, православные обряды не существуют самостоятельно, они тесно связаны с православной теологией.

Так, у православных уже давно сложилась влиятельная и жизнестойкая система религиозных обрядов, которую и сама православная церковь, и каждый верующий тщательно оберегают. Когда православные говорят о неизменности своего вероисповедания, они, по сути, говорят о неизменности своих религиозных обрядов. Православная церковь ведет свои богослужебные традиции от Иисуса Христа и его двенадцати апостолов, считая многие обряды, например, крестины и причастие, введенными Иисусом Христом. Православные так усердно отстаивали неизменность своих обрядов, что в течение всех пройденных веков и само православное вероисповедание, и его обряды не претерпели никаких существенных изменений. Они и сегодня почти такие же, какими были две тысячи лет назад.

Основными причинами распада христианства в 1054 г. на католичество и православие явилось укрепление Папой своего авторитета и расхождение между этими двумя направлениями во взглядах на происхождение Бога Духа. В Святом Писании утверждается, что он происходит от Бога Отца и Бога Сына, но этот взгляд не разделялся теми, кто позднее стали исповедовать православие. Эти проблемы для верующих имеют и теоретическое, и практическое значение. По мнению православных, вышеназванные причины разногласий представляют собой нарушения и догматов христианства, и религиозных обрядов.

#### **Обряды и духовная жизнь православных**

Религиозная жизнь православных представляет собой духовную жизнь, цель которой – приобщение

к Богу. А Бог не живёт в земном мире, так что можно сказать, что в этом мире нет духовной жизни, и вся жизнь в земном мире не носит духовного характера. Но последователи православия стараются жить духовной жизнью в этом мире с помощью обрядов: так как религиозная жизнь – это не естественная, а сверхъестественная жизнь, то атрибутом ее является отрицание этого мира. Это отрицание не носит пассивного характера, т.е., оно рассматривается не в качестве цели, а в качестве средства, с помощью которого последователи православия могут жить духовной жизнью в земном мире.

В отличие от жизни православных вся жизнь конфуцианцев ограничивается земным миром. Теоретически конфуцианство также имеет священный характер, например, понятия «небо», «земля» и тому подобные в конфуцианстве тесно связаны с потусторонним миром, но на практике жизнь конфуцианцев имеет дело только с земным миром, потому что у конфуцианцев нет системы обрядов и потому, что этика и мораль конфуцианства давно уже политизированы. Даже существует такая точка зрения: конфуцианцев, которые участвуют в политической жизни и осуществляют всю свою политическую деятельность в соответствии с требованиями конфуцианской морали, считают благородными. В истории православия также имела место политизация религии: один из самых важных признаков православия – это его тесные отношения с властью. Однако с помощью официальных и сравнительно самостоятельных обрядов православие все-таки сохранило свою независимость от политики.

В последние 20 лет православие в России возродилось, и основным результатом этого процесса является широкое распространение религиозных обрядов. Сегодняшние обряды богослужения не отличаются от многовековых традиций. При проведении этих обрядов по-прежнему используется церковнославянский язык. И хотя некоторые предлагали использовать в богослужении современный русский язык вместо церковно-славянского, это не было принято, потому что традиция православных обрядов не может быть изменена.

Политизация конфуцианства привела к трагическим последствиям: с одной стороны, это учение более двух тысячелетий обеспечивало поддержание общественного порядка и политической стабильности, с другой стороны, после Синьхайской революции в 1911 г. конфуцианство перестало существовать из-за отсутствия собственной самостоятельной системы обрядов и неизменных традиций постоянного проведения этих обрядов. Кроме того, невозможно в полной мере восстановить конфуцианские обряды в современном китайском обществе, потому что никто так и не пытался это делать: простой народ уже забыл эти обряды. Можно сказать, что из-за

отсутствия священности конфуцианские обряды сошли с исторической арены и навсегда потеряли свое значение как ориентира.

Гегель пришел к следующему выводу: «Всё, что принадлежит духу, теоретически и практически абсолютно независимое – этика, мораль, настроение, имманентная религия, наука, истинное искусство – находится очень далеко от конфуцианцев» [1: с. 137]. Мнение Гегеля вполне справедливо, если под духовной жизнью понимать отрицательное отношение к жизни земного мира. Даосизм, появившийся в Китае, также не учит его последователей жить духовной жизнью. В сущности, последователи даосизма ориентируются на то, чтобы жить как можно дольше в этом мире. Иными словами, признание земного мира и жизнь в нем – это основа, на которой зиждутся догматы даосизма. Можно сказать, что даосизм противостоит духу и даже религиям, поскольку религии и дух ориентированы на потусторонний мир. Безусловно, буддизм как религия учит людей жить духовной жизнью, так как, в понимании буддистов, посясторонний мир заполнен суетными делами и его, конечно, надо отрицать. Однако после того как буддизм появился в Китае, на него постоянно оказывали влияние и конфуцианство, и даосизм, в результате чего он становился всё более и более секуляризированным, т.е., буддизм нашёл компромисс с жизнью этого суетного мира. И именно этот компромисс привел многих китайцев к буддизму как своему вероисповеданию.

А что осталось от конфуцианства в Китае сегодня? Только классические произведения. Конфуцианские классические произведения хорошо сохранились до сегодняшнего дня, каждый человек может, если он хочет, прочитать эти книги. Но эти класси-

ческие произведения не играют роли в духовной жизни людей, потому что их не поддерживает система обрядов. Простые люди, даже если они держали эти произведения в своих руках и прочитали их, не могут почерпнуть из них что-либо для своих духовных потребностей. Учёные же, рассматривающие конфуцианство только как отрасль знаний, закрывшись в своих кабинетах, увлеченно изучают теории конфуцианства, которые оторваны не только от жизни простого народа, но и от повседневной жизни самих этих учёных. Таким образом, конфуцианство превратилось в чисто теоретическое знание, оторванное от жизни.

Человек является духовным существом, и главное различие между человеком и животными заключается в том, что у человека есть духовная жизнь. Формы духовной жизни человека самые разнообразные. В западных культурах, например в русской культуре, духовная жизнь человека включает и его душевную жизнь, и его религиозную жизнь. Но религиозная жизнь – это только часть духовной жизни человека. Обряды когда-то занимали очень важное место и в жизни конфуцианских последователей, и на основе этих обрядов конфуцианцы тогда могли жить своей особой духовной жизнью. Можно считать, что конфуцианство без поддержки обрядов не может называться конфуцианством в полном смысле.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель, Г.-В.Ф. История философии : пер. Ван Зао-ши / Г.-В.Ф. Гегель. – Шанхай : Шанхайский книжный магазин, 2001.

## ПРОЕКТ НОВОГО ЧЕЛОВЕКА В РОССИЙСКОМ НИЦШЕАНСТВЕ

*Ю.В. Синеокая*



**Синеокая Юлия Вадимовна** – доктор философских наук, профессор РАН, заместитель директора по научной работе Института философии РАН, заведующая сектором истории западной философии Института философии РАН.

Контактный адрес: [jvsineokaya@gmail.com](mailto:jvsineokaya@gmail.com)

В статье анализируется восприятие российскими мыслителями идеи сверхчеловека Ницше. Автор показывает, что ницшеанский проект создания нового человека оказал существенное влияние на различные направления русской философии, начиная с конца XIX столетия и вплоть до наших дней. Сквозь призму идеи сверхчеловека рассматривается смена философских парадигм в России на рубеже XIX–XX и XX–XXI столетий.

**Ключевые слова:** русская философия, Ницше, сверхчеловек, новый человек, постчеловек, новый миф, смена философских парадигм, младоконсерватизм, трансгуманизм, перспективизм, философская антропология.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-98-113

Мой день – послезавтрашний;  
некоторые люди рождаются на свет «посмертно».  
*Фридрих Ницше*

### **Кумиры и идеалы русских интеллектуалов**

Более века назад Н.А. Бердяев прозорливо заметил в «Вехах», что отечественная философская мысль привычно ищет свои задачи и идеалы в западной философской традиции, при этом воспринимая философские концепции «субъективно», приспособляя их к психологии отечественных интеллектуалов. «Марксизм подвергся у нас народническому перерождению, экономический материализм превратился в новую форму "субъективной социологии"... Условия русской жизни делали невозможным процветание объективной общественной философии и науки. Философия и наука понимались субъективно-интеллигентски» [5: с. 22]. К течениям, оказавшим наиболее существенное влияние на интеллектуальную жизнь в России, Бердяев относил лейбнизианство, позитивизм, марксизм, неокантианство, эмпириокритицизм и ницшеанство. Сегодня в этот ряд можно добавить экзистенциализм, феноменологию, постмодернизм, аналитическую философскую традицию [18: с. 76], а также идеологии традиционализма и неоконсерватизма. И теперь, на исходе второй декады XXI столетия, во многом правомерны выводы Бердяева о том, что истинной у нас признается та философия, которая помогает решать социально-политические задачи дня.

Уже в первые годы после знакомства отечественной читающей публики с работами Ницше стало ясно, что на русской почве наследие философа уготовлена трудная участь: «Ницше был растаскан по частям, всем пригодился, каждому

для своих домашних целей. Оказалось вдруг, что Ницше очень нужен даже для освежения и оживления марксизма... Боюсь, что и самые метафизические и самые мистические учения будут у нас также приспособлены для домашнего употребления, а зло русской жизни, зло деспотизма и рабства не будет этим побеждено, так как оно не побеждается искаженным усвоением разных крайних учений» [5: с. 25]. Действительно, идеи Ницше, стремительно ворвавшиеся в русскую культуру в последнюю декаду XIX в., сыграли значительную роль не только в сфере отвлеченной мысли, но во многом определили и продолжают определять идеологические и практические выводы отечественных интеллектуалов.

Акценты в восприятии учения немецкого мыслителя его русскими последователями менялись не раз: от резкого осуждения (конец XIX в.) до восторженного принятия (начало XX в.), сменившегося более чем 60-летним запретом на чтение и цитирование работ философа в Советской России, которое было прервано лишь однажды в 1930–40-е гг., когда Ницше превратился в одну из наиболее востребованных среди немецких философов мишеней: обвинения в милитаризме, расизме, шовинизме и фашизме звучали со страниц советских изданий предвоенных и военных лет. Либеральная горбачевская перестройка, давшая новый импульс к изучению и популяризации трудов философа на рубеже XX–XXI вв., закончилась, уступив в начале нынешнего столетия место «консервативной революции», которая вызвала волны страстных протестов против «неоязыческих» по-

слов философии Ницше, якобы «разрушающих» европейские ценности. Одновременно с этим вот уже лет десять имя Ницше все чаще звучит в отечественных исследованиях о трансгуманизме.

Однако как бы не менялась интеллектуальная мода на Ницше в России, какие бы положительные или отрицательные коннотации не вызывало у наших соотечественников имя «философа проблемы, а не системы»<sup>1</sup>, уже больше века наиболее обсуждаемой и вдохновляющей идеей Ницше остается его концепция сверхчеловека, – интенция, обращенная к экзистенциальному будущему человечества<sup>2</sup> и выраженная формулой из книги «По ту сторону добра и зла»: человек – это еще не установленное и не установившееся животное.

Идея создания нового человека – *homo sapiens perfectus* (совершеннейшего человеческого типа) увлекала российских революционно настроенных интеллектуалов уже начиная с 1860-х гг., задолго до того, как имя немецкого философа стало известно в России. Наиболее совершенный тип человека, согласно модным в XIX в. эволюционистским теориям, мыслился как плод прогрессивного развития. Поэтому утверждения Ницше, высказанные им в сочинении «Шопенгауэр как воспитатель», о том, что цель развития человеческого вида находится там, где этот вид дошел до крайних пределов своего развития и переходит в высший, а также мысль философа из книги «Утренняя заря» о том, что человек – предельная точка биологического развития и его совершенствование возможно только в пределах существующего вида, – оказались близки духовным поискам отечественной интеллигенции.

Знаменитый миф о метаморфозах человеческого духа «О трех превращениях» (из первой книги «Так говорил Заратустра») многими был принят как символический путь, ведущий к сверхчеловеку.

На первом этапе восхождения, человеческий дух уподоблен выбивающемуся из сил навьюченному верблюду. Незавидно положение того, кто изнемогает под внешними обязательствами общественной морали и социальных условностей. Человек на этом этапе похож на спелёнатого младенца в

«золотой колыбели». Его удел – подчиниться и следовать предписаниям законодателей, выстраивающих иерархию ценностей на свой лад.

Вторая стадия, символ которой лев, – трудный момент «великого освобождения». На этом этапе жизни человеческий дух, сбрасывая с себя груз омертвевших идеалов и авторитетов, отвоевывает свободу для создания «новых ценностей», заменяющих те, которые царят в современном ему обществе. С символического превращения верблюда в льва и начинается переход человека в сверхчеловека.

Следующий шаг – превращение льва в ребенка, это время формирования сверхчеловека. На этом этапе наступает перелом. Человек преодолевает пессимизм, отнимающий у него жизненную энергию и бодрость. Освободившись от духа тяжести, научившись всепобеждающему смеху и радостному принятию жизни, человек, стремящийся к сверхчеловеку, должен сбросить с себя иго тех учений, которые урезают право индивидуума на свободное развитие под знаком «равенства» людей. Стремление к свободе личности – категорический императив новой морали Ницше, первой формулой которой является отрицание существовавших прежде моралей. Состояние младенчества символизирует начало новой жизни. Человек приступает к творчеству «новых моральных ценностей»: добро и истина осознаются им как искомые, а не данные единжды и навсегда жизненные ориентиры.

Идеал чаемого русской интеллигенцией грядущего (сверх)человека изначально обладал ницшеанскими чертами свободной, творческой и героической личности. Это был антипод того человеческого типа, который Ницше обличал в своих сочинениях, именуя «последним человеком»: эгоцентричным обывателем, озабоченным только своей безопасностью, довольством и комфортом.

Важным знаком для русских последователей Ницше стало противопоставление сверхчеловека *Uberschensch* (личности, возвышающейся над человеком), и его предтеч (свободных духом людей), – не недочеловеку *Unterschensch*, а знакомому типу мещанина-обывателя («последнего человека»). Несмотря на различие черт, приписываемых образу нового человека, о котором мечтали разные поколения русских интеллектуалов, всем им он грезился личностью, превзошедшей современников, «сверхчеловеком».

Эволюцию образа сверхчеловека на русской почве можно проследить от культа святых к культу творцов, описанному Н.А. Бердяевым в

<sup>1</sup> Определение Вальтера Кауфмана из книги «Ницше: философ, психолог, антихрист» (1950) (Walter Kaufmann *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*).

<sup>2</sup> По результатам интернет-опроса «О чем думают российские философы?» книга Ницше «Так говорил Заратустра» заняла третье место в выборке при ответе на вопрос: «Какие философские книги произвели на Вас наибольшее впечатление?» (табл. 8). См.: <http://hardproblem.ru/o-chem-dumayut-rossijskie-filosofy>

«Смысле творчества», от соловьевского идеала вечной женственности к чаемому символистами Серебряного века новому человеку, преодолевшему свой пол и ставшему, подобно богу, андрогинном. В среде отечественных радикальных интеллектуалов, от народников до марксистов, новый человек виделся героической личностью, полной жизнерадостной энергии и энтузиазма, Прометеем, преодолевшим эгоцентризм и индивидуализм. Людям искусства постреволюционной России «новый человек» представлялся могучим, отважным, отчасти сумасшедшим (поскольку творчество неотделимо от сумасшествия), борцом-творцом. Футуристы (будетляне<sup>3</sup>) – люди будущего, создавали свой образ сверхчеловека – новой твари, «зачеловека» (личности, вырвавшейся по ту сторону обыденного), повелителя и законодателя своей жизни.

Многие востребованные и дискуссионные вопросы ницшеведения, такие как нигилизм, переоценка ценностей и воля к власти, не получили широкого освещения в России. Однако взгляд на Ницше как одного из ярчайших мыслителей перспективизма в этике, эстетике, психологии, политологии, широко известный в мире и получивший подтверждение как в международных академических исследованиях, так и в многочисленных популярных работах, достаточно распространен в отечественной ницшеане.

С учением Ницше о сверхчеловеке дело обстоит особым образом. В отличие от России, где эта ницшевская идея была понята как (анти)-идеал и (анти)-цель становления человечества (а в эпоху пореволюционных исканий нередко как прямое руководство к действию по созданию человека нового типа), в европейской традиции учение Ницше было, главным образом, интерпретировано как опыт отказа от антропологического принципа в философии, а идея сверхчеловека – как концепция преодоления человека.

Антропологический подход к анализу наследия Ницше, интерпретирующий его творчество как связующее звено между антропологическими проектами немецкой классической философии и философской антропологией XX в., достаточно нов<sup>4</sup>. К началу XXI в. сложилось серьезное ис-

следовательское направление, не только исключавшее Ницше из антропологической традиции европейской философии (Мартин Хайдеггер и Мишель Фуко, современные ницшеведы: Вернер Штегмайер, Андреас Бертино, Марк Рёлли), но более того, указывающее на продуктивность антиантропологической интерпретации идей философа и использующее Ницше против современной философской антропологии, вплоть до радикального предложения о необходимости упразднения этого философского направления.

### **Ницше – индикатор перемен**

Два пика интереса к творчеству Ницше в нашей стране (рубежи XIX–XX и XX–XXI столетий) можно представить как попытки ответа на извечные русские вопросы: «Кто виноват?» и «Что делать?».

В эпоху *Fin de Siècle* на исходе XIX столетия Ницше был встречен в России как проповедник имморализма, «биологизаторского» взгляда на человечество, концентрированное выражение кризисных явлений времени и симптом вырождения первоценностей христианской культуры. Общественный вердикт – «виновен!» прозвучал со страниц многочисленных публикаций тех лет. Идея сверхчеловека была понята как языческий идеал, образ «человека-животного», «выдрессированного зверя» (белокурой бестии), разрушающего все на своем пути к личному совершенству. Разными именами наделяли ницшевского сверхчеловека российские писатели: «декадент», «сатана», «антихрист», «человеконенавистник», «эгоистическое начало, прославляющее рабство и крепостное право», «узурпатор власти, презирающий слабых и больных». Предвидя подобные оценки, Ницше не раз обмолвился, что не будет понят ни современниками, ни теми, кто придет за ними вслед: «Кто знает, как много поколений должно смениться, прежде чем появятся единицы, способные по-настоящему прочувствовать то, что сделано мною. И даже тут меня страшит мысль, что к моему авторитету будут прибегать совершенно не те и совершенно неоправданно» [21: с. 222].

<sup>3</sup> Термин «будетляне» был изобретён (образован от словоформы *будет*) Велимиром Хлебниковым для обозначения деятелей искусства футуристического толка.

<sup>4</sup> Одним из самых ярких отечественных ницшевцев – сторонников антропологического подхода к анализу философии Ницше является А.Г. Жаворонков. См.: Editorial // *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*. Bd. 7. Nietzsche und die Anthropologie / hg. von Th. Ebke

und A. Zhavoronkov. Berlin/Boston: De Gruyter 2018, V–XIV. Nietzsche und die ‘experimentelle’ Anthropologie der Antike // *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*. Bd. 7. Nietzsche und die Anthropologie / hg. von Th. Ebke und A. Zhavoronkov. Berlin/Boston: De Gruyter 2018, 17–31. Жаворонков А.Г. Границы человека и границы сообщества: Антропология Ф. Ницше и ее влияние на философию Хельмута Плеснера // *Историко-философский ежегодник* 2016. М., 2016. С. 187–205.

Однако уже в первое десятилетие XX в. – время поисков ответа на вопрос «Что делать?» посредством выработки новых идеалов культуры, идущих на смену классической декартово-кантовской парадигме, – Ницше был открыт заново как предвестник грядущего, чуткий «сейсмограф» надвигающихся катастроф, призывающий к переоценке старых и выработке новых ценностей в реалиях полной утраты идеалов. Идея сверхчеловека, с легкой руки В.С. Соловьева, была истолкована в мистическом и религиозном ключе. Такой подход открыл российским читателям Ницше новый горизонт творческих возможностей и экспериментов над собой. В ницшевском сверхчеловеке разглядели: 1) воплощение христианского идеала, более того – богочеловека, Христа; 2) начало коллективное, соборное, преодолевающее индивидуализм личности; 3) творческий импульс, освобождающий от давящего груза отживших авторитетов. Проект «сверхчеловек» задавал направление поисков, расширял границы, порождал новый миф эпохи, давал конструктивный ответ на вопрос: «Что делать?». Очевидно, что даже после запрета работ Ницше в 1923 г. [35: с. 11] в программе большевиков по переделке людей в коммунистических героев и в опытах постреволюционной Советской России по воспитанию личности социалистического типа, эхом звучало учение Ницше о сверхчеловеке.

На исходе XX столетия история повторилась вновь. Переосмысляя катастрофы уходящего века, часть интеллектуалов обратилась к Ницше, размышляя над тем «Кто виноват?», на ком лежит ответственность за истощение старых смыслов, нигилизм и замену прежних идеалов Истины, Добра и Красоты «неязыческими» ценностями. Теперь, правда, проблема видится масштабнее, как вопрос об ответственности мыслителя за реализацию на практике высказанных им идей. В ответе ли Платон за то, что мы верим в истину, зная, что никогда не сможем ею обладать и, следовательно, уже в течение двух с половиной тысячелетий идем по неверному пути? Несет ли Томас Гоббс ответственность за то, что его обоснование государства по сей день вдохновляет авторитарных правителей? Лежит ли на Вольтере вина за кровь, пролитую в революционной Франции? Повинен ли Сен-Симон в том, что его идея коммуны обернулась трагедией сотен тысяч, загубленных на стройках советского коммунизма? Ответственен ли Маркс за попытки реализовать его экономико-политическую теорию на практике, в результате чего были убиты мил-

лионы людей? И наконец, виновны ли Ницше и Хайдеггер за идеологию национал-социализма?...

Сразу выскажу свое мнение по поводу обвинений в адрес Ницше: мыслитель, прямо говоривший о своем презрении к патриотической болтовне о любви к отечеству, о том, что он не знает более грязного животного, чем антисемит, и более плоской идеологии, чем социализм, оказался втянутым в политические игры, к которым он не имел никакого отношения. Всем сегодня известна история фальсификации его «главного» труда – «Воли к власти», представляющего собой не более чем текстологически весьма сомнительную компиляцию набросков, черновиков и конспектов. Ссылка на этот «труд» Ницше считается неприемлемой в среде научного ницшеведения. Он интересен только как этап в истории рецепции идей Ницше.

Сегодня в России, рассуждающей о том, «Кто виноват?» в утрате нынешней Европой ее «истинных классических духовных традиций», взоры многих вновь обращаются к Ницше. На мой взгляд, в наши дни известная формула Бориса Гройса «Россия как подсознание Запада» должна звучать иначе: «Запад как подсознание России». Дело в том, что популярные нынче трактовки феномена «Европа» в большинстве своем носят охранительно-романтический характер. Европа рассматривается не в своем историческом воплощении, которое вызывает отторжение и обвинения в подлоге и извращении христианских идеалов, а как колыбель и хранилище «истинных» ценностей, как та чаемая Европа, которой нет, а вернее, никогда и не было в реальной истории. Именно таких трактовок с упорством пытаются придерживаться идеологи современной России – преемницы классической Европы. Отечественные младоконсерваторы стремятся противопоставить «христианское» прошлое Европы ее «неязыческому» настоящему, найти такие ценностные основания, которые позволили бы Европе оставаться верной классическим канонам XIX в., тогда как они уже ушли в прошлое и само время зовет не к их восстановлению, а к их переоценке.

Одновременно сегодня философия Ницше получает сильнейший резонанс, будучи воспринятой в контексте утверждения приоритетного внимания к субъективному началу человеческой личности. Этот аспект творчества Ницше играет позитивную роль в обращении к его идеям. Поиски выхода из идеологического вакуума и нигилизма вновь ориентируют часть отечественных интеллектуалов на чтение Ницше в поисках новых ответов на вопрос: «Что делать?».

Идея сверхчеловека своей устремленностью в будущее, масштабностью и перспективностью, задает новый вектор поиска, будит к экспериментированию с собственными возможностями и границами. В предисловии к «Случай "Вагнер"» (1888) Ницше писал: «Чего в первую и в последнюю очередь требует от себя философ? Преодолеть в себе свое время, стать "вневременным"» [22: с. 385]. Не в этих ли словах кроется загадка неизменной востребованности и насущности творчества Ницше? Подчеркнуто неакадемическая философия Ницше по-прежнему освобождает и расширяет горизонты мышления. Действительно, Ницше по сей день вдохновляет новые поколения творцов, принадлежащих к разным культурным сообществам и работающим в разных областях – философии, художественном творчестве, науке, политике. Его интеллектуальное наследие до сих пор одаряет внимательных читателей одухотворяющими идеями, оставляя свободу для самовыражения.

Ницше-автор уникален тем, что никогда не связывал себя какими-то определенными обязательствами по изменению общества или человечества. В своих работах он не только не дал четкого определения термина «сверхчеловек», но даже не определил понятие «человек». Ницше использовал лишь метафоры и символы, подчеркивая тем самым, что человек еще не состоялся и его эволюцию невозможно предугадать.

Воспринятая буквально, как инструкция к действию, ницшевская мифологема сверхчеловека опасна своей провокативностью, это не идеологическое напутствие, памфлет или проповедь. Прочтения такого рода слишком очевидно ведут не просто к искажениям наследия философа, но и к утверждениям и оценкам, прямо противоположным тем, которые соответствовали жизненному кредо самого Ницше. Достаточно вспомнить печальную историю его присвоения идеологией национал-социализма в Германии, как, впрочем, и увлечение идеями Ницше на заре социалистической эры в России.

Как из классических, отточенных в многолетних дебатах интерпретаций наследия Ницше (Карл Лёвит, Карл Ясперс, Мартин Хайдеггер), так и из постклассических его истолкований (Мишель Фуко, Жиль Делёз, Жак Деррида), а также из современных исследований Вольфганга Мюллера-Лаутера и Фридриха Каульбаха мы знаем, что идею Ницше о сверхчеловеке следует рассматривать не как элемент некоего систематического учения, но как средство критического

анализа и перспективации смыслов. Воспринятое как строгое учение, эта базовая интуиция Ницше парадоксальна, поэтому ее следует рассматривать скорее как вектор мысли, как проект, нацеленный в будущее.

Рассмотрим подробно эволюцию восприятия отечественными мыслителями ницшевского проекта «Сверхчеловек». Думаю, центральную интуицию этой традиции выразил Андрей Белый: «Только Христос и Ницше знали всю мощь и величие человека» [3: с. 885].

### **Русский портрет «сверхчеловека» Ницше**

В первой аналитической работе о Ницше на русском языке, опубликованной в 1892 г. в журнале «Вопросы философии и психологии», ее автор – молодой историк мысли В.П. Преображенский, свидетельствовавший на страницах своей статьи о духовном сродстве с немецким философом, – задал тон понимания идеи сверхчеловека в России. Главным для Преображенского, убежденного в том, что человек должен быть «кормчим своей жизни», свободно распоряжаться собой, а не следовать тем нормам, которые ему навязывает общество, – было открытие цели существования более высокой, нежели счастье и свобода: «...посредством возвышения и усиления личности добиться наиболее сильного роста и великолепия человеческого типа и человеческой культуры» [24: с. 152].

Оппоненты Преображенского – уважаемые представители русского классического идеализма, видевшие в творчестве Ницше симптом нравственного упадка и ценностного кризиса, обошли молчанием вопрос о смысле жизни. Н.Я. Грот, противопоставлявший Толстого и Ницше как моральных антиподов и сурово препариовавший нравственные постулаты немецкого мыслителя, отметил, что Толстого и Ницше объединяет желание воспитать свободную, самодовлеющую индивидуальность и на этой почве создать новое общество и человечество. Однако понимание Гротом ницшевской идеи сверхчеловека было крайне негативным и основывалось на тезисе о том, что антирелигиозные настроения Ницше низводят человека на животный уровень «человек – выдрессированный зверь»: «Ницше считает человека животным – злейшим из животных, и думает, что более сильный человек-животное превзойдет самого себя и станет в ряды новой породы усовершенствованных животных, которая обозначается им посредством понятия сверх-человека... Не нужно сверхчеловека, человек уже есть сверх-животное, образ и подо-

бие Бога» [7: с. 132]. Сам же Толстой, один из самых непримиримых критиков Ницше, видел в идее сверхчеловека характерную для своего времени и гневно осуждаемую им попытку замещения идеала нравственности идеалом красоты, тождественным для Толстого порицаемому им принципу наслаждения.

Одним из наиболее обстоятельных оппонентов Ницше был философ «общего дела» Н.Ф. Федоров. Несмотря на то, что векторы мысли Ницше и Федорова разнонаправлены – Ницше обращен в будущее, а Федоров в прошлое, работы этих столь несхожих философов пронизывает единый пафос веры в возможность безграничного развития человечества (вплоть до достижения бессмертия и возвращения жизни умершим отцам [30: с. 553] – у Федорова; и создания нового, более высокого типа человека и человеческой культуры – у Ницше)<sup>5</sup>. Особенно сильное раздражение вызывала у Федорова та часть учения Ницше, в которой речь шла о задаче формирования высшей генерации людей. Острие своей критики Федоров направил на ницшеанскую концепцию сверхчеловека, в которой он видел «проповедь эгоизма» и «порок нравственный и умственный» [30: с. 557]. Федоров был первым, кто назвал ницшеанского сверхчеловека антихристом [30: с. 548]. Однако в то же самое время знаменитый утопист видел в стремлении к сверхчеловеческому потенциальную добродетель. Абсолютным благом, по мысли Федорова, даже «супраморализмом» мечта о сверхчеловечестве может стать, если она переориентируется на исполнение «естественного долга» человеческого сообщества: обращение неразумной силы природы, стихийно рождающей и умертвляющей, в управляемую разумом и направленную на всеобщее воскрешение ушедших поколений.

Пограничной фигурой между принижающим и воспевающим восприятием идеи сверхчеловека высятся В.С. Соловьев, видевший, как и другие представители его поколения, в творчестве немецкого философа проявление кризиса культуры (см. статью «Первый шаг к положительной эстетике» (1894)). Следы внутренней полемики с ницшеанским культом сверхчеловека можно обнаружить чуть ли не во всех поздних произведениях философа. Известно, что Соловьев не только много читал Ницше, но и встречался во второй половине 1890-х гг. с известным литературным критиком

Георгом Брандесом, славившимся уже в те годы своей дружбой с Ницше [14: с. 214–227]. Примечательно также, что в подробном исследовании А.Ф. Лосева «Владимир Соловьев и его время» (в разделе «Философско-литературное окружение»), где речь идет о писателях, оказавших существенное влияние на русского философа, таких как Достоевский, Розанов, Леонтьев и др., из десяти рассматриваемых мыслителей лишь один Ницше не был соотечественником Соловьева. С учетом критического настроения А.Ф. Лосева по отношению к Ницше сам по себе этот факт – важное, хотя и косвенное, свидетельство признания глубинной связи двух выдающихся умов.

Соловьев был первым отечественным мыслителем, взглянувшим на сверхчеловека Ницше с религиозной точки зрения. Мысль Ницше о сверхчеловеке, тесно связанная с морально-духовной проблематикой и вопросами религиозного основания культуры, оказалась для Соловьева центральной в творчестве Ницше: «Из трех идей, связанных с тремя крупными именами Карла Маркса, Льва Толстого и Фридриха Ницше, первая (экономический материализм) обращена на текущее и насущное, вторая (абстрактный морализм) захватывает отчасти и завтрашний день, а третья ("демонизм сверхчеловека") связана с тем, что выступит послезавтра и далее. Я считаю ее самой интересной из трех. Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное окошко. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор ("la basse cour") истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж слишком, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротивления, неделания и прочих "без-" и "не-"; ну а из окна ницшеанского "сверхчеловека" прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если пускаться без оглядки в этот простор, иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадёжную пропасть» [25: с. 627].

Непосредственно ницшеанской концепции сверхчеловека, воспринятой российским мыслителем как «характерное явление» и «соблазн» современной умственной жизни, Соловьев посвятил две статьи – «Словесность или истина?» (1897) и «Идея сверхчеловека» (1899). Однако и последнее сочинение философа «Три разговора» (1900) также является опытом критического осмысления учения Ницше о сверхчеловеческом начале. Идея сверхчеловека привлекла Соловьева, по собственному его выражению, прежде всего своею «истинностью»: «Разве не прав несчастный Ницше, когда утверждает, что все достоинство, вся ценность человека в том, что

<sup>5</sup> Так случится, что пройдет чуть больше ста лет, и на рубеже XX и XXI в. Ницше с Федоровым будут объединены как предтечи трансгуманизма.

он больше чем человек, что он переход к чему-то другому, высшему?» [26: с. 29] Соловьев приветствовал во взглядах Ницше, прежде всего, отражение, хотя и искаженное, общечеловеческого стремления выйти за пределы сугубо автономного человеческого начала. Но для Соловьева, с его мечтой об идеале грядущего богочеловечества (согласно которому история представляет собой процесс постепенного восхождения мирового сообщества людей к Богу, с конечным воссоединением Бога и человечества, объединенных божественной любовью), истинным сверхчеловеком, т.е. Богочеловеком, в отличие от ницшевского человекобога, мог быть только тот, кто сумел преодолеть смерть. «Теперь Ницше возвещает ее (истину о сверхчеловеческом начале в людях. – Ю.С.) как великое новое открытие. Но апостол Павел напомнил о высшем достоинстве и назначении человека для того, чтобы сейчас же указать на действительное осуществление этого высшего в действительном праведнике, воскресшем из мертвых; тогда как новейшему проповеднику сверхчеловечества не на что указать в действительности и некого назвать» [26: с. 29].

Сверхчеловеку Ницше Соловьев противопоставил богочеловека Иисуса Христа, победившего смерть телесным воскрешением. Однако принимая саму идею сверхчеловека и подчеркивая заслугу Ницше в привлечении широкого внимания общественности к проблеме сверхчеловеческого начала, Соловьев принципиально иначе трактовал саму суть вопроса. Для Соловьева задача восхождения к сверхчеловеческому мыслилась как «перерастание собирательным человечеством своей наличной действительности» [25: с. 629] на пути к грядущему бессмертию. В ницшевском же сверхчеловеке Соловьев увидел не близкий себе идеал – Христа, – «Первенца из мертвых», а прообраз антихриста: «Сочиненный несчастным Ницше... сверхчеловек, при всей своей бессодержательности и искусственности, представляет, может быть, прообраз того, кто кроме блестящих слов представит и дела, и знамения, хотя и ложные» [26: с. 31].

Жизненный и философский опыт Ницше Соловьев характеризовал как изначально обреченную на провал, однако замечательную попытку указать новый путь преодоления рамок «земной человеческой природы» [26: с. 29], как неудавшийся прорыв личности к истине. «Оставаясь все-таки филологом, и слишком филологом, Ницше захотел сверх того стать "философом будущего", пророком и основателем новой религии. Такая задача неминуемо приводила к катастрофе... Хорошая филология предпочтительнее плохой религии, но самому гениальному филологу невозможно основать хотя бы самую скверную философскую секту [26: с. 29–30]. Главную причину поражения Ницше Соловьев ви-

дел в том, тот основывал свои философские построения лишь на отвлеченной мысли, собственных желаниях и чувствах: «Не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, базельский философ сочинил словесную фигуру, назвал ее "Заратустрой" и возвестил людям конец света: вот настоящий сверхчеловек!» [26: с. 30].

Свои размышления о ницшевском идеале Соловьев выразил в мифологических картинах «Краткой повести об антихристе» из предсмертного сочинения «Три разговора» (1899–1900), где ницшевский сверхчеловек вырастал в соловьевского антихриста. «Соловьев старается додумать ницшеанский абсолютизм до его логического конца... и в результате этого додумывания в конце жизни возник у него страшный образ антихриста, в котором совсем нетрудно распознать ницшеанские принципы и даже прямо образы» [13: с. 536–537], – писал А. Лосев. В специальном разделе «Вл. Соловьев, Фр. Ницше, В. Розанов и К. Леонтьев (в связи с изучением источников апокалиптики «Трех разговоров»)» Лосев обратился к важнейшей философской проблеме – понятию зла. Он считал, что образ антихриста – неизбежный логический итог ницшевской идеи сверхчеловека – стал для Соловьева символом абсолютно злого начала в мире. Кратко суммируя четыре тезиса «теоретического сатанизма» Лосева, в которых нашла отражение его трактовка восприятия Соловьевым проблемы зла у Ницше, мы имеем следующие положения: прежде всего, проповеднику зла свойственно полное отрицание всех возможных абсолютов, в том числе абсолюта истины, абсолюта добра и абсолюта красоты. Далее, на место надприродного абсолюта ставится человек (причем значение имеет лишь внутреннее состояние личности). Признание Бога и в то же время стремление занять Его место и означает проповедь сатанизма. Сатанизм – эстетика зла: превознесение красоты и силы, существующих и действующих вне всякой морали [13: с. 531–532]. В русле классического идеализма Лосев противопоставил соловьевскую философию как «оправдание добра» (если употребить термин самого Соловьева) творчеству Ницше как «оправданию зла».

Существует и иная трактовка отношения Соловьева к идее сверхчеловека. В небольшом очерке [15: с. 227–253] о последних годах жизни Соловьева С. Маковский попытался обосновать предположение о том, что соловьевские строки, в которых знаменитый философ сравнивал идею ницшеанского сверхчеловечества с богочеловечеством апостола Павла, являются ничем иным как невольным признанием мыслителя о собственных религиозных исканиях. Автор очерка считал, что Соловьев сам чувствовал себя «философом будущего», «пророком и основателем новой религии».

«Он (Соловьев. – Ю.С.) хотел быть безусловно верующим христианином, исповедующим вселенскую ортодоксию, но не так, как учили Церкви (потому и казалось ему столь легким соединить их воедино). Он причислял себя к Церкви будущего "Третьего Завета"... Но в то же время разве не боялся он этой отчужденности своей от церковного сознания, этой греховности горделивого одиночества?» [15: с. 250–251].

Вспоминая о своем последнем разговоре с Соловьевым (за несколько месяцев до его кончины), Андрей Белый записал: «Я заговорил с Владимиром Сергеевичем о Ницше, об отношении сверхчеловека к идее богочеловечества. Он сказал немного о Ницше, но была в его словах глубокая серьезность. Он говорил, что идеи Ницше – это единственное, с чем надо теперь считаться как с глубокой опасностью, грозящей религиозной культуре» [2: с. 281–282].

Исполнению глубинного замысла – созданию серьезной работы о сверхчеловеческом идеале Ницше – В.С. Соловьеву помешала смерть. Однако разнонаправленное продумывание интуиций Соловьева можно найти у двух его последователей: в объемном труде Е.Н. Трубецкого «Философия Ницше: Критический очерк» (1904)<sup>6</sup> и в работах В.И. Иванова первой декады прошлого века. Если Трубецкой считал учение Ницше атеизмом *par excellence* и индивидуализмом, то Иванов, напротив, видел в творчестве немецкого мыслителя выход в религиозную сферу и преодоление индивидуализма.

Постулат Ницше о том, что истинной целью для человечества может быть только новый человеческий тип – сверхчеловек, Трубецкой рассматривал как достаточное основание для того, чтобы говорить о философии Ницше как о «до конца продуманном атеизме», более того, утверждать, что обоснование атеистического мировоззрения и следующих из него логических выводов составило основную проблему всей жизни и мысли Ницше.

Проект Ницше – достижение сверхчеловеческого идеала – Трубецкой интерпретирует как постановку мегацели, способной объединить все человечество. «Тысяча целей существовала до сих пор, ибо существовала тысяча народов. Недостает еще только цепи для тысячи шей, не достает единой цели. У человечества еще нет цели. Но скажите же, братья мои: если человечеству недостает еще цели, то, может быть, недостает еще – и его самого?» [28: с. 62]. Настало время, чтобы человек поставил перед собой цель, и Заратустра провозглашает Сверхчеловека смыслом земли. На первый взгляд такая новая цель разом меняет понимание окружающей нас действительности, видение настоящего и прошлого. Людям она

дает смысл жизни и вместе с тем – ее оправдание. Трубецкой готов согласиться с Ницше в том, что отсутствие конечной мировой цели равнозначно отсутствию в мире различия добра и зла. Однако для Трубецкого несомненно, что тот, кто творческим подвигом создает человеку цель, – а значит, вносит смысл в будущее, не может быть смертным, не может быть человеком, не может быть Ницше. Сверхчеловек не трансцендентен человеку, это значит, что если мы примем утверждение, что конечной целью становления человечества является сверхчеловек, мы согласимся с выводом о том, что над человеком нет иной, высшей действительности. Если над человеком нет Бога, – сам человек должен стать для себя высшим, божественным. Именно поэтому ницшевский проект «Сверхчеловек» обобщается, по Трубецкому, замкнутым на самом себе абсолютным злом.

В нацеленной на будущее мысли Ницше Трубецкой видит концентрированное воплощение себялюбия и жажды самооправдания нынешнего человечества, ведь Ницше призывает любить только детей, – то лучшее, высшее человечество, которое будет порождено нынешними поколениями. В идее сверхчеловека Трубецкой видит главным образом оправдание, дающее современникам основание любить и уважать друг друга. Изъян сверхчеловека заключен в его имманентной природе: ницшевский сверхчеловек есть лишь продолжение человека. Его качества уже таятся в зародыше в нынешних людях: «Мы можем судить о сверхчеловеке по тому человеческому материалу, из коего он имеет быть создан... Сверхчеловек есть «синтетический человек» по преимуществу: его образ получается путем сведения в одно целое того, что есть в отдельных людях частичного и отрывочного» [28: с. 786].

Трубецкой ведет читателя к выводу о саморазоблачении Ницше своей тайны: если «сверхчеловек» – центральное понятие философии Ницше, задается вопросом Трубецкой, если именно он придает красоту, смысл и привлекательность всей картине мировой жизни, как же могло произойти превращение того греховного, что являет собой обычный человек, в прекрасное и ценное – сверхчеловека? «Заратустра не имеет сообщить своим ученикам никаких истин. Он проповедует им сверхчеловека и побуждает их к его исканию; но «сверхчеловек» для него – не истина, а только поэтическая греза. Также фиктивно и «законодательство» Заратустры. Мы уже видели, что философия Ницше отрицает возможность какого бы то ни было всеобщего законодательства, каких бы то ни было предписаний, обязательных для всех людей» [28: с. 787]. Вывод Трубецкого категоричен: «В конце концов учение о "сверхчеловеке" есть доведенный до крайних пределов индивидуализм, который исключает возмож-

<sup>6</sup> См. также его же более позднюю монографию «Мирозерцание В.С. Соловьева» (1913).

ность связать волю индивида какими бы то ни было правилами» [28: с. 789].

К прямо противоположному заключению пришел В.И. Иванов, следовавший, как и Е.Н. Трубецкой, в своих исследованиях путем, намеченным В.С. Соловьевым.

Подобно Соловьеву и Трубецкому целью философии Ницше Иванов считал обожествление человека, отмечая при этом, что для истинного перерождения необходимо преобразование душевного склада и чувств. Подобное состояние обозначено в Евангелии словом «метанойя»<sup>7</sup>. Для Иванова в ницшевской интенции к обожению человека, к «богопреемству человеческого Я» очевидно влияние языческой религии Диониса: «...ибо религия Диониса – религия мистическая, и душа мистики – обожествление человека, – через благодатное ли приближение Божества к человеческой душе, доходящее до полного их слияния, или чрез внутреннее прозрение на истинную и непреходящую сущность Я... Дионисическое исступление уже есть человекообожествление, и одержимый богом – уже сверхчеловек. Но Ницше придает своей фикции произвольно определенные черты и, впадая в тон и стиль мессианизма, возвещает пришествие Сверхчеловека» [10: с. 26].

Иванов, видя в Ницше богоборца, восставшего на своего бога, сожалел, что свой революционный порыв, освободивший человеческую волю от цепей внешнего долга, Ницше вновь подчинил верховенству общей нормы – биологическому императиву: «...сообразно тому, что усиливает жизнь вида (was lebensfordernd ist)» [10: с. 30]. Ницше, сетует Иванов, «...понижает экстатическое и вдохновенное видение до чаяния некоторого идеального подбора, долженствующего увенчать человеческую расу последним, завершительным звеном биологической эволюции» [10: с. 29].

Ницше был воспринят Ивановым как предтеча, провозвестник и «первый двигатель» становящейся соборной средиземноморской религиозной культуры будущего. Для Иванова в учении о «сверхчеловеке» двойственность в отношении Ницше к Дионису созревает до кризиса и разрешается поворотом к антиязыческому, христианскому полюсу. В отличие от вневременной и безличной дионисийской стихии Ницше – философ-законодатель – постулирует выведение порыва к сверхчеловеческому из воли к могуществу. Жизнь человеческого рода представляется им как необходимое непрерывное устремление к одной цели, «все туже натягиваемой тетивой одного титанического лука» [10: с. 22]. Человеческая воля по Ницше, пишет Иванов,

должна стать неутомимым подвигом преодоления, человек непрестанно должен «эгоистически насильственно» волишь превзойти самого себя.

Иванов один из немногих увидел христианскую интенцию Ницше к утверждению аскетического идеала для избравших путь сверхчеловеческого созидания.

Подобно своим современникам Иванов подчеркивал обращенность Ницше к будущему, однако, в отличие от других мыслителей, он оценивал это обстоятельство как величайший изъян учения Ницше, блокирующий возможность выхода из времени (лишь дионисическое состояние погрузит безвременное), и оставляющий ницшевский идеал погребенным в «темнице времен».

Дополнив размышления немецкого философа о параллелях между христианством и античными мистериями учением Соловьева о Богочеловечестве, Иванов создал новый религиозный миф, поместив на место соловьевской Софии образ Диониса как религиозной метафоры свободы творчества [27: с. 14–15].

Говоря о специфике ивановского ницшеанства, С.С. Аверинцев подчеркивал: «... одну сторону ницшеанства русский поэт (Вячеслав Иванов. – Ю.С.) никогда не принимал всерьез: речь идет о проповеди брутального индивидуализма. Он не принимал всерьез не только брутальность, которую в те мирные годы легко было счесть за невинную литературную маску, но и самый индивидуализм» [1: с. 152]. Вячеславу Иванову как типичному русскому интеллигенту, прошедшему в юности через увлечение народничеством, была присуща глубинная тяга к преодолению гордыни индивидуализма. В связи с его мировоззрением уместнее вести речь об определенных тоталитарных чертах сознания, свойственных отечественному типу ментальности и сказавшихся в восприятии Ивановым ницшевских идей. Мечта о всенародном и всечеловеческом единении сопровождала все этапы становления философской концепции Вячеслава Иванова.

Иванов был убежден, что ничто не могло быть более антогонистичным дионисийскому духу, нежели выведение порыва к сверхчеловеческому из воли к могуществу: «По мере того, как духовное зрение Ницше сосредоточивается на образе Сверхчеловека, образ этот все более отчуждается от тех мистических корней, из которых возник он впервые в созерцаниях дионисийского мыслителя. Как всякое вдохновенное состояние, состояние дионисийское бескорыстно и бесцельно; "божественное приближается легкой стопой", по слову самого Ницше. Не так учит он о сверхчеловеке. Философ-законодатель не устает увещавать человечество к напряжению и усилию в выработке своего верховного типа, своего окончательного образа... Дионисийское состояние безвольно: человеческая воля,

<sup>7</sup> Метанойя (греч.) – условие прозрения «царства небес» на земле.

по Ницше, должна стать неистомным подвигом преодоления» [10: с. 33].

Сама концепция сверхчеловека получила у российского мыслителя принципиально иное прочтение, нежели это было принято в западной литературе того времени: «Заратустра! Не в ницшеанском ли пророчествовании о Сверхчеловеке индивидуализм достиг своих заоблачных вершин и облекся в иератическое одеяние как бы религиозной безусловности?» [9: с. 22]. Этот неожиданный вопрос, казалось бы немислимый для философа-платоника, каковым по праву считается Вячеслав Иванов, получил на страницах его сочинений положительный, четкий с логической точки зрения и органично вплетенный в канву не только философско-мистической системы, но и политологических построений русского мыслителя, ответ: «Индивидуализм "убил старого бога" и обожествил Сверхчеловека. Сверхчеловек убил индивидуализм... Индивидуализм предполагает самодовлеющую полноту человеческой личности, а мы возлюбили – Сверхчеловека. Мессианисты религиозные, мессианисты-общественники, мессианисты-богоборцы – уже все мы равно живем хорovým духом и соборным упованием» [9: с. 23]. *Übermensch*'а Ницше Иванов интерпретировал как принципиально неиндивидуальное начало, имеющее вселенский, даже религиозный смысл: «Сверхчеловек – Атлант, подпирающий небо, несущий на своих плечах тяготу мира. Еще не пришел он, – а все мы уже давно понесли в духе тяготу мира и потеряли вкус к частному. Мы стали звездочетами вечности, а индивидуум живет свой век, не заглядывая вперед, не перенося своего центра тяжести вовне себя» [9: с. 22].

В сверхчеловеке Вячеслав Иванов приветствовал соборную личность, близкую идеальному типу древнегреческого бога Диониса, ставшего для мыслителя прообразом соборной архаической общины. В противоположность Владимиру Соловьеву Иванов видел в сверхчеловеке Ницше предшественника Христа, а в отличие от Ницше – не противопоставлял Диониса Христу, полагая, что христианство, сменив умирающее язычество, вобрало в себя его мудрость. По мысли Иванова, именно Ницше в тоне и стиле мессианизма приблизил образ сверхчеловека к божественному образу Христа.

#### **От «сверхчеловека» к «новому человеку»**

Тревожные предчувствия В.С. Соловьева дали новый импульс поиску идеала человеческой личности и новых смыслов учения Ницше о сверхчеловеке. Вера Ницше в великие возможности, заключенные в человеке, обусловила тот факт, что в России на заре XX в. философ был принят как глашатай воли к возвышению человечества, призывающий интеллектуалов не к привычному обновлению мировоззрения, миропонимания или мироразумения.

Слова Ницше были поняты как призыв к мировоздействию (термин Н.К. Михайловского). Высшей целью своего существования последователи Ницше, буквально воспринявшие его призыв к улучшению человеческого типа и созданию «сверхчеловека», провозгласили практическую деятельность, работу, борьбу.

Мысль Ницше доказала свою действительность тем, что обернулась жизненной практикой, делом. Философия Ницше не осталась патетической риторикой, оригинальным замыслом, идеологией, проповедью или агитацией. В XX в. она стала прямым участником исторических событий.

Примечательно, что автором следующего по хронологии (после статьи Соловьева) текста, посвященного проблеме сверхчеловека у Ницше, был Лев Троцкий, лидер-идеолог большевистского проекта по созданию нового социалистического человека.

Если предсмертная заметка Соловьева «Идея сверхчеловека» (1899) подводила итог творчеству философа, то публикация Троцкого «Кое-что о философии сверхчеловека» (1900) оказалась литературным дебютом политика-публициста.

Троцкий хорошо знал и обильно цитировал работы Ницше. Будучи одним из создателей Красной армии и непревзойденным оратором, он нередко использовал афоризмы философа в своих агитационных речах, выступая перед бойцами [40: с. 58]. Кредо Троцкого – пассаж из «Заратустры»: «Нужно носить в себе хаос, чтобы родить танцующую звезду».

Именно он был одним из первых, кто отождествил героев Горького со сверхчеловеком Ницше, считая общими чертами этих образов отказ от современной иерархии общественных ценностей (прежде всего, от христианско-демократического идеала) и уважение к «сильным людям», любой поступок которых оправдан, если он вызван «рвущейся наружу» силой.

Исследуя влияние идей Ницше на леворадикальную романтическую интеллигенцию, Джордж Клайн ввел специальный термин «ницшеанский марксизм»<sup>8</sup>, объединив таких революционеров-ницшеанцев, как Александр Богданов, Анатолий Луначарский, Максим Горький и Станислав Вольский. Русских последователей Маркса и Ницше сближал героически-волевой аспект коллективного и индивидуального творчества, эстетизм, психологизм, утверждение революционного мифотворчества и понимание идеологии как рационально сконструированного мифа.

Однако, несмотря на сходство ницшеанского сверхчеловека и образа «нового человека» у леворадикальных идеологов социалистической револю-

<sup>8</sup> George L. Kline. *Nietzschean Marxism: A Series of Studies of Marxism*. The Hague. 1969.

ции, пути к достижению этого идеала виделись ими по-разному. Принципиальное расхождение состояло в том, Ницше отрицал саму возможность построения такой общественно-социальной формы, которая гарантировала бы полный расцвет личности. Более того, Ницше был чужд революционных призывов к социальному бунту. Напротив, он призывал своих последователей к строжайшей нравственной дисциплине. Этика сверхчеловека – это этика любви к своим согражданам, потомкам, человечеству и одновременно любовь ко всему отвлеченному – к истине, добру, справедливости, – словом, любовь ко всему, что зовется идеалами или моральными ценностями, или, как говорил Ницше, «любовью к вещам и призракам».

Пафос первого эссе Троцкого во многом оказался близок настроению работы С.Л. Франка «Фр. Ницше и этика любви к дальнему» (1902), центральному исследованию об идее сверхчеловека Ницше эпохи Серебряного века, опубликованному в первом программном сборнике русской интеллигенции «Проблемы идеализма».

Франк называл учение Ницше о сверхчеловеке проповедью добровольной героической смерти. Не будучи в отличие от Троцкого сторонником сверхчеловеческого идеала, философ точно уловил и предугадал последствия его воплощения в практической жизни. Характеристики Франка во многом предвосхитили духовные максимы строителей коммунизма: культ «трагической красоты», любовь к жизни как «любовь к высшей надежде», готовность добровольно погибнуть в настоящем во благо прекрасного будущего.

Сверхчеловеку будущего чуждо стремление к приватному удовольствию, тяга к удовлетворению личных влечений и вожелений. Он воплощает собой торжество духовной природы человека, это образ героя, сочетающего в себе объективную моральную красоту и нравственное благородство, лишённые утилитарности и практической пользы. Сверхчеловеческое начало предполагает такую ступень духовного развития человека, на которой все его инстинктивные влечения и субъективные вкусы проникнуты моральными идеалами.

В образе сверхчеловека, утверждающего собой понимание цели жизни как содействия появлению на земле личностей, превосходящих нынешних людей морально и интеллектуально, Франк видел основу философии Ницше. Грядущий новый человек, «возлюбивший дальнее», ориентирован на абстрактные идеалы и высшие ценности, чужд «любви к ближнему» (тяги к личному доволству и заботы о благополучии своих близких). Его ориентиры – мужество, храбрость, готовность к подвигу и гибели во имя идеалов, творчество в форме борьбы. Моральное учение Заратустры Франк определял как «нрав-

ственный кодекс жизни героя», впервые написанное Ницше евангелие для людей творчества и борьбы: «Присмотримся же к основным чертам нравственного образа служителя "дальнего" – борца и творца. Психологическим коррелятом любви к ближнему является душевная мягкость; психологическим коррелятом любви к дальнему – твердость. Твердость духа, как необходимое условие общественно-морального творчества и борьбы, есть основной постулат этики любви к дальнему» [31: с. 628].

Неудивительно, что уже в первые годы XX столетия Ницше был воспринят не только властью, но и народом царской России как революционер, радикал и угроза стабильности правящему режиму. Не только самостоятельные переводы и конспекты его афоризмов о сверхчеловеческом идеале свободы, но и простое упоминание имени немецкого философа в частной переписке или наличие цитат из сочинений «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла» или «Генеалогия морали» в девическом дневнике были достаточным поводом для ареста этих записей жандармами при обысках инакомыслящих, о чем свидетельствуют архивные коллекции столетней давности, например «вещественные доказательства», изъятые «жандармскими управлениями и охранными отделениями при обысках редакций журналов и газет, и при обысках и арестах лиц» и хранящиеся в фондах ГАРФ. Ницшевские гимны творчеству и борьбе идеально вписывались в революционное мировоззрение. Сверхчеловеческая мораль «любви к дальнему» оборачивалась в повседневной российской практике этикой активного героизма.

Франк полагал, что образ сверхчеловека – нравственная утопия, постулировавшая абсолютное значение культурного прогресса и моральный формализм, служил для Ницше тем «безумием, которое должно быть привито людям» для внушения и каждой личности в отдельности, и целому обществу, сильнейшей жажды духовного совершенствования. «Сверхчеловек есть лишь олицетворение в человеческом образе всей совокупности тех абстрактных, автономных и самодовлеющих моральных идеалов, "призраков", любовь к которым Ницше стремится сделать основным нравственным стимулом человека», образное воплощение любви к дальнему» [31: с. 632].

В 1908 г., когда всеобщее увлечение Ницше в России начало угасать, Андрей Белый опубликовал в «Весах» яркую работу «Фридрих Ницше». В силу огромной популярности творчества Ницше его идеи стали использоваться в превращенной форме второсортными сочинителями, отдающими дань моде. Чувствуя снижение философии Ницше в популярных беллетристике и публицистике, Белый выступил в защиту идей философа, против «ницшеанцев» – писателей стиля модерн. Сближая Хри-

ста и Ницше, «Так говорил Заратустра» и Евангелие, Белый утверждал, что Ницше – истинный телеологический символист, проповедник новой жизни, новых ценностей, преобразующих мир.

Философским кредо Ницше для Белого стала интуиция сверхчеловека: «Душа Ницше предугадала грядущую расу... чтобы знать, куда идешь, нужно развить в себе свое будущее, т.е. иметь его: иметь образ нового человека, новое имя на камне души». Для Белого очевидно, что образ сверхчеловека у Ницше лишен физиологичности, это не антропологический тип, а символическая личность, художественный образ, «норма развития», обусловленная жизненным инстинктом сохранения. «Сомнительно видеть в биологической личности сверхчеловека; еще сомнительнее, чтобы это была коллективная личность человечества. Скорее это – принцип, слово, логос или норма развития, разрисованная всеми яркими атрибутами личности. Это – икона Ницше. Учение Ницше о личности – ни теория, ни психология; еще менее это – эстетика или наука. Все более это – мораль, объяснимая в свете теории ценностей – теории символизма» [3: с. 889].

Однако, несмотря на все еще очевидную популярность Ницше в России, процесс деницшефикации начиная с конца первой декады XX столетия начал набирать обороты. Слово «сверхчеловек» стало употребляться в ироническом смысле, обозначая либо бессовестного человека, либо человека с раздутым самомнением. Ленин в статье «Партийная организация и партийная литература» (1905), высмеивая буржуазных писателей, называл их «литераторами-сверхчеловеками» [12: с. 27]. Минский высмеивал героев Горького, называя их «сверхбосьяками», «исповедовавшими новое уездное ницшеанство» [17: с. 21].

Слово «сверхчеловек» впервые появилось в четвертом издании словаря Даля, опубликованном в 1911 г., закрепив вульгарное истолкование этого термина: «считающий себя чем-то выше человека».

По аналогии со словом «сверхчеловек» было создано множество других: «сверхбосьяк», «сверхнегодяй», «сверхпатриот» и даже «сверхпопугай». Приведу в качестве примера нелегальную листовку, изъятую жандармами, со стихотворением «Попугай, Ницше и кот» Печорина (псевдоним поэта Сергея Сафонова (1867–1904))<sup>9</sup>.

Однажды попугай, пример непостоянства,  
Все прежние идеи позабыв,  
Набрался где-то ницшеанства,  
И вдруг себя – какое окаянство! –  
«Сверх-попугаем» возомнил.  
В сей раж придя, он удержу не знает,

Не ведает стыда он ни при ком,  
И даже статского советника ругает  
При всём народе дураком!  
Примера нет сему в российском декадансе.  
Вот, находясь в подобном трансе,  
Наш попугай узрел,  
Что нерадением распущенной прислуги –  
Открыта в клетке дверца, други!..  
Сверх-попугай сейчас пролез в неё – и сел  
На самом наивысшем круге.  
Закрыв глаза, он несколько минут,  
Не боле,  
Мечтал на воле,  
Что этот скверный мир перевернут  
Сверх-попугай, не иначе.  
Одначе,  
В том барском доме жил сверх-кот.  
И вот,  
Томим сверх-скукою, сверх-подлостью, не знаю,  
Он подобрался к попугаю,  
Вильнул хвостом, прилёг, вильнул опять –  
(Читатель, пред тобой здесь истина нагая); –  
Сверх-кот на клетку прыг – и хватъ  
Мечтавшего сверх-попугая!  
Дальнейшее зачем вам излагать:  
Коты всегда в делах подобных метки.  
Но вот что, детки, –  
Нравоченье надобно сказать:  
«Сверх-попугаем будь, но не сиди сверх-  
клетки».

Известно, что книга «Так говорил Заратустра» была излюбленным произведением многих русских революционеров. Ленин хранил одно из первых изданий этого сочинения в своем кремлевском кабинете [39: с. 203]. Однако в официально опубликованном наследии Ленина имя Ницше упомянуто лишь дважды, в «Философских тетрадах». Главный философский труд Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) не содержит ссылок на Ницше, но при этом очевидно, что эта работа была написана в скрытой полемике с Ницше и ницшеанством. Если заменить имя Маха на имя Ницше, суть ленинской критики останется прежней. Ответом на вопрос о том, почему Ленин не ссылался на Ницше в своей борьбе с ницшеанством, неокантианством и позитивизмом, вероятно, служит то обстоятельство, что легитимирующими ценностями для него, как и для его соратников, были рациональная наука и культ знания. Мифологемы и образный язык сочинений немецкого философа делали Ницше неприемлемым для Ленина оппонентом.

Идеи Ницше и Маркса стали воплощенной реальностью духа революционной эпохи. Очевидно, что радикально настроенная русская интеллигенция обратилась к Марксу не благодаря увлечению фи-

<sup>9</sup> ГАРФ Ф.1741. Оп. 1. Д. 34339. Было опубликовано в «Чтец-декламатор». 1913. Т. 1.

лософией Ницше. Однако нельзя не согласиться с утверждением американского историка мысли Бернис Глатцер-Розенталь, что именно чтение Ницше не в последнюю очередь определило специфику интерпретации марксизма России, укрепило волю большевиков к власти, утвердило их в сознании необходимости бескомпромиссной борьбы за лучшее будущее. «Своим восприятием истории как драматической мистерии Ницше укрепил веру в марксизм как путь спасения, дал новый импульс к давней мечте о преобразовании человека» [36: с. 126].

Радикальные марксисты – большевики почерпнули у Ницше не только презрение к буржуазной морали, риторику борьбы и ориентацию на будущее. У Ницше они взяли идею о необходимости преобразования не только социальных условий, но также и человеческой природы.

Ленин, Троцкий и Бухарин не раз в своих статьях характеризовали войну как наиболее эффективную «школу» формирования нового человеческого типа [28: с. 243].

В начале 1920-х гг., когда в стране была практически разрушена экономика и назревал политический кризис, руководство предприняло попытку сместить акцент с политико-экономических решений на проект «переделки человека». Идея состояла в выработке научных оснований для глубокого преобразования человеческой природы на социалистических началах и создания более высокого социально-биологического типа человека. Чего не удалось добиться посредством изменения экономических и политических структур, вопреки марксизму, начали искать на путях психологических и педагогических экспериментов.

Несмотря на очевидное присутствие идей Ницше в работах Горького, Луначарского, Богданова и других идеологов воспитания нового советского человека, немецкий философ не мог стать легитимным источником новой политики. К этому времени идеи Ницше были скомпрометированы в результате их популяризации и вульгаризации в бесконечных дискуссиях, длившихся с последней декады XIX столетия и достигших своего апогея в эпоху Серебряного века.

Выбор большевиков был сделан в пользу другой практики переделки современников и воспитания человека будущего – учения Фрейда. Именно этим объясняется интерес Троцкого к методологии и эмпирической базе аналитической психологии и его поддержка институтов психоанализа в постреволюционной России. Фрейдизм был представлен как научно обоснованный проект действительной, а не литературной переделки человека, осуществляемой на основе переделки его сознания. В результате новой политики во второй половине 1920-х гг., бывшие психоаналитики рапортовали о решающих успехах

руководимой ими педологии в деле научного строительства «нового массового человека» [34: с. 177]. Ницшевскую же концепцию сверхчеловека Троцкий критиковал как социальное явление, воплощающее «буржуазный индивидуализм» и «ультра-аристократизм».

Ницшеанство не могло стать и не стало идеологией масс или даже какой-то одной социальной группы. В 1920-е гг., в условиях, нарушающих достоинство и интересы человека, полноту и многогранность жизни, концепции «сверхчеловека» и «свободного духа» были переоценены и дискредитированы. Демократизация идеи сверхчеловека, предполагающая, что сверхчеловеком может стать каждый, кто проникнется волей найти себя и превзойти себя, вера в то, что ценна каждая ищущая творческая личность, потерпели поражение в социалистической России. Ценность независимой и самоопределяющейся личности, отношение к личности как самоцели, не сводимой до степени служебной функции, не были востребованы.

В итоге, когда «...прошло юношеское увлечение бунтом личности, "сверхчеловек" массового ницшеанства обрел статус врага общественных нравов, самые доступные символы-термины Ницше вошли в обиходную речь в качестве уничижительно-оскорбительных выражений. Излюбленным объектом вульгаризации стала идея сверхчеловека как наиболее легко усвояемая» [11: с. 111].

Однако важно помнить, что автором философской идеи переделки человека, экспериментально опробованной в России начала XX столетия, был не Маркс и не Фрейд, а Ницше. Радикальный призыв Ницше к переоценке ценностей дал логическое основание романтической мечте о сверхчеловеке.

#### **«Грядущий человек» Ницше сегодня**

Идея сверхчеловека вновь привлекла внимание отечественных интеллектуалов в начале нынешнего столетия. Однако сегодня в России востребованность идеи сверхчеловека носит главным образом не академический, а прикладной характер. Философией Ницше интересуются не столько философы и филологи, сколько интеллектуалы-практики: создатели мифов – политических и научно-фантастических. Я выделяю два разнонаправленных вектора интереса к ницшевской идее сверхчеловека. С одной стороны, в поисках новой идеологии к Ницше обратились младоконсерваторы, чтобы определить для себя, «в чем же было откровение Ницше и в чем же состояло его мыслепреступление?» [32]. С другой стороны, в поисках новых научных горизонтов Ницше заинтересовались трансгуманисты.

Что касается первого лагеря, то мадоконсерваторы в основном остались в рамках парадигмы восприятия Ницше столетней давности, хотя и декларировали, что открыли для себя Ницше заново:

«Меня особенно поразило, что в книгах Ницше вообще нет никакого "ницшеанства", – писал Вадим Нифонтов, запуская дискуссию о Ницше на сайте АПН в 2006 г. В своем программном тексте он писал о Ницше-единомышленнике, охарактеризовав его философию как ультраконсерватизм и фундаментализм, и назвал его предшественником Льва Гумилева. «Между тем, одним из тех русских, кто "полностью освоил" идеи Ницше, оказался Лев Гумилёв. Да-да, именно Лев Гумилёв... Его размышления насквозь пронизаны ницшеанством – учения "смерти и пустоты" противопоставляются учениям "жизни", и в их борьбе состоит история. Думаю, Ницше такой подход бы одобрил» [20].

Однако последующий дискурс поставил крест на Ницше как союзнике русских младоконсерваторов.

В очередной раз была зафиксирована несвоевременность Ницше в сегодняшней России: «Его философия – философия хулиганства, разрешенного самим временем... В Ницше нечего преодолевать, он не нужен, да и все. Тем самым он сам себя преодолел. Из Ницше нечего брать, он писал слишком давно и в слишком других условиях». Младоконсерваторы очертили свое понимание критериев актуальности философского знания: «Нам нужна философия обойм и катехизисов. Для того чтобы Россия вновь обрела достойную жизнь, любой младоконсерватор, да любой образованный русский, любящий свою страну, должен чувствовать себя солдатом великой информационной войны. Одним из тысяч, отправившихся в крестовый поход против мирового зла. Поэтому из философии нам нужно только то, чем можно набить магазин, что нетрудно запихнуть в солдатский вещмешок или вложить в ножны. Все академическое – не ко времени» [6].

Один из теоретиков консерватизма обнаружил свое открытие в области культурной археологии: «безжалостный Сверхчеловек самого Ницше родился год в год с великодушным и всепрощающим Всечеловеком Достоевского». И в очередной раз противопоставил богочеловеческий идеал В.С. Соловьева антихристианскому идеалу Ницше («подлинной манифестации души Запада»): «Ибо смысл любви – создание Нового человека... Этот Новый человек – личность-ипостась, неповторимая, неуловимая и неназываемая суть всякого человеческого существа, несводимая к собственной природе и даже своим именем не определяемая до конца. Сущность, преодолевающая все законы естества и поистине свободная. Свобода и достоинство личности оказывается превыше космоса, времени и пространства. Ибо космос пройдет, время кончится, личность же, сохранившая свою связь с Первообразом, пребывает вовек. И никто и ничто не властно над ней в этом мире, ибо начало ее вне этого мира – в начале всех начал...» [19].

Другой участник дискуссии в духе Макса Нордау, автора знаменитой книги «Вырождение» (1892), обозначил свое понимание влияния ницшевской концепции сверхчеловека на жизнь Запада так: «Бытовой маньяк – это обращенный в "ницшеанство" обыватель, возмечтавший стать "сверхчеловеком"... Это действительно суицидальное восстание победившего мир современного западного уже не пост-христианского, но анти-христианского цивилизационного бытия – против самого себя...» [29]. Однако нашлись и такие авторы, которые, не касаясь социополитических реалий, создали свой, более оптимистичный портрет ницшевского сверхчеловека: «Пресловутый "сверхчеловек" у Ницше оказывался всего-навсего первым человеком современности, будущим человечества, если оно будет вести себя в соответствии с законом жизни» [20]. И еще: «Сверхчеловек Ницше – это, в общем-то, человек в высшем его проявлении, "человек с большой буквы". Освобожденный от мелких чувств, страха, слепого следования догмам, он наделен незаурядной волей и энергией, он щедр и способен дарить свое внутреннее богатство всякому, нуждающемуся в нем, чтобы и в других была такая же полнота душевных сил» [8].

На основании этого краткого обзора я берусь сделать вывод о том, что идеи Ницше, к счастью, вряд ли будут востребованы младоконсерваторами для выработки новой системы ценностей русского христианского консерватизма.

Движение трансгуманизма, набирающее обороты с 1960-х гг. и заявившее о себе в России в полный голос на рубеже XX и XXI столетий, рассматривает Ницше как предтечу<sup>10</sup>. Свою цель трансгуманисты видят в биотехнологическом совершенствовании человека с помощью научно-технических достижений и генетических модификаций. Вслед за Ницше, провозгласившим, что человек не констан-

<sup>10</sup> См.: Беляев Д.А. Концепт «постчеловек»: освоение идеи сверхчеловека современной философией и технокультурой // Биотехнологическое улучшение человека как проблема социально-гуманитарного знания: материалы школы молодых ученых / под ред. Б.Г. Юдина, О.В. Поповой. М.: Изд-во Моск. гуманитар. ун-та, 2017. С. 16–24; Беляев Д.А. Постчеловек как тип сверхчеловека техногенной культуры XXI века // Теория и практика общественного развития: философские науки. 2011. № 8. С. 23–24; Гуревич П.С. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 4. С. 19–31; Тульчинский Г.Л. Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности // Вопросы философии. 2009. № 4. С. 41–56; Хоружий С.С. Проблема постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергичной антропологии // Философские науки. 2008. № 2. С. 10–31. Шичалина Ю.В. Идея Сверхчеловека: наука и религия трансгуманизма, киберпанк // Духовность и образ мира: наука и религия. Ростов н/Д., 2001.

та, а проект, трансгуманисты понимают человека как существо, не завершившее свою эволюцию и способное при помощи развития науки и технологий к переходу на новый эволюционный уровень, более того, к смене родовой идентичности.

В термине «постчеловек» (или «пост(сверх)человек»), введенном в научный оборот трансгуманистами, многие исследователи видят аналог ницшевского понятия «сверхчеловек» [4: с. 22]. В трансгуманистическом дискурсе понятия «постчеловек» и «сверхчеловек» используются как взаимозаменяемые. В Манифесте Российского Трансгуманистического Движения отмечается «содержательная близость понимания идеи ницшеанского сверхчеловека и модели постчеловека» [16], однако главный акцент сделан на разработке проблемы преодоления смерти в работах отечественных космистов Н.Ф. Фёдорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского. В ряду отцов-основателей русского трансгуманизма звучат также имена Чижевского, А.П. Сухово-Кобылина, А.Н. Радищева, В.Ф. Одоевского, и даже В.В. Маяковского, что вызывает в памяти строки из стихотворения «Облако в штанах» (2015):

Слушайте!

Проповедует,

мечась и стена,

сегодняшнего дня крикогубый Заратустра!

С.С. Хоружий в своем исследовании российского проектно-утопического мышления, рассматривая три версии постчеловека: Киборг, Мутант, Клон, называет предвестниками трансгуманизма Гете и Рильке, «выразивших трансформативный импульс в чеканных девизах: *Stirb und werde! Wollte die Wandlung!*» [33: с. 20]. Прямого указания на имя Ницше Хоружий избегает, однако опосредованно обращает внимание на влияние Ницше: «Вклад в трансформативную антропологию решил внести и лично тов. Троцкий, который в своем установочном сборнике "Литература и революция" (1923) писал, скажем, следующее: "Человек... захочет овладеть процессами в собственном организме: дыханием, кровообращением, пищеварением, оплодотворением... подчинит их контролю... Жизнь, даже чисто физиологическая, станет коллективно-экспериментальной... Человек поставит себе целью ... создать более высокий общественно-биологический тип, если угодно – сверхчеловека"» [33: с. 21]. Вызывает интерес молодой исследователь Д.А. Белов, из работы в работу подчеркивающий роль Ницше в развитии трансгуманизма: «Примечательно, что в трансгуманистическом дискурсе фактически присутствует семантическое тождество и взаимозаменяемость понятий "постчеловек" и "сверхчеловек", смыкающихся через философию Ницше» [4: с. 18].

Пока рано делать выводы о том, к каким плодам приведут различные антропотехнологические прак-

тики, однако ясно, что процесс пересмотра и переосмысления понятий «человек» и «человеческая природа», выходящий за пределы традиционной антропологической определенности, идет полным ходом. В связи с этим мне представляется наиболее верным и перспективным сегодня определение ницшевского проекта сверхчеловека, предложенное Джоржем Клайном: идея сверхчеловека – это проект «исторической само-трансценденции человека над собой» [37: с. 107].

Фридрих Ницше – философ, мысливший себя пророком и «законодателем будущего», чьи тексты люди научатся правильно читать и понимать не раньше, чем через два столетия после смерти их автора: «Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном – о кризисе, какого никогда не бывало на земле, о глубочайшей для совести коллизии, о выборе, сделанном против всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что освящали. Я не человек, я динамит» [40: с. 276]. Для нас «послезавтрашний день» Ницше еще впереди, однако уже сегодня важно замечать и фиксировать в памяти вехи более чем вековой истории трансформации идей философа.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев, С.С.* Поэзия Вячеслава Иванова / С.С. Аверинцев // Вопросы литературы. – 1975. – № 8.
2. *Белый, А.* Владимир Соловьев. Из воспоминаний / А. Белый // Книга о Вл. Соловьеве. – М.: Сов. писатель, 1991. – 390 с.
3. *Белый, А.* Фридрих Ницше. Pro et Contra / А. Белый; сост., вступ. ст., примеч. и библи. Ю.В. Синеокой. – СПб.: РХГИ, 2001. – 1076 с.
4. *Беляев, Д.А.* Концепт «постчеловек»: освоение идеи сверхчеловека современной философией и технокультурой / Д.А. Беляев // Биотехнологическое улучшение человека как проблема социально-гуманитарного знания: материалы школы молодых ученых / под ред. Б.Г. Юдина, О.В. Поповой. – М.: Изд-во Моск. гуманитар. ун-та, 2017. – 207 с.
5. *Бердяев, Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда / Н.А. Бердяев // Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. – 607 с.
6. *Володихин, Д.* Философия действия [Электронный ресурс] / Д. Володихин // Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xhc/politik/discuss-apn/?curPos=4#16>
7. *Грот, Н.Я.* Нравственные идеалы нашего времени / Н.Я. Грот // Вопросы философии и психологии. – 1893. – № 16.
8. *Ефремова, Д.* Загадка Сфинкса [Электронный ресурс] / Д. Ефремова // Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xhc/politik/discuss-apn/?curPos=1#6>
9. *Иванов, В.И.* Кризис индивидуализма / В.И. Иванов // Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – 428 с.
10. *Иванов, В.И.* Ницше и Дионис / В.И. Иванов // Весы. – 1904. – № 5.

11. Клюс, Э. Ницше в России: революция морального сознания : пер. с англ. Л.В. Харченко / Э. Клюс. – СПб. : Академ. проект, 1999. – 240 с.
12. Ленин, В.И. Партийная организация и партийная литература / В.И. Ленин // Ленин В.И. Сочинения. Т. 10. – М., 1952. – 672 с.
13. Лосев, А.Ф. Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев. – М. : Прогресс, 1990. – 720 с.
14. Маковский, С. Владимир Соловьев и Георг Брандес / С. Маковский // Книга о Вл. Соловьеве. – М. : Сов. писатель, 1991. – 310 с.
15. Маковский, С. Последние годы Вл. Соловьева / С. Маковский // Книга о Вл. Соловьеве. – М. : Сов. писатель, 1991. – 325 с.
16. Манифест Российского Трансгуманистического Движения. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/>
17. Минский, Н. Философия тоски и жажда воли / Н. Минский // Критические статьи о произведениях Максима Горького. – Киев, 1901.
18. Миронов, В.В. Интернет-опрос философов: за и против / В.В. Миронов, А.П. Козырев, А.А. Костикова // Вестник Московского университета. – 2017. – № 6. – С. 71–83. – (Серия 7. Философия).
19. Можегов, В. Всечеловек против сверхчеловека – 2 [Электронный ресурс] / В. Можегов // Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/discuss-apn/?curPos=3#19>
20. Нифонтов, В. Ницше как воспитатель [Электронный ресурс] / В. Нифонтов // Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/discuss-apn/#2>
21. Ницше, Ф. Письма / Ф. Ницше ; сост., пер. с нем. И.А. Эбаноидзе. – М. : Культурная революция, 2007. – 400 с.
22. Ницше, Ф. Случай «Вагнер» / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 5. – М. : Культурная революция, 2012. – 480 с.
23. Ницше, Ф. Ессе Номо / Ф. Ницше // Полное собр. соч. В 13 т. Т. 6. – М. : Культурная революция, 2009. – 407 с.
24. Преображенский, В.П. Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма / В.П. Преображенский // Вопросы философии и психологии. – 1892. – № 15.
25. Соловьев, В.С. Идея сверхчеловека / В.С. Соловьев // Соч. В 2 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1988. – 689 с.
26. Соловьев, В.С. Словесность или истина? / В.С. Соловьев // Полное собр. соч. Т. 10. – СПб. : Книгоиздат. т-во: Просвещение, 1914.
27. Толмачев, В. Саламандра в огне: о творчестве Вяч. Иванова / В. Толмачев // Родное и вселенское. – М. : Республика, 1994. – 428 с.
28. Трубецкой, Е.Н. Философия Ницше: критический очерк. Pro et Contra / Е.Н. Трубецкой ; сост., вступ. ст., примеч. и библи. Ю.В. Синеокой. – СПб. : РХГИ, 2001. – 1076 с.
29. Тюрин, Ю. Ницше и сверхчеловечки: ветер с Запада [Электронный ресурс] / Ю. Тюрин // Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/discuss-apn/?curPos=4#14>
30. Федоров, Н.Ф. Философия общего дела / Н.Ф. Федоров // Сочинения. – М. : Мысль, 1982. – 712 с.
31. Франк, С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». Pro et Contra / С.Л. Франк ; сост., вступ. ст., примеч. и библи. Ю.В. Синеокой. – СПб. : РХГИ, 2001. – 1076 с.
32. Холмогоров, Е. О пользе и вреде Ницше для истории... Часть I. Рождение Трагедии из Лютерово́й чернильницы [Электронный ресурс] / Е. Холмогоров // Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/discuss-apn/?curPos=4#15>
33. Хоружий, С.С. Проблема постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии / С.С. Хоружий // Философские науки. – 2008. – № 2.
34. Эткинд, А.М. Эрос невозможного: история психоанализа в России / А.М. Эткинд. – М. : Гнозис – Прогресс-Комплекс, 1994. – 463 с.
35. Glatzer-Rosenthal, Bernice. Introduction. Nietzsche and Soviet culture: ally and adversary / Bernice Glatzer-Rosenthal. – Cambridge University Press, 1994. – 422 p.
36. Glatzer-Rosenthal, Bernice. New myth, new world: from Nietzsche to Stalinism / Bernice Glatzer-Rosenthal. – The Pennsylvania State University Press, 2002. – 464 p.
37. Kline, J. Religious and anti-religious thought in Russia / J. Kline. – Chicago: University of Chicago Press, 1968. – 179 p.
38. Pomper, P. Lenin, Trotsky and Stalin: The Intelligentsia and Power / P. Pomper. – New York : Columbia University Press, 1990. – 446 p.
39. Service, R. Lenin: A Biography / R. Service. – Cambridge Mass., Harvard University Press, 2000. – 561 p.
40. The Military Writings and Speeches of Leon Trotsky: How the Revolution Armed (5 vols.). Vol. 1. – London, 1979. – P. 58.

## ОБРАЗЫ ИНФЕРНАЛЬНОГО МИРА В РАННЕЙ ДАОССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ: НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ОЦЕНКИ (ПО МАТЕРИАЛАМ КОДЕКСА «ЦЗЮ ЧЖЭНЬ МИН КЭ»)

С.В. Филонов



**Филонов Сергей Владимирович** – доктор исторических наук, кандидат философских наук, профессор кафедры китаеведения Амурского государственного университета, ведущий научный сотрудник Центра синологических исследований АмГУ (г. Благовещенск).

Контактный адрес: jinshu.filonov@gmail.com

Статья отражает опыт анализа представлений о загробном мире, характерных для ранней даосской религиозной традиции. В центре внимания автора – один из самых ранних сводов даосских уставных правил, сохранившийся до наших дней, – «Цзю чжэнь мин кэ» 九真明科, или «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (Цзю чжэнь мин кэ). Три главы кодекса связаны друг с другом содержательно и логически. Первая перечисляет даосские потаенные тексты, дает им краткую характеристику и объясняет ритуалы их получения. Вторая глава излагает правила, которые должны строго блюсти даосы, постигающие высшую истину по указанным текстам. В третьей главе разъясняются ритуалы, позволяющие искупить вину за проступки и преступления, перечисленные во второй главе, и вернуться к совершенствованию на истинных путях учения. Текст кодекса содержит богатый материал, позволяющий выделить важнейшие особенности даосских представлений о жизни после смерти и наметить вектор поиска их генетических истоков.

**Ключевые слова:** Китай, даосизм, религиозная картина мира, представления о жизни после смерти, Цзю чжэнь мин кэ 九真明科, Девять рек 九河, Девять источников 九泉, Дворец Воды 水宮.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-114-125

### Введение

Даосизм (даоцзяо 道教) – китайская автохтонная национальная религия. В российском китаеведении данный подход к даосизму был обоснован Евгением Алексеевичем Торчиновым (1956–2003) [1; 2], в западной синологии он отражен в трудах таких авторитетных специалистов, как, например, Анри Масперо (Henri Maspero, 1883–1945) [11], Микель Стрикманн (Michel Strickmann, 1942–1994) [20], Анна Зайдель (Anna Katherina Seidel, 1939–1991) [18]. Тем не менее, в научном сообществе и сегодня ведутся оживленные дискуссии о характере, истории и конституирующей структуре даосской религии, поскольку даосизм, как точно подметил известный религиовед Норман Жирардо (Norman J. Girardot), до сих пор остается одной из наименее изученных религий мира [16: р. XVII]<sup>1</sup>.

Автор этих строк придерживается мнения, что в основе даосской религиозной традиции лежит уче-

ние об обретении долголетия (бессмертия), а также ритуалы и практики, которые, как считалось, позволяют обычному человеку превратиться в небожителя-сяня 仙, оградить мир живых от губительного влияния мира мертвых, избавиться от бед и несчастий в этой жизни и обеспечить благополучие себе и своим предкам после перехода в Иной мир.

Даосизм играл определяющую роль в повседневной жизни подавляющей части китайского общества, на что обратил внимание великий китайский писатель Лу Синь (1881–1936). 24 сентября 1927 г. он записал в своем дневнике: «... [китайцы часто] испытывают антипатию к буддийским монахам и монахиням, антипатию к мусульманам, антипатию к последователям Иисуса, но они никогда не испытывают неприязни к даосам. Понять причину этого – значит наполовину понять Китай» [26: с. 556]. Современные исследования полностью подтверждают это мнение и свидетельствуют, что именно даосская религия в наибольшей степени отразила этнопсихологические особенности китайского народа, поскольку бытовая жизнь преобладающей части китайского общества всецело находилась в сфере ее влияния [16: р. XIX].

Обычно принято считать, что даосизм как организованная религия появился на юго-западе Китая в середине II в. н.э. Традиция гласит, что именно в

<sup>1</sup> Аналитический обзор современных и перспективных подходов к созданию адекватной объяснительной модели даосизма представлен в блестящей работе выдающегося американского исследователя религий азиатского региона доктора Рассела Киркланда (Russell Kirkland, b. 1955) [8]. Автор этих строк, пользуясь случаем, выражает искреннюю благодарность доктору Расселу Киркланду за предоставленную возможность познакомиться с оригиналами его работ.

этом регионе, называвшемся царством Шу, в 142 г. Чжан Лин 張陵 (Чжан Дао-лин 張道陵) получает откровение от высшего небесного божества. Это откровение наделило его правом от имени Неба распространять новое религиозное учение. Опираясь на полученное откровение, Чжан Лин создает первую широкомасштабную и жизнеспособную даосскую коммуну. Это организованное религиозное движение получило название «учение Пяти мер риса» (*Удоуми дао* 五斗米道), а чуть позже за ним закрепляется обозначение «школа Небесных наставников» (*Тяньши дао* 天師道) [19; 27: с. 17–30; 10]. До недавнего времени было принято считать, что появление в 142 г. этого социального движения, руководимого Чжан Лином, и является отправной точкой истории даосской религии.

Однако в последние два десятилетия объяснительная модель истории даосской религии претерпела довольно значительные изменения. С одной стороны, исследователи располагают данными о деятельности школы Небесных наставников лишь с конца II в., когда ей руководил Чжан Лу 張魯, называемый традицией внуком Чжан Дао-лина, в регионе Ханьчжун (северо-восток совр. провинции Сычуань и юго-запад совр. провинции Шэньси). С другой стороны, новые археологические находки свидетельствуют о том, что задолго до II в. в Китае существовала устойчивая и разветвленная религиозная традиция, имеющая определенное сходство с религиозным учением Небесных наставников. Ангелика Цедич (Ursula Angelika Cedzich) назвала ее «религией могильных курганов» (religion of tombs) [6], Анна Зайдель – пред-даосизмом (pre-Taoism) [17]<sup>2</sup>, а сычуаньские историки-археологи Чжан Сюньляо 張勳燎 (р. 1934) и Бай Бинь 白彬 (р. 1966) – «ранним даосизмом Небесных наставников» (early Celestial Master Taoism) [5: р. 1036–1038]. Эта религия была ориентирована на культовую практику, призванную надлежащим образом обустроить умерших в загробном мире и обезопасить мир живых от влияния мира мертвых. В той же парадигме, но на более высоком уровне конкретизации и ритуализации, развивалась и сотериология Небесных наставников. Дискуссия о ранних формах даосской (протодаосской) религии, инициированная новыми археологическими находками и анализом артефактов «религии могильных курганов», позволяет по-новому взглянуть не только на истоки, но и на конституирующую основу даосизма.

Даосская религиозная традиция формировалась на основе соединения различных идей, представлений и культов. Важную роль в этом процессе сыграла как сотериология Небесных наставников, так и магико-религиозные традиции, характерные для китайского юга. Специфические южные традиции, обычно соотносимые с культурой шаманизма, определили особый характер религиозных движений, разворачивающихся в бассейне Янцзы и оказавших существенное влияние на институциональное оформление даосизма: школы Трех августейших (*Саньхуан* 三皇, бытовала уже в III–IV вв.) и школы Высшей чистоты (*Шанцин* 上清, возникла в 60-х гг. IV в.). На рубеже IV–V вв. в бассейне Янцзы появляется еще одно религиозное движение, ставшее важной вехой в процессе оформления даосизма – школа Духовной драгоценности (*Линбао* 靈寶). В учении Линбао сотериология Небесных наставников соединяется не только с южными религиозными традициями «шаманского» типа, но и с идеями Махаяны. Кроме того, в сочинениях традиции Линбао важное место занимают проблемы космологии и космогонии и впервые в истории даосизма появляются систематические описания не только высших райских небес, но и царства смерти – подземного узилища, где, как считалось, отбывают наказание души умерших, совершавших при жизни дурные поступки.

В результате сложных процессов интеграции и синтеза даосизм входит в VI в. как относительно гомогенная институциональная религия [8], включающая разработанную религиозную философию и доктрину, структурированный институт священнослужителей, нормативную систему культа и ритуала, комплекс высокочтимых текстов и свод этических правил для священнослужителей и мирян. В таком виде он без каких-либо существенных трансформаций распространяется в китайском обществе вплоть до X в. [8]. Этот этап в развитии даосской религии и отражает даосское сочинение, находящееся в центре нашего внимания – кодекс «Цзю чжэнь мин кэ».

«Цзю чжэнь мин кэ», или «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科), – один из самых ранних сводов даосских уставных правил, сохранившийся до наших дней. Он определял нормы, правила и порядок проведения ритуалов получения и передачи потаенных религиозных текстов [15: v. 2, р. 294–295]. В английском переводе, отражающем подходы Ли Фэн-мао 李豐楙 (Fong-Mao Lee) [23: с. 219]<sup>3</sup>, Иза-

<sup>2</sup> Общее и особенное в подходах доктора Анны Зайдель и доктора Ангелики Цедич проанализировал профессор Китайского университета Гонконга (*Сянган чжунвэнь дасюэ* 香港中文大學, The Chinese University of Hong Kong) Лай Чи-Тим 黎志添 (Lai Chi-Tim) [9: р. 251–253].

<sup>3</sup> Статья профессора Ли Фэн-мао, в которой зафиксирована указанная интерпретация, впервые была издана на Тайване еще в 1986 г., однако нам доступно лишь ее пекинское переиздание 2010 г. [23: с. 175–263].

бель Робине (Isabelle Robinet, 1932–2000) и Кристофера Скиппера (Kristofer Marinus Schipper, b. 1934) [22: v. 1, p. 225], этот текст называется «The Sworn Code of the Nine Zhenren» [22: v. 1, p. 207]. Кроме того, существует и другое его англоязычное название – «Illustrious Code of the Nine Real Men» [21: p. 922].

По оценке автора этих строк, кодекс формировался в период со второй половины IV в. до конца V в. и в целостном виде получил хождение не позднее 499 г.<sup>4</sup> Во второй половине VI в. кодекс уже входил в состав большого даосского сочинения «Су лин цзин»<sup>5</sup> 素靈經 [SLJ], которое сохранилось до нашего времени в Даосском каноне [DZ 1026, NY 1303, CT 1314: 44a:2–68b:8]<sup>6</sup>. Еще позже текст кодекса стал бытовать как самостоятельное сочинение Даосского канона [DZ 1052, NY 1398, CT 1409]. Кроме того, значительная часть кодекса вошла в «Высшую книгу-основу об Изначальной киновари» (Юань дань шан цзин 元丹上經) [DZ 1032, NY 1334, CT 1345]. В данной публикации все ссылки на текст кодекса «Цзю чжэнь мин кэ» даются по его варианту, сохранившемуся в составе «Су лин цзина» (далее – SLJ).

Основной текст кодекса состоит из вступления, которое имеет самостоятельный заголовок – «Уставные правила в трех главах» (*сань пинь люй* 三品律), и трех основных глав. Первая глава называется «Статьи о [правилах] передачи книг-основ» (*чуань цзин пянь* 傳經篇). Вторая глава – «Статьи, предостерегающие от совершения преступлений» (*цзе цзуй пянь* 誡罪篇). Третья – «Статьи о [порядке] искупления вины за преступления» (*шу цзуй пянь* 贖罪篇). Каждая глава разбита на девять «статей» или, другими словами, на девять разделов.

<sup>4</sup> Новейшие подходы зарубежных исследователей к оценке содержания, истоков и времени формирования кодекса «Цзю чжэнь мин кэ» представлены в статье доктора Ли Цзин 李靜 [24: с. 334–339], которая является научным сотрудником Китайского университета Гонконга.

<sup>5</sup> Подробнее о даосском тексте «Су лин цзин» см.: [4: с. 312–340].

<sup>6</sup> Здесь и далее ссылки на тексты из Даосского канона («Дао цзана») даются по его фототипическому изданию 1923–1926 гг. тройным образом. Первым указывается номер тетради (тетрадей) из фототипического издания «Дао цзана» 1923–1926 гг. с пометой [DZ]. Затем указан номер этого же сочинения по Яньцзин-Гарвардскому индексу к Даосскому канону с пометой [NY]. Далее идет номер того же сочинения по конкордансу Скиппера, которому предшествует аббревиатура [CT]. Расшифровка всех сокращений приводится в списке сокращений в конце статьи. Цифры, следующие после аббревиатуры и двоеточия, последовательно обозначают: номер цзюани (если есть), номер листа данной цзюани и номер вертикального столбца текста на данном листе. Индексы «а» или «b» отсылают соответственно к правому или левому развороту листа.

Три главы «Цзю чжэнь мин кэ» связаны друг с другом содержательно и логически. Первая глава перечисляет даосские потаенные тексты, дает им краткую характеристику и объясняет ритуалы их получения. Вторая глава излагает правила, которые должны строго блюсти даосы, постигающие высшую истину по указанным текстам. В третьей главе разъясняются ритуалы, позволяющие искупить вину за проступки и преступления, перечисленные во второй главе, и вернуться к совершенствованию на истинных путях учения.

Текст кодекса очень точно повторяет терминологию и фрагменты даосских сочинений школы Высшей чистоты, появившихся еще во второй половине IV в. и сохранившихся до нашего времени. Эта особенность позволяют рассматривать «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» как привлекательный объект исследования, поскольку он снабжен ценнейшим инструментарием для анализа – синхронными письменными памятниками той же локальной религиозной культуры, которая породила и сам этот кодекс<sup>7</sup>.

#### Образы inferнального мира в раннем даосизме

Конституирующей основой, вокруг которой формируется содержание кодекса «Цзю чжэнь мин кэ», является система ритуалов передачи даосских текстов. При выполнении таких ритуалов необходимо было соблюдать целый ряд уставных правил, нарушение которых влекло, как считалось, неотвратимое наказание. По этой причине в «Цзю чжэнь мин кэ» важное место также занимает описание уставных правил, которыми должен руководствоваться даос, получающий или изучающий потаенные тексты. Кроме того, кодекс уделяет большое внимание описанию системы наказаний за нарушение этих правил, а также ритуалов, позволяющих искупить совершенные проступки и преступления. Поскольку самые страшные наказания, как верили даосы, ждут человека лишь после его смерти, постольку кодекс содержит богатую информацию, позволяющую реконструировать некоторые основополагающие представления о загробном мире, бытовавшие в даосизме в период Лючао (III–VI вв.).

Согласно «Цзю чжэнь мин кэ» наказание за нарушение уставных правил влечет двойную ответственность. Во-первых, оно тяжким бременем ложится на умерших предков даоса в семи или даже девяти коленах, а во-вторых, на самого нарушителя. Примечательно, что кодекс прежде всего говорит о наказании для умерших сородичей даоса, и лишь

<sup>7</sup> Как показал наш опыт, для проведения такого анализа особенно эффективны электронные конкордансы, подготовленные под руководством профессора Киотского университета Мугитани Кунно (Mugitani Kunio 麥谷邦夫): [CS].

затем – о той каре, которая ожидает непосредственно его. В такой подаче материала четко проявляется определенный аксиологический вектор, характерный для разных направлений и пластов китайской культуры, – приоритет кланового и родового над личным и индивидуальным.

Среди наказаний, которые предрекает «Цзю чжэнь мин кэ», очень часто упоминаются «допросы с пристрастием» или «допросы под пытками», «допросы с применением бития палками», передаваемые в старописьменном китайском языке иероглифом *као* 拷 (разнописи: 考 и 拷, см.: [SLJ, 61b: 6; 62b: 7; WSBY, 43: 4b: 9; 68: 9a: 3]). Эти «допросы с пристрастием» предполагали мучительные пытки, которые чинили над душами умерших чиновники загробного мира. Мир мертвых в даосском тексте периода Лючао изображается как бюрократическая структура, чиновники которой управляют судилищем и тюрьмами в недрах земли, а также ведут учет всех деяний живых людей для того, чтобы после их смерти предьявить им соразмерное наказание.

При описании наказаний, которые накладываются на души умерших, постоянно фигурирует сюжет, связанный с архаическими автохтонными китайскими представлениями о загробном мире. Представления о загробном мире, которые мы находим в «Цзю чжэнь мин кэ», несут на себе явный отпечаток буддийских идей, однако их архаические истоки видны довольно отчетливо. Эта национальная автохтонная традиция проявляется в коннотациях соответствующей терминологии «Цзю чжэнь мин кэ» с тезаурусом, отражающим идею загробного мира, который представлен в таких древних памятниках китайской культуры, как летопись «Цзю чжуань», литературное собрание «Чу цы», в «текстах, охраняющих могилы» (*чжэнь му вэнь* 鎮墓文), и в поэтических произведениях эпохи Западная Хань (206 г. до н.э. – 9 г. н.э.). Кроме того, некоторые представления, характерные для «Цзю чжэнь мин кэ», согласуются с «религией могильных курганов», распространенной в Китае еще до появления организованной даосской религии, и с концептами, реконструируемыми по археологическим артефактам.

Анализ соответствующих фрагментов из «Цзю чжэнь мин кэ» показывает, что в китайской культуре раннего Средневековья широко бытовали представления, согласно которым одно из мест, где может оказаться душа человека после смерти, – это область у истоков подземных рек. В даосских сочинениях второй половины периода Лючао это место конкретизируется как область у истоков Девяти рек (*цзю хэ чжи юань* 九河之源) загробного мира, хотя иногда количество рек сокращается до семи, и тогда это судное место мира мертвых называется областью у истоков Семи рек. В этом страшном и

мрачном месте оказываются души тех людей, которые при жизни совершали преступления или серьезные проступки. Сюда можно было попасть и в силу иных обстоятельств, например – за преступные деяния своих предков. Согласно традиционному китайскому праву вина за некоторые преступления ложилась не только на того, кто их совершил, но распространялась и на его кровных родственников (концепция «переноса ответственности», *чэн фу* 承負). Вот почему среди обитателей подземного узилища у Истоков рек есть и те, кто сам лично не совершал ничего дурного. Недаром «Цзю чжэнь мин кэ», перечисляя уставные нормы, регулярно подчеркивает, что в случае их нарушения «вина распространяется на всех умерших предков в семи поколениях» (*цзуй янь ци сюань чжи цзю* 罪延七玄之祖), предостерегая даоса и указывая, насколько страшная кара ждет весь его род в случае совершения им необдуманных проступков [SLJ, 51b: 9; 53a: 1; 49a: 3; 50a: 8; 55a: 10].

Таким образом, область у Истоков подземных рек – это мрачное и страшное Подземное узилище для душ умерших. Здесь умершие искупают вину за собственные преступления, совершенные в земной жизни, либо за преступления своих здравствующих родственников. Хотя в ранних даосских сочинениях эта подземная область обычно называется Истоками рек (*хэ юань* 河源), однако в тексте «Цзю чжэнь мин кэ», наряду с этим выражением [SLJ, 58b: 8; 59b: 8], мы встречаем и иные обозначения Подземного узилища:

– Девять дворцов области Великого мрака или, в сокращенном варианте, Девять иньских [дворцов] (*цзю инь* 九陰) – самое частотное для «Цзю чжэнь мин кэ» обозначение Подземного узилища;

– Подземный дворец (*ю гун* 幽宮) [SLJ, 58b: 10; 61b: 6];

– Девять рек (*цзю хэ* 九河) [SLJ, 57a: 9; 59b: 6; 61b: 10];

– Девять истоков (*цзю юань* 九源) [SLJ, 58b: 8; 59b: 8];

– Девять источников (*цзю цюань* 九泉) [SLJ, 58b: 8];

– область у Истоков [рек], не имеющих предела (*у цзи чжи юань* 無極之源) [SLJ, 49a: 4];

– область Рек долгой ночи (*цзи е чжи хэ* 積夜之河) [SLJ, 50a: 9];

– Подземные истоки (*ю юань* 幽源) [SLJ, 53a: 2] и Подземные источники (*ю цюань* 幽泉) [SLJ, 55a: 5].

Мир мертвых, противопоставленный миру живых, даосские источники рассматриваемого периода регулярно обозначают и с помощью других выражений:

– Управа душ умерших (*зуй фу* 鬼府);

– область Долгой ночи (*чан е* 長夜);

– Девять подземелий (*цзю ю* 九幽).

Данные номинации нередко объединяются в атрибутивную конструкцию, и тогда загробный мир называется «Управой душ умерших, которая находится в области Долгой ночи и включает Девять подземелий» (*цзю ю чан е чжи гуй фу* 九幽長夜之鬼府) [DRJ, 2: 31b: 1]. Иногда это выражение заменяется сокращенным вариантом – Управа долгой ночи (*чан е чжи фу* 長夜之府) [WSBY, 24: 6b: 5].

В авторитетном даосском сочинении «Чу-сун-цзы чжан ли», дошедшая до нас редакция которого соотносится с концом эпохи Тан (618–907) или даже с империей Сун (960–1279), но которое включает и самые ранние фрагменты, относящиеся к первым векам новой эры, встречаем уточнение, которое подчеркивает, что речь идет об аналоге китайской тюрьмы для душ умерших, находящейся под землей. Об этом свидетельствует выражение «Подземное узилище» (*ди юй* 地獄), которое являлось хрестоматийным обозначением судного места загробного мира в средневековом Китае. Это выражение входит и в полное обозначение этой судебнопенитенциарной администрации мира мертвых – Подземное узилище в области Долгой ночи, включающее Девять подземелий (*цзю ю чан е ди юй* 九幽長夜地獄) [CSZZL, 6: 16a: 8]. Примечательно, что выражение «Подземное узилище» единожды встречается и в тексте кодекса «Цзю чжэнь мин кэ» [SLJ, с. 49a: 5]. Это указывает, что на формирование категориального аппарата кодекса определенное влияние оказали идеи Махаяны.

Тот же категориальный аппарат мы встречаем и в других синхронных даосских текстах. Причем контекст не оставляет сомнений, что эти выражения всегда обозначают один и тот же объект – мир мертвых, где отбывают наказания души умерших. Пример, указывающий на широкое бытование таких представлений, демонстрирует даосское сочинение «Книга-основа об исправленных методах Трех небес, [по традиции] Высочайшего» (*Тай-шан Сань тянь чжэнь фа цзин* 太上三天正法經). Сочинение разъясняет религиозную доктрину учения Небесных наставников, но в данном фрагменте терминологически точно повторяет зафиксированный в «Цзю чжэнь мин кэ» категориальный аппарат: «...и тогда ты будешь страдать от допросов с пристрастием, что учинят [над тобой] при помощи ветра-секиры, ...и камни будешь таскать с горы Мэншань, чтобы заваливать ими реки у Девяти [подземных] истоков». <...> 被風刀之考。<...> 運蒙山之石。塞九源之河。 [STZFJ, 11a: 2–3].

В данном случае источник обозначает загробный мир выражением «реки у Девяти истоков» (*цзю юань чжи хэ* 九源之河). Точно такую же идею многократно демонстрирует и кодекс «Цзю чжэнь

мин кэ», называя это место по-разному, но непременно включая в его названия либо число девять, обозначающее количество залов или приказов этой области мира мертвых, либо слова, указывающие на водную стихию (реки, истоки, источники и т.п.):

– «[В этом случае] тебя самолично подвергнут допросам с пристрастием с помощью ветра-секиры, и ты исчезнешь в Подземных источниках (*ю юань* 幽源) и уж ни за что не обретешь [ранг] *сяня*-небожителя» 己身被風刀之考。身沒幽源。萬不得仙。 [SLJ, 53a: 1–2];

– «[При совершении перечисленных преступлений] допросам с пристрастием с помощью ветра-секиры подвергаются учитель с учеником вместе, а их умершие предки в семи коленах надолго будут заперты [в области] Подземных источников (*ю юань* 幽源), где станут таскать камни и передвигать горы, и не найдут они освобождения [из этой темницы] и за десять тысяч кальп» 師及弟子。同被風刀之考。七玄之祖。長閉幽源。負石擔山。萬劫不解。 [SLJ, 54b: 3–4];

– «... вина [за эти преступления] распространяется на семь поколений предков как по линии матери, так и по линии отца, они будут искупать свой долг службой в Приказе душ умерших (*гуй гуань* 鬼官) и камни вынуждены будут таскать с горы Мэншань для того, чтобы завалить Реки долгой ночи» 罪延七祖父母。充責鬼官。運蒙山之石。填積夜之河。 [SLJ, 50a: 8–9].

Другие даосские сочинения периода Шести династий в той же степени подчеркивают, что кара за нарушения тех или иных уставных правил постигнет прежде всего умерших сородичей даоса, причем в семи или даже девяти поколениях. Например, энциклопедия сунской эпохи «Юнь цзи ци цянью», включающая краткие редакции многих ранних даосских сочинений, содержит и небольшой по объему текст, близкий к сочинениям Шанцинского откровения второй половины IV в. и называемый «Потаенные наставления из Пурпурной книги» (*Цзы шу цзюэ* 紫書訣). В этом сочинении разъясняются упражнения медитативного характера, описание которых завершается следующим обещанием: «Если будешь все делать, как здесь сказано, тогда Сокровенная Матушка (*Сюань-му* 玄母)<sup>8</sup> придет в доброе расположение, а девы из окружения [небесного] императора будут веселы и радостны, и небесные Совершенные спустятся [к тебе]

<sup>8</sup> Сюань-му 玄母, Сокровенная матушка – один из частотных персонажей ранних сочинений даосской традиции Шанцин. Относится к категории «внутренних» божеств, поскольку даос должен был представить ее в «культурном пространстве» собственного тела. Составляет пару с Изначальной батюшкой (*Юань-фу* 元父).

<...>. Если девять лет упражняться в тонком думании (*цзин сы* 精思)<sup>9</sup>, тогда [небесный] император направит [к тебе] нефритовых дев, а облако-колесница спустится [с небес], чтобы встретить [тебя]. В высь подняв, эта облачная колесница вознесет [тебя] в [небесный дворец] Нефритовой чистоты (*юй цин* 玉清), и будешь ты тогда служить в охране [владыки] Сокровенного дворца.

Далее текст очень строго предупреждает о недопустимости разглашения содержания данных упражнений, используя стандартные для текстов традиции Шанцин выражения *шэнь* 慎 («будь осмотрителен», «строго блюди», «ни в коем случае не делай то-то и то-то») и *у се* 勿泄 («не разглашай!»), предрекая нарушителю суровую кару: «Ни в коем случае не разглашай без должной сообразности [содержание этой книги], иначе дни свои закончишь в Трех канцеляриях (*сань гуань* 三官), а все твои предки в семи коленах будут страдать от допросов с пристрашением и будут на веки вечные заперты [в области] у Истоков рек» 如此。玄母含暢。帝妃喜懽。天真下降... 九年精思。帝遣玉女。乘雲下迎。上昇玉清。侍衛玄宮... 慎勿輕泄。身沒三官。七祖被考。長閉河源。 [YJQQ, 44: 24b: 6–25a: 1].

Мир мертвых у Истоков рек соотносится с Севером и противопоставляется находящемуся на Юге аналогу даосского небесного рая – Красному дворцу (*Чжу-гун* 朱宮) [WSBY, 24: 4b: 4–5]. Нарушение уставных правил, как считали даосы, всегда оборачивается судом, каторгой или заточением в темные подземелья царства мертвых, находящегося где-то на севере в недрах земли, где текут подземные реки. Примечательно, однако, что даосские книги также служат и ключом, который позволяет открыть врата этой подземной темницы, освободить томящиеся там души и перевести их в райский мир бессмертных. При сообразном выполнении всех уставных правил каждый человек может не только стать *сянем*-небожителем, но и освободить своих умерших предков из подземного узилища. Об этом, например, однозначно указывает «Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин* 大洞真經) [DDZJ, 2: 15b: 3–5].

Загробный мир, как считалось, был сложной административной структурой, которая включала штат многочисленных чиновников, контролирующего мир мертвых. На это указывает, например, ранний кодекс Небесных наставников «Правила этикета [при обращении к] 1200 чиновникам» (*Цянь-эр-бай гуань* и 千二百官義). Это – старейшее сочинение традиции Небесных наставников,

которое имело хождение уже на рубеже II–III в. н.э. в период пребывания этой религиозной общины в Ханьчжуне, когда ей руководил Чжан Лу, внук Чжан Дао-лина. До нашего времени сочинение сохранилось лишь фрагментарно, в том числе в работе Тао Хун-цзина «Дэн чжэнь инь цзюэ» [DZYJ, 3: 14b: 1–22b: 4]. Сочинение было построено как реестр (опись) чиновников-небожителей из Иного мира с точным указанием их «служебных функций», имен, их присутственных мест (резиденций) и штата подчиненных им гражданских и военных нижних чинов. Среди имен чиновников из бюрократической системы Иного мира, перечисленных в нем, мы встречаем и правителей из области Девяти рек. Тао Хун-цзин 陶弘景 (456–536) – знаменитый даосский ученый, литератор, алхимик и фармаколог, библиофил и текстолог второй половины периода Лючао, – комментируя этот текст, упоминает «владыку Северного моря из [области] Девяти рек, его гражданских и военных чиновников в количестве 120 человек (т.е. его помощников. – С.Ф.)». Кроме того, Тао Хун-цзин указывает и присутственное место данного чиновника – дворец Хэ-дуй (*Хэ-дуй-гун* 河兌宮) [DZYJ, 3: 17a: 3–4]. В названии дворца мы снова встречаем упоминание водной стихии – на это указывает как иероглиф *хэ* 河, имеющий значение «река», так и *дуй* 兌, который, согласно толкованию Кун Ин-да (576–648) 孔穎達, символизирует озеро.

Комментарий Тао Хун-цзина подчеркивает, что последователи учения Небесных наставников также воспринимали мрачную область Девяти рек как сложную и иерархично выстроенную административную структуру, имеющую многочисленные департаменты со своим штатом не только гражданских, но и военных чинов. Священнослужители Небесных наставников, действуя в интересах членов своей религиозной общины, направляли письменные ходатайства к правителю дворца Хэ-дуй по поводу реальных неприятностей – например при возникновении проблем с желудком или при болях в нижней части живота [DZYJ, 3: 17a: 3]. Тао Хун-цзин специально оговаривает, что официальные ходатайства направляются этому божественному чиновнику в случае непроходимости кишечника, при пучении или затвердении живота. И это не удивительно – контроль за обитателями мира мертвых, из-за действий которых и происходят такие неприятности, как болезнь желудка, осуществляет именно владыка Северного моря из области Девяти рек<sup>10</sup>. Как подчеркивает Тао Хун-цзин, в

<sup>9</sup> Тонкое думанье, *цзин сы* 精思 – регулярное обозначение методов даосской визуальной медитации.

<sup>10</sup> Соединение представлений о загробном мире с методами терапевтического характера и ритуальной практикой является очень характерной составляющей религиозной доктрины Небесных наставников. Свообразной теорети-

случае появления недугов системы пищеварения следует «обратиться с просьбой к этому владыке, дабы он отдал распоряжение [своим] гражданским и военным чинам излечить даоса» 小腹結脹不通。諸瘡滿者皆主之。止乞令此君敕官將治之耳。[DZ YJ, 3: 17a: 4–5]. Об этом божественном чиновнике из области Девяти рек упоминает и другое сочинение Небесных наставников – «Чи-сун-цзы чжан ли» («Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы») [CSZZL, 2: 20a: 8]<sup>11</sup>.

Конкретизация устройства загробного мира и его административного аппарата была характерна для сочинений Небесных наставников. С начала V в. эту тему активно развивают и тексты даосской школы Линбао, что, кстати сказать, указывает на близость и преемственность учений Линбао и Небесных наставников.

Считалось, что в области у Истоков подземных рек умершие предки провинившегося даоса выполняют каторжную работу – они таскают камни и укрепляют берега подземных рек. Из некоторых даосских текстов как будто следует, что и сами наказуемые могли использоваться в качестве строительного материала – ими, похоже, заделывали пробоины в дамбах подземных рек мира мертвых. Для «Цзю чжэнь мин кэ», однако, более характерны указания на тяжелую физическую работу в мире мертвых, которая ожидает предков провинившегося даоса. Стандартный вид наказания, которое вменялось умершим предкам, «Цзю чжэнь мин кэ» формулирует следующим образом: «Они будут передвигать горы и таскать камни для того, чтобы строить дамбы у Истоков [рек], не имеющих предела» 負山運石。以填無極之源。[SLJ, 49a: 4].

Даосский загробный мир – это суд и тюрьма одновременно. Здесь ведут допросы, пытаются, накладывая наказания и следят за их надлежащим исполнением. Как и в любой тюрьме, срок нака-

зания, отбываемого здесь, может быть очень долгим, но отнюдь не вечным. И предки провинившегося даоса, искупив вину тяжелой работой в области у Истоков подземных рек, вновь могут быть возвращены к жизни. Идея повторного рождения в земном мире последовательно и регулярно упоминается в «Цзю чжэнь мин кэ». Например, фрагмент, определяющий правила передачи и получения сочинений группы «Тай сяо лан шу» («Нефритовой книги [из небесного дворца] Великого небосвода»), включает следующее предупреждение: «Если [эти книги] будут переданы не в соответствии с правилами кодекса, тогда наказание ляжет на предков [даоса] в семи поколениях как по линии отца, так и по линии матери, и они будут отвечать за совершенное [их потомком] преступление перед чиновниками-призраками [Подземной канцелярии]. Им придется таскать камни с горы Мэншань для того, чтобы с их помощью строить дамбы у Реки долгой ночи (*цзи е чжи хэ*). Через десять тысяч кальп они смогут вернуться к жизни [в земном мире], но не в облике человека» [SLJ, 50a: 8–10].

«Цзю чжэнь мин кэ» указывает, что все проступки, совершенные даосом или его умершими предками, можно искупить путем отправления специального ритуала. Система искупительных ритуалов представлена в третьей главе кодекса. Все искупительные ритуалы выполняются по схожему алгоритму, центральный элемент которого – отправление правителям мира мертвых специального послания и набора предметов, вносимых в виде «выкупа» за совершенные преступления. В описаниях искупительных ритуалов мы вновь встречаем символ Воды. Например, в начальном фрагменте третьей главы «Цзю чжэнь мин кэ» указано, что все предметы из ритуального взноса – фигурку «золотого» человека, шелковые нити зеленого цвета и девять золотых колец – следует «бросить в устье Трех рек» (*тоу юй сань хэ чжи коу* 投於三河之口) [SLJ, 58a: 9]. Такое «устье» считалось границей, за которой начинается мрачное царство мертвых. Если принять во внимания данные уточнения, становится понятным, почему кодекс требует, чтобы все дары, отправляемые правителям загробного мира, даос бросал в воду [SLJ, 58b: 6]. Не важно, в какую реку бросит их даос, не важно, у какого водоема совершит это ритуальное действие, главное, чтобы они соприкоснулись с водной стихией – вода, как следует из «Цзю чжэнь мин кэ», непременно отнесет их в администрацию мира мертвых, находящуюся у истоков девяти подземных рек. Вода в ранних даосских религиозных текстах – это и стихия загробного мира, и его образ.

В связи с данным обстоятельством нас не должны удивлять регулярные указания на водную стихию, которые встречаются в текстах прошений,

---

ческой основой этой системы мировидения была идея, согласно которой все беды, несчастья и болезни обусловлены проникновением в земной мир губительного влияния мира мертвых. Нейтрализовать это влияние могут лишь те чиновники Иного мира, которые имеют силу, власть и полномочия контролировать обитателей царства мертвых. В связи с этим обстоятельством священнослужители Небесных наставников и обращались к чиновникам Иного мира за помощью.

<sup>11</sup> В «Чи-сун-цзы чжан ли» присутственное место владыки Северного моря из области Девяти рек названо как дворец Хэ-юань-гун 河元宮 [CSZZL, 2: 20a: 8], а не Хэ-дуй-гун 河兌宮, как в «Дэн чжэнь инь цзюэ» [DZYJ, 3: 17a: 4]. Поскольку во всем остальном фрагменты из этих двух текстов полностью совпадают, а иероглифы *юань* 元 и *дуй* 兌 в рукописном написании близки друг другу, мы считаем, что в одном из фрагментов (скорее всего, в «Чи-сун-цзы чжан ли») при указании названия дворца вкралась ошибка переписчика.

направляемых владыкам загробного мира. Например, в третьей главе кодекса упомянут Дворец воды (*шуй гун* 水宮), находящийся где-то глубоко под землей, – перед его повелителями даос склоняет голову, моля о спасении себя и своих предков, томящихся в подземном узилище [SLJ, 58b: 5]. В ранних даосских религиозных текстах выражение Дворец воды (*шуй гун* 水宮) легко заменяется сочетанием Канцелярия воды (*шуй гуань* 水官), используемым в том же значении – для обозначения страшной и мрачной административной структуры загробного мира, «чиновники» которой контролируют мир мертвых (см., например: [ZG, 7: 6a: 3; WSBY, 22: 23b: 5; DRJ, 2: 3b: 4; CSZZL, 6: 13b: 10]). Например, текст одного из религиозных сочинений периода Лючао предупреждает, что все даосы должны строго соблюдать ритуальные правила «чистоты» и не разглашать содержание даосских книг. В противном случае даоса ожидают весьма неприятные последствия: «Если [ты] передашь [эту книгу] не тому, кому положено правилами, тогда Управители судеб с Трех небес подвергнут наказанию твое брэнное тело, и после смерти станешь ты самым что ни на есть ничтожным призраком-навью (*ся гуй* 下鬼) и придется тебе долго-долго каторжную повинность отбывать в Канцелярии воды». 若傳非其人。則三天司命罰子之身。死為下鬼。長役水官。[SSSFJ: 9b: 1–2].

О том, что повинность в Канцелярии воды именно каторжная, недвусмысленно указывает Тао Хун-цзин. Рассказывая об одном из тех, кто позволил себе нарушить уставные правила, он сообщает: «[Некогда] Хуа Цяо разгласил секреты небесных книг. Он не соблюдал никаких правил, рассказывая [о них] всякие небылицы и ерунду. Из-за этого ныне и отец, и сын из рода Хуа подвергаются допросам с пристрастием в Канцелярии воды». 華僑漏泄天文。妄說虛無。乃今華家父子被考(拷)於水官。[ZG: 7: 6a: 2–3].

Выражения Дворец воды (*шуй гун* 水宮) и Канцелярия воды (*шуй гуань* 水官) связаны с еще одной категорией того же семантического и ассоциативного ряда – Три канцелярии (*сань гуань* 三官). В ранних даосских текстах все эти выражения используется в близких значениях и в одном и том же контексте – при описании мрачного мира мертвых. Выражение *сань гуань* нередко переводят как «Три чиновника», что неверно, если мы ведем речь о даосизме до эпохи Сун (960–1279)<sup>12</sup>. У выражения *сань гуань* значение

«три чиновника» действительно есть, но оно является вторичным и получает широкое хождение лишь с сунской эпохи. В даосских текстах III–VI вв., а также в сочинениях, созданных даосами в эпоху Тан (618–907), словосочетание *сань гуань* обычно указывает на три главные административные инстанции Иного мира, которые выполняют функцию надзора, суда в загробном мире и тюрьмы для душ умерших. По законам метонимии любое слово со значением места легко может использоваться и для обозначения тех, кто в этом месте находится. Такое значение у выражения *сань гуань* тоже встречается, но относительно редко. Более того, в этом значении выражение *сань гуань* обычно указывает не на трех божественных чиновников, а на многочисленный чиновничий аппарат Иного мира, обеспечивающий надзорные, судебные и пенитенциарные функции в мире мертвых. Очень похоже, что выражение *сань гуань* 三官 является контракцией от полной четырехсложной формы *сань цзе гуань шу* 三界官屬 «чиновники, подведомственные [правителям] Трех миров» (*сань цзе гуань шу*) (см., например: [WSBY, 24: 2b: 9; 39: 7a: 4]). Иначе говоря, и двуслог *сань гуань*, используемый в метонимическом значении, имеет значение не «Три чиновника», а «чиновники Трех миров». Как представляется автору этих строк, таких «чиновников» даосизм знал с самого начала своей истории, а их системное описание было представлено уже в одном из первых текстов школы Небесных наставников – в «Правила этикета [при обращении к] 1 200 чиновникам» (*Цянь-эр-бай гуань* и 千二百官儀), и было их отнюдь не трое, а тысяча двести. В даосских текстах второй половины периода Лючао количество таких «чиновников» еще более увеличивается.

Как было отмечено выше, инстанция Иного мира, называвшаяся Три канцелярии (*сань гуань* 三官), воспринималась не только местом отправления наказаний для душ умерших, но и судом загробного мира. Вот почему души умерших могли, как считалось, подавать прошения и жалобы в Три канцелярии (или во Дворец воды). Умершие просили у «чиновников» этого ведомства освободить их от наказаний в подземном узилище, а живые обращались в эту судебную инстанцию с просьбой избавить их от наваждений, болезней и бед, насылаемых душами умерших<sup>13</sup>. Один из примеров

новника». О культе Трех чиновников или «божественных чиновников Трех сфер» в эпоху Сун имеется замечательное исследование доктора Сюанн Хуан (Susan Shih-Shan Huang 黃士珊) из Университет Райса (Rice University) [7].

<sup>13</sup> Более подробную справку о судебных исках к умершим, которые даосские священнослужители составляли, действуя в интересах живых членов даосских общин, см. в: [3: с. 54–56, 75]. Более подробные сведения об этой стороне

<sup>12</sup> В эпоху Сун (960–1279) ситуация меняется и выражение *сань гуань* уже активно используется для обозначения главных божественных чиновников трех миров – Небес, Земли и Воды, приобретаая значение «Три [небесных] чи-

подобной судебной тяжбы приводит Тао Хун-цзин, рассказывая о членах клана Сюй, представители которого стояли у истоков даосской школы Высшей чистоты: «Что касается Сюй Цзянь, то это дочь Дай Ши-цзы. Ее убил Сюэ Ши из клана, который враждовал с их родом. К тому же этот Сюэ Ши убил и малыша Сюй Цзянь, звавшегося А-нин, которого она нянчила. Ныне [душа] Сюй Цзянь находится в Канцелярии воды вместе с сыном. Поскольку ее бранные останки оказались разбросаны, развеяны, она подала судебный иск в Три канцелярии, требуя к ответу и призывая к наказанию ныне живых [из рода Сюэ]». 許賤者戴石子之女也。爲讎家薛世等所殺。又世殺賤抱小兒阿寧。賤今在水官。與兒相隨。骸骨流漂。亦訟在三官。求對考今生人也。[ZG, 7: 8b: 9–9a: 1].

Эксплицитные указания на то, что выражение *сань гуань* является названием административно-бюрократической структуры загробного мира, содержит комментарий к даосской «Книге-основе, которая переправляет людей на берег [спасения]» (*Ду жэнь цзин* 度人經). Это сочинение становится весьма авторитетным среди даосов уже в первой половине V в. Первый сохранившийся комментарий к ней составил даос Янь Дун 嚴東 в 485–486 гг. Этот комментарий также приобрел широкую популярность и сохранился до наших дней. В одном из фрагментов своего комментария Янь Дун подробно разъясняет смысл выражения *сань гуань* 三官. Это толкование, как нам думается, отражает широко бытовавшие в период Лючао (III–VI вв.) представления о загробном мире. Янь Дун указывает, что выражение *сань гуань* обозначает три административные структуры – Канцелярию небес, Канцелярию земли и Канцелярию воды. Каждая из канцелярий включает по три присутственных места (*гун* 宮) и большое количество департаментов (*цао* 曹). «Три канцелярии включают 120 департаментов. Они ведают [миром], где живут души умерших, [миром] божеств и [миром] людей. Кроме того, Трех канцеляриям – Канцелярии небес, Канцелярии земли и Канцелярии воды – подчиняются Девять управлений (*цзю шу* 九署), которые ведают реестрами жизни и смерти тех, кто [проживает] в девяти морях, в трех великих реках и в истоках двенадцати [обычных] рек». 三官都合一百二十曹。主領鬼神人。天地水三官合爲九署。及九海三河十二川源之中。生死圖籍。[DRJ, 2: 32a: 1–7].

Ли Шао-вэй 李少微, другой комментатор «Книги-основы, которая переправляет людей на

берег [спасения]» (*Ду жэнь цзин* 度人經), даос высоких познаний, живший в эпоху Тан, указывает еще более определенно и весьма кратко: «Что касается Трех канцелярий и Девяти приказов – каждое из этих учреждений ведаёт душами умерших, томящимися в подземном узилище». 三官九府。各部領幽魂。[DRJ, 2: 38a: 10–38b: 1].

Конечно, выражение *сань гуань* может реализовывать различные контекстуальные значения и получать разные интерпретации, но, как правило, в ранних даосских текстах все они так или иначе коррелируют с указанием на мир мертвых и с локативной функцией (указанием на место, а не на лицо). Это подтверждает анализ содержания и грамматической структуры соответствующих фрагментов из даосских сочинений.

Кодекс «Цзю чжэнь мин кэ» подчеркивает, что выражение *сань гуань* (Три канцелярии), а вместе с ним и *шуй гун* (Дворец воды) не просто связаны друг с другом, но являются основополагающими в системе представлений о загробном мире. На это указывает прямая корреляция данных выражений с областью Великого мрака (*Тай инь* 太陰) – самым характерным для даосских сочинений рассматриваемого периода обозначением загробного мира: «Если вот таким образом ты будешь виниться в своих преступлениях три года подряд, а затем еще совершишь и тридцатидневный очистительный ритуал, тогда сможешь получить освобождение в Трех канцеляриях (*сань гуань* 三官) и будешь освобожден от допросов с пристрастием в Девяти [управах канцелярии] мрака (*цзю инь* 九陰). После этого ты вновь [сможешь] вернуться к практическому совершенствованию на истинных путях [учения]». 如此三年首謝。更清齋三十日。得上解三官。解考九陰。便還修行。[SLJ, 60b: 1–3].

#### Заключение

Образы inferнального мира в ранней даосской религиозной традиции, как свидетельствует «Цзю чжэнь мин кэ», связаны с представлениями о загробном судилище, расположенном где-то у истоков подземных рек, и культом предков. Концепции такого рода, уходящие корнями в автохтонные китайские представления о жизни души после смерти, в V в. получают значительное развитие за счет использования категориального и концептуального аппарата Махаяны. В текстах традиции Шанцин, которые распространяются на Юге Китая с середины 60-х гг. IV в., буддийское влияние почти незаметно. Однако в сочинениях Линбао, которые появляются на рубеже IV–V вв., уже четко виден заимствованный из буддизма категориально-терминологический аппарат.

При этом, однако, остается вопрос, как интерпретировать суть и результат первых буддо-

даосской ритуальной жизни см. в пионерском исследовании и новаторских переводах доктора Петера Никерсана (Peter Samuel Nickerson) из Университета Дьюка (Duke University) [12].

даосских интерференций. Было ли знакомство с идеями Махаяны толчком для кардинальной трансформации некоторых аспектов китайской (даосской) картины мира? Или же «Цзю чжэнь мин кэ», как и другие даосские тексты этого периода, свидетельствует о другом – о текстуализации древних автохтонных представлений, которые бытовали в добуддийском Китае, но стали объектом письменной фиксации лишь после знакомства с иной культурной традицией, репрезентируемой буддизмом? Может быть, буддизм лишь дал Китаю инструментарий (категориальный аппарат) для фиксации таких представлений и продемонстрировал иную парадигму культуры, знакомство с которой позволило китайской национальной письменной традиции выйти за рамки рациональной детерминированности и ориентированности исключительно на аксиологию высших социальных страт. Другими словами, возможно, что фиксация в китайской национальной культуре представлений о загробном мире была инициирована знакомством не с религиозно-философским учением буддизма, а с его инокультурными особенностями, прежде всего – с иным отношением к проблеме табуированности различных аспектов культуры повседневности. Разумеется, это всего лишь гипотеза, но она представляется автору этих строк весьма перспективной для дальнейшей разработки.

Даосский кодекс «Цзю чжэнь мин кэ» отразил этап продуктивного синтеза, через который прошел даосизм в период своей институционализации. Это особенно заметно в концепции загробного мира. В этой концепции отчетливо видна бюрократическая парадигма восприятия Иного мира, истоки которой уходят в культовую практику Аньянского периода династии Шан (XIV–XI вв. до н.э.), что блистательно показал великий Дэвид Кейтли (Dr. David Noel Keightley, 25.10.1932 – 23.02.2017). Эта концепция включает и терминологию, имеющую явные коннотации с некоторыми фрагментами из текстов эпохи Чжаньго (V–III вв. до н.э.). А если мы представим себе потрясающий воображение виртуальный музей, то образы мира мертвых, которые открывает нам «Цзю чжэнь мин кэ», несомненно, будут находиться в нем в одном зале с артефактами из могильных курганов конца эпохи Чжаньго и Ранняя Хань (III–I вв. до н.э.)<sup>14</sup>.

Загробный мир раннего даосизма – это административно-бюрократическая система, в

ведении которой находились функции контроля, надзора и судебного разбирательства. Главным объектом ее надзора и судебного преследования были души умерших. Для обозначения такой полицейской и судебно-пенитенциарной системы использовались взаимозаменяемые выражения – Три канцелярии (*сань гуань* 三官)<sup>15</sup>, Управа воды (*шуй гуань* 水官), Дворец воды (*шуй гун* 水宮), подчеркивающие ее административные функции. При акцентуации же пространственного положения загробного мира ранние даосские тексты используют категориальный аппарат, эксплицитно указывающий на стихию воды.

Представления о загробном мире сформировали специфическую концепцию спасения, которую мы называем патронимической. Патронимическая концепция спасения фиксируется в тексте «Цзю чжэнь мин кэ» эксплицитно и объединяет все его текстовое пространство. С одной стороны, она пред-

<sup>15</sup> Как мы указывали выше, существует и иной подход к интерпретации выражения *сань гуань* 三官, одним из последовательных сторонников которого является профессор Лай Чи-Тим (Lai Chi-Tim, 黎志添). Доктор Лай Чи-Тим считает, что точка зрения тех западных исследователей, которые переводят *сань гуань* как «Три канцелярии», «Три бюро», «Три департамента» или иным подобным образом, является неправильной, и настаивает на том, что приемлем лишь вариант «Три чиновника» (Three Officials) [25: p. 13; 10: p. 199]. Признавая безусловный авторитет доктора Лай Чи-Тима, все же эту его оценку мы принять не можем. Наша интерпретация *сань гуань* (как «Три канцелярии») основывается не только на мнении «некоторых западных исследователей», но, прежде всего, на точке зрения выдающегося китайского филолога Ян Шу-да 楊樹達先生 (1885–1956). Проф. Ян Шу-да, критически анализируя словарь Сюй Шэня 許慎 (I–II вв. н.э.) «Шо вэнь цзе цзы» 說文解字, убедительно показал, что в период Чжаньго (V–III вв. до н.э.) и в эпоху Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.) иероглиф *гуань* 官 указывал на место, а не на лицо (*гуань чжи ди фэй чжи жэнь* 官指地非指人) [29: p. 19–20]. Более того, такое же значение слова *гуань* 官 подтверждают, как показал проф. Ян Шу-да, примеры из «Истории [Ранней] Хань» (*Хань шу* 漢書) Бань Гу 班固 (32–92 гг.) и «История Поздней Хань» (*Хоу Хань шу* 後漢書) Фань Е 范曄 (398–445) (Там же). Примечательно, что последний источник очень точно соответствует времени появления знаменитого комментария Сун Пэй-чжи 裴松之 (372–451) к «Сань го чжи» 三國志, в котором и была впервые зафиксирована даосская концепция «сань гуань» 三官. Кроме того, специалисты давно заметили, что ранние даосские тексты очень точно повторяют лексические и терминологические реалии эпохи Хань. Все это, как нам представляется, дает веские основания интерпретировать выражение *сань гуань* в ранних даосских текстах как указание на место и переводить его как «Три канцелярии». Синтаксический и структурный анализ соответствующих фрагментов из даосских текстов не только не противоречит, но и подтверждает (в большинстве случаев) правоту такого перевода.

<sup>14</sup> Такой воображаемый музей, открывающий нашему взору китайские образы жизни после смерти, легко представить после знакомства с работами выдающихся современных исследователей истории и культуры Китая – проф. Юй Ин-ши 余英時 (Yu Ying-shih, b. 1930) и проф. Пу Му-чжоу 蒲慕州 (Poo Mu-chou, b. 1952) [28; 14; 13].

полагает, что при надлежащем выполнении определенных правил человек не только сможет стать небожителем-сянем, но и освободит своих умерших предков из подземного царства мертвых. С другой стороны, эта концепция спасения подразумевает, что любое преступление или даже проступок, совершенный даосом, ляжет тяжким бременем не только на него самого, но и на его умерших предков.

Материал, полученный в ходе анализа даосского кодекса «Цзю чжэнь мин кэ», вызывает необходимость вновь вернуться к дискуссии о характере китайской национальной религии. Не ошибаемся ли мы, называя эту религию синкретической? Может быть мы просто не замечаем, что в своей конституирующей основе религиозная система Китая на протяжении тысячелетий представляла собой цельное единство? Может быть, единая и мощная субстратная основа китайской религии, ее корень и суть – это все тот же культ предков или, в более широком смысле, культ умерших, удивительным образом ориентированный на актуализацию аксиологии жизни? А даосизм, локальные и государственные культы, китайские формы буддизма и даже ритуальная сторона конфуцианства – всего лишь ветви, выросшие из этой религии (именно выросшие, а не образовавшие её)? И наконец, последний вопрос – а существовала ли вообще в Китае в качестве самостоятельного социального и культурного явления некая «даосская религия», равно как «конфуцианская этика», «учение о дхарме» или даже «даосская религиозная литература»? Может быть, все это – условные абстракции, вырванные из целостного континуума бытовой и интеллектуальной жизни, который не знал таких дискретных элементов социального бытия, как религия, этика, философия и даже литература?

#### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- CS – *Concordance for Sinology*. Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio 麥谷邦夫 of Kyoto University. URL: <http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/>
- CSZZL – *Chi-song-zi zhang li* 赤松子章曆. DZ 335–336, HY 615, CT 615.
- CT – Schipper K.M. *Concordance du Tao-tsang*. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975. 222 p. (PEFEO, 102).
- DDZJ – *Da dong zhen jing* 大洞真經. DZ 16–17, HY 6, CT 6.
- DRJ – *Du ren jing si zhu* 度人經四註. DZ 38–39, HY 87, CT 87.
- DZ – *Dao zang*, Hanfenlou edition 道藏涵芬樓影印本. Shanghai, 1923–1926.
- DZYZ – *Deng zhen yin jue* 登真隱訣 by Tao Hong-jing 陶弘景 (456–536). DZ 193, HY 421, CT 421.
- HY – *Dao zang zimu yinde* 道藏子目引得. Ed. by Weng Du-jian 翁獨健編. Beijing, 1935. (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. No. 25).

- SLJ – *Su ling jing* 素靈經. DZ 1026, HY 1303, CT 1314. (Full title: *Dong zhen Tai-shang su ling dong yuan da you miao jing* 洞真太上素靈洞元大有妙經).
- SSSFJ – *Huang su si shi si fang jing* 黃素四四方經. DZ 1043, HY 1369, CT 1380.
- STZJ – *Tai-shang san tian zheng fa jing* 太上三天正法經. DZ 876, HY 1194, CT 1203.
- WSBY – *Wu shang bi yao* 無上祕要. DZ 768–779, HY 1130, CT 1138.
- YJQQ – *Yun ji qi qian* 雲笈七籤. Compiled by Zhang Jun-fang 張君房 (ca. 1012). DZ 677–702, HY 1026, CT 1032.
- ZG – *Zhen gao* 真誥. Compiled by Tao Hong-jing 陶弘景 (456–536). DZ 637–640, HY 1010, CT 1016.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания / Е.А. Торчинов. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – 308 с.
2. Торчинов, Е.А. Что такое даосизм? Опыт построения новой модели / Е.А. Торчинов // Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – С. 158–171.
3. Филонов, С.В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование / С.В. Филонов // Религиозный мир Китая – 2013: Исследования. Материалы. Переводы / под ред. И.С. Смирнова. – М. : РГГУ, 2013. – С. 11–76.
4. Филонов, С.В. Золотые книги и нефритовые письменна: даосские письменные памятники III–VI вв. / С.В. Филонов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2011. – 656 с.
5. Bai, Bin. Religious beliefs as reflected in the funerary record / Bai Bin // *Early Chinese Religion. Part Two: The Period of Division (220–589 AD)* / Ed. by John Lagerwey and Lü Pengzhi. – Leiden, Boston : Brill, 2010. – 2 vols. – P. 889–1073.
6. Cedzich, Angelika. Ghosts and demons, law and order: grave quelling texts and early Taoist liturgy / Angelika Cedzich // *Taoist Resources*. – 1993. – Vol. 4. – Pt. 2. – P. 23–35.
7. Huang Shih-Shan, Susan. Summoning the Gods: Paintings of Three Officials of Heaven, Earth and Water and Their Association with Daoist Ritual Performance in the Southern Song Period (1127–1279) / Susan Huang Shih-Shan // *Artibus Asiae*. – 2001. – Vol. 61. № 1. – P. 5–52.
8. Kirkland, Russell. The Historical Contours of Taoism in China: Thoughts on Issues of Classification and Terminology / Russell Kirkland // *Journal of Chinese Religions*. – 1997. – Vol. 25. – Issue 1. – P. 57–82.
9. Lai, Chi-Tim. The “Demon Statutes of Nüqing” and the Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Heavenly Master Daoism / Lai Chi-Tim // *T'oung Pao*. – 2002. – Vol. 88. – Fasc. 4/5. – P. 251–281.
10. Lai, Chi-Tim. The Ideas of Illness, Healing, and Morality in Early Heavenly Master Daoism / Lai Chi-Tim // *Philosophy and Religion in Early Medieval China* / Ed. by Alan Chan and Lo Yuet Keung. – New York, Albany: State University of New York Press, 2010. – P. 173–202.
11. Maspero, Henri. Le taoïsme et les religions chinoises / Henri Maspero. Preface de Max Kaltenmark. – Paris : Gallimard, 1971. – 658 p.
12. Nickerson, Peter. The Great Petition for Sepulchral Plaints / Peter Nickerson // Bokenkamp, Stephen. *Early Daoist Scriptures*. With a contribution by Peter Nickerson. – Berkeley : University of California Press, 1997. – P. 230–274.
13. Poo, Mu-chou. Afterlife: Chinese Concepts / Poo Mu-chou // *Encyclopedia of Religion*. – [Electronic resource]: Ency-

- clopedia.com. – URL: <http://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/afterlife-chinese-concepts> (accessed: 17.02.2018).
14. Poo, Mu-chou. In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion / Poo Mu-chou. – Albany : State University of New York Press, 1998. – 331 p.
15. Robinet, Isabelle. La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme / Isabelle Robinet. – Paris : École Française d'Extrême Orient, 1984. – 2 vols.
16. Robinet, Isabelle. Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity : Transl. by Julian F. Pas and Norman J. Girardot / Isabelle Robinet. – Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1993. – 285 p.
17. Seidel, Anna. Early Taoist Ritual / Anna Seidel // Cahiers d'Extrême-Asie. Vol. 4: Numéro spécial: Études taoïstes I / Special Issue on Taoist Studies I en l'honneur de Maxime Kaltenamark. – 1988. – P. 199–204.
18. Seidel, Anna. Taoism: The Unofficial High Religion of China / Anna Seidel // Taoist Resources. – 1997. – Vol. 7. № 2. – P. 39–72.
19. Stein, Rolf. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries / Rolf A. Stein // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. – New Haven and London, 1979. – P. 53–81.
20. Strickmann, Michel. On the Alchemy of T'ao Hung-ching / Michel Strickmann // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. – New Haven and London, 1979. – P. 123–192.
21. The Encyclopedia of Taoism / Ed. by Fabrizio Pregadio. – London and New York : Routledge, 2008. – 1552 p.
22. The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (Daozang tongkao 道藏通考) / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. – Chicago : University of Chicago Press, 2004. – 3 vols. – 1637 p.
23. Ли, Фэн-мао. Сяньцзин юй юли: шэньсянь шицзе сяньсян (Заповедные места и странствия: образы мира небожителей) / Ли Фэн-мао. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2010. – 468 с. 李丰楙. 仙境与游历: 神仙世界的想象. 北京: 中华书局, 2010. 468 页.
24. Ли, Цзин. «Тай-чжэнь юй-ди сыцзи минкэцин» ды лайюань цзи баньбэнь каочжэн (Текстуальные источники и печатные издания даосского кодекса «Тайчжэнь Юй-ди сыцзи минкэ цзин») / Ли Цзин // Ханьсюэ яньцзю. – 2013. – Т. 31. № 3. – С. 329–360. 李静. 《太真玉帝四极明科经》的来源及版本考證 // 漢學研究. 31卷第3期(2013). 頁329–360.
25. Ли, Чжи-тянь [= Lai Chi-Tim]. Тяньдишуй саньгуань синьян юй цзаоци Тяньшидао чжибин цзецзуй иши (Религиозные представления о Трёх небесных чиновниках – владык Неба, Земли и Воды, и искупительные ритуалы, выполняющие терапевтическую функцию, в раннем учении Небесных наставников) / Ли Чжи-тянь // Тайвань цзунцзю яньцзю (Тайваньское религиоведение). – 2002. – Т. 2. № 1. – С. 1–30. 黎志添. 天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式 // 臺灣宗教研究. 第2卷, 第1期, 2002, 頁1–30.
26. Лу Сюнь цюань цзи (Полное собрание сочинений Лу Синя). Т. 3. – Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1981. – 608 с. 魯迅全集. 第三冊. 北京: 人民文學出版社, 1981. 608 頁.
27. Сяолин, Чжэнмэй [= Kobayasi Masaёси]. Чжунго дэ даоцзю (Китайский даосизм) : пер. на кит. Ван Хао-юэ / Сяолин Чжэнмэй. – Цзинань: Ци Лу шушэ, 2010. – 273 с. 小林正美. 中國的道教 / 小林正美著 ; 王皓月譯. 濟南 : 齊魯書社, 2010. 273 頁.
28. Юй, Ин-ши. Дун Хань шэньсюань (Представления о жизни и смерти в эпоху Восточная Хань) : пер. на кит. Хоу Сюй-дун [и др.] / Юй Ин-ши. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2005. – 153 с. 余英時. 東漢生死觀 / 余英時著 ; 侯旭東等譯. 上海: 上海古籍出版社, 2005. 153 頁.
29. Ян, Шу-да. Цзивэйцзюй сяосюэ цзиньши луньцун. Цзэндинбэнь / Ян Шу-да. – Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 1955. – 308 с. 楊樹達. 積微居小學金石論叢. 增訂本 / 楊樹達著. 北京: 科學出版社, 1955. 308 頁.

## К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

### ПОРЯДОК ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МАТЕРИАЛОВ В НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ «СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ» И ТРЕБОВАНИЯ К НИМ

1. В журнале печатаются рукописи, как правило, не публиковавшиеся ранее.
2. Все поступившие в редакцию статьи проходят рецензирование.
3. Рассмотрение работ аспирантов и соискателей кандидатской степени осуществляется только при наличии отзыва научного руководителя и рекомендации кафедры по месту их обучения.
4. Для аспирантов и соискателей публикация статей бесплатно
5. Статьи должны быть в объёме от 0,5 до 1 п. л. (20 000–40 000 знаков). В них может быть, как правило, размещено не более трех иллюстраций, графиков или схем.
6. Требования к рукописи, представляемой в редакционную коллегию.
  - 6.1. Направляемые в редакционную коллегию материалы должны быть представлены в электронном и распечатанном видах. Принимаются диски и два экземпляра распечатки текстового оригинала (файлов), имеющегося на диске. Если дисков два и более, необходимо указать их номера и размещение файла на дисках (папки). На распечатке должны быть указаны имена файлов. Текстовый редактор – Word. Материалы должны быть подписаны автором на титульном листе около фамилии.
  - 6.2. Титульный лист статьи содержит комплекс элементов, расположенных на странице в следующем порядке. В верхней части страницы располагается заглавие статьи, которое печатается прописными буквами жирным шрифтом. Фамилии авторов следуют после заголовка и печатаются строчными буквами, иные сведения при этом не указываются.
  - 6.3. Ссылки на источники даются в виде алфавитного списка литературы с нумерацией после текста. Сначала идут источники на русском языке, затем на иностранных. В самом тексте (после цитирования) информация об источнике печатается в квадратных скобках с указанием номера по списку. Библиографическое описание источника в списке литературы (фамилии и инициалы авторов печатаются курсивом) составляется в соответствии с действующими нормами ГОСТ 7.1–2003. Шрифт и межстрочный интервал те же, что и в статье.
  - 6.4. Поля страницы: верхнее – 2 см; нижнее – 2 см; левое – 3 см; правое – 1 см; размер бумаги – А4 (210×297 мм); шрифт – «Times New Roman» № 14; межстрочный интервал – 1,5.
  - 6.5. Примечания в тексте статьи приводятся в постраничных ссылках и должны иметь сквозную нумерацию.
7. Материалы, не имеющие научного аппарата или неправильно оформленные, не соответствующие указанным выше правилам, не рассматриваются. Рукописи не возвращаются.
8. К рукописи должны прилагаться следующие сведения об авторе: Ф.И.О., ученая степень, ученое звание, место работы, должность, рабочий адрес, домашний адрес, рабочий телефон, домашний телефон, факс, e-mail.
9. К статье прилагается краткая аннотация, ключевые слова (не более 15), а также профессиональный перевод на английский язык аннотации, ключевых слов и названия статьи.
10. Материалы следует направлять по юридическому адресу журнала: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47, Дальневосточный государственный университет путей сообщения (ДВГУПС), к. 262. Редакция журнала «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке». Электронная почта: journal@festu.khv.ru. Материалы, присланные ценными письмами и бандеролями, не принимаются.



---

## ARTICLES

---

### THEORETICAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY

#### THE ALTERNATIVE TO CYBERNETIC IMMORTALITY OF MAN\*

*Y.M. Serdyukov*



**Yury Mikhailovich Serdyukov** – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Law at Far Eastern State Transportation University (Khabarovsk).

E-mail: editor@festu.khv.ru

Cybernetic immortality is a challenging conception, even if viewed merely hypothetically, as a phenomenon to be expected in the distant future; therefore, one should hardly count on its manifestation these days. It makes more sense to consider a certain state of subjective reality in the transcendental experience (religious and near-death experience), wherein arrest or retardation, reversibility and even full cessation and termination of subjective time transform the longevity of our existence into eternity. The qualitative transformation of our existence, its transition from time to eternity, signifies the arrival of the individual immortality of a person. Furthermore, the immortality in question is not to be perceived as a supernatural phenomenon; it results from the psychophysiological processes symptomatic of the transcendental experience, the processes which are subject to control on the part of a human being.

**Key words:** individual immortality, cybernetic immortality, transcendental experience, Near-Death Experience (NDE), subjective reality, subjective time.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-128-133

Philosophy devalues itself if it doesn't open up new insights into resolving existential issues. This premise was acknowledged in Ancient Greece, India and China, where the metaphysical underpinnings of ideology were permeated and defined by one sempiternal question: "Why? What do we live for? What is the meaning of our existence? What lies *beyond* our human existence? Should we attempt to live forever, search for the elusive concept of immortality, and given the answer is positive, how is this achievable?"

In ancient and medieval times, there existed manifold answers to these questions. They were fashioned by cultural, historical, socio-economic and psychological conditions of the times in question, but they invariably offered hope to a person, promising him / her *individual immortality* – viewed from the perspective of Christianity, Buddhism, Daoism or any other religious confession.

The situation has become radically different in Modern age. Mechanistic materialism reigns in the forefront of scholarly attention. It denies Man any kind of immortality except for the one granted by socio-cultural translation of images and ideas. And no matter how ardently the founding father of modern mecha-

nism and the architect of mechanical universe, Isaac Newton, was searching for the Apocalypse Code, and despite his faith in the Creator, the world view of his couldn't provide religious consolation: within the framework of his doctrine, individual life of a human being was terminal, doomed to perish at the moment of the physical death of the body.

The majority of laypeople, however, chose to defy this disconsolate prospect, intuitively; they upheld their faith which allowed for belief that soul persevered after the death of the body. But religion failed to sustain theoretical polemic with science and continued its existence not owing to, but despite the expanding knowledge of the way the world was organized and structured.

Science, conversely, whilst continuously pushing the boundaries of theoretical knowledge to the limit – compromising religion on its way – within all four hundred years of its dominance has failed to come up with a convincing alternative to the religious doctrines of eternal life. More than this, it has proved unsustainable in terms of undermining them completely, since Buddhist, Daoist, Jewish, Christian and other religious versions of attaining immortality were beyond the scope of theory and experiment; they all resided in the realm of *personal religious experience*.

---

\* Translated by *E.Y. Malneva*, Candidate of Science (Philology).

However, at the beginning of the 21<sup>st</sup> century the situation underwent certain changes. The dramatic development and convergence of biological, information, nano- and cognitive technologies, a.k.a NBIC (Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science 2002) for the first time in the history of humankind laid the foundation for a serious consideration of the concept of cyber-immortality of man, the one that presupposes construction of a cybernetic avatar of a person – executed on virtually indestructible and imperishable digital carriers. (Global Future 2045 2013)

How valid is this idea? Can it be put into practice? Most likely, this bold task can be accomplished, not at the moment though, and not even in the all-too-foreseeable future. Moreover, humankind cannot ignore the very real threat of self-destruction unless we solve all the technological, psychological, ethical and other issues, related to the construction of the aforementioned cyber-avatar, in which case neither we, nor our descendants will ever have a chance to behold cyber-eternity.

The reason for the impediment in question is the global collapse of civilization, which is a fact now universally acknowledged. It aggravates at such speed and with such intensity that it is estimated that by the middle of the present century human race will have passed the point of no return, so to speak, and the earth will face Neolithic age again.

But even if the global catastrophe does not break out and cyber-immortality becomes quite attainable, not a figment of imagination, the majority of the population will either cease to exist way before this blessed hour, or they, in all probability, will fail to make it on this list of the select few, “the immortals-to-be”.

What alternative are they left with? To put their faith in some higher Deity, as before, to entrust themselves to God, so that to escape the eternity of fiery hell? To accept pseudo-, quasi- and para-scientific doctrines which posit the idea of the substantiality of consciousness? To settle for the primitive materialistic theory of human life?

Is this all that we have left? Could it be that the primal inextricable faith in the immortality of our individual *I*, our unique Identity, is a “road to nowhere”, that it has no real foundation which could be explicated within the framework of scientific materialism at the existing stage of awareness of a human being?

I believe there are such underpinnings. They result from the nature of *near-death experience* of the Homo sapiens.

### 1. The Nature of Near-Death Experience

Near-death experience exists, without a shadow of a doubt. It emerges as a result of oxygen deprivation and cerebral hypoxia caused by cardiac and respiratory arrest. In the given state, functions of various segments

of cerebral cortex and more primal cerebral structures are altered, however, necrotic changes are either non-existent yet, or they are distinctively localized. During clinical death breathing, blood circulation and reflexes are nil, nevertheless, cellular metabolism prevails via anaerobic respiration. Gradually, though, the reserves of energy resources in the brain are depleted; anaerobic glycolysis – which is significantly less efficient than the aerobic glycolysis – comes to a standstill and the nerve tissues die. (Губин 2000)

One more factor contributing to the emergence of NDE is, allegedly, the increase of carbon dioxide concentration in blood. Comparatively recently this hypothesis was formulated and postulated by Zalica Klemenc-Ketis and her colleagues at the University of Maribor in Slovenia (Klemenc-Ketis et al. 2010); this study helps to clarify why NDE may accompany not only clinical death but also other states, and what factors might facilitate the former.

NDE is immanent to man qua biological species Homo sapiens, and it exists irrespective of cultural and historical conditions; it can manifest itself in various social groups and regardless of gender. That said, women are more prone to experiencing NDE than men, as studies indicate, alongside senior citizens and patients who underwent resuscitation. Female subjects are more likely to experience NDE phenomena, and elderly people, accordingly, are more prone to such experiences than young adults and the middle-aged on the grounds that both women and the elderly tend to predominantly adhere to spatial-figurative thinking rather than to logical and verbal, when constructing subjective reality. Subjective reality in NDE, in its turn, is constructed in accordance with the laws of spatial-figurative thinking. The growing emphasis on spatial-figurative thinking which accelerates with aging is accompanied by the retardation of somatic functions and gradual degradation and disintegration of the psyche. This is, basically, the natural process of dying which features cessation of motion, total absence of reflexes, respiratory and circulatory arrest while the brain activity still perseveres, i.g. this is the clinical death per se; this would be the concluding stage of life, however, this is still *not* death.

The clinical death is not death in its proper sense – neither when the process of dying is natural nor when life is terminated due to an accident or manslaughter or any other violent cause. This stage of life is a terminal state of human existence and consciousness in which subjective reality exists qua near-death experience. During clinical death, a person becomes disconnected from the natural and socio-cultural regulators of time. He / she perceives neither sunlight nor rhythmic organization of the society and remains in the state of absolute sensory and social deprivation. The only reality available therein is subjective, isolated reality,

which has lost contact with the “external” sequence of events.

Near-death experience is, ultimately, *subjective reality* manifest in the terminal state of consciousness. It exists in the conditions of the gradual degradation of the cerebral functions which spreads from the youngest structures (cerebral cortex) to more ancient – phylogenetically – basal structures (brainstem and cerebellum), as well as disintegration of the psyche, characterized by the affective-protopathic shift. The psycho-physiological validation of affective-protopathic shift occurring in the terminal state of consciousness consists in the fact that epicritical cognitive processes are the function of the cerebral cortex of the brain, whilst protopathic, affective – the function of the thalamus, accordingly. The thalamus is a more ancient formation of cortex cerebri, hence, it dies at later stages; the functions of the thalamus deteriorate later as well, correspondingly. One of those is responsible for the formation of subjective oneiric experiences, including negative psychological phenomena and disturbing fantastical hallucinations and delirious states.

The aforementioned aspects attest to the fact that the terminal state of consciousness, typical of clinical death, is hardly a *conscious* state, to begin with. The more appropriate term, it appears, is the *flow of sensations*, which constitute NDE proper and which can hardly be rendered by means of natural languages, since the latter are innately not applicable for the description of the “otherworldly” reality, or afterlife.

Subjective reality in NDE is constituted by a number of factors, firstly, by the spontaneous activity of the brain capable of creating vague images and sensations; capable of partially memorizing them without fully comprehending the perceived images. Secondly, subjective reality is shaped by the most deeply imbedded and regular patterns and habits, attachments and impressions, from those earliest abilities to perceive sounds (Partanen et al. 2013) acquired during the 27<sup>th</sup> week of a foetus formation in the uterus to the awareness of self during clinical death.

Certain typical scenarios of meeting one’s family, loved ones – the events which never really happened in reality but are very common in the framework of NDE – can be explained by the productive activity of consciousness creating a particular atmosphere of semblance around the object of oneiric experiences. For NDE visionaries those encounters with relatives and friends form an unforgettable and memorable fabric of impressions indeed. What should be emphasized, though, is the fact that there is no palpable difference between this type of mental experience and everyday routine recollections of past events, since human memory is radically dissimilar from that of the computer chip. A recollection of an event is not a complete and precise automatic copy, but a re-creation of the event,

its interpretation and transformation based on the remaining sensory images and feelings.

Thirdly, there are innate psychological structures which are believed to be formed in the prenatal period and which were named “archetypes of collective unconscious” by C.G. Jung and “basic perinatal matrices” by S. Grof. The latter term appears more appropriate for our purposes, since it more accurately reflects the essence and the origin of the innate psychological structures, directly indicating their formation in utero. The activation of perinatal experiences in the terminal states of consciousness, the ones which are stored in deeper layers of the psyche, than the information acquired after the physical birth of a person, has been substantiated by S. Grof and his colleagues and is now an axiom not requiring any proof. (Grof and Halifax 1978)

And finally, one may surmise that the formation of the subjective reality in NDE is affected by the activation of specific genetic structures, which is inevitable in the conditions of the most acute and severe stress. The state of affect accompanying the dying process is, unquestionably, the harshest and the most powerful in the personal history of a human being, hence, it stimulates the genes which tend to be “silent” the whole preceding life. What information they contain and in what fashion they affect the subjective reality in NDE is not altogether clear at the moment.

Oneiric experiences in NDE exist in a singular temporal continuum which differs dramatically from the phenomenological temporal axis. Firstly, under NDE the duration of time changes: a short period of the clinical death (3–5 minutes) comprises an avalanche of events, which sometimes surpasses the longevity of the whole preceding life. Secondly, an impression of eternity manifests itself: the temporal span of events vanishes and a person is immersed into a state of being out of time where all the events exist simultaneously or nothing at all exists. Thirdly, time becomes reversible: the normal sequence of events is violated so that it is not the cause that precedes the effect but the effect actually precedes the cause.

But how are these fundamental temporal deviations possible? Why is the subjective reality of near-death experience founded on other temporal laws than the subjective reality of normal everyday existence? It could be explained by the nature of NDE itself where the determinants of individual time of a person – both *biological* and *subjective* – are altered.

## 2. Time in Near-Death Experience

The *biological* basis for the subjective time is the combination of biological rhythms of high, medium and low frequencies defining the intervals and the successions of the vital processes and functions of the human body as well as the perception of events by humans.

All biorhythms were formed in the course of life evolution on Earth under the influence of periodic proc-

esses both in abiocoen, inorganic, and organic matter; all of them are inherited since they are indispensable for the normal functioning of an organism. Take, for one, circadian rhythms – daily temporal rhythms – which are inherent to more than three hundred physiological functions of the human body, whilst the rhythmically organized electrical activity of the brain is directly correlated with the functioning of its structures. The most important factor that determines time perception in humans is the daily rhythm which results from the rotation of our planet around its axis and, consequently, regular intervals of daytime and night correspondingly. The alteration in the degree of illumination is captured and monitored by eyesight; the control and adjustment of daily rhythms is attained by means of information being channelled from the retina to the suprachiasmatic nucleus, located in the region of the anterior hypothalamus, which is believed to be the physiological basis for the circadian rhythm of the whole body. The “fine-tuning” for the daily rhythm of this specific region of the cerebrum is determined by the functional organization of neurons constituting it, each of the latter being capable of radiating electric impulses in the framework of the 24-hour cycle rhythm.

The activity of the neurons comprising the suprachiasmatic nucleus is regulated via the so-called “clock-genes”, whose transcription is carried out in photoreceptor cells and neurons of the retina and other segments of the brain, linked to the eye via the optic tract. The clock-genes are also expressed in internal organs with a high metabolic rate (muscles, liver, heart, blood vessels, kidneys and genitals), i.e. those regions that light cannot affect directly. (Чернышева 2009)

During clinical death a person loses all sensory contact with reality and is suspended in the condition of the absolute sensory deprivation. Almost all the natural temporal regulators including sunlight and the contraction of the cardiac muscle are excluded from the perception of the external world, and the latter “dissolves” entirely. NDE is being accompanied by the rhythms of the cerebral electric activity exclusively. Amongst those two predominate when clinical death unfolds: theta waves (Walker 1985), typical of the state of the severe psychological stress (the norm for animals) and delta waves, emerging during deep natural sleep, drug-induced sleep and in a coma.

Can these biological rhythms maintain the perception of time in NDE, typical of the common states? Certainly not. Total sensory deprivation and the cessation of almost all biorhythms create the state of subjective reality, characterized both by the phenomenon of the complete loss of time perception and the phenomena of the alteration in its *duration* and *vector*.

The *duration* of subjective time is defined by the quantity of acts of consciousness performed in a unit of astronomical time. The ultimate estimate of the dura-

tion is a function of the number of changes perceived in the given situation. The atoms, the indivisible monads of the event-temporal chain of subjective reality, are images of perception, the number and intensity of which influence the perception of time: the more one perceives and the brighter those impressions, the longer the interval of subjective time. (Брагина and Доброхотова 1988)

How do features typical of the state of clinical death – loss of perception of one’s body, absolute immobilization, sensory deprivation and the state of affect – influence the duration of subjective time? In truth, they affect it to such an extent that they virtually bring it to a standstill.

This has been verified during experiments carried out in space which were designed to assess the physical and mental condition of astronauts under weightlessness (ibid) and during research of artificial sensory deprivation.

In the latter case, a perfectly healthy person immersed for a period of several hours in the pool with the water the temperature of which equals that of the human body, of high salinity concentration, in total isolation loses all sense of time. (Lilly 2006)

Under both conditions, that of weightlessness and that of artificial sensory deprivation, the physiological reason why immobilization affects time perception consists in the malfunctioning of the *vestibular apparatus*. The inner ear—the organ of vestibular apparatus which perceives changes in the position of the head and body in space and the direction of motion – ceases to function in its usual way. Accordingly, nerve impulses which are sent to the brain by visual and tactile neurons regulating vestibular-motor, vestibular-sensory and vestibular-vegetative reflexes are altered considerably, to the point of cessation. These conditions trigger destabilization of the corresponding brain structures and, consequently, the violation of temporality of consciousness – which is also associated with dreaming when the organs of perception “take a break” and the body is relatively immobilized.

Under the state of affect, especially in extreme critical situations, time slows down exponentially and in the interval of several seconds extraordinarily long fragments of reminiscences are accumulated and flash before human eyes, as it were. In a mere infinitesimal moment, people re-live their whole life, and a second can turn into eternity for them. (Гримак 1978) Under NDE, the contents of intellectual operations yields to affective needs; affect undoubtedly plays an essential role in the organization of subjective time in clinical death, thus contributing to the transformation of minutes to eternity.

The direction, or *vector*, of subjective time is determined by the fact that the division of temporal units into the past, the present and the future is not immanent

in the animate nature; is not a natural division per se, but merely a by-product of evolution, in the course of which the development of the cerebral asymmetry, abstract thinking and speech gave birth to the capacity of reflection and reflexive attitude towards the unity of human mentality and also predetermined the specific functioning of cortex cerebri in relation to the organization and functioning of the temporal chain.

Within the temporal sequence “past-present-future” *the present* is an uninterrupted inexhaustible flow of perceptions, thought-images and words. The more acute the present is for the person, the more suppressed the past is in the human mind, which under the given circumstances manifests only chaotically and arbitrarily (Брагина and Доброхотова 1988), and, accordingly, the more defined and palpable the image of *the future* is – which is both hypothetical and real. It is hypothetical inasmuch as it is a fruit of the productive imagination, intuition and reflection, and does not exist outside the domain of subjective reality. It is simultaneously real as it is captured by the synapses of neurons and is perceived by the subject qua the organic element of his / her own existence.

In the context of subjective reality the ontological status of the future equals those of the past and the present since the present is intangible and, furthermore, the distinction between the past and the future is arbitrary at best, being dependent more on the specific nature of perception of the subject in question, as well as his / her reflection, rather than on physical, biological, social and other objective factors.

If one considers that the future is for the most part the image or images of the productive imagination together with the verbal and logical constructs, and the present, in its turn, is a flow of perceptions, thought-images and words, then *the past* is, doubtless, engrams of memory, sensory images of past perceptions of the surrounding world and of oneself. The past is accessible, and both arbitrary and non-arbitrary.

*Arbitrary* recollections are reflexive, as a rule. They are, in their essence, acts of volition, aimed at extracting from memory specific images of the events past, as well as the verbalization of this imagery, which then are categorized in a specific manner – in accordance with a certain goal, which defines both the narrative behind the events, their actual essence and the correlations between the former. Insignificant details are either eliminated by the subject or reduced to the essential minimum.

*Non-arbitrary* recollections are non-reflexive. The foundation for them is the preserved sensory images – organized in precisely that succession as the events captured by memory really occurred, hence, random reanimation corresponds to the actual order of events in time. (Брагина and Доброхотова 1988)

Since NDE states are characterized by the absence of *reflexive thinking* and *will*, they do not contain any image of the future; the reality of consciousness is constituted by the images of perception of the past, phantasms of imagination, symbolic images of the collective unconscious and other phenomena not susceptible to verbal explication, graphical description or acoustic representation.

### 3. Conclusions

If all the abovementioned postulates are correct, this would imply that we, as human beings, are immortal per se: the cessation of time flow in NDE ultimately signifies eternity. The problem this assumption poses is different, however: what awaits us there, in this eternity? Infinite dread, shadows, utmost helplessness and vital depression, the features outlined by Lev Litvak? (Литвак 2007)

Or is it going to be that ecstatic flight of soul toward God, the way it was described by legions of visionaries who happened to return from the other-worldly realm?

Both options are quite probable.

Morbid images of Hades and the Inferno pervade mythology, including Christian imagery, while will to live and the dread of death, the anathema of suicide – to the degree of its being considered an unforgivable sin – testify to the dangers hovering above a human being after clinical death. Can we somehow avoid this menace? Yes, indeed.

These measures – ways to escape near-death nightmarish experience – have long been explicated in religious and philosophical systems and ethical doctrines explicit in traditional cultures; they contain behavioural norms, mentality stereotypes and ethical imperatives which – when applied and upheld – create and maintain certain psychical structures in the non-reflexive layers of the psyche that are capable of neutralizing, minimizing or ameliorating the negative effects of the dying organism on subjective reality.

There are no universal recipes of salvation; every human being is to define this path for themselves. One should bear in mind, though, that various religions and cultures (primitive / archaic, Buddhist, Muslim, Christian, etc.) share certain ideas, i.e. the conviction that those who cannot abstain from material values, lust and superficiality of existence are doomed to uncertainty, doubt and hope at best. And only those who are prepared to ignore the pleasures and tenets of “samsara”, are blessed, as it were, with this one-of-a-kind chance of free unrestricted unlimited creativity after death: Christian ascetic monks and Indian yogi withdraw from the temptations and vexations of the maddening world and create their own subjective reality; quite purposefully, they generate positive emotions and willpower.

*Stable consistent images* and beliefs produce the fabric of near-death experience; *prevalent positive*

emotions neutralize vital depression, anxiety and dread whilst *human free will*, infinitely limitless in its aptitude, can actually affect and alter subjective reality following respiratory and cardiac arrest. Moreover, if this transformation, this sliding into another reality, is performed by a person well-prepared and of his/her own free will – this affects the physical properties of the body as well. I can allude to the phenomenon of Dashi-Dorzho Itigilov, XII Pandido Khambo Lama, the body of whom – which is being kept in Ivolginsky datsan in Buryatia – is not subject to physical decay.

It would appear that phenomenological life offers us a unique chance to construct quite an encouraging afterlife for ourselves. Virtually any person, regardless of their social, cultural and religious identity, can form a positive near-death experience. Life incidents, gender features, health issues, character and other phenotypical and environmental factors define the most appropriate way of generating permanent positive impressions; however, they cannot annihilate the immanent foundation of transcendental experience. The latter emerged prior to phenomenological experience, and as such is immune to it.

#### REFERENCES

1. Beauregard, Mario. 2012. *Brain wars: the scientific battle over the existence of the mind and the proof that will change the way we live our lives*. New York: HarperOne.
2. Carter, Chris. 2010. *Science and the near-death experience: how consciousness survives death*. Rochester, VT: Inner Traditions. Bear and Company.
3. Converging Technologies for Improving Human Performance. 2002. *Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*. NSF/DOC-sponsored report. Edited by Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge, National Science Foundation. June 2002. Arlington, Virginia.
4. Global Future 2045 International Congress, New York City, June 15-16, 2013. <http://www.gf2045.com> Accessed December, 11, 2017.
5. Grof, Stanislav and Joan Halifax. 1978. *The human encounter with death*. New York: Dutton.
6. Holden, Janice Miner, Bruce Greyson, and Debbie James (Eds.). 2009. *The handbook of near-death experience: thirty years of investigation*. Santa Barbara, CA: Praeger Publishers.
7. Kellehear, Allan. 1996. *Experiences near death: beyond medicine and religion*. New York: Oxford University Press.
8. Klemenc-Keits, Z., Kersnik, J., Grmes, S. 2010. The effect of carbon dioxide on near-death experiences in out-of-hospital cardiac arrest survivors: a prospective observational study. *Critical Care*, 2010, 14 (R56). <http://ccforum.com/content/14/2/R56>. Accessed January, 7, 2018.
9. Lilly, John. 2006. *The Deep Self: Consciousness Exploration in the Isolation Tank*. Nevada City: Gateways Books and Tapes.
10. Mays, Robert and Suzanne Mays. 2011. *Near-death experience research: history and perspectives*. <http://selfconsciousmind.com>. Accessed November, 17, 2017.
11. Moody, Raymond. 1975. *Life after life*. New York: Bantam.
12. Partanen, E., Kujala, T., Näätänen, R., Liitola, A., Sambeth, A., & Huotilainen, M. 2013. Learning-induced neural plasticity of speech processing before birth. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2013; 110(37): 15145–15150.
13. Van Lommel, Pim. 2010. *Consciousness beyond life: the science of the near-death experience*. HarperCollins.
14. Van Lommel, P., R. van Wees, V. Meyers, and I. Elfferich. 2001. Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands. *Lancet* 358: 2039–2045.
15. Van Lommel, Pim. 2004. About the continuity of our consciousness. *Advances in experimental medicine and biology*. Series 550: 115–132. [Brain death and disorders of consciousness. Eds. C. Machado, and D.A. Shewmon, New York, Boston, Dordrecht, London: Kluwer Academic/Plenum Publishers].
16. Walker, A.E. 1985. *Cerebral death*. 3rd Edition. Baltimore-Munich: Urban&Schwarzenberg.
17. Брагина Н.Н., Доброхотова Т.А. 1988. *Функциональные асимметрии человека*. – М.: Медицина.
18. Гримак, Л.П. 1978. *Моделирование состояний человека в гипнозе*. – М.: Наука.
19. Губин, Н.Г. 2000. *Терминальные состояния и клиническая смерть*. <http://www.skeptik.net/clinic/terminal.htm>. Accessed January, 11, 2017.
20. Гурвич, А.М. 1990. Постреанимационные нарушения сознания и некоторые морально-этические и правовые проблемы реаниматологии. *Мозг и сознание (философские и теоретические аспекты проблемы)*. М., ФО СССР, Р. 171–191.
21. Литвак, Л.М. 2007. *Жизни после смерти: предсмертные переживания и природа психоза. Опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования*. Ed. Д.И. Дубровский. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация».
22. Сердюков, Ю.М. 2015. *Контуры трансцендентального опыта*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация».
23. Чернышева, М.П. 2009. Клеточно-молекулярные осцилляторы и восприятие времени. *Хронос и Темпус (природное и социальное время: философский, теоретический и практический аспекты)*: сб. научн. трудов. Ed. В.С. Чураков. Новочеркасск: НОК. – Р. 161–173.

## THE “MIND-BRAIN PROBLEM”: THEORETICAL RESOLUTION OF THE MAJOR ISSUES

D.I. Dubrovsky



**David Izrailevich Dubrovsky** – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Professor of the Philosophy Department at Lomonosov Moscow State University, Co-Chair of the Scientific Council on the Methodology of Artificial Intelligence and Cognitive Research at the Russian Academy of Sciences.

E-mail: ddi29@mail.ru

The article discusses the major conceptual challenges posed by the “Mind-Brain Problem”; it emphasizes the significance of the problem in question and the relevance of its research in contemporary science. The author offers the theoretical resolution of the related major issues: 1) the explication of the connection between the phenomena of subjective reality – which cannot be assigned physical properties – and the cerebral processes; 2) the exposition of the propensity of SR phenomena to cause alterations in corporeal physical processes; 3) the explanation of the existing compatibility of arbitrary actions and free will with the determinism of brain functions and cerebral processes. This is the foundation for the consideration of theoretical and methodological questions linked to the decoding of cerebral neurodynamic codes of SR phenomena and for the prospects of the neuroscientific study of consciousness.

**Key words:** mind, brain, phenomena of subjective reality, psychical causality, arbitrary act, free will, decoding of brain codes of psychical phenomena, convergent technologies.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-134-148

### INTRODUCTION

The “Mind-Brain Problem” is one of the fundamental classical problems that have a long history. Its key point is that consciousness has a specific and inalienable quality of *subjective reality* (hereinafter abbreviated – SR), to which physical properties cannot be attributed. This is what creates the main difficulty in trying to theoretically explain the connection between consciousness and brain (and in general bodily, physical) processes.

For more than half a century the “Mind-Brain Problem” has been the subject of intensive discussion in analytical philosophy, in which dozens of great thinkers have participated, and during this time a huge volume of literature (some thousands of books, many thousands of articles) have been accumulated. However, despite such considerable intellectual efforts, it is difficult to talk about any conceptual breakthrough towards its solution. This is emphasized not only by Russian specialists<sup>1</sup>, but also by authoritative representatives of analytical philosophy<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> This was convincingly shown in the book: Васильев, В.В. *Трудная проблема сознания*. М.: Прогресс-Традиция, 2009. The author rightly speaks about the “dramatism” of the situation in modern analytical philosophy, that is “so far we simply have not seen any real attempts to positively solve” the hard problem: Васильев В.В., *Трудная проблема сознания* (М.: Прогресс-Традиция, 2009), 190. See also: Нагуманова, С.Ф. *Материализм и сознание: Анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии*. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2011; Дубровский, Д.И. Субъективная реальность и мозг. К вопросу о полувековом опыте разработки «трудной проблемы сознания» в аналитической философии.

For about the same period of time, I have also been dealing with this problem. Back in the early 60s of the last century, I published a number of works, in which the information approach was proposed to explain the connection between the phenomena of subjective reality and brain processes. More than 50 years ago, in 1962, I defended my Ph.D. thesis “On the analytical and synthetic character of the reflective activity of the brain”, in which the essential questions of the psychophysiological problem<sup>3</sup> were discussed. And in the second half of the

*Эпистемология: Перспективы развития*. М.: Канон+, 2012.

<sup>2</sup> See, for example: (Нагель 2009, 101-112). In this article, Thomas Nagel explicitly states that now “no one has a plausible answer to the problem of spirit and body” (Нагель Т., “Мыслимость невозможного и проблема духа и тела”, *Вопросы философии*. 8 (2001):101); that there was a “dead end” in solving this problem (Нагель Т., “Мыслимость...”, 102); between consciousness and brain processes, there is a connection that “remains incomprehensible to us” (Нагель Т., “Мыслимость...”, 107). A critical analysis of this article is given in my publication: Дубровский Д.И. Проблема духа и тела: Возможности решения (в связи со статьей Т.Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела»). *Вопросы философии*. 10 (2002).

<sup>3</sup> The main provisions of the thesis were published already in 1958 in the article: Дубровский Д.И., «Анализ-синтез как всеобщая форма отражательной деятельности мозга», *Труды Сталинского государственного медицинского института XI(1958):18-25*. Therefore, it can be said that the beginning of my development of the “Mind-Brain Problem” coincided in time with the beginning of its formulation and development in analytical philosophy under the flag of the so-called “scientific materialism”; the start of this direction was given in the famous article by Herbert Feigl “The “Mental” and the “physical”, published the same year, in 1958. (Feigl H., The “Mental” and

60s I published articles in the journal “Issues of Philosophy” on this topic and defended my doctoral thesis “Philosophical Analysis of Psychophysiological Problems”, in which the information approach was given a more developed form<sup>4</sup>. In subsequent books (Дубровский 1980; Дубровский 2002; Дубровский 2007) and many articles, my theory was expounded in detail and developed in a number of ways.

The author is clearly aware that the theory he offers, like any other one that claims to solve a complex scientific problem, has essentially a trial character and must undergo critical tests in the scientific community. To my regret, this has not happened over many years. Yes, some philosophers and scientists have outlined an approving attitude towards it, among them there were such outstanding neurophysiologists as I. Szentagothai and R. Sperry (Сентаготай 1984; Сперри 1994.); references to my concept were cited even in textbooks on psychophysiology (Психофизиология 2001, Ермолаев 2002<sup>5</sup>) (that was very flattering to me and gave me moral support). At the same time, critical remarks and considerations have been repeatedly expressed by the philosophers about the information approach. They were, however, fragmentary or too general in nature, did not touch upon the foundations of the theory, and left aside the analysis of the connections between its initial assumptions and explanatory consequences<sup>6</sup>; it

never received a systematic critical analysis. In the hope that this should not remain the case in the future, I have decided to present its main content in a relatively short and clear form convenient for reflection and for criticism.

#### SUBJECTIVE REALITY AS AN OBJECT OF A NEUROSCIENTIFIC INVESTIGATION

SR is the reality of the conscious states of the individual, which directly certifies for him that he exists. The quality of the SR is indicated in the philosophical literature by different, but in their meaning similar terms: “mental”, “introspective”, “phenomenal”, “subjective experience”, “qualia”, etc. In recent decades, the term “SR” has become quite widely used to describe the specifics of consciousness, by many scientists, including representatives of analytical philosophy. The concept of “SR” encompasses both individual phenomena and their types (sensations, perceptions, feelings, thoughts, intentions, desires, volitional efforts, etc.), as well as an integral personal formation united by our self, taken in its relative identity to itself, and thus in its reflexive and a-reflexive unity, actual and dispositional dimensions. This holistic formation is historically a continuous continuum temporarily interrupted by deep sleep or in cases of the loss of consciousness. SR always represents a certain “content”, which is given to an individual in the form of a “current present”, i.e. *now*, although this “content” can relate to the past and the future.

The specific nature of SR phenomena consists in the fact that, as it has already been discussed, physical properties cannot be attributed to them (mass, energy, spatial characteristics). In these they differ from the subjects of the study of classical natural science and evince a special ontological status, the definition of which has always presented difficult questions to philosophers of materialistic orientation and naturalists, especially for those who studied the connection of psychical phenomena with the activity of the brain. These complex issues at the ontological level have, on the other hand, involved no less complex epistemological questions. The point is that the description of SR phenomena is made in terms of intentionality, purpose, meaning, value, will, etc., while the description of physical phenomena and brain processes – in terms of mass, energy, spatial

---

the “Physical”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. II.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1958). G. Feigl's views and the first stage of the development of this problem in analytical philosophy (the concepts of W. Place, J. Smart, J. Armstrong, P. Feyerabend, R. Rorty, H. Patnem, G. Margolis, T. Nagel, J. Fodor, J. Kim, D. Lewis, and others) in the book: Дубровский Д.И., *Информация, сознание, мозг*, (М.: Высшая школа, 1980), 13-95.

<sup>4</sup> Дубровский Д.И., “Физиологическое и логическое”, *Вопросы философии*, 8(1966); Дубровский Д.И., Мозг и психика (О необоснованности отрицания психофизиологической проблемы), *Вопросы философии*, 8 (1968):125-135 (article which initiated a discussion with E.V. Iуenkov); Дубровский Д.И., “По поводу статьи Э.В. Ильенкова “Психика и мозг”, *Вопросы философии*, 3 (1969):142-146; Дубровский Д.И. *Философский анализ психо-физиологической проблемы*: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Ростов-на-Дону, 1968. The materials of the thesis were published as a book, a number of sections of which, especially Chapter 5, it seems to me, still retain their significance: Дубровский Д.И. *Психические явления и мозг: Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики*. М.: Наука, 1971. (its electronic copy is available on the website [www.dubrovsky.dialog21.ru](http://www.dubrovsky.dialog21.ru)).

<sup>5</sup> In this textbook there is a special section “An Information Approach to the Problem of Consciousness”, in which my concept is described rather in detail, pp. 269-271.

<sup>6</sup> See, for example: Нагуманова С.Ф., Проблема материалистического объяснения сознания в аналитической философии. В кн.: *Проблема сознания в философии и науке*.

---

Ред. Д.И. Дубровский (М.: Канон+, 2009), 131-132; Нагуманова, С.Ф. Материализм и сознание: Анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2011; Васильев В.В., *Трудная проблема сознания* (М.: Прогресс-Традиция, 2009), 185; Иванов, Д.В. *Эпистемологическая интерпретация субъективности и проблема сознания. Знание как предмет эпистемологии*. М.: Институт философии РАН, 2011; etc. Of course, these criticisms were useful to me and stimulated further reflection on some issues of the problem.

characteristics, etc., and between these conceptual complexes there is no direct logical connection.

Some intermediate conceptual link is required to link, to combine these different types of descriptions in a single conceptual system capable of providing a theoretically grounded explanation of the connection between SR phenomena and brain processes. How to find it and thereby overcome the “*explanatory gap*”? This is how the representatives of analytical philosophy term the situation in regard to the Mind-Brain Problem. (Нагель 8, 101-112)

At the same time, SR represents the “internal”, individual-subjective experience inherent only in a concrete individual (expressed in first person reports). How do we transfer from this individual-subjective experience to intersubjective, generally valid statements (from a third person) and to the substantiation of true knowledge?

In general philosophical terms, these questions have been repeatedly posed and variously resolved from one or other classical position. However, in light of the pressing problems of modern science, they remain debatable. This is especially acute in those branches of neuroscience that are aimed at researching mental activity, the phenomena of consciousness, and do not accept reductionist solutions (i.e. concepts that seek to reduce SR phenomena to physical processes, speech or behavioral acts). In this respect, the questions of phenomenological analysis and systematization of SR phenomena, the discretization of the SR continuum, the formation of such invariants of SR phenomena which could serve as sufficiently definite objects for correlating them with brain processes, become of fundamental importance (the given aspects will be discussed later).

### CONSCIOUSNESS AND THE BRAIN. TWO MAIN QUESTIONS

When the problem of “consciousness and the brain” is often called the problem of “subjective reality and the brain”, then its main content is emphasized, that which in analytic philosophy is called “the hard problem of consciousness”. Therefore, both names are used for the purposes of this work as equivalent (although in the problem of “consciousness and the brain”, of course, some other, not so significant aspects are conceivable).

This problem in its modern interpretation is a *scientific* problem. It should be distinguished from the psychophysical problem as actually philosophical, expressing in general terms the question of the relationship between the spiritual and the bodily (physical).

At the same time, science also has considerable means of studying consciousness, it has accumulated in this respect an extremely large amount of experience that requires reflection (data from psychology, psychiatry, linguistics, computer science, social disciplines and humanities, many other branches of

science, in particular ones of an interdisciplinary nature, such as psychophysiology, psychopharmacology, psychogenetics, psycholinguistics, etc.).

We cannot discount the facts of everyday knowledge about the psychological phenomena that form the framework of common sense and express the practical experience of mankind. Finally, it should be noted that in recent decades the role of that range of scientific knowledge known as metatheoretical (meta-scientific and general scientific) is growing rapidly. It is represented by ideas of functionalism and structuralism, systemic, synergetic, informational approaches, and a number of other broad theoretical positions. Conceptual tools of this variety can be used in almost all scientific disciplines; they perform an integrative function in interdisciplinary research. They are playing the primary role in the development of the “Mind-Brain Problem”, since it is an interdisciplinary (I would even say, transdisciplinary) scientific problem. Its theoretical solution should have an empirical basis and be able, in turn, to initiate new directions, methods, and, with them, new results in the study of the brain and the psyche.

To solve this problem, first of all, a theoretically substantiated answer to two main questions is required:

1. How to explain the connection between the phenomena of SR and brain processes, *if physical properties (mass, energy, spatial characteristics) cannot be attributed to the first, while the latter necessarily possess them?*

2. *If physical properties cannot be attributed to the SR phenomena, how can one explain their ability to causally affect bodily processes?*

In addition to these basic issues, there are several others, which usually form stumbling blocks for natural scientists and urgently require solutions. However, we must immediately say that the answers to them are determined by solutions available for the first two. Moreover, it could be argued that they depend more on the solution of the first fundamental issue. These other significant issues are as follows:

3. How to explain the phenomena of *voluntary actions and free will* and how to combine them with the determinism of brain processes?

4. How to explain the *emergence of the very quality of SR* in the process of evolution, which, at first glance, seems to be unnecessary for the effective functioning of the organism (which always served as an excuse for epiphenomenalistic interpretations of SR and reductionist constructions, the use of models of “zombies”, etc.)?

5. Why is information about the acting agent *not just represented, but experienced in the form of SR*? This is a question closely connected with the previous one (it is usually sharply posed by representatives of analytical philosophy). These and a number of other

particular questions will be singled out and theoretically interpreted below.

### THE PROPOSED THEORY

It relies on modern knowledge of biological evolution and the processes of self-organization (biological and social, including its technical components) and uses an *information approach* to address the issues raised.

It should be noted at once that, despite the difference in the philosophical interpretations of the notion of information and the absence of a unified information theory, this concept has generally accepted meanings. I use the concept of information in the general sense in which it is used in practically all sciences, namely: as the “message content”, “signal content” (N. Wiener's definitions). Therefore, there is no need to go into his various philosophical interpretations, to evaluate each of the two basic concepts of information (attributive and functional)<sup>7</sup>, to choose one or another. Although I prefer a functional rather than an attributive concept, the information approach to the Mind-Brain Problem developed below is compatible with both.

The theory I propose is relatively clear and simple, and therefore it is *convenient for criticism*. *Three initial parcels* are accepted in it. The first two are principles with no empirical refutations, the third is an intuitively acceptable agreement, which is convincingly confirmed by ordinary and scientific experience. I quote these initial assumptions.

I. Information must be embodied in its physical medium (does not exist outside and beside it).

II. Information is invariant with respect to the physical properties of its carrier, i.e. the same information (for a given self-organizing system – for a given organism, a person or a community) can be embodied and conveyed by carriers of different physical properties, i.e. encoded in different ways. For example, the information that rain is expected tomorrow may be transmitted in different languages, orally, in writing, using the Morse code, etc.; in all these cases its carrier can be different in mass, energy and space-time characteristics). Let us abbreviate this principle as IP.

III. SR phenomenon (for example, my sensory image in the form of visual perception of some object *A*, experienced at a given interval) can be considered as information (about this object). Note that the information allows not only a syntactic description, but also a semantic (content-semantic) and pragmatic (target, value, “effective”, program-managing)

description, which meets the requirements for describing the phenomena of SR.

If these three initial assumptions are accepted, then the *desired explanatory consequences* are logically deduced from them.

1.1. Since this phenomenon of SR is information about *A* (we denote it by  $\underline{A}$ ), it has its own definite carrier (we denote it by  $\underline{X}$ ), which according to the data of neuroscience is a certain cerebral neurodynamic system. Thus, the phenomenon of subjective reality is necessarily related to an appropriate brain process as information to its carrier. Although the neurodynamic system  $\underline{X}$  necessarily consists of physical components, its functional specificity cannot be explained on the basis of physical properties and regularities (since, as it is well known, the description of functional relations is logically independent of the description of physical properties and relations). This is shown by an analysis of the nature of the necessary connection between  $\underline{A}$  and  $\underline{X}$ .

1.2. The connection between  $\underline{A}$  and  $\underline{X}$  is not causal, it is a special kind of *functional* connection:  $\underline{A}$  and  $\underline{X}$  are *simultaneous* and *one-cause phenomena*; they are in relations of *mutual single-valued correspondence*;  $\underline{X}$  is the code embodiment of  $\underline{A}$  or, briefly, the code  $\underline{A}$ . This kind of connection can be called a *code dependence*, it is formed in the phylogenesis and ontogenesis of the self-organizing system (it has the character of a historical neoformation and in this sense is random, i.e. the information acquired in this self-organizing system has such a code embodiment, but in principle it could have another, but, having arisen in this form, it becomes a functional element of the process of self-organization in this system). This relation is valid, i.e. retains its functional role either in one-time action or in some interval (for example, conditioned reflex communication), and often throughout the life of the individual and even the through the entire history of the species, and in the case of the fundamental DNA code – for the entire period of the existence of living systems on the Earth. But even the genetic code is not an exception, its emergence was not necessary; it had a probabilistic, random character<sup>8</sup>. Even more, it is inherent in the origin of the code structure of language (as evidenced by many different languages). However, the random nature of the formation of this code dependence does not cancel the principle of the necessary connection of information and its carrier, but only indicates that the

<sup>7</sup> See the discussion of this topic, held on the initiative of V.A. Lektorsky in the form of a “round table”, at which there were presented the entire range of interpretations of the ontological status of the category of information: Информационный подход в междисциплинарной перспективе: (Материалы «круглого стола»). *Вопросы философии*. 2 (2010): 42-48.

<sup>8</sup> As one of the pioneers of the genetic code F. Crick testifies, “the genetic code could have almost any structure, since its details depend on which amino-acid and which adapter correspond to each other. Perhaps the existing version of this mutual correspondence was determined at a very early stage of evolution and, probably, the choice in its favor was an accident”: Крик Ф., *Безумный поиск. Личный взгляд на научное открытие* (М.-Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2004), 104.

specific carrier can be different in its physical properties (*in accordance* with the IP). Of course, in the course of evolution, more economical forms of codes were selected for their mass, energy, and space-time characteristics.

In a complex self-organizing system (that is, consisting of self-organizing elements and subsystems), there is a multi-step hierarchy of code dependencies that distinguish its history (both phylogenetically and ontogenetically). This hierarchy of code dependencies is the main levels and nodes of the organization of the given system and, consequently, the main contours of the management structure. The experience of this type of system testifies to very complex relations of *centralization* and *autonomy* in their integral functioning. These relations are still poorly understood. However, there is no doubt that this is a kind of fusion of hierarchical centralization of code dependencies with a high degree of autonomy for certain levels of organization, which includes not only *cooperative* relations but also *competitive* ones. Self-organization is a multidimensional dynamic structure of code dependencies (or information processes, respectively). Hence the special urgency of studying the nature of code dependence as an element of self-organization.

The connection between  $\underline{A}$  and  $\underline{X}$ , like any code dependence, qualitatively differs from a purely physical relationship, it expresses the specifics of information processes. Among them, some informational processes in the brain related to the quality of SR are represented in the form of code formations of type  $\underline{X}$ . A thorough study of the connection between  $\underline{A-X}$ , the structural and functional organization of systems of type  $\underline{X}$ , means the *deciphering of the brain code* of this phenomenon of SR.

1.3. But what does the decoding operation mean, if the information is necessarily embodied in its carrier, and the latter always represents one or other of its code incarnations (i.e. if the information always exists only in a certain code form and nothing else)? It can only mean the transformation of one code into another: conversion of “incomprehensible” for the given self-organizing system into “understandable”. Therefore, two types of codes should be distinguished:

- 1) “natural” and
- 2) “alien”.

The former are directly “understandable” to that self-organizing system to which they are addressed; more precisely, the information embodied in them is “understandable” (for example, the values of the patterns of the frequency-impulse code, coming from certain structures of the brain to the muscles of the hand, the words of the native language for the interlocutor, etc.). The information is “understandable” in the sense that it does not require a decoding operation and can be directly used in order to ensure management. The “natural” code carries information in a form open to “understanding”; it requires neither the study of the

structure of the signal nor special analysis of the information. We perceive a friend's smile not as a set of movements of a multitude of facial elements, but immediately in its integral “meaning”. Unlike the “natural” code, “alien code” is directly “not understandable” for a self-organizing system, it cannot perceive and use the information embodied in it. For this, it needs to perform a decoding operation, i.e. *a transformation of the “alien” code into “natural” code*.

It is important to note that in cryptology and after it in modern science the term “code” is usually not used to denote objects that have “natural” codes (because of their “transparency”). However, the approach I propose to decipher the cerebral codes of SR phenomena relies on a broader theoretical basis in comparison with classical cryptology, in which a narrow interpretation of the concept of code is adopted<sup>9</sup>.

The way to convert “alien” code into “natural” code is either initially programmed in the structure of a self-organizing system, or it was created on the basis of its experience and as a result of random findings<sup>10</sup>. Often it remains unknown to us and might be studied by a researcher persistently and systematically (as evidenced by the experience of cryptology, linguistics, ethnography, other sciences which face such challenges<sup>11</sup>).

<sup>9</sup> In this respect, I conducted a detailed analytical discussion and substantiation of the concepts of code and code dependence (see: Дубровский Д.И. *Информация, сознание, мозг* (М.: Высшая школа. 1980), 214-273). The concept of decoding codes, which includes the consideration of methodological issues that relate not only to the Mind-Brain Problem, but the tasks of this kind of research in various sciences, is presented in detail in a special article (see: Дубровский Д.И. “Расшифровка кодов: Методологические аспекты проблемы”. *Вопросы философии* 11 (1979). Reprinted in the book: Дубровский, Д.И. *Сознание, мозг, искусственный интеллект*. М.: Стратегия-Центр, 2007. (The article and the book are available at: [www.dubrovsky.dialog21.ru](http://www.dubrovsky.dialog21.ru) Special questions related to deciphering the brain. The article deals with the following questions: Дубровский Д.И. Проблема нестационарного кода психических явлений (некоторые философские аспекты и социальные перспективы). *Вопросы философии* 6 (1975).

<sup>10</sup> Carrying out cognitive processes, we search for the information that interests us and, as a rule, we are completely disconnected from the consideration of the “device” of the carrier of this information, which is given to us in the form of “natural” code. In many cases, we do not know the “device” of “natural” codes, but this does not hinder – at the level of the SR, so to speak, – the translation of “foreign” codes into “natural” codes. Such a translation, carried out in phylogenesis or in ontogenesis, is automatically realized by the unconscious mechanisms of the psyche. Constantly produced by us, code transformations of this kind are so immanent in our practical and communicative acts that we simply do not notice them – this is the air of our social life activity.

<sup>11</sup> The experience of solving secret ciphers is very interesting in this connection (see: Сингх, С. Книга кодов: Тайная история кодов и их «взлома». М.: АСТ, 2007). Especially

1.4. Both “natural” and “alien” codes are for a given self-organizing system (organism, its subsystems, personality, community etc.), internal and external. Apparently, the “alien” codes are mostly external. However, they also exist at the level of the individual in the processes of *autocommunication*. Here, the internal “alien” codes are manifested in the form of incomprehensible and often negative in their “meaning” subjective experiences and symptoms that take their origin in unconscious and somatic spheres; this also applies to a variety of cases of psychopathology.

Let's pay attention to the apparently paradoxical situation: the code of type  $\underline{X}$  is for me an internal “natural code” in the respect that directly opens to me the information contained in it (i.e. the image  $\underline{A}$ ). In this respect, the code  $\underline{X}$  is decoded in my brain automatically. But at the same time, it is for me an external “alien” code in the sense that I do not know anything about its location in my brain, its composition and functional structure (and generally do not feel what is going on in my brain while I am experiencing the image  $\underline{A}$ ). In other words, in the SR phenomena I have the information in its “pure” form, and the information about its carrier is completely closed.

However, in order to understand the specific dependence of  $\underline{A}$  on  $\underline{X}$ , it is necessary to know the structure of this carrier, it is necessary to decipher its code structure, just as it is required in learning a previously unknown language<sup>12</sup>. Here  $\underline{X}$ , being for me and to all of us an “alien code”, becomes a special object of investigation with the aim of deciphering it, clarifying the information contained in its  $\underline{A}$  in an independent way, i.e. based on the removal of signals from my brain and with the help of certain methods of converting  $\underline{X}$  to a suitable “natural code” (in the form of text, image, digital record, etc.) that is always *automatically converted to an internal “natural code” of the researcher’s brain which serves a guarantee of content understanding in this information* (in the form of the corresponding phenomena of SR). And this provides an understanding of the results of deciphering the code  $\underline{X}$  by other researchers and other people, i.e. its *intersubjective* status. Thus, we can speak about the possibility of the emergence of a *new type of*

*communication*, which can now serve as an object of serious philosophical reflection on the future of terrestrial civilization. Along with the development of brain-computer interfaces, on the basis of which significant results have been achieved, there is the task of creating a so-called “neuronet”, i.e. of “brain-brain” interfaces, which promise us the creation of a fundamentally new type of communications.

If the brain codes of SR phenomena are thoroughly deciphered, this will violate the fundamental principle of social self-organization – relative autonomy, “closedness” of the subjective world of the individual. What will happen if it is “discovered” despite the will of its owner, if some become “open”, and others “closed”, etc.? No less interesting is the question: what will happen with our society, with its political, economic and other institutions, if all modern *homo sapiens* and institutional subjects suddenly become “open”? (Nobody can deceive anyone, everyone tells only the truth; let's conduct such a thought experiment).

1.5. Accordingly, two different types of codes (“natural” and “alien”) and two different aspects of decoding the code should be distinguished. When decoding an “alien” code (that is, transforming it into “natural” code), the task is *to understand* its information content. Conversely, when deciphering a “natural” code, the structure of which is unknown, the task is to recognize, understand precisely its structure (structural-functional-spatial-temporal characteristics, physical and chemical organization). Hence, there are two types of code decoding tasks: *direct* and *reverse*.

Direct task: a code object being given, the task is to find out the information contained in it. In the case of code objects of type  $\underline{X}$ , difficulties are related to determining and making a description of it, not to mention the search for ways to decode the code and implement the decoding process<sup>13</sup>.

Reverse task: information is given (say,  $\underline{A}$ , i.e. the information in a “pure” form), it is required to determine its carrier and to study its functional structure in order to independently reproduce this information. Due to IP, this task is more difficult than the direct one, since the given information may have different carriers (although their diversity is limited by the properties of the brain, by the specificity of its substrate, elements, synaptic connections, morphological structures, etc.). To this we should add that any *translation* of the information into another language entails some loss of the original content (a question requiring special analysis).

---

instructive is the story of deciphering the Maya language by Yuri Knorozov, who did not have a key like the “Rosetta Stone”, which was found by Champollion when deciphering ancient Egyptian cuneiforms.

<sup>12</sup> Let us note in this connection the idea of autocerebroscopy, according to which I myself can observe and study the connection of my own mental and brain processes. In today's conditions, it can have a certain experimental perspective. But even in this case, in spite of my experience of  $\underline{A}$  in a “pure” form, I will have to do the same as an external observer, i.e. get  $\underline{A}$  (its “content”) in an independent way.

---

<sup>13</sup> An impressive example of this kind is the exceptionally complex creative process of deciphering the genetic code that Frances Crick describes in the already cited book, “What Mad Pursuit. A Personal View of Scientific Discovery”.

In the real process of studying code dependencies, direct and reverse tasks reveal a close interdependence. Nevertheless, in the challenge of deciphering the neurodynamic code of psychical phenomena, the reverse task occupies a dominant position, for here the search is directed from the information given to us to its carrier; in the case under consideration, from  $\underline{A}$  to the desired neurodynamic correlations, which should correspond to varying degrees to  $\underline{X}$ . These correlations are established and investigated in modern neuroscience using various methods (EEG, EMG, fMRI, PET, etc.). In this case, the detected correlates are only indirectly associated with  $\underline{X}$ , which represents an extremely complex, multidimensional circular neurodynamic network system, and require special analysis and interpretation using mathematical and other means to construct adequate models of the desired code dependence.

Over the past five years, great results have been achieved in deciphering the brain codes of visual perception, not only in the case of static and relatively simple black and white visual images (Miyawaki 5, 915-929), but also in the decoding of moving color images – a fragment of a movie perceived by the subject (corresponding images experienced by him, reproduced on the computer screen as a result of analysis and synthesis of elements of their brain correlations received mainly through the use of the fMRI method. (Nishimoto 19, 1641-1646) This direction of neuroscience, which is called “brain-reading”, or more accurately could be named *neurocryptology*, is developing rapidly and sets the task of deciphering the brain codes of various phenomena of SR (not only visual, but auditory and tactile perceptions, emotions, *voluntary* actions and even thinking<sup>14</sup>). It acquires a strategic importance for

the creation of new “brain-machine” interfaces and the development of convergent technologies (NBIC).

To increase the effectiveness of this area of neuroscience research, however, a thorough phenomenological development of code deciphering objects is necessary, i.e. articulation and formation of sufficiently defined phenomena of SR. In existing studies, the decryption object of the code (i.e., the distinguished phenomenon of SR) remains largely undetermined, which reduces their effectiveness.

1.6. Forming the code decryption object requires a correct sampling of the continuum of the SR as a “current present”, breaking it into specific elements and fragments. Where it is possible, it is desirable that sampling reach the level of *quantification* of SR phenomena. Such an operation can be realized for relatively simple phenomena of SR (sensations, perceptions, some emotional states). It involves minimizing the given phenomenon of SR by “content” and in time. For example, in the tachistoscopic experiment, I perceive a white square on a black background in a dark room for a minimum time. This can be called a quantum of visual perception. We agree that the information  $\underline{A}$ , discussed above, is just such a quantum of SR. Then its carrier  $\underline{X}$  is the desired code structure  $\underline{A}$  (at least, the observed neurodynamic correlation  $\underline{A}$ ) should be limited to the same time interval. The set of such *my* perception-quanta makes it possible to form a *personal invariant* of perception (information)  $\underline{A}$  and thus to assume the corresponding personal invariant  $\underline{X}$ . In the same way, one can also form *interpersonal invariants*  $\underline{A}$  and  $\underline{X}$ , when the participants of the experiment are different individuals. Clear invariants of this kind are needed to comply with the *principle of repeatability* of the experiment. This applies not only to invariants of certain types of phenomena of SR, but also to the invariant of any phenomenon of SR, i.e. to the invariant description of any realized state in general, and accordingly to the description of those specific properties of brain activity, those specific information processes that

<sup>14</sup> See: Иваницкий А.М. “Чтение мозга»: Достижения, перспективы и этические проблемы”. *Журнал высшей нервной деятельности* 2 (2012):1-10. Due to the fact that the development of neurocryptology has now become so important, I would like to say (although it is not entirely correct on my part) that the theoretical and methodological program for deciphering brain codes of psychical phenomena (primarily SR phenomena) was widely deployed from the standpoint of the information approach in my book that appeared more than 40 years ago. See: Дубровский, Д.И. *Психические явления и мозг: Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики*. М.: Наука, 1971. (This is mainly devoted to chapter 5. Pp. 241-358; particularly important are paragraphs 17 and 18). The book is on the website [www.dubrovsky.dialog21.ru](http://www.dubrovsky.dialog21.ru). It is important to emphasize the importance of neurophysiological studies in this direction under the leadership of N.P. Bekhtereva, with whom I then worked closely (see: Бехтерева, Н.П., Бундзен, П.В., Гоголицын, Ю.Л. *Мозговые коды психической деятельности*. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1975). These studies were interrupted, or, in any case, seriously

affected, after the publication of a devastating article in the edition of the CPSU Central Committee, journal *Communist* (see: Дубинин Н.П. “Наследование биологическое и социальное”. *Коммунист*. 11(1980):62-74). The main object of condemnation was the provisions of my book mentioned above. On the problem of decoding brain codes. Dubinin wrote: “there is a claim to recommendations from completely alien scientific and ideological positions”, “there is an open revision of the Marxist-Leninist understanding of consciousness” (Дубинин Н.П. “Наследование...”, 73). It is interesting that this disgraceful article by N.P. Dubinin, who then famously wielded an ideological cudgel against his colleagues – academicians B.L. Astaurova, D.K. Belyaev, Professor V.P. Ephroimson, was reprinted word for word after more than twenty years: Дубинин, Н.П. *Избранные труды*. Том 4. М.: Наука, 2002.

determine the presence, in the given interval, in all of us the *quality of SR* (in contrast to information processes in the brain, which, according to D. Chalmers, “go on in the dark”).

Despite the IP, there are sufficient grounds to believe that code-based neurodynamic systems of type  $\underline{X}$ , which are carriers of certain phenomena of SR, although they include a wide range of elements and properties, nevertheless have essentially general characteristics that allow us to determine and decipher the code of this information (of this SR phenomenon). One usually refers to the fact that the observer is dealing with individual, original, unique phenomena. But he, one way or another, always overcomes this abyss of diversity, creating suitable invariants. A necessary condition for scientific research is the formation of such invariants, which register unity in diversity, and their use for the purpose of scientific explanation. It can be said that this is a common place for a scientist. But, as many simple truths, it contains a lot of theoretical difficulties that particularly affect the problem of deciphering the brain codes of psychical phenomena and, first of all, in solving the problems of forming clear invariants of those SR phenomena that are offered as an object of deciphering their brain codes<sup>15</sup>. These difficulties are exacerbated by the absence of taxonomy of SR phenomena, the shortcomings of their classification, the extreme weakness of attempts to theoretically order their diversity. This applies even more to the understanding of the extremely complex, multidimensional value-semantic and active-volitional structure of the SR and its self-organization, the core of which is our “I”. In the meantime, every single phenomenon of the SR, even in the form of its personal invariant, always *carries in itself to some extent the properties of this structure and cannot be comprehended outside of these properties*. Hence, it follows that the task of deciphering the neurodynamic code of a given SR phenomenon must register these properties.

1.7. As it was shown above,  $\underline{A}$  and  $\underline{X}$  are simultaneous, one-cause phenomena that are in a

<sup>15</sup> One of the ways of forming personal and interpersonal invariants of the visual image and the corresponding neurodynamic carriers (using the principle of system isomorphism) was elaborated in detail in paragraph 5, Chapter 5 of the above-mentioned book “Mental Phenomena and the Brain” (see pp. 284-300). Here, the formation of the interpersonal invariant of any SR phenomenon in general was also discussed. The latter is extremely important in a sense that any individual phenomenon of SR, fixed by the experimenter (even a quantum of sensation or perception), whose neurodynamic correlate he is trying to elucidate, already proceeds against the background of the awakened state of the individual, i.e. of the general state of the SR, and thus bears the stamp of its self. This circumstance, unfortunately, is most often left by the experimenters in the shadow.

*single-valued* correspondence. But this means that the phenomenological description of the essential properties of  $\underline{A}$  – at least of its formal content, temporal, structural, dynamic properties – can be extrapolated to  $\underline{X}$ , i.e. can serve as a primary model of  $\underline{X}$ , pointing to the essential properties of  $\underline{X}$  that are necessary for understanding its code organization. Let's try to distinguish these properties, i.e. basic parameters of the description of any phenomenon of SR.

The processes of coding and decoding primarily indicate the necessary participation in them of memory, they indicate the circular structure of actualization-deactualization of the SR's experienced content in this interval of the “current present”. These aspects of code interpretation are of fundamental importance and are the subject of special studies (in the works of M. Mishkin, A.M. Ivanitsky, K.V. Anokhin, and many other renowned representatives of neuroscience (Mishkin 1993; Kravitz 12: 217-230, 2011; Anokhin 5-6(2010):455-461; Ivanitsky 2009).

We shall concentrate on the phenomenological properties of the code decoding object (of the *isolated* SR phenomenon), which are caused by the multidimensional dynamic structure of SR.

In each SR phenomenon, a mapping is shown not only of some “external” content, but also of it itself. This is manifested in its irremovable *belonging* to its “own” I (which in psychiatry is called the “sense of belonging”, it is broken only in pathological cases, and implies the phenomena of depersonalization well described by psychiatrists and usually associated with the phenomena of de-realization). This unity of *xeno-imaging* and *self-imaging* allows us to consider that the basic dynamic structure of SR is *bimodal*, i.e. its main intro-subjective relations, which determine the dynamic integrity of the SR, represent a unity of the opposite modalities of “I” and “not-I”, which is realized by their mutual position and variable correlation<sup>16</sup>. Such bimodality, including the mechanism of variable correlation of the *mirror type*, must also be inherent in the neurodynamic organization of the code structure of any SR phenomenon. So far, we are standing at the distant approaches to understanding its “device”, but it is this feature of every act of consciousness that relieves us of the infamous homunculus and allows us to explain the

<sup>16</sup> The substantiation of this proposition and the detailed phenomenological analysis of the structure of SR are contained in the works: Дубровский, Д.И. *Проблема идеального. Субъективная реальность*. М.: Канон+, 2002 (first edition: Moscow, Mysl, 1983). See the chapter “The Structure of Subjective Reality”, p. 83-116. See also: Дубровский Д.И. “Гносеология субъективной реальности (к постановке проблемы)”. *Эпистемология и философия науки*. 2(2004):35-55. These works are present on the site [www.dubrovsky.dialog21.ru](http://www.dubrovsky.dialog21.ru)

phenomenon of *mapping the mapping* that is characteristic of any phenomenon of SR. In addition to the two above-mentioned integral parameters (memory and basic structure of SR), six more parameters for describing the phenomenon of SR, taken for the purpose of deciphering its neurodynamic code, must be singled out. They can be called *analytical*, since each of them denotes one “dimension” in the multidimensional dynamic structure of the SR. Taken together, they serve to describe a model capable of displaying the essential properties of the desired codal neurodynamic organization.

1.8. Let's consider each of them.

1. *The time parameter*, which has already been mentioned above, fixes the selected phenomenon of SR in a certain time interval. In the same interval, its neurodynamic code also functions, which limits the zone of its search and identification.

2. *The content parameter* (or, rather, the parameter of content) means that any SR phenomenon is a mapping and the meaning of something. This is the “content” of a certain interval of the “current present”, regardless of its adequacy or inadequacy, and whether it acts as a “one-time” experience of a given individual or in the form of a personal invariant, an interpersonal invariant or in any other different form. This parameter indicates the register of the neurodynamic organization through which the “content” of this phenomenon is coded and aims at an experimental search for this register (functional mechanism). The latter presents, apparently, the greatest challenge as regards the problem of decoding the code. Although simple types of “content” of SR phenomena are reproduced on the computer screen using the fMRI method, we are aware that the tomogram observed in the brain, being a correlate of the SR phenomenon experienced, nevertheless very indirectly expresses its real, codal neurodynamic organization. This is, so to speak, only the first step in solving the problem of deciphering brain codes of SR phenomena.

3. *The formal parameter* means that any content of the phenomenon of SR appears in a certain form and refers to the corresponding class, gender, species, i.e. it is somehow *categorized*. When we talk about visual perception or perception in general, we have in mind a certain form of existence of sensual images. It predetermines their colossal variety. Despite the absence of a scientific taxonomy of SR phenomena, we mostly successfully use formal discretizations, which are set by psychology on the basis of generalizations of everyday experience, natural language (sensation, visual perception, perception in general, representation, concept, etc.). The formal parameter registers the necessary property of the SR phenomenon and therefore compels the introduction of this parameter into the model of its neurodynamic code organization;

it aims at elucidating those functional neurodynamic mechanisms that perform operations of categorization, classification, generalization, and identification.

4. *The truth parameter* characterizes any SR phenomenon in terms of the adequacy of the mapping of the corresponding object. It can be true or false, questionable or indefinite. However, in all cases, we still have a *fundamental attitude toward truth and rightness*, which functions disproportionately and is often a-reflexive. We are constantly “tuned” to achieving adequate knowledge of what interests us. Any interval of the “current present” includes the *authorizing register* of “accepting” or “not accepting” this “content” (including doubt, probabilistic assessment, feeling of uncertainty). It is far from perfect and often selects false and ridiculous ideas as “true” and “right”. However, all the true ideas and theories that originated and began their journey in the minds of individuals were sanctioned in the beginning by a *personal register*. and only with time did they receive confirmation at the level of *interpersonal* and *suprapersonal* social-register sanctioning. The presence of a personal *authorizing register* in the structure of SR phenomena allows us to assume the same kind of functional mechanism in the neurodynamic code organization of the SR phenomenon under study and to outline the ways of its special investigation.

5. *The value parameter* characterizes the significance for an individual of the “content” of the experienced SR phenomenon, and its relation to this “content”. The value “dimension” of the SR has a specificity that is not reducible to the “truth” and other parameters of the SR. It is well known that false representations can have an extremely high value for a person, and true ones a very low and even negative significance. In this respect, the value parameter, like the truth one, has two poles, one of which expresses a positive value and the other a negative one. The structure of personal attitude values includes three main types:

1) *hierarchical* (a clear distinction between higher and lower values, subordination of the lower to higher, unambiguous choice);

2) *rank-and-file* (when numerous value intentions are located at approximately one, mostly low level, they are easily interchangeable and the choice between them is either extremely difficult or, conversely, very simple);

3) *competitive* (when two value intentions are incompatible, but a choice is required, if it is not produced it generates an agonizing state of ambivalence, which, however, can be successfully overridden). It is the value intention that dominates a given time interval and determines choice, decision and action. The value parameter denotes a similar specific

functional register in the code brain organization of SR phenomena that implements motivational stimuli and various types of sanction (cognitive, emotional, painful, etc.).

6. *The activity (intentional-volitional) parameter* characterizes any phenomenon of SR in terms of its activity, highlighting such factors as future projections, probabilistic predictions, goal-setting and purposefulness, volition, action and creative new developments. This parameter expresses an *activity vector* as a special quality that cannot be replaced by any of the above parameters despite the close connection with them, especially with the value parameter. It is important to consider the activity in its self-development as a process of new formations, including significant changes in its direction and ways of realization, as an opportunity for the formation of increasingly perfect forms of activity. This parameter aims at the study of those specific functional mechanisms in the brain that support active states and implement them in various activities. Its clear awareness stimulates the study of the processes of neurodynamic *self-organization*, which serves as an indispensable factor in the functioning of neurodynamic code carriers of SR phenomena.

Briefly outlined above, then, are the two integral and six analytical parameters indicating those analogous functional registers of the brain neurodynamic organization that should serve as the object and purpose of neuroscience research in solving the problem of deciphering brain codes of SR phenomena. Registering the main dynamic measurements of the multidimensional structure of SR, they can be used to construct more advanced computer models of code representation of SR phenomena in the brain, and thereby to understand the dynamic self-organizing structure that functionally determines the quality of the SR.

1.9. Proceeding from the principle of invariance of information (IP) in relation to the physical properties of its carrier and, accordingly, the principle of system isofunctionalism (substantiated by A. Turing)<sup>17</sup>, one can draw a conclusion about the theoretical conceivability of reproducing the quality of SR on other, non-biological substrates. SR is a functional

property of the neurodynamic self-organizing system. There is no theoretical prohibition on the realization of this property on other suitable substratum bases. It is possible to create such elements (differing from neural ones in physical-chemical and morphological features) and a dynamic self-organizing system built from them that will be able to reproduce information processes that determine the quality of SR, i.e. to represent for the control center of this system information in its “pure form” and the ability to operate on it, and thus to constrain the reflexive and bimodal registers of information processing characteristic of ourselves. In this direction, the convergent development of NBICS (nano-technologies, bio-technologies, information, cognitive, social technologies and corresponding scientific disciplines), which is creating new components and ways of self-organization, opens new perspectives for the formation of artificial intelligence and for the transformation of human nature. In recent years, these issues have become the subject of thorough discussion by major scientists and philosophers<sup>18</sup>. It is of strategic importance, determining the future of mankind and the direction of anthropo-technological evolution, and, above all, represents the way out of the steadily deepening global crisis in our consumer civilization.

It is essential to consider the answers to the second main question.

2.1. The phenomenon of SR causes external or internal bodily changes, complex actions of the personality, and determines their result as information on the basis of the existing code dependence, which is a kind of “isolated” information in the continuum of physical interactions (as long as the code structure of this self-organizing system is preserved). When I say to a student: “Come up to me!” and he performs this action, it is caused and determined not by the physical properties of the words I uttered but namely by the information expressed with their help, its semantic and pragmatic features. In themselves, the physical properties of the information carrier do not explain the resulting effect, although they necessarily participate in the act of determination. This is confirmed by the fact that I can cause exactly the same effect to be brought about by other words and, in general, by signals very different in their physical properties (by virtue of the principle of invariance of information with respect to the physical properties of its carrier – IP).

---

<sup>17</sup> The principle of isofunctional systems means that the same function or complex of functions can be reproduced on substrates different in their physical (chemical) properties. A model example: a natural tooth is removed; an artificial tooth is inserted. The function is the same, the substrate is different. On the path of this type of substitution, it is difficult to establish any limit. Many internal and external organs of man are now successfully prosthetized. This also applies to individual components of the brain (for example, implanting an electronic chip in the brain of a paralyzed person, allowing him to mentally manage a wheelchair, etc.).

---

<sup>18</sup> Numerous conferences, symposia, and discussions have been devoted to it. Significant events were the two international congresses held by the Public Movement “Russia 2045” under the general title “Global Future 2045” (Moscow, February 2012 and New York, June 2013), in which there participated numerous scientists and philosophers, such outstanding representatives of modern science as M. Minsky, R. Penrose and S. Hameroff, T. Berger, R. Kurzweil, H. Ishiguro and others.

2.2. Here we have a special type of causality – information causation. Its specificity in comparison with physical causality is determined by the IP. *Psychical causation is a kind of information causality*; in analytical philosophy it is called mental causation. The notion of psychical causality encompasses also the unconsciously produced actions. Stressing the intimate relationship between the conscious and the unconscious levels of the psyche, we are still primarily interested in consciously assumed actions (which are initiated by the on-going phenomenon of SR, because there are also unconscious psychological forms of causation). Therefore, in this case it is perhaps better to use the concept of mental causality as a subspecies of information causality (if the mental is limited to us by SR phenomena).

2.3. It is important to emphasize that the concept of information causality does not contradict the notion of physical causality. Physical causality retains its entire significance if it does not pretend to be a universal means of explaining all the phenomena of reality without exception, for example, explaining the causes of the economic crisis or the causes of self-sacrifice of the individual. Psychical causality gives a scientifically grounded answer to the classical question of the impact of the mental on the physical. But here the reciprocal question arises: the effect of the physical on the mental. Even if we disregard those cases where severe mechanical, temperature and radiation-related influences, etc. destroy brain code structure and biological organization, physical cause can serve to explain the essential properties of the mental when it comes to direct sensory mappings (sensations, etc.), or the influences on code structures that lead to mutations, or electromagnetic, chemical (through blood) and further effects on the brain. But even here, physical causes are often mediated by information processes and, accordingly, informational causes. The concept of information causality substantially expands the theoretical means of scientific explanation; it becomes necessary when the subject of research is self-organizing systems (biological, social, and in some respects technical ones). Theoretical and empirical justifications of information causality differ significantly from the principles of description and explanation of physical causality. This determines the ontological status of information (in particular, mental) causality.

Now we need to discuss the third question: voluntary actions and free will.

3.1. Together with the ability to have information in “pure form” we are given the ability to operate it across a fairly wide range.

This expresses the activity of SR. It includes *voluntary actions* that can take place not only in the purely mental plane, but also in the communicative and

practical ones. An analysis of the structure of a voluntary action indicates the essential role of the a-reflexive and dispositional levels in it. However, the initiator and regulator of this action is always the specific phenomenon of SR. Therefore, a voluntary action is visual evidence of mental causality. Let us take a simpler example (in comparison with the one given in 2.1). I want to turn on the light of the desk lamp and I do this by pressing the button. In this case, the mental reason in the form of my desire and motivation is a program of actions which triggers a chain of code transformations that have been well worked out in phylogenesis and ontogenesis (i.e., sequential and parallel inclusion of the code programs of the arm movement and other bodily changes associated with it, programs of energy supply of the whole complex of actions leading to the achievement of the goal). The phenomenon of SR, which has a higher value (and belief) ranking, can also have a more powerful causal effect on bodily processes. Well known are the somatic effects of the “overvalued idea” and many such manifestations of the extraordinary power of mental causation, mental control. We may refer to the experience of the Great Patriotic, or Second World War with its many striking examples of strength of spirit and will, outstanding feats for the sake of the Motherland, duty, honor, justice, etc. Unfortunately, this experience is broadly ignored by psychologists and philosophers.

3.2. Mental causality means not only the influence of the mental on the corporeal, but also (it is not always taken into account) *the influence of the mental on the mental*. The fact that one thought can influence another, that it can cause another thought, is the universal fact of our psychical experience. Despite the difficulties involved in discretization of SR phenomena, in relatively simple cases it is possible to fairly clearly represent the associative transition from one of them to another as a cause-effect relation. For example, the visual image of A evokes for me, in the next instant, the visual image of B. Such mental causality or the “mechanism” of posteriority of B from A, does not fundamentally differ from those processes when the phenomenon of SR causes a certain bodily change. Only the contours of code transformations, those subsystems of the brain in which they occur, and the character of the effector changes (their presence or absence in external organs) are different.

3.3. But the information A is embodied in the neurodynamic system X, and B is embodied in the neurodynamic system Y, respectively. The transformation of A into B is the transformation of X into Y. If I can do it of my own free will, then I can operate and control these brain neurodynamic systems. Managing one’s SR phenomena, one’s thoughts (as per 1.2) is the management of the corresponding brain

code structures. *Each of us voluntarily manages a certain class of brain neurodynamic systems* (quite often, not in the best possible way for the self), although this is not sensed, and this ability of the self is generally not recognized.

3.4. But what is our self from the standpoint of neuroscience? According to modern studies (A. Damasio, G. Edelman, B. Libet, D.P. Matyushkin and others), our self is represented in the brain by a special structural-functional subsystem, which is called the Ego-system of the brain (or the Self). It includes the genetic and biographical levels of the dispositional properties of the individual and forms the highest, personal level of brain *self-organization* and management that forms the conscious-unconscious contour of mental processes<sup>19</sup>. It is at this level that the code transformations that represent our self and information in the “pure” form (that is, *as SR*) are performed, and ensure the activity of the self in the form of *voluntary actions*, the self's ability to *self-organize*, the ability to maintain identity, aspirations and target vectors. The Ego-system embodies the *personality characteristics* of the individual, the individual's *ability to express his/her will*. And here the question arises as to free will and its compatibility with the determinism of brain processes.

3.5. There is no room here to analyze the problem of free will. But I must say that anyone who denies free will, like unrelenting physicalists, abnegate themselves as persons, absolving themselves of all responsibility for their actions, including the assertion that there is no free will. Each of us is sure that in many cases, at will, at one's own will, one can make a choice and operate with this or that idea, thought or intentional vectors, etc., although in the composition of SR there are also classes of phenomena that are irresistibly imposed on us from the outside or from within our inner world, which are not manageable or only partially manageable, often with great difficulty (pain, emotion, etc.). Nevertheless, our self can control itself and its own phenomena of SR across a very broad range (and indeed expand it). The assertion of the existence of free will has to be drawn from particular cases. But this is quite enough for its recognition.

3.6. *If the ability to voluntarily control one's ideas and thoughts is the ability to control their brain code carriers*, this means the ability:

1) to manage the energy supply of these operations, including the corresponding biochemical processes;

2) to change the program of actions, therefore to change their neurodynamic code structures;

3) to expand the contours of mental regulation (including the creation of access to vegetative functions, as yogis do when they, for example, change their heart rhythms through their volition). This approach allows us to investigate more deeply the phenomena of “exertion of thought”, “exertion of will”, ways of intensifying the creative process, creating new resources for mental self-regulation, not only in terms of the functional but also in terms of the moral. In other words, we are capable of constantly expanding the range of possibilities for managing our own brain neurodynamics (with all the desirable and perhaps undesirable consequences involved).

3.7. But my ability to voluntarily control my own brain neurodynamics means that the Ego-system of the brain is a self-organizing, self-controlled system. Consequently, *the act of free will* (in terms of both the produced choice and the generation of internal effort to achieve the goal, including the energy supply of the action) is an act of self-determination. This means that the concept of determination should be taken not only in the sense of external, but also in the sense of internal determination given by the programs of the self-organizing Ego-system and the brain as a whole. Thus, the thesis of the incompatibility of the concepts of freedom of will and the determinism of brain processes is eliminated, and with it the infamous *homunculus*. These questions are of fundamental importance for deciphering brain codes, since the latter are also self-organizing systems, the functional elements of the brain's Ego-system.

3.8. In the context of problems of mental causation and free will, a sacramental question often appears, implying an explanatory impasse: how can the mental (SR phenomenon) act on the brain if it is generated by the brain? From the standpoint of an information approach, it is not difficult to answer this. Of course the mental affects the brain in the sense that the activated neurodynamic code system, carrying the personality information in its “pure form” (the mental,) is able to affect other code structures of the brain, including those that carry information processes on the pre-psychical level (i.e. those information processes that are going on “in the dark”), and thereby affect different levels of brain activity, including circulatory processes, biochemical and electrical changes in individual neurons and synaptic networks. This happens sometimes in a particularly strong form. Suddenly a fortuitous thought comes about: Illumination. Emotional outburst. Stormy productive activity – be it mental or practical. This is an extremely valuable mental state. Initiated at the level of the brain's Ego-system, it produces functional changes in other brain subsystems and, as a result, causes strong reactions in a number of internal organs and throughout the body system. Every *mental state* of the

<sup>19</sup> See for more details: Матюшкин Д.П. О возможных нейрофизиологических основах природы внутреннего «Я» человека. *Физиология человека* 4 (2007):1-10; Матюшкин, Д.П. Проблема природы внутреннего Эго человека. М.: Слово, 2003.

individual is the product of the specific activity of the brain at the level of its Ego-system, and when it is actualized, the functioning of all brain subsystems essentially changes (in comparison with those states when there is no SR – during a deep sleep or in a temporary loss of consciousness). There remains one more, perhaps most difficult and hard question – about the origin of the quality of SR. It is equivalent to the question: “What is subjective reality for?”, why did it arise in the course of biological evolution? I will try to answer this briefly from the standpoint of information and evolutionary approaches<sup>20</sup>.

4.1. The process of the emergence of multicellular organisms advanced *the cardinal task of creating a new type of management and maintaining integrity*, on the solution of which their survival depended. After all, the elements of such a self-organizing system are separate cells, which also represent self-organizing systems with rather tough programs, those having been “developed” by evolution for many hundreds of millions of years. But now the latter had to be coordinated with the general organizational program, and vice versa. This is a very difficult task, the solution of which presupposed *finding the optimal measure of centralization and autonomization of control loops*, a measure that could ensure the preservation and strengthening of the *integrity* of a complex living system in its continuing interactions with the external environment. This means a measure of centralization of management that does not violate the fundamental programs of individual cells, and such a measure of autonomy of their functioning that does not prevent, but rather promotes, their friendly participation in the implementation of programs of the whole organism. Together with the centralization of management, it was required to ensure its high-speed efficiency. This measure of centralization and high efficiency was achieved due to the emergence of psychical control in those multicellular organisms that moved actively in the external environment and in ever-changing situation. In organisms with minimal motor activity that are attached to one place, such as plants, the psyche does not develop.

4.2. Evolution demonstrates the intimate relationship between motor and mental functions, which confirms the emergence and development of the psyche in precisely those complex organisms that are actively moving in the external environment. Hence the obvious causal capacity of the mental (the information in the form of SR,) to directly and instantaneously produce

external actions and control the organs of motion<sup>21</sup>. In contrast to this, the management of internal organs and processes is performed automatically, on the unconscious and pre-psychical levels. At the same time, there is a constant “adjustment” of certain parameters of local and integral changes (energy, information) in the internal environment of the organism for the effective implementation of its actions in the external environment.

4.3. Psychical control is associated with the process of specialization of cells and the emergence of the nervous system, which performs the functions of programming and implementing actions based on the analysis and integration of information coming from the external and internal environment of the body. Products of this integration are expressed initially in the form of sensations-emotions and only at subsequent stages of evolution, in more complex forms of SR (perceptions, representations, concepts, mental actions, etc.). Accordingly, operational registers of the SR are also complicated. The psyches of animals possess the quality of SR, which at high levels of evolution takes on a rather complex structure, includes the hierarchical centralization of SR phenomena, i.e. a kind of “Self”, the evolutionary premise of the human Ego-system. The quality of SR represents a specific level of information processes at the level of the Ego-system of the brain.

4.4. In order for information to acquire the form of SR, its two-step code transformation is necessary at the level of the Ego-system: the first of them presents information to it, that is in the “darkness”, the second forms the “*natural code*” of higher order, thus creating the phenomenon of information about information, i.e. it is “opened up” and made relevant for the Ego-system, the individual. This is what was called the information given to us “in its pure form” and the ability to operate with it. The state of SR initiates a new type of active occupation in the living system. This is a state of *awareness*, attention, alertness, constant readiness for immediate action, the state of finding the necessary means of subsistence, probing danger and realizing vital functions.

The quality of the SR created by the subsystem of “natural codes” of the second order within the framework of the Ego-system is the quality of virtual reality, its original, fundamental form that acquires, in the process of anthropogenesis, in the emergence of language and in social development, newer and newer forms of external objectification. The processing of information in such a code structure, i.e. at the virtual

<sup>20</sup> For a more detailed discussion of this issue, see Дубровский Д.И. “Зачем субъективная реальность, или “Почему информационные процессы не идут в темноте” (Ответ Д. Чалмерсу)”. *Вопросы философии* 3 (2007): 90-104. The article is on the site: [www.dubrovsky.dialog21.ru](http://www.dubrovsky.dialog21.ru)

<sup>21</sup> Fundamental results on the organic connection between perceptual and motor functions have been obtained in recent years on the basis of the study of “mirror systems” of the brain (see: Риццолати, Дж., Синигалья К. *Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и сопереживания*. М.: Языки славянских культур, 2012).

level, is of high operational efficiency and can be carried out autonomously by external effector functions, which are included only once the program of action has been formed and authorized.

4.5. The development of the psyche initiated the growth of the multistep and multifaceted production of information about information. The range of virtual operations expands, making the generalization of experience more efficient; developing the ability of “delayed actions” and virtual trial actions, the ability of forecasting, and the ability of building models of a probable future; creating an ever-higher level of stirring activity; and multiplying its degrees of freedom. In humans, unlike in animals, information processes that determine the quality of SR acquire new essential features thanks to the emergence and development of language. This primarily concerns an additional and very productive level of coding and decoding, created by the language system, which qualitatively improves the analytical and synthetic abilities of information operation and develops *metarepresentation* and *reflection*.

4.6. The foregoing contains in many respects an answer to question 5: why the information, about the acting agent, is not simply represented but is experienced in the form of SR? Because the experience in the form of SR *combines the functions of mapping and control*, it is such a way of “representation” and actualization of the information for the “Self”, which allows it to easily, quickly and, most importantly, voluntarily operate on the information in its “pure” form (i.e. at the level of virtual reality). The question “How (through what mechanisms) do information processes in the brain create the quality of SR?” belongs to the competence of modern neuroscience. Studies show that the condition for the emergence of subjective experience is the circular process and the synthesis of information in certain brain structures (see the works of A.M. Ivanitsky, V.Ya. Sergin, M. Arbib and G. Rizzolatti, G. Edelman, A. Humfrey, and others). Subjective experience in the form of sensations arises when two types of information are compared and synthesized on neurons of the projection cortex of the brain: sensory information (about the physical parameters of the stimulus) and the information retrieved from memory about the significance of the signal. Information synthesis is provided by the mechanism of returning impulses to the places of initial projections after a response from those brain structures that carry out the processes of memory and motivation. Sensation is an act of “information synthesis”, performed within the framework of this cycle (Иваницкий 8:716-723); it arises as a result of the high-frequency cyclic process of “self-identification”. (Сергин 2009; Sergin 1999).

4.7. In any phenomenon of SR, I (like everyone else) am given information about some object and information about this information (at least in the form of a sense of belonging to me, to my Self), but as it has been already mentioned, absolutely no information is furnished about its brain carrier. Elimination of the mapping of the brain information carrier is inherent in all mental activity. The ability of such a mapping did not arise and did not evolve in the course of evolution due to the IP. Since the same information can be embodied and transmitted by media of different properties, the ability to display the medium did not matter for the adequate behavior and survival of the organism. To do this, it needs the information itself (about external objects and situations, about the most likely changes in the environment and about how to interact with it, about one's own states, etc.), the ability to operate it and to use it for management purposes. Exactly these functions have been developed in the process of evolution and anthropogenesis. Humans, while conducting practically all forms of social functions required by life, have no need for the information about brain carriers of that information that they operate. However, the situation has recently begun to change. Following the decoding of the genome, the problem of deciphering brain codes of psychological phenomena (primarily SR phenomena) has been placed on the agenda, and, as delineated prior, it is being successfully pursued. There are reasons to believe that the tasks associated with this problem are caused by the essential needs of the society and that the success in their solution marks the beginning of a new stage in human development and social self-organization as a whole. An elementary analysis shows that the ability of a self-organizing system to display a carrier of information and to control this carrier is unusually expanding the scope of its cognitive and transformational activity and, most importantly, the possibility of *self-transformation*. In this regard, we can talk about new opportunities for transforming those genetically conditioned properties of human nature and consciousness which serve as the initial reason for the steady deepening of the ecological crisis and other global problems of terrestrial civilization. It is primarily about the indefatigable consumer intentions of the social individual and his aggression toward to his own kind (and thus toward himself). Of course, there are serious doubts about the possibility of changing these negative properties of human nature that remain within the framework of our biological organization. But if these properties cannot be changed, an anthropological catastrophe awaits us. Of course, other variants of overcoming the present crisis of our civilization and the ascent to a new stage of it are theoretically conceivable, but all of them are somehow connected with such self-transformations that imply a change in the consciousness of the social

individual. The latter, to some extent and in certain respects, turns out to be dependent on the results of the development of the Mind-Brain Problem.

#### REFERENCES

1. Baker, C.I., Kravitz, D.J., Mishkin, M., Saleem, K.S. 2011. "A New Neural Framework for Visuospatial Processing." *Nature Rev. Neurosci* 12 (2011): 217-230.
2. Feigl, H. 1958. The "Mental" and the "Physical". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. II.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
3. Mishkin, M. 1993. "Cerebral Memory Circuits." In *Exploring Brain Functions: Models in Neuroscience*. Ed. by A. Poggio and D.A. Glaser. New York: John Wiley & Sons Ltd.
4. Miyawaki, Y., Uchida, H., Yamashita, O., Sato, M., Morito, Y., Tanabe, H.C., Sadato, N., Kamitani Y. "Visual Image Reconstruction from Human Brain Activity Using a Combination of Multiscale Local Image Decoders." *Neuron*, 5: 915-929.
5. Sergin, V. 1999. "Self-identification and Sensorimotor Rehearsal as Key Mechanism of Consciousness." *International Journal of Computing Anticipatory Systems* 4 (1999).
6. Анохин, К.В. 2010. Мозг и память: биология следов прошедшего времени: Доклад на науч. сессии общего собрания Российской академии наук «Мозг: Фундаментальные и прикладные проблемы», 15–16 декабря 2009 г. *Вестник Российской академии наук*. 5-6:455-461.
7. Бехтерева, Н.П., Бундзен, П.В., Гоголицын, Ю.Л. 1975. *Мозговые коды психической деятельности*. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.
8. Васильев, В.В. 2009. *Трудная проблема сознания*. М.: Прогресс-Традиция.
9. Дубинин, Н.П. 2002. *Избранные труды*. Том 4. М.: Наука.
10. Дубинин, Н.П. 1980. Наследование биологическое и социальное. *Коммунист*. 11:62-74.
11. Дубровский, Д.И. 1958. Анализ-синтез как всеобщая форма отражательной деятельности мозга. *Труды Сталинского государственного медицинского института*. XI:18-25.
12. Дубровский, Д.И. 2004. Гносеология субъективной реальности (к постановке проблемы). *Эпистемология и философия науки*. 2:35-55
13. Дубровский, Д.И. 2007. Зачем субъективная реальность, или «Почему информационные процессы не идут в темноте» (Ответ Д. Чалмерсу). *Вопросы философии*. 3:90-104.
14. Дубровский, Д.И. 1980. *Информация, сознание, мозг*. М.: Высшая школа.
15. Дубровский, Д.И. 1968. Мозг и психика (О необоснованности отрицания психофизиологической проблемы). *Вопросы философии*. 8:125-135.
16. Дубровский, Д.И. 1969. По поводу статьи Э.В. Ильенкова «Психика и мозг». *Вопросы философии*. 3:142-146.
17. Дубровский, Д.И. 2002. Проблема духа и тела: Возможности решения (в связи со статьей Т.Нагель «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела»). *Вопросы философии*. №10.
18. Дубровский, Д.И. 2002. *Проблема идеального. Субъективная реальность*. М.: Канон+.
19. Дубровский, Д.И. 1975. Проблема нейродинамического кода психических явлений (некоторые философские аспекты и социальные перспективы). *Вопросы философии*. №6.
20. Дубровский, Д.И. 1971. *Психические явления и мозг: Философский анализ проблемы в связи с некоторыми акту-*

*альными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики*. М.: Наука.

21. Дубровский, Д.И. 1979. Расшифровка кодов: Методологические аспекты проблемы. *Вопросы философии*. №11.
22. Дубровский, Д.И. 2007. *Сознание, мозг, искусственный интеллект*. М.: Стратегия-Центр.
23. Дубровский, Д.И. 2012. Субъективная реальность и мозг. К вопросу о полувековом опыте разработки «трудной проблемы сознания» в аналитической философии. *Эпистемология: Перспективы развития*. М.: Канон+.
24. Дубровский, Д.И. 1966. Физиологическое и логическое. *Вопросы философии*. №8.
25. Дубровский, Д.И. 1968. *Философский анализ психофизиологической проблемы*: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Ростов-на-Дону.
26. Ермолаев, О.Ю., Марютина, Т.М. 2002. *Введение в психофизиологию*. М.: Флинта.
27. Иваницкий, А.М. 2004. Естественные науки и проблема сознания. *Вестник Российской академии наук*. 8:716-723.
28. Иваницкий, А.М. 2009. Проблема сознания и физиология мозга. В кн.: *Проблема сознания в философии и науке*. Ред. Д.И. Дубровский. М.: Канон+.
29. Иваницкий, А.М. 2012. «Чтение мозга»: Достижения, перспективы и этические проблемы. *Журнал высшей нервной деятельности*. 2:1-10.
30. Иванов, Д.В. 2011. *Эпистемологическая интерпретация субъективности и проблема сознания. Знание как предмет эпистемологии*. М.: Институт философии РАН.
31. Информационный подход в междисциплинарной перспективе: (Материалы «круглого стола»). 2010. *Вопросы философии*. 2:42-48.
32. Крик, Ф. 2004. *Безумный поиск. Личный взгляд на научное открытие*. М.-Ижевск: Институт компьютерных исследований.
33. Матюшкин, Д.П. 2007. О возможных нейрофизиологических основах природы внутреннего «Я» человека. *Физиология человека*. 4:1-10.
34. Матюшкин, Д.П. 2003. Проблема природы внутреннего Эго человека. М.: Слово.
35. Нагель, Т. 2001. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела. *Вопросы философии*. 8:101-112.
36. Нагуманова, С.Ф. 2011. Материализм и сознание: Анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. Казань: Изд-во Казанского ун-та.
37. Нагуманова, С.Ф. 2009. Проблема материалистического объяснения сознания в аналитической философии. В кн.: *Проблема сознания в философии и науке*. Ред. Д.И. Дубровский. М.: Канон+.
38. *Психофизиология*. Ред. Ю.И. Александров. 2001. СПб.: Питер.
39. Риццолати, Дж., Синигалья К. 2012. *Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и сопереживания*. М.: Языки славянских культур.
40. Сентаготаи, Я. 1984. Новые пути нейробиологии. *Наука и человечество: Междунар. ежегодник*. М.: Знание
41. Сергин, В.Я. 2009. Психофизиологические механизмы сознания: Гипотеза автоотождествления и сенсорно-моторного повторения. В кн.: *Проблема сознания в философии и науке*. Ред. Д.И. Дубровский. М.: Канон+.
42. Сингх, С. 2007. Книга кодов: Тайная история кодов и их «взлома». М.: АСТ.
43. Сперри, Р.У. 1994. Перспективы менталистской революции и возникновение нового научного мировоззрения. В кн.: *Мозг и разум*. Ред. Д.И. Дубровский. М.: Наука.

## PROBLEMS OF RUSSIAN & CHINESE PHILOSOPHY & CULTURE

### RUSSIA BETWIXT EAST AND WEST\*

B.V. Markov

**Boris Vasilievich Markov** – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophical Anthropology at St. Petersburg State University.

E-mail: b.markov@spbu.ru

When trying to define the spirit of our age, it seems that one word inevitably comes to mind, and that would be extremism. An extremist is a person creating a situation incompatible with normal existence. This is precisely what necessitates the complementation of the philosophy of non-violence by the responsibility principle: at all costs we ought to avoid and oppose burgeoning and realization of force majeure situations.

Is any society merely a collection of citizens who once every four years participate in the elections or something considerably more – specifically, a people, a nation or just compatriots living in accordance with the formula “Live and let live”? On the eve of WWI, a renowned Russian philosopher N. Fyodorov propelled the most powerful theory of pacifism. He proclaimed the beginning of fraternity and the end of orphanhood: may everything become our own, native, not alien. It would be so exhilarating to be able to connect, to unite on the spiritual basis, in the vein of the Russian philosophical school of Unitotality; however, the time for that ambitious endeavor has not yet arrived, we are forced to come up with more realistic projects. At the present time, all human unions are constructed not with the spiritual accord in mind, but on the organizational and logistic foundations; those do not necessarily rely on solidarity as a principle. The solution to that problem consists in the acceptance of such “Other” who is not merely a romantic construct and a conceit, but the one who lives and works right next to us in the context of the contemporary multinational global community. This person cannot turn into an absolute sceptic – provided that they are not cornered by being denied their freedom, by the powers that be diminishing their social rights, paycheck and forcing them to think, eat, drink and dress as is expected of the representatives of the state-constituting nation. The involvement of the Other is actualized not only along the dimension of rational negotiations and political summits, but, most importantly, at the level of ordinary daily communication – and the best form of the latter is hospitality and friendliness.

**Key words:** ethnos, nation, people, society, state, individuality, native, other, alien, friend, enemy, xenophobia, hospitality.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-149-157

When pondering the advancement of the global community, some people talk in terms of the *conflict* of civilizations, while others resort to the *dialogue* analogy. However, one shouldn't ignore the fact that these are, essentially, metaphors which require clarification and elucidation. They shed a significant light upon the comprehension of the current global climate, nevertheless, first they should be extrapolated into a coherent conceptual system. These days, we face the collision of two processes: firstly, regionalization and struggle for national and cultural autonomy; secondly, globalization, which binds together markets, currencies, and information into one cohesive whole. The quandary of the dialogue of civilizations is an undeniable challenge to the social sciences, whilst inability to resolve the mentioned crisis is the ultimate evidence of the collapse of the latter. But even more doubtful appears the idea of the conflict of civilizations which spreads fear via alluding to the threat of the full-scale sacred wars. At its foundation lies the conception of the incompatibility of the East and the West. One can hardly ignore

though that history witnessed multiple stretches of time characterized by peaceful coexistence of these two opposing cultures and mindsets, whereas conflicts which resulted from political and economic disparities were to be resolved by military confrontations.

Hence the issue of deconstruction – both of the idyllic picture of sempiternal peace and the conflict of civilizations. It is at moments such as these that laymen usually recollect the existence of philosophy. Its conceptual apparatus is designated for the critique of social sciences, and, simultaneously, for questioning the nature of cognition itself. Do we reason in the right fashion? Can our deep-seated concepts be trusted when we attempt to theorize about the process of globalization? We can behold that certain countries favor Europe, whereas other nations oppose its policies, vouching for their own interests. In this manner, we can divide people into two camps: globalist and anti-globalist. But it is obvious that such a taxonomy is too simplistic. In reality, the process is much more involved. One should only recollect the way Asian and Arabic super-ethnoses are endeavoring to create alternative conglomerates with a view of withstanding the European



\* Translated by E.Y. Malneva, Candidate of Science (Philology).

civilization model. It is crystal clear that the competition between civilizations is not limited to large-scale anti-globalist events or intimidating terrorist attacks. It is as evident that the dialogue of civilizations can hardly be narrowed down to the process of negotiations fraught with pleas for tolerance.

While philosophers indulge in the discussions of the uniqueness of Russia and its dual Eurasian nature, common folk absorb increasingly sophisticated and civilized ways of life, trying to actively participate in the job market as well as the entertainment sector. At the end of the day, it is not enough merely to criticize the individualism professed by the Western world, while simultaneously praising the collectivism and solidarity of traditional societies. The salvation does not lie in the damnation of the decadence of the West or imposing censorship and promoting religious and patriotic education. It is essential to establish public spaces where people could feel connected as *a people*, nation, civil society; where they would not amount merely to a crowd or a herd or a mob – akin to the ones in supermarkets or public transport. The aforementioned premise allows for a critical reassessment of the deeply engrained conceptual schemata and models of evaluation of the civilization process which are prone to inhibiting rather than facilitating new aspects of cultural interaction. It is of the utmost importance to consider critically the most widely-spread answers to the question as to how people can live in the contemporary world, then coordinate those with modern realities and thus provide insight into the possibilities of the dialogue of civilizations.

*Answer 1: Ethno-religious Criterion*

The interactions between people are not exhausted by political ambitions of national states. Therefore, there can be explicated other metaphors – apart from legal – namely, geographical or, being more specific, geopolitical. In this connection, pundits frequently mention the opposition of East and West; and the special mission of Russia in that respect arguably consists in the unification of these two civilizations. It is precisely geography that provides additional coordinates that are to guide us on this path. Let us consider the question as per how we, the citizens of the so-called *New Russia*, ought to navigate in the world, having looked back upon our historical past. Since it is challenging to judge oneself in an objective fashion, since the latter requires perspective, it appears relevant to discuss the ways in which our *Russian exceptionalism* is perceived by others. (Sørensen 1968, 141) From the Western point of view, there exist three variants of Russian self-awareness:

1. State-patriotism with elements of autocracy, territorial opulence and Russian Orthodoxy;
2. Ethno-religious awareness based on the myth of “Holy Rus” – or Holy Russia – which is directed against secularized Western states;

3. The national awareness which, despite the acceptance of the Enlightenment, distances itself from the West, for it defines Russian identity as a cultural phenomenon, rooted in Russia’s history, the Russian language and Russian people, not in the state or religion.

These three alternatives, explicated by the Russian nobility, were later developed and shaped by Russian intelligentsia. In accordance with one of the circulating myths, Vikings were invited by Slavic tribes to the territory occupied by contemporary Russia to prompt state order. Contrary to that, in the Christian chronicle, the Russian Orthodox faith, the origin of which in Russia is historically and mythologically linked to the name of Duke Vladimir – Vladimir the Great – initiated in Byzantium, that is, in the southern Mediterranean region. The archaic vector *North versus South* shaped by Russian mythology as well as historically was altered in the nineteenth century for the trajectory *East versus West*. The renowned Russian philosopher Pyotr Chaadayev wrote in his “First Philosophical Letter” (1836) that we, Russians, “are neither of the West nor the East, and we have not the traditions of either.” He claimed that if Russia didn’t stretch from the Bering Strait to the Oder, no one would have noticed us. (Антология мировой философии 1972, 96) These words boosted heated arguments between Slavophiles and Westernizers. Slavophile orientation found manifestation in the doctrine of Pan-Slavism, the ideologists of which claimed that Russia and Europe represented alternate civilizations. Fyodor Dostoyevsky, in his turn, theorized that disregarding Slavophile ideas and, concurrently, leaving the issue of the fate of Eastern Christianity unresolved (NB – the core of the Eastern question) would amount to the destruction and annihilation of the entire Russia. (Достоевский 1972, 4) Dostoyevsky believed that the national idea constituted the spiritual strength of the nation and the state. Being a culturologist, he wrote about the unity of Europe and Russia, but also being an Orthodox geopolitician he was convinced that Europe, having chosen capitalism, had sold Christ and was desperately in need of the aid in the face of the Orthodox Russia. Dostoyevsky distinguished between the Slavic and the Eastern questions. The former arguably concerns the protection of the Slavs from the genocide on the part of the Turks. It should be noted, though, that Dostoyevsky did warn that Russians should hardly await gratitude for that feat as the Slavs of Eastern Europe deem Russians to be barbarians. The true enemy of Europe is not Russia, but militant followers of clericalism inciting bloodshed amongst France and Germany. Dostoyevsky prophesied that the carnage would reach unimaginable scope; nevertheless, many disputable issues would finally be resolved, among those Roman-Catholic, alongside that concerning the fate of France, as well as Germanic, Oriental and Mohammedan. (ibid 23) This whole premise reeks of belligerent messianism. V.S. Solovyov, conversely, called for the so-called “religious International”,

which could be seen as an intermediary between Russian Orthodox Eastern Christianity and Catholic Western Christianity. When contemplating the relations of Russia and Europe, Nikolay Danilevsky concludes that these two adversaries simply cannot exist without one another. Both are doomed to search for equilibrium which is, in truth, not static, but dynamic.

That latter train of thought turned out to be the model that served as the cornerstone for the formation of the novel philosophical trend of the 1920-s and 1930-s known as Eurasianism. The representatives of that movement shared the thesis proclaiming the unique destiny and path intended for Russia, denouncing Pan-Slavism concurrently. Their tenets were substantiated by the act of the foundation of the Soviet Union which reestablished the geographical frontiers of the Russian Empire. Taking into account the extension of the sphere of influence, one might argue that the expansion went as far as to reach the borders of Genghis Khan, or the Mongol, Empire. The USSR was a cultural synthesis, a union wherein Slavic, Aryan (Norman) and Mongolian (Turkic) elements finally found unity. One could accept the views of Eurasians or contradict them. It appears undeniable though that the peculiar nature of Russia ought to be described along the vector “Europe – Russia – Asia”. The seventies and the eighties of the last century witnessed the burgeoning of the conception of “New Eurasianism”, introduced by Lev Gumilev. (Гумилев 1989) The foundation stone for his doctrine was the geopolitical position of Russia. Allegedly, the “Oceanic power” of England and the USA clashes with the “Continental power” of Russia, Germany and China qua expression of perpetual planetary strife between the sea and the steppe (the plains). Nikolay Trubetskoy, in his time, also posited that the distinctiveness of the Eurasian continent is predetermined by the natural factors: the steppes and forests defined the economic systems and the way of life typical of hunters and nomads. This is the basis for the ethnolinguistic common core of the Slavic, Finno-Ugric and Turanian cultures. The roots of the origination of Russia’s cultural and national specificity can be traced back to the times of the opposition between the civilizations of dry land and the sea, the cultures of the forests and the steppe. In the age of globalization, the discussions of the “sea people” and “the steppe people” appear to be outdated. But most certainly, these distinctions remain in the language, in the cultural memory of the nation, even if not directly in the consciousness of the people inhabiting the land. (Франк 2007, 129) It goes without saying that both Russian territory and Russian mentality owe a lot to the Asian influences.

Another narrative links Oriental countries to Europe. Nowadays, the image of the East is estimated as an abstraction of social and political practices of the West; but apart from that, as a mode of conquest and

settlement of the East. The attitude of the West towards the East proves to be colonial, on the one hand, and identifying, on the other. The Orient is perceived as a rival to the West, as the “Other” which – due to its contrasting nature – can help identify oneself, one’s own essence. Edward Said writes on the matter: “My contention is that without examining Orientalism as a discourse one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively during the post-Enlightenment period.” (Сайд 2016, 10) Because of Orientalism, the East has never been a free object of thought and activity. The image of the Orient imposed by the Oriental Studies has largely defined the self-awareness of its denizens, and this consequence has been far worse than colonization itself.

When pondering the progress of Europe in terms of the reclamation and exploration of East and West, Jan Patočka claimed that European expansion didn’t cause changes in the European way of life. Even the Enlightenment and the subsequent secularization resulted in the restructuring of the prior ideas, institutions, methods of production, state and political organization; it also led to the adaptation of the latter for the new world order, to the new economy gradually obtaining a global – planetary – scope, and to the permeation of Europeans into new spaces which necessitated innovative prerequisites for knowledge and faith. (Патоčka 2008, 107) Jacques Derrida who has always defended *the marginal and the heretical* struggled to incorporate Patočka’s ideas into his new project concerning the vision of Europe, wherein Judeo-Christian tradition played an essential part (Derrida 1992).

#### *Answer 2: The Nation*

European societies passed several stages in their development: from the state to the nation (in this, lawyers and diplomats played a significant role) and, vice versa, from the nation to the state (which was made possible owing to the efforts of writers and historians). In the third-world countries, where European models of political systems were imported, the process of the formation of national self-awareness has not been completed yet. In pretty much the same way, in the former republics of the Soviet Union, ethno-national slogans used to mobilize the population quite effectively – with a view of achieving independence. Consequently, it seems probable that the national state became a fairly substantial outcome of the collapse of the older regime. Philosophers used to argue that autonomous individuals were able to unite on the basis of reason, while economists could find common grounds in the conditions of free market economy. It should be noted that it was national self-awareness specifically that became an impetus which gave momentum to the

“cold” social and legal models of the state born in the minds of philosophers, lawyers and economists. The energy of a nation which is akin to the blood pulsating through the veins and arteries of a body, animates the Leviathan the might of which is constituted not only by money or guns but, primarily, by citizens who are patriots, facilitating the well-being of the state.

The notion of national sovereignty was introduced in the stead of rather inflated – as time went by – concept of the royal sovereignty, which used to embody the legitimate rights of people. The state and the nation as terminological labels are predominantly defined in political and judicial terms; they integrate certain attributes, such as sovereignty, territory and population. It is widely believed that the national state is the result and product of the bourgeoisie revolutions in Europe. In actuality, *natio* and *gens*, designating the unity of origin, language, culture, traditions and location, originated much earlier and differentiated from *civitas* qua form of governmental organization. The concept of the nation in traditional societies used to involve the idea of the location / land and people inhabiting it. In the seventeenth and eighteenth centuries, the latter was employed for the interpretation of national identity which intelligentsia undertook to construct. Ultimately, the “invention of the nation” became the foundation of the legitimization of the state and also the form of the social integration for its citizens.

While acknowledging the significance of the political and civilizational fusion of the nation and the state, one can hardly ignore the negative consequences of the synthesis in question. When advocating its interests on the international arena, the state may resort to military armed violence. Evidently, for victories – as well as for defeats, correspondingly, – it pays in blood of its sons. Compulsory military service is, inevitably, the other side of the coin named *civil rights*. National identity and republican affiliations are verified and confirmed only if one is eager to die for one’s Homeland unquestioningly. Hence, we may discern two faces of the nation. The first one represents a political association of free citizens and expresses a spiritual unison formed by means of the common tongue and culture. The second conceals within pre-political, ethnocentric meaning, replete with shared history and struggle for life and land. This is the foundation block of nationalism which strives for the extrapolation of the artificial notion of a nation onto the naturalistic definition of a people; additionally, the ideology of “blood and soil” is employed for mass mobilization. It would appear that it is impossible to discriminate one face of the nation from the other even though they are dramatically dissimilar. Therefore, the fate of the national state depends on whether it is possible to harmoniously blend the civil and the ethnic comprehension of the concept of a nation. The ways of resolving this conflict are being

searched for in contemporary Russia, in particular. Who and what are we, modern Russians: a group of people inhabiting the given location; a nation unified and united, willing to fight for its independence; a people integrated by its historic and historical destiny?

The dubious visage of a nation is revealed via the ambivalent understanding of freedom. On the one hand, sovereignty of a national state is a priori an essential prerequisite for the private autonomy of its citizens. On the other hand, the fateful affiliation to a “people” intervenes with the free will of individuals to exercise their right to belong to a political party of their choice. The idea of an ethnic nation complements that of a political association of egalitarian citizens through the ethos of its peers, fellow countrymen; the abstract, purely theoretical, construct of democracy – by the doctrine of patriotism. However, the formation of national identity does not coincide with the project and the concept of universal human rights. Hence, the creation of the sense of nationalism turns into a double-edged sword that cuts both ways. On the one hand, relying on it is caused by the growing disintegration of the population in the times of rampant capitalism. On the other hand, the consolidation of the society on that basis frequently leads to repressions within and aggression without. That is why the democrats assume that the functional and fruitful forms of social integration should be sought not in the false natural substratum of the nation, but in pursuing political willpower via social interaction. But for speeches to inspire and motivate, they should possess a performative force. As chance would have it, ideologists of blood and sacred soil are much more adept at this.

Newly formed European nations were created as novel forms of solidarity, rising above earlier local unions, communities, tribes and clans. The traditional political science differentiates between a “people” (*demos*) and “ethnos”. The first entity can be distinguished from a mere crowd by the presence of *vox populi* – public opinion – and rational volition; the second is, in truth, a pre-political construct, originating from common ancestors and organized in accordance with kin principles. Ethnic entities are older than nations, which – although founded on certain naturalistic myths – are, in essence, artificial creations. A significant inflation of the “national” results in the escalation of the “ethnic”, and in the reanimation of the “Us” feeling steeped in the blood-related tradition.

A newly coined term *ethno-nationalism* is an alarming development for the supporters of the liberal faction. According to the tenets of democracy, people are appointed as *acts* of constitution; the latter, however, is defined qua expression of the will of the people. Henceforth, the affiliation to a people transforms into something akin to destiny but not a manifestation of free political will. An important role in creating this

argument belongs to Carl Schmitt, who, while interpreting the Constitution of the Weimar Republic, came up with an idea that nations constitute states and, vice versa, states generate nations. (Шмитт 2016) The vision of national democracy presupposes political will viewed as unanimity of opinion of the representatives of a homogeneous nation – which is believed to be a natural substratum of a state organization; everybody and their brother wants the same thing and expresses their agreement or disagreement by means of exclamations and shouts. In this respect, democratic equality is defined not as a right to participate in public discussions but as an affiliation with a community, a nation.

Separating a people – *demos* – from humanity as a category which is the cornerstone of the human rights paradigm, dramatically juxtaposes the notion of national democracy with the rational legislative republicanism. The latter considers the public the product of a social pact, social contract which demonstrates the inclination to live along the guidelines of public communal freedom. But although the constitution is spelled out in the name of people and on behalf of the people, it does not realize, nor does it guarantee the realization of interests of the aforementioned people. Moreover, the constitution is accepted by the vote of the majority; thus, for minority groups there is no alternative form of self-expression except dissent. Ultimately, one cannot fail to witness the identical challenge as the one presented in the substantialist understanding of the term “people”.

### *Answer 3: Cosmopolitanism and Human Rights*

The vision of a human being qua citizen of the world – the proponent of which was I. Kant – was the reaction to the wars raging throughout Europe, which resulted, in their turn, from confessional and national contradictions. Is there, in truth, a way of avoiding wars between sovereign states? The law annihilates the natural state of being among individuals. In order to overcome this at the inter-state, international level, there should be instigated a transition for the *global citizenship* state of affairs. The foremost question one may come up with is how to endorse the constant self-limitation of sovereign states? Arguably, a hypothetical superpower might act as a limiting force, safeguarding the world against imminent carnage. I. Kant, though, debunked this possibility and, contrary to the former, propelled the idea of the confederacy of independent states, willingly embarking onto the path to the legal union. This project delineating the establishment of the civil and legal state – initially, within some select states, then, eventually, globally – was originally dubbed utopian. It would appear, modernity allows for the realization of this vision. Firstly, after WWII there emerged new ways of pacification born out of globalization. Transnational campaigns, banks, publishing houses, news agencies significantly limit the ambitions of the governments of certain national states and obliterate their traditional pro-nation motivations. Secondly, after

Nuremberg Trials peace movements gained momentum and in due course transformed, having acquired constructive features – both in the declarations of international supranational organizations and above all, the UN. Thirdly, the general public became institutionalized qua versatile non-governmental organizations.

The union of nations – in the way I. Kant defined and dreamed it – and the contemporary global community are, undeniably, disparate institutions. The arguments in favor of the Kantian model are, for the most part, consistent with the premise that peaceful coexistence is warranted and guaranteed not by global government but is made possible by the people exercising their free will to live in peace. Peacemaking interventions of today may indicate that the universalist project is nothing but a form of moral bigotry. The challenge of the human rights conception consists in the limitations of the policies behind it: at the end of the day, the policy founded on the human rights premise is no different than any other fundamentalist policy. Under what circumstances can the intervention aimed at the protection of human rights be justified from the moral standpoint, as well as politically and judicially legitimate? The trouble with that approach is that the very idea of human rights is inextricably linked with – having emerged within the framework of – a specific historical form of a territorial state. Being determined historically by a definite Neo-European context, this theory aspires to universality. It proclaims legal equality of people regardless of their origin, race, language or faith. In this respect, in the forefront of attention is cultural universality and transhistoricity of human rights: whatever their epoch or cultural affiliation, people are bound to have equal rights.

Critical counterarguments against the universality of the latter stem from the assumption that human rights as a category is viewed as a form of eurocentrism and even more – cultural imperialism of the West. The theorists raise a question re the relevance of extrapolating the human rights concept – which was shaped in the context of Western culture in the Enlightenment era – onto other epochs and cultures. Aren't those universal human rights Christian laws, in truth? Otherwise, how do we explain the phenomenon of abolition of slavery in the USA, where the first “tangible” Bill of Rights was adopted, but where slavery persisted up till 1865 and then finally collapsed, owing to the verdict of the Church (at least partially) decreeing that coloured people have souls?

In actuality, these arguments result from merging universalism and uniformism tenets. Equal rights are backed up by the doctrine of a human being developed in philosophical anthropology. But can we speak about a human being in the first place? If a person is the product of culture, he or she cannot be scrutinized out of the context of historical perspective. Aristotle

claimed that human features and qualities are fashioned in the milieu of the society exclusively. This argument verifies the dependence of the concept of human rights on the realities of classical antiquity and their poleis or those of the territorial states of the Modern period. Whilst G.W.F. Hegel theorized that a state ought to represent and embody a moral idea, contemporary philosophers are doubtful whether a state should uphold ethical values and sustain them. In accordance with the concept of human rights, the state prescribes only the most general conditions of market economy; humanitarian ideas and ideals are to be sought in other sources. Aristotle, too, supported this assumption; he wrote in his *Magna Moralia* (Big Ethics) that happiness was not directly correlated with political order and structure. (Аристотель 1983, 309)

Human rights as a conception has an immaterial anthropological subject-matter. There exist numerous shapes and sizes, countless forms and manifestations of a happy life: a priest or an engineer, an artist or a doctor – they all perceive the meaning of life differently. Human rights leave the options open, the choice is there to be had; they define only the most abstract preconditions of humaneness. The absence of education, knowledge and other advantages of civilization dooms people to slavery, believed Aristotle. Having said that, the concept of human rights puts an end to radical historicism and pluralism in anthropology. In the long run, cultural – and subcultural – pluralism, as any non-conformist behavior, can only occur in very specific conditions; the latter are neither pluralized nor historicized. The human rights idea is to be interpreted as a synergy of the universal and the particular, the specific. It binds pluralism and non-conformism by admitting the common denominators which constitute the normative notion of humanism.

In the Western legal system, the legitimation of human rights never was – and is not – an issue. On the academic horizon, it dates back to practical philosophy in the context of intercultural debates and also exists as a side effect of the denunciation of teleological thinking. In both cases anthropology initiates debates with “modernity” as a project and mindset. These debates are always, unequivocally, aggressive in tone. Alasdair MacIntyre, for one, considers the Enlightenment a variety of religion of human rights which has not trodden too far from the notorious witch-hunts. (Макинтайр 2000, 102) Anthropology as a normative science is still grounded in teleological thinking. But rejecting the latter causes the collapse of the idea of human rights legitimation. “Human rights” is not a finite definition, but an underlying initial determinant of the conditions, the presence of which allows for the nomination “human”, to begin with. From this perspective, they are alleged to be innate, a priori, inalienable constants and as such, they provide the transcendental underpinnings of philosophical anthropology.

The obvious presence of basic concerns and the recognition of the latter explain the pathos and hype surrounding the concept of human rights. For their legitimation there are employed both anthropological and ethical arguments. That said, ethical rationale is believed to be more efficient than the anthropological one. The capacity for self-actualization is either postponed or traded for self-limitation – all this happening out of fear, so that not to become a victim of violence. This trade, this swapping presupposes that personal interests and concerns can be satisfied by means of actions accepted by others. The realization of responsibilities and accepting a certain ethical code of behavior allow for manifestation, implementation of human rights into practice. Repudiation of violence and murder, of theft and persecution for religious and political reasons is a precondition of the human right to life, property, religious freedom of worship. The eternal essential question amounts to what an individual will choose – the right to kill, with the downside of a possibility to be killed in return, or the right to live which is secured by rejecting murder. The ultimate message is self-preservation not only of the physical body but of the moral self. History demonstrates that some people choose life, others – religious beliefs, still others – political freedom. Hence, one should consider and take into account transcendental issues as well. Essentially, the focal point of the discussion is not so much individual as collective shared interests and concerns. One should regard and consider the problems in the educational sphere, those of cultural identity, cooperation, ecological challenges, etc.; all of the above create new grounds for the legitimation of human rights (Stammler 2005).

#### *Answer 4: Globalization and Urbanization*

Globalization which irrefutably opens up new insights in the spheres of politics, economics, information and communication, still poses unmistakable challenges and threats. (Хомский 2014) One should not view those – following anti-globalist trends – as some absolute evil; nevertheless, it seems wise to assess possible risks and minimize them accordingly. Everybody must pay the price for new comforts introduced by the recent trends; the obvious cost in the given situation might well be the very existence of local unique cultures, which used to perform certain ritualistic symbolic functions – such as the protection of the civilization. We should face the consequences which have manifested already, quite vividly. Homelessness, “kinlessness” of a contemporary man progresses rapidly; all the more so, paradoxically enough, in communities where people are not devoid of homes – houses in a physical sense, comfortable abodes; these people can roam the world at their will.

The so-called globalization can manifest itself in various guises – depending on the specific conditions. It is crucial to outline and explore channels via which infor-

mation is circulated, alongside money, cultural artefacts and other valuables. We need to know what corporations and what people maintain and service these networks. What are the unseen consequences of those “injections” – forcible insertion of European cultural models (be it economics, politics, arts, human rights) into the “body” of non-European communities? And contrary to that, one need to ponder whether those “others” can behold themselves and in doing so, influence “civilized” peoples. Mere talk of the interaction of cultures won’t do; we need to trace the transformation of the cultural – and otherwise – capital. Modernity – even if we accept globalization as given – is far from monolithic. This fact alone should warn us against simplistic and crude evaluations. The model of the contemporary society is to be construed as a gestalt – not as a sphere, milieu or a membrane, but as a network comprising intricate channels where and through which people, goods, knowledge and capital are circulated (the latter viewed both culturally and symbolically). This can be labelled a “molecular” approach, and the given approach alters the strategy of the dialogue instantly.

In the historical perspective, a big city has always been the most applicable tool for the integration of various ethnoses and nations. Initially, all cities were founded by newcomers. They grew not only via surplus of the local population but owing to migrants and drifters too. More than this, since ancient times many cities have been founded as multi-national conglomerates wherein there were established special ethnic quarters – as, say, in Rome, or even ghettos in Venice. The metropolis in these conditions performed the function of a crucible of sorts, a melting pot which converted a culturally diverse horde, a crowd into a unified whole. It goes without saying that people were segregated depending on their social, economic and professional domain – as well as cultural identity; but still there was a common denominator, as it were, some force that prompted citizens to defend the city when in danger. The city had its own face; and people were evaluated based on their citizenship.

Of late, though, mega-poleis have ceased to perform their identification functions. Even worse, new residents refuse to conform and to be subjected to “melting” but, on the contrary, form and generate such quarters, communities where even the authorities are forced to speak the language of the inhabiting population. The ethnic districts of contemporary New York City can no longer be categorized as ghettos, but something completely different. Where previously ethnic Italians, Jews or Russians remained loyal to their culture and customs (and their children and especially grandchildren were becoming progressively more and more American and spoke their native tongue with a considerable accent), modern immigrants – though rejecting the cosmopolitan values, denounce their own

in stride. They are aliens among their native folk. This gives rise to challenges of establishing accord in the city – in terms of solidarity between its denizens. From the liberal perspective and market-wise this is not even necessary. But one ought not forget the bitter and painful lesson the citizens of big cities have been taught by terrorists. Their actions demonstrate that fundamentalism is far from gone and defeated; this is precisely why it is so essential for the citizens of mega-poleis to exercise solidarity at critical times, in times of need, for no special services and secret intelligence can pull it off alone without courage and vigilance of its people.

Modern Russian cities cannot cope with the influx of immigrants likewise. In the Soviet era, there were introduced special artificial limitations regulating the growth of big cities. Indiscriminate unbridled migration of the last decades prompted by the exploitation of cheap work force, significantly altered the social unity of the city. Emigrants – even though they might still be speaking Russian – do not fit in the urban culture, cityscape, and form autonomous enclaves instead, which are radically dissimilar from traditional diasporas or communities. City councils normally try to launch some ways of assembling the communal corpus of the city. Until recently, those were, primarily, mass meetings and demonstrations, alongside specific public spaces such as “Palaces of Culture” and movie theatres. But nowadays, meetings and public actions and speeches yet again, on a par with the pre-revolutionary epoch, have acquired a destabilizing nature. The authorities do attempt to revive festivals, celebrations, anniversaries of cities, memorable days and other pageants. Contemporary consumer society resembles Disneyland of sorts; the primary focus of attention for the latter is entertainment, while the major adversary is complications of all manners and scarcity of means. These days everybody is talking about the demise of Art; nevertheless, in the meantime, the city has been becoming not merely an *artificial*, but an *artistic* and aesthetic phenomenon, being more precise, an entertainment space. Whilst the financial world is concerned with welfare issues and antagonistic tendencies, the consumer world is driven by the desire to escape boredom. Art finds its application in the construction of malls, animation centers, in providing comfort. The social milieu is constituted by multiple subcultures; each of those moulds and fashions their own paragons and role models. Something truly artistic and authentic in one zone is actually worthless in another. And although no one rejects anything, can one really call such an assembly of autonomous “containers” a society?

Prior models represented society as a huge installation – the society of consumerism, whose members are unified by shopping; as the society of comfort or, contrarywise, the society of risk. The book *Homo Sacer* by Giorgio Agamben contains a shocking revelation: the

contemporary society is organized in accordance with the principles of a concentration camp, an isolated community whose sole purpose is to survive at all costs. But as it happens, one might choose a more liberal approach: we can employ the metaphor of an endless museum when speaking about modern civic systems.

*Answer 5: Geophilosophy and Immunology of Europe*

The idea of Europe becomes most acute in the times traditionally called “messianic”. In the nineties of the twentieth century there prevailed optimistic liberal models and visions of the future; today, however, in light of migrants’ predicament, conservative theories begin to thrive again. Cultural and political immunology which employs the categories of “a friend” vs. “an enemy” is gaining momentum. The achievements in the sphere of immunology and virology may be applied not only in the context of fighting global pandemics. One may view culture, ideology, mindset and religion as symbolic immune systems. Every ethnos might have its own viruses which are perilous for others and, naturally, it lacks immunity against those others, hence the hypothesis regarding political virology which posits that the newcomers, emigrants, when in foreign lands, fail to correspond to norms and customs of the receiving culture thus endangering its established order. There also exists an unforgiving theory equating “aliens” to parasites which weaken the life force of the nation. (Йоки 2017) The rituals of sacrifice and purging used to exist at early stages of development of all peoples. (Жирар 2010) The differentiation between “pure” and “tainted” blood has been extrapolated onto the category of “the others” – known as *impure*, “mudblood”. The existence of the latter calls for places and means of their isolation and purification. In cases of emergency, the transition to dictatorship is inevitable, as well as unavoidable purges of the internal enemies.

When the society undergoes normal growth and development, people are concerned with their private affairs and are not particularly interested in politics. In case of deterioration and decline, inexorably there appear dissenters and dissidents prone to insurgence and revolutionary carnage. In situations such as these, the scenario defined by Carl Schmitt begins to progress – and the definition of a politician as someone who can distinguish friends from foes begins to make sense. At that, it is not really necessary to resort to isolation and, moreover, physical extermination of opponents; that was true before, all the more reason to abstain from it today. Mass culture which either alleviates or mollifies revolutionary tendencies is, in its own way, a rather effective response of the “governable society” towards class divide and warfare. Modern methods of influencing people have reached prospects of mass manipulation undreamed of before – from neurolinguistics programming to genetic engineering. One of the ways of

resisting this trend could be the reconstruction of traditional technologies of upbringing and education and humanization of the population.

When considering people brought up and educated within the framework of various versatile cultures, be it the civilization of the East or the West, respectively, one shouldn’t make assumptions that a European, white Caucasian is a priori a rational, hardworking, ambitious individual, whilst a representative of the Oriental culture is irrational, lazy, aggressive and intolerant of otherness. Perhaps – and even probably – these characteristics can be applied to concrete individuals but under no circumstances is such blatant extrapolation justified when it comes to whole nations. Ultimately, all the discussions about the national character and the soul of the nations should be held very carefully and taken with a pinch of salt, to begin with. Both a people in general and any particular person are a product and a sum of the cultural educational practices which differ dramatically. The Orient is in many ways still a traditional society which – although it is integrated into the world community and economy – is nonetheless founded on other values than those upheld by the European civilization.

The price the society has to pay for welfare and affluence is the demographic decline and population ageing. Low birth rate can hardly be explained and justified exclusively by professional preoccupation of women and the expenses needed for education and upbringing of children. The reason for the demographic decline lies in the alteration of the standards of comfort. People no longer want to burden themselves with caring for other people. In the domain of human mentality, there too emerge novel dangerous tendencies. On the one hand, moral sensitivity of the general public is ascending. The latter is reflected in the human rights movement, humanization of the disciplinary domains of the society, environmental and wildlife protection. On the other hand, there grows *ressentiment*, which is actualized in the form of identification of Self with the victim. There have been described professional means of presentation of victimhood. It goes without saying that the aforementioned phenomenon has substantial political underpinnings – apart from psychical motives. These days, governments of the developed countries frequently pose as victims of terrorists. Such a position is vulnerable in a way that it presupposes eagerness to commit self-sacrifice. Naturally, such a mindset – which can be classified as the “Old Testament” mentality – which is intrinsic and immanent for refugee communities, does not block and avert aggression but, to the contrary, incites more vehemence.

Are *ressentiment*, loneliness and alienation inescapable features typical of European man? Is there a cure for all these negative existential categories? F. Nietzsche deemed Asian migration a positive phenomenon

inasmuch as it promoted the transfer of non-Christian values into the European world. He actually proposed transporting the Chinese into Europe for they would bring in with them their innate industriousness. We are not speculating about the employment of cheap work force of the third world countries; we are contemplating the possible assimilation of the healthy cultural potential of the peoples not infested with Christian morality: "Perhaps we shall also bring in numerous Chinese: and they will bring with them the modes of life and thought suitable to industrious ants. Indeed, they might as a whole contribute to the blood of restless and fretful Europe something of Asiatic calm and contemplativeness and – what is probably needed most – Asiatic perseverance." (Ницше 1997, 505)

Unlike the situation in European colonies, the peoples constituting the territory of Russia have always been neighbors. One cannot deny, there were conflicts between them. But nonetheless, there has always been something strong and powerful, urging them to coexist peacefully. Russia was no empire bent on forcibly colonizing its dominions. Russian protectorate settled for lesser taxes and annual fees and, most importantly, was more tolerant of others religious denominations as well as local customs and tongues, hence more flexible forms of cultural and economic exchange between neighboring peoples. The Far Eastern region serves as a bright example of the possibility of such peaceful cooperation and coexistence. (Тураев 2012, 129; Рудецкий 2016, 47)

#### Conclusion

Sociability appears to be an anthropological constant, posited I. Kant. Feelings and emotions are communicative by nature; they are linked to the ability of intellectual reasoning and judgement. People must make peace with their neighbors, and this premise allows for an assumption of the right to global hospitality. Truthfully, this is more of an ideal than reality now. In reality, however, one ought to consider the issue of the identification of the newcomers for the sake of security. The public right gives way to national state laws; consequently, the code of "the other" goes side by side with hospitality. Since time immemorial, the image of "the other" has been meant to represent that of an enemy. Some claim that it is the invention of the power discourse, others surmise its origin stems from class division and struggle, while still others blame aggression inherent in human nature. The global community is akin to a superorganism; even though it introduces some elements of morality and law into the "free play of the forces", yet eternal peace is still an unattainable goal. The globalization process is accompanied by the erosion of ethnic and national distinctions. Eventually, people fail to absorb and assimilate

the foreign elements and also tend to forget their own cultural artefacts and heritage. This leads to the identity crisis and gives rise to protests against European cultural capitalism.

In opposition to the purists, apologists of consistent, logically non-contradictory doctrines, it makes sense to propose a model of correlation of the national and the universal allowing for navigation in the field of intersecting historical, psychological, anthropological, cultural, economic and multiple other determinants, shaping human life and behavior. Ultimately, it may be viewed as a foundation for a reasonable and sensible policy, facilitating the preservation of the cultural diversity of a nation in the context of globalization.

#### REFERENCES

1. Derrida, Jacques. *Das andere Kap. Die vertragte Demokratie. Zwei Essay zu Europa*. Frankfurt am Main. 1992.
2. Sørensen, H.C. "The So-Called Varangian-Russian Problem." *Scando-Slavica* 14 (1968).
3. Stammer, Florian. *Reindeer Nomads Meet the Market: Culture, Property and Globalisation at the End of the Land*. Muenster: Litverlag. 2005.
4. Антология мировой философии в 4-х т. Т. 4. Москва: Мысль. 1972.
5. Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 4. Москва. 1983.
6. Гумилев, Лев. *Этногенез и биосфера Земли*. Ленинград: Издательство Ленинградского университета. 1989.
7. Достоевский, Федор. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 26. Ленинград: Наука. 1972.
8. Жирар, Рене. *Насилие и священное*. Москва: НЛО. 2010.
9. Улик Варандж (Френсис Паркер Йоки). *Imperium. Философия истории и политики*. СПб.: Русский Мир. 2017.
10. Макнтайр, Аласдер. *После добродетели: Исследование теории морали*. Москва: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга. 2000.
11. Ницше, Фридрих. *Утренняя заря, или мысль о моральных предрассудках* [О пользе и вреде истории для жизни; Сумерки кумиров; Утренняя заря: Сборник. Минск: Попурри. 1997].
12. Паточка, Ян. *Еретические эссе о философии истории*. Минск: И.П. Логвинов. 2008.
13. Рудецкий, Олег. «Дальний Восток России: от мультикультурности к мультикультурализму?». *Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке* 4 (52) (2016).
14. Саид, Эдвард. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. СПб.: Русский мир. 2016.
15. Тураев, Вадим. «Исторические последствия этнокультурных контактов на российском Дальнем Востоке». *Россия и АТР* 3 (2012).
16. Франк, Хартвиг. *Философская ориентация России в аспекте геополитики. Философия в поисках и спорах*. – СПб.: СПбГУ. 2007.
17. Хомский, Ноам. *Системы власти: Беседы о глобальных демократических восстаниях и новых вызовах американской империи*. Москва: КоЛибри, Азбука-Аттикус. 2014.
18. Шмитт, Карл. *Понятие политического*. СПб.: Наука. 2016.

## CHINESE MAIN CULTURAL VEIN: INTEGRATED INNOVATION FROM YAN ZHAO CULTURE PERSPECTIVE

*Dai Jianbing*

*Du Yunhui*



**Dai Jianbing** – Doctor of Science (History), School of History and Culture, Hebei Normal University (Shijiazhuang, People’s Republic of China).

E-mail: jianbd@mail.hebtu.edu.cn

**Du Yunhui** – Doctor of Science (Philosophy), School of Marxist, Hebei Normal University (Shijiazhuang, People’s Republic of China).

E-mail: duyunhui666@126.com



The region of Yan-Zhao is the place where the roots of anthropogenesis of the people of the East lie. It’s the cradle of the Chinese nation as well. The culture of the Yan-Zhao region cherished, defended, translated and developed the fundamental components of the Chinese national culture. The Yan-Zhao culture is characterized by several exceptional features. In pre-Qin period it had a unique originality. At the beginning of the Han dynasty Confucianism was elevated to the rank of the constitutive basis of the Chinese national culture. From Han through Tang the Yan-Zhao culture explicated a special ideological architectonics, formed during the interaction of Confucianism, Buddhism and Taoism. During the Song-Ming Dynasties neo-Confucianism was developing rapidly here. At the modern time it promoted a dialogue between the cultures of China and the West, as well as a modernization of Chinese traditional culture. At present the Yan-Zhao culture opened a correct path of cultural development based on a comprehensive innovative synthesis of the three civilizational approaches: Chinese, Western, and Marxist. For more than two millennia the Yan-Zhao culture guided by the principle "in real facts to seek the truth" and demonstrated the special nature of a complex, synthesizing renewal, which actualized through a collision, interaction, dialogue and the integration of different cultural traditions. The concept of a comprehensive cultural renewal based on the synthesis of various civilizational approaches, the banner of which was raised by the Communist Party of China together with Marxist scholars, correctly reflects the pattern of the development of Chinese culture, the Chinese national character, and the spirit of the era. This concept indicates a high level of self-awareness of the Chinese nation.

**Key words:** China, Yan-Zhao region, Confucianism, Neo-Confucianism, Western culture, Marxism, synthesis, signification, concept of a comprehensive cultural renewal, Communist Party of China, Zhang Dainian.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-158-168

Chinese culture enjoys a profound and long history. Ever since Confucius’ creation of Confucianism which has developed into the main vein of Chinese culture, Yan Zhao culture has played lasting and powerful role in its historical evolution. The essence of Yan Zhao culture is far from the well-known vigorous and generous elegy. In the long run of history, it is in the nourishment, protection, inheritance and development of Yan Zhao culture that the main vein of Chinese culture comes into being.

Yan Zhao is located in the east of the Eurasian continent, with Yinshan to its north, Taihangshan to its west, the Yellow River to its north, the Bohai Sea to its east. It is the only place in China that contains various terrains like plateau, mountains, hills, basins, plains, lakes, and coastal areas. The vast majority of this area is semi-humid zone that belongs to the temperate continental monsoon climate, while the north of the

Great Wall which is in roughly parallel to the 400 mm equal precipitation line is semi-arid zone with grassland vegetation. As early as two million years ago, Nihebay Basin, the only place that can compete with Ao Duwei canyon in East Africa, gave birth to the Paleolithic culture, which may update in the academic circles the origin of human beings. About 500,000 years ago, Beijing ape people lived in Zhoukoudian area which was the junction of the North China Plain and the Taihang Mountains. About ten thousand years ago, Cishan culture had already had a considerable development in mining industry, fishing and hunting industry and animal husbandry.

Yan Zhao land is the source of Chinese civilization. About 5000 years ago, the Yellow Emperor tribe, Yan Emperor Tribe and Chi You tribe had a war in Zhuolu. Therefore, comes the famous idiom like “ancient civilization originated from Zhuolu”, and Yanhuang

“cooperated in Fushan” and opened the creation of Chinese civilization. The activity center of Yao & Shun is in the ancient Jizhou. According to the “Yuan and county map”, Yao was initially appointed to “ancient Tang city” (now Tang County in Hebei Province). In Guirui (now Zhuolu, Huailai Area in Hebei Province) Yao married his two daughters to Shun who later built his capital city in Pan (now northeast of Yanqing County in Beijing). According to the “Historical Records(Shiji)”, it was in “Jizhou” which is also the important activity area of the Xia Dynasty that Dayu began his flood control, while today's Hebei Province used to be the main activity area of Shang Dynasty ancestors. Both history and archeology have shown that Yan Zhao land is the birthplace of early Eastern human beings and an important birthplace of the Chinese nation as well.

The complexity and diversity of the natural geography environment make Yan Zhao land a long time ago to become the intersection of farming culture, mountain culture, nomadic culture and marine culture. It is also the first line of collusion, exchange and integration between the Han nationality and the northern ethnic minorities. In the early years of the Western Zhou Dynasty, King Zhou Wu appointed Shi in Yan. Due to the fact that Zhao and Qin share the same ancestors and the fact that King Zhou Mu appointed Zao Fu in Zhao, the surname of their descendants is Zhao. During the Spring and Autumn and Warring States Period, Yan Guo, Zhongshan Guo and Zhao Guo were located in the northern, central and southern parts of Hebei Province (today) respectively, and in 295 BC, Zhao Guo put an end to Zhongshan Guo. In the late Warring States period of frequent wars and close contacts, the two cultures of Yan Guo and Zhao Guo gradually integrated and the entailed Zhongshan “generous Elegy” later evolved into a sense of unexpected and patriotism and has become a typical symbol of Yan Zhao culture. Over the past two thousand years, Yan Zhao culture clearly reflects the comprehensive innovative characteristics as a result of the multi-cultural collision, communication, dialogue, learning and integration. This article, focusing on the evolution of academic thought, explores Yan Zhao culture as the representative of the comprehensive innovation of Chinese culture. The purpose of it is to initiate further studies in the related area.

#### Part One

The contribution of Yan Zhao culture in Chinese culture has the following characteristics:

#### **First, Yan Zhao culture in Spring and Autumn Warring States period has a unique originality.**

At the end of the Spring and Autumn Period, Bian Que (406 B. C.- 310 B. C.) in Bohai County Mao countryside (now Maozhou Town Renqiu City, Hebei Province) has already discussed the “five internal body

organs” “blood vein” “blood gas” “life meridian” and the disease related yin and yang and four diagnostic methods (observing, smelling, asking and pulse-taking), marking the theoretical system germination of the traditional Chinese medicine.

During the Warring States period, Yan and Zhao culture showed a diversified trend. Yan Guo which is near the sea and rich in the necromancer tradition is a vital ideological root of the Taoism. King Yanzhao was “courteous and ready to spend a large sum of money to attract the sage” with Yue Yi (the military strategist), Zou Yan (an expert in yin and yang) and Su Qin (a vertical and horizontal political strategist who proposed that the different nations should be united to against the Qin Guo) to be one of the best. Zou Yan put forward the “great Jiuzhou(China)” and “the beginning and the end of the five virtues” in which the cycle of the five elements: water, fire, wood, gold and soil was used to explain the historical development. In addition, he is also an expert in yin and yang. According to the “Historical Records”, he is able to “observe deeply yin and yang symbols from which he can tell the changes needed”, which has a deep influence on *Legend of Xici*, *Legend of Classical Chinese* and Zhongshu Dong, a famous Confucianism during the Western Han Dynasty. Zhongshan Guo was in deep influence of the Confucianism, which can be seen from the anonymous remarks like “being dedicated to justice, highness of Confucianism, and depreciation of warriors” in *Warring States Strategies in World Peace in Mind*. It can also be shown in the unearthed square pot that says “it is of primary importance to get the sage, followed by the people ... .. Being courtesy and showing dignity to the others is the key to be appeal to the common people.” King WuLing of Zhao Guo took the initiative to “shoot arrows while riding in Hu style clothes (convenient for people to shoot while riding)”, which enhanced the military strength so that the ancient war developed from the chariot into the cavalry era, and objectively promoted the integration of Chinese culture and ethnic culture. Handan was the academic center of Qi Guo following the Ji Xi Xue Gong, another academic center in Qi Guo. Dao Shen, an important main pioneer of the legalists (about 370-290 BC) laid emphasis on the power of the monarch, power, and put forward that “sage is not enough to conquer the unworthy, while power and status are enough to do what the sage can not do (*Shenzi: Power and Morality*). And his thought later was inherited by Han Feizi. Gongsong Long (about 330 BC ~ 242) influenced by the Confucius’ “rectification of name” thinking, discussed the difference between the concepts in famous topics like “white horse non-horse”, “from the white” and other famous ones. He also discussed name-object topic in “reference” and promoted the development of epistemology and logic, which

together with the “combining sameness and differences” put forward by Hui Shi forms the two famous academic strands in pre-Qin Dynasty. Famous ideas like “learning from the past like *Spring and Autumn* and the present status observation” by Yu Qing show the integration of Confucianism and the latitude trend.

**Second, Yan Zhao culture at the end of the Warring States period symbolizes the inheritance and forward carrying of the pre-Qin culture.**

Xunzi in Handan (about 325 – 235 B. C.) is the greatest materialist thinker of the late Warring States period. On the standpoint of Confucianism, he critically accepted the Taoist theory of “Taoism and Nature”, and put forward that “the combination of heaven and earth bring out all things, the interaction of yin and yang bring out changes” (*Xunzi: Rite*), according to which the cause of natural change is the interaction between yin and yang. It has an impact on *Changes* to some extent.

On the one hand, he proposed that there were rules in days (Xunzi: Days), which in the history of Chinese philosophy for the first time clearly affirmed the objective process of natural law and denied the Kismet Theory; On the other hand, he stated that “mankind can positively make full use of the nature” (Ibid.) to play the main initiative and transform the nature. This kind of relationship between heaven and man influenced profoundly the *Changes* which claimed that people should “take initiatives to transform the heaven and earth and to accomplish themselves according to the natural rules” and should “explain every change to the point without going too far or missing”.

Xunzi affirmed not only the unity of man and nature, but also the higher value of human beings over the other species by saying that “in comparison with the fire and water that have breathes without lives, the vegetation that has lives without senses, the animals that have senses without righteousness, human beings is the most precious for they have breathes, lives, senses and righteousness (Xunzi: King system).

Xunzi’s theories about universe are attributive to our better understanding of the unity of the root of human values and transcendence. Thus, the supreme value of human beings has generated and developed from the endless, multi-layered evolution of the universe. On one hand, people, originating from the natural, should have the same sense of homology with other species; On the other hand, people with participation and cultivation, should be able to improve the nature as well as the transcendence of human nature. Thus, we should redefine the “human” itself in the universe in light of their location, role and function, and in the dynamic “harmony between man and nature” step out of the two extremes like blind worship of nature and anthropocentrism.

According to Xunzi, Shen Dao, Laozi, Mozi, Song Xing, Shen Buhai, Hui Shi Zhuang Zhou and the others all have their own “see” and “sheltered unsee”. Based on that, he further put forward “*Xu yi er jing*” in “demasking” (*Demasking*) which claimed that new cognition of the world and ourselves could only be gained by emptying ourselves previously, differentiating and combing the one major and the multiple minor, and the unity of quiet thinking and active doing, which is also the summary of the epistemology and logic of pre-Qin. He politically advocated the combination of ritualism and law, and that of king and tyrant, which started the real feudal politics of China. Xunzi developed Confucianism in the past as the successor of Poetry, *Books, Rituals, Changes, and Spring and Autumn*, and the other important classics.

Wang Zhongyun in Qing Dynasty said: “It is Xun Qing that made the *Six Arts* to be passed on to the next generations while it is Zhou Gong that wrote it and Confucious that dictated it.” His disciples like Zhang Cang, Fu Qiubo and Mao Heng re-transmitted it to their disciples like Liu Jiao, Jia Yi, Han Ying, Mao Chang, Meng Xi, Dong Zhongshu, Xiao Wangzhi, Kuang Heng and so on. They are all the important representatives of the Confucian group during the Qin and Han Dynasties, whose academic thought and political practice have profoundly affected Chinese social life for more than two thousand years. Therefore, Xunzi is not only the critic and summarizer of the pre-Qin philosophers, but also the initiator of a new starting point for the innovation of Chinese thought and culture in feudal times.

Part Two

**Third, During the Qin and Han Dynasties, Yan and Zhao culture had the new characteristics of confluence, one was to preserve and inherit the important thought of Chinese culture; the other is to regard Confucianism as the main vein of Chinese culture; the third is to introduce new cultural resources to live and thrive together with Confucianism.**

After the reunification of China by Qin Shihuang according to the legalist thought, part of the aboriginal Yanzhao residents were relocated to Shu, etc., while part of them settled down on the Korean Peninsula. As a result, the local economic and cultural development had been promoted, such as Zhuo’s and Guo Zong who introduced the iron smelting industry into the southwest region to “make a name on iron industry, and to in wealth rival kings and feudal lords ” (*Historical Records: Traders and Trade*). Zhao Tuo whose origin is Zhending (Now Hebei Zhengding County) is a General in Qin Dynasty. He unified Lingnan and implemented “Han and Yue, one family” policy which made Baiyue an important part of the Chinese nation. At the same time, Qin migrated a large

number of population from the mainland to the frontier to construct the Great Wall, which promoted the Yan border development and national integration. However, under the cultural dictatorship policy “burning books and burying alive Confucian scholars”, namely, “non-Qin recordings be burnt” and that “those who dared to read *Poetry* and *Books* be dead in front of crowds of people” (Historical Records: Qin Shi Huang (biographic sketches of emperors), the varied prosperous strands of studies declined. The learning about the Emperor Huang and Laozi of the early Han school is conducive to recuperate, but isn’t facilitative to political and military achievements. Therefore, the Han rulers began to seek new ideology, which is viewed as the gradually revived Confucianism.

In the early Han Dynasty, Shu Sunong laid down rituals and Lu Jia and Jia Yi are big Confucianism scholars who have a comprehensive master of Confucianism and Taoism. However, the two academic tycoons of Confucianism is King Xian, Liu De in Hejian, and Dong Zhongshu in Guangchuan County (now Hengshui County, Hebei Province, southwest). In addition, Han Yi, Yan people (now Renqiu people, Hebei Province) is the founder of the present Han poetry who had a master of both Confucianism and Taoism with the former to be the dominant. Besides, he is also an expert in *Changes*. However, scholars are more likely to learn from him the *Poetry* and *Changes*. Big Mao, Mao Heng Han, the founder of the ancient Mao poetics had used to teach in Hejian in the early of the Han Dynasty. His successor, small Mao, Mao Gong was considered to be the doctor of King Xian in Hejian. The two strands of *Poetry: Han* and *Mao* are both originated in Yan Zhao land.

The revival of Confucianism is based on the discovery and collation of Confucian classics. The Five Classics set up by Emperor Wu are mostly the present works, while the classical ones are mainly from the “holed wall collections” found by King Lu Gong and the “good books” collected by King Xian Liu De. In 155 BC, Emperor Han Jing appointed Liu De to be the king of Hejian who built his capital city in Le (now Hebei Xian county Hejie town). King Xian who had been under the instruction of the Confucianist Wei Wan was recorded as “being fond of studying and ancient-oriented, seeking truth from facts, ... learning ritual music, and dressing and behaving following the Confucianism (*Han Shu: Hexian King Xian*)”. He was also known as “being fond of studying and following the ancient sage, and collecting the ancient classics (*Sui Shu: Poetry and books*). In his more than 20 years’ reign, he widely collected *Zhou Officers, Books, Rituals, Mencius, Filial, and Laozi, Military Strategy and Tactics* by Sima Rang Ju and so on. He also built Rihua palace (now Botou City West Yan country), Recruiting talents ground (now Hebei Xian County

Gentleman village), Six arts learning in addition to appointing talented officers of Mao Poetry and Zuo’s Spring and Autumn. Therefore, lots of Shandong scholars tend to follow him. The “ancient pre-Qin essays”, the basic documents of the ancient classics were compiled by King Xian and the “truth-seeking” profoundly influenced the tone of the Chinese national spirit. It not only influenced the *Mao’s poems, Zuo’s Spring and Autumn*, but also later became the ideological banner of the theoretical ideas of Qian Daixin, Dai Zhen, Wang Zhong, Hong Liangji, Ruan Yuan and so on (Qing Dynasty textual researchers) who were proud of themselves as “seeking truth from facts. Mao Zedong in 1938 put forward “seeking truth from facts”, and in 1941 in *Transformation of Our Study*, he once again clearly interpreted that “facts” were the objective existence of all things, “truth” was the internal relations or rules among the objects, and “Qiu” was to do research to find out.” Thus, make “seeking truth from facts” the ideological line of the Chinese Communists.

As the main representative of the thought of Neo-Confucianism in the Han Dynasty, Dong Zhongshu (179 – 104 B. C.) was the founder of the feudal central monarchy system and ideology theory of the Han Dynasty and even China. He founded the “Neo-Confucianism” based on the Confucianism and the ideologies such as the Yin and Yang, the legalists, the Mohist and so on, and realized a comprehensive innovation of Chinese ideology and culture. He established the theological teleology characterized by “the heaven and the earth induction” through which to give the nature moral attributes, to give social phenomena theological significance. Thus, he considered that all things were “destiny arranged”. He expressed the great value of the unity of man and the heaven in the form of “heaven and man alike”, and affirmed the superior value of “human being authorized by heaven and distinguished from the other species” (*Han Shu: Dong Zhongshu*).

Based on the “*Spring and Autumn* unification principle”, he suggested that “all that is not in the Six Arts, or Confucianism should be extinguished (Ibid.). The suggestion like “abandoning hundreds of the others to worship Confucianism exclusively” won Emperor Han Wu’s approval that achieved the unity of ideology which was in vain for Qin Shi Huang. Hereafter, the new Confucianism that combined together with Taoism, Buddhism and Law developed into the dominant ideology or official school of the Han Dynasty, which fundamentally changed the basic pattern of Chinese ideology and culture. Thus, the world of Chinese thought enters Confucian classics-oriented.

Using the idea that Yang was superior to Yin, Dong Zhongshu transformed the “three principles” of the

feudal monarchy in Mencius. He also developed the “five elements” into the “five constant virtues” like kindness, uprightness, rituals, intelligence and reliability. Ever since then, the “three principles and the “five constant virtues” have been taken as the basic norms of feudalism construction and human behaviors. This new Confucianism not only protected the political authority of the monarchical power but also tried to limit the expansion of the monarchical power by the divine right, emphasizing both the “respect for the king” and the “concern for people”. Besides, it also advocated the rule of virtue and penalty, which was attributive to political stability and unity.

Dong Zhongshu is also an outstanding educator whose disciples like Sima Qian and others have far-reaching impact on Chinese history. However, he used the divine right to maintain the “three principles”, and to prove the rationality of feudal rule which soon confused with the divination of superstition through “heaven and man interaction” thought. This ideology had been increasingly degraded to spiritual shackles, which seriously hindered the healthy development of Chinese society. Hence after, the complex relationship between “abandoning hundreds of the others to worship Confucianism exclusively” and prosperous variety, and the political unity and academic freedom have come into a long-term ideological topic.

#### Part Three

#### **Fourth, Yan Zhao culture during the Eastern Han Dynasty to the Tang Dynasty presents the co-existence and competition of Confucianism, Buddhism, and Taoism.**

At the end of the Eastern Han Dynasty, Fan Yang (now Hebei Province Zhuozhou) people Lu Zhi, a famous Confucianism, wrote two books titled *Chapters and sentences in Books* and *Three Rituals' Annotation and Evaluation* respectively. Northern Dynasty Confucianism inherited the exegesis tradition of the Han Dynasty Confucian classics, and at the same time learned the metaphysics and Buddhist thought, showing the trend of integration of three religions.

Just as what is said in *Northern Qi: Confucianism*, “those who know well of the *Mao Poetry* are more likely to be under the instruction of Liu Xianzhi in Wei Dynasty whose explanation are much more different from the formers. Xiong Ansheng is excellent in the *Three Rituals* whose disciples like Xindu (now Ji County, Hebei province) people Liu Zhuo, and Hejian Jing City (now Xian county, Hebei province) people Liu Xuan, the author of *Meaning of the Five Classics*, are all proficient scholars.

In Tang Dynasty, the most famous representative scholar is Jizhou Hengshui people Kong Yingda who compiled *Five Classics' True Meaning, Changes' True Meaning, Mao Shi' True Meaning, Books' True Meaning and Zuo's Spring and Autumn' True*

*Meaning*. The books compiled by him “explore both the ancient and the present, compare and contrast the differences and similarities of the past and present. Therefore, they are the integration of the North and South Confucian classics and became the standard textbooks for the Tang Dynasty to the Song Dynasty national imperial examinations.

Han Yu and Li Ao in the middle of the Tang Dynasty are the pioneers of the Song Dynasty's Science of Principles (Lixue). Han Yu's ancestors lived in Hebei Changli, and together with Liu Zongyuan created the Tang Dynasty's classical prose movement. Han Yu's prose has the pre-Qin Dynasty's and Western Han Dynasty's characters while innovates to add new spirits. He is known as the best of the "Tang and Song eight great scholars". In the historical conditions of "Confucianism is weak and can not attract the talent", he decided to rejuvenate Confucianism by following the Buddhist traditions to preach the Confucian "Taoism", which had a profound influence on the Neo-Confucianism. Although he stood on the Confucian standpoint and resolutely anti-Buddha, and even advocated to “convert the monks or Taoist priest to normal people, burn their books, and to transform the temples to residents' houses”, he failed to achieve the theoretical criticism of the Buddhism. Zhao Jun (now Hebei Zhaozhou City) advocated the integration of Buddhism into Confucianism, focusing on *Mencius, Doctrine of the Mean, and the Great Learning*. He also put forward the theory of good nature and vicious nature and advocated the “immersed renaturation method” in human cultivating. Han Yu's “Taoist system” and Li Ao's renaturation served as the precursors of the Song and Ming dynasties' Science of Principles, and were deeply respected by the philosophers.

On the other hand, Yan Zhao Buddhism also had a great development in the Han and Tang Dynasties. Buddhism was introduced into China during the Han Dynasty, and during the late Eastern Han Dynasty had already spreaded in the Yan Zhao land. For instance, Tianzhu monks like She Moteng and Hu Falan built the Putong Palace in Nangong, Xingtai in AD 67. During the Sixteen Kingdoms period, Buddha Tu Cheng mainly practiced in the river area, and among his disciples Chang Shan Fu Liu (now Hebei Province, Jizhou City) people Daoan was the most famous. He, as the successor of Confucianism with wide knowledge, is prominent in both the metaphysics and the Buddhism. He organized people to translate Buddhist scriptures, laid down rules to prescribe the monks and nuns, and also unified monks' surname as Shi (release). In addition, he created Non-existence strand of the “six and seven (different strands of Buddhism)”, which promoted greatly the development of Buddhism in China. Liang Qichao honored him as

“the first builder of Chinese Buddhism”.

Kumarajiva's disciples, Julu (now Pingxiang County, Hebei Province) people Zhu Daosheng propagandized Nirvana Buddha meaning and epiphany, and learned from Mencius “every one can be Yao and Shun, the ancient masters” and Wang Bi’s rationale as to the relationship between image, words and meaning like “getting the image tend to make you forget the words which can also tend to let you forget the image”. He is the first to put forward “everyone can be a Buddha” and “enlightenment Buddha.” Dao Sheng’s Buddha theory and Insight theory were further propagandized by the sixth Buddha, Hui Neng, which has a great influence on the integration of Confucianism, Buddhism, and Taoism. Due to the efforts of Dao An, Zhu Dao Sheng and Seng Zhao and other people, Buddhism Mahayana Kongzong achieved metaphysics, and it began to become an integral part of Chinese ideology and culture.

During the Sui and Tang Dynasties, Buddhism Sinicization developed into the second stage: the integration of the Buddhism and Confucianism. Zen's actual founder is Hui Neng who advocated “the heart is the Buddha” and “enlightenment Buddha”, and Zen soon became China's most important Buddhist factions. At the end of the Tang Dynasty, Zen founded by Hui Neng was divided into five factions: Linji, Caodong, Weiyang, Yunmen, and Fayuan, with Linji founded by Zen Master Yi Xuan in Zhenzhou (now Zhengding County, Hebei Province) being the most powerful and the most far-reaching. Combining “the heart is the Buddha” and “normal heart is Tao”, Yi Xuan advocated “wherever decisions can be made, whatever present should be cherished” and “be self-confidence, seek not the outsider”. “Sound of silence and sight of nature can achieve Buddha” advocated by him, together with the vigorous and generous elegy of Yan Zhao culture created a sharp, insightful, anti-dogmatic, individual-oriented and innovative new Zen style, and greatly promoted the integration of Buddhism into Confucianism and daily life. Since then, Linji Zen not only had been an orthodox faction of Chinese Zen, but also had a far-reaching impact on Japan, Korea, Europe and the United States.

As a local religion, Taoism developed from the original Chinese religious witchcraft and the arts of necromancy and astrology from the Warring States at the end of the Eastern Han Dynasty. At that time it was mainly represented by TaipingTao founded by Julu (now Julu County, Hebei Xingtai City) people Zhang Jiao and Wudoumi Tao (Tianshi Tao) founded by Zhang Daolin. In A. D. 184, Zhang Jiao who believed in “Taiping Tao” and claimed equality against oppression and exploitation put forward the slogan: “Down and dead gray heaven, up and alive yellow heaven, Jiazi is the time, blessed all the world” to call

for people’s uprising. It was a heavy blow to the Han Dynasty and also opened the prelude to the Three Kingdoms era. At the same time, it also facilitated the spreading of Taoism among the common people in the lower level of the social ladder. During the Northern Wei Dynasty, Kou Qian innovated Taoism by introducing Buddhism into it. Following-up of Buddhism, he set up Taoism altar and established the ritual ceremonies, which made the new Taoism soon spread widely in the land of Zhao Zhao, Changshan, Zhongshan, Ye and other places.

Yan Zhao land is an important birthplace of Chinese Buddhism and Taoism. Compared with the other areas, Buddhism and Taoism of Yan Zhao is characterized strongly by the following features: simple converting ceremony, practical and reader friendly doctrine, and convenient practice. For instance, it emphasizes on meditation, statues repairing and merit donation instead of the classics studying. Thus, it is very attractive to the lower people. In a word, the coexistence and development of Confucianism, Buddhism and Taoism in Yan Zhao land open an access for the integration of them.

Part Four

**Fifth, as the main vein of Chinese culture, Yan Zhao culture during the Song and Ming Dynasties is characterized by Confucianism practice or practical Confucianism.**

After a long time battle between Song and Liao, in AD 1004 they reached an agreement called Tan Yuan Contract according to which Yan Zhao land belonged to two countries divided by Baigou (now the Daqing River, Haihe area). In more than a hundred years’ relatively peacetime, both the North-South economy and culture had been developed to some extent. After the conquering of Liao Guo, Jin Guo began to attack the Northern Song Dynasty. In A. D. 1127 Southern Song Dynasty made Nanjing (now Shangqiu City, Henan), its capital city, and Yan Zhao land was occupied by Jin. Ever since that, Hebei soldiers and civilians had carried out a heroic struggle against Jin. In order to strengthen the rule, Jin Guo “starts examination or tests to recruit the talented”, accompanied by the other activities like attaching importance to agriculture. At the same time, a large number of Jurchen people and Khitan people were immigrated to the Central Plains. Mongolia fought successively against Jin after its rise and in A.D. 1272 Kublai made Dadu (now Beijing) his capital city which became quickly the new political center. Hereafter, Yan Zhao land had become a strategically vital place, which played a prominent role for its subsequent economic, political and cultural development.

The long confrontation among Song, Liao, Jin and Yuan made the Yan Zhao land a multi-ethnic cultural communication forefront. Zhending (Now Zhengding

district, Hebei Province) people Fan Zhongyan, together with Fanyan (Noe Zhuozhou city, Hebei Province) people, Shao Yong call Master Kangjie, is an important contributor of Confucianism Philosophy in Northern Song Dynasty. He, with his father moved to Heng Zhang (now Lin County, Henan province). He wrote a few books like *On Huangji Jingshi*. Borrowing from *Changes* and Taoism, he created the study of the Eight Trigrams (Xiagnshu) through which he indicated the evolution of the universe and society and laid the foundation for the later Song Ming Eight Trigrams studies.

Northern Confucianism is under the deep influence of the two Song dynasties. Liao and Jin followed the Han system to set up the Imperial Academy and the local school to instruct Confucian classics. Yan Zhao Academy began from the Tang Dynasty. During the Song Dynasty, Li Fang used to lecture in Fenglongshan Creek academy. When it came to the Yuan Dynasty, Zhao Fu took the initiative to spread Cheng & Zhu's Confucianism Philosophy to the north mainly in Taiji Academy, which opened the opening of academies in the north. Among them, there were Li Zhi from Luancheng, Zhending who lectured in Fenglong Academy, Xingzhou Liu Bingzhong who lectured in Xingzhou Purple Mountain Academy. In addition, there were also academies like Hejian Master Mao Academy, Jingzhou Dongzi Academy and Shenze Le Shan Academy. All of these academies are attributive to the spreading and development of Confucianism in the north.

Yuan Dynasty is rich in Yan Zhao Confucian scholars. Xu Heng developed Cheng & Zhu' "knowing everything" by putting forward "practicing morals" and "promoting practice and morals simultaneously", focusing on the practice of morals. He advocated the "Making a Living" theory which said that "the most important thing in learning is to know how to make a living properly" (*Song & Yuan Learning: Lu Learning*), which indicates that Yan Zhao culture lays great importance to the practical significance of learning.

Kublai Khan put Liu Bingzhong, Zhang Wenqian, Li Zhi and Guangping Fei County people Dou Mo, and Zhending Gaocheng people Dong Wen, and other Han nationality Confucians in important positions. Liu Bingzhong advocated "three principles, five constant virtues", "built three academies to instruct and select the talented according to the guides and uprightness", and "put Confucianism as the primacy". He also built Kaiping, Shangdu and Dadu, and established official systems, salaries, and official rituals, which contributed a lot to the Yuan Dynasty's economic, political and cultural development.

Dou Mo is excellent in Ihlou Confucianism and is the first to advice Kublai Khan the "ruling strategies" like "three cardinal guides and the five constant virtues" and "sincerity and uprightness". And Xu

Heng, called Master Jingxiu, is one of the great Confucians together with Xu Heng and Wu Cheng. He wrote books like *Essence of the Four Classics* and so on. His contribution is characterized by his combination of Zhuang Zi Thought and the Confucianism with innovation. For instance, he used the "co-effect of situation and principles" to explain the changes of the universe and people. Besides, he also advocated "self-harmony impertinent to the outsiders' expectation" to cultivate people to calm down to find peace with the outsiders as well as himself. He also pointed out "spreading followed by explanation and then discussion", saying uprightness should be the basis while against the "fame-seeking without practical significance". In addition, he also pointed out that "no differences between Confucian Classics and History" was the false explanation of Wang Mingyang, Li Zhi and Zhang Xuechegn. On the whole, the Confucianism of Yan and Yuan dynasties all sang high of the study of Zhu Xi while were not object to Lu Jiuyuan's study, which showed the combination of Zhu and Lu and paved the way for the rise of Wang Yangming's Psychology.

The Ming Dynasty is not rich in great Confucians. However, the Confucians like Yang Jisheng, Zhao Nanxing and Sun Chengzong, the well-known politicians with high morals all emphasized the Yan Zhao style: truth-seeking. Zhao Nanxing, though influenced by Yangming's "conscience", criticized "all for the heart", the "subjective Tao", and the "knowing but not doing", saying these "Shi's Tao that is inconsistent with the Confucianism" (*Drafts on Upright Mind Shown to the Disciples*, Vol. 5). He interpreted "conscience" through Mencius' "four uprightness", considering "to obtain comprehensive knowledge by things investigation" was "to know what and how of everything be they are objects or matters" (*Big Learning Orthodox*). He practiced "uprightness" and "practice sincerely" (*Moderation: Neither to be over or to be below, but to the Point*), showing the true character of Yan Zhao Confucianism.

In Ming Dynasty in the North, the great Confucianism regarded Rongcheng people Sun Qifeng as a master. He wrote books like *New Confucianism (Lixue Zonnzhuan)*, *Recent Reference of the Four Classicis*, *The Tenets of Changes Reading* and so on, and was considered as one of the great Confucianism together with Huang Zongxi in East Zhejiang and Li Yong in Guanzhong in the early Qing Dynasty. With a strong sense of social mission and realistic consciousness, he admired his country fellow sages like Liu Yin and Yang Jisheng and had the tendency to combine his prior learning from Lu & Wang's Psychology with his later learning from Zhu & Cheng's theory of reason (Li Xue). He agreed with Zhu Xi's theory of reason in the cosmological view,

emphasizing the unity of "rationale", and that "the source of all species is the same"(Ripu / Days). Based on that, he said the different strands like Zhu's, Lu's and Wang's were "different varieties with the same source" (*Collected Works of Master Xia Feng*), showing the academic direction in integration of Confucianism and the others with Confucianism as the primacy" (*Collected Works of Master Xia Feng*) academic interest. He was for "practice" and "earnestly practice what one advocate" and against "empty talks, not true to the earth". He also advocated the relationships between practice and knowledge by saying "practice what one knows and know what one doesn't practice". Therefore, *The General List of the Four Classics* remarked him as "practicing what he learned" and "practicing earnestly and consistently in want while contributing devotedly in need". His exclamation had a certain impact on the later theory of practical learning and the subsequent Yan Li School.

Yan Li school is an important representative of the theory of practical learning in the late Ming and early Qing dynasties. Yan Yuan stressed that scholars "should be for learning, practice, use" (Dai Wang "Yan's Xue Ji", Vol. 1: Four deposit"), "do not pursue knowledge from empty thought or various books, but from action" (*Master Yan Xi Zhai's Recorded Words and Deeds: Diao Guozhi 19<sup>th</sup>*), "should be from general to the specific focus" (Under the Vol. *Master Yan Xi Zhai's Chronology*), and "rather for one festival or the like concrete practical things than for the too general empty matters" (*Knowledge Construction, Vol. 1, Learning Debate 2*). Therefore, he was resolutely opposed to "regarding Taoism and learning as separated from objects, (*Master Yan Xi Zhai's Chronology*). What he had learned was the "three things" like "high morality, proper utilization, and respect for life", and the "Six Places" like "gold, wood, water, fire, soil and valley", and the "three objects" like the "six virtues", the "six walks of life", and the "six arts". Corresponding to this, he carried forward Mencius on the subjection and movement like "must be something" (Mencius: Gongsun Chou), considering that "in contrast to the Song people who tended to learn from medication, we present people should learn from action (Yan Xi Zhai's Chronology). Li Gong proposed more clearly that "the essence of the holy study is practice" (*Master Li Shugu's Chronology, Vol. 4*), and that "reason was in the matter" rather than "above the matter". The main tenet of Yan Li School is the restoration of Confucius and Mencius's "activity" and "practicality", which holds a negative attitude to the thought of Zhuangzi, Han & Tang exegetics, Cheng & Zhu Neo-Confucianism, and Lu & Wang's Psychology. Thus, it can be said that Yan Zhao culture developed the Spirit of "Seeking Truth from Facts".

It is noteworthy that, in addition to Confucianism, between the Jin and Yuan Dynasties, Yan Zhao also emerged a variety of Chinese traditional medicine factions. Hejian (now Suning County, Hebei Province) people Liu WanSu (about 1100-1200) is the initiator of the Jin and Yuan four great Masters. Learning from the previous generation of medicine, especially the Taoist proper medicine elements, he merged changes, Taoism and medicine as a whole and created "Hejian school" characterized with the feature of the Inflammation Theory which focused on using medicine of cold nature to treat exogenous heat. He, thus, was known as "innovative" in medicine treatment. His medical achievements echoed that of the Song & Ming dynasties' Neo-Confucianism, promoting the emergency of the other Chinese traditional medicine schools like *Wenbu strand* (lays emphasis on protecting stomach, liver and kidney in medical treatment) and *Wenbing strand* (stresses that exogenous heat is the cause of diseases). Yi Zhou (now Yi County, Hebei Province) people Zhang Yuansu (About 1131-1234) advocated "different treatment between the ancient and the present" and the "self-made treatments", based on which he founded the "Yishui School" represented by the viscera dialectical theory and the thought of providing nutrition to the stomach.

Zhang Yuansu's disciple, Zhending (now Zhengding County, Hebei Province) people Li Gao (1180-1251), self-called the old East Yuan at his old age, is also one of the four great masters in Jin & Yuan. Inheriting the traditional Northern Song Dynasty Zhang Zai's and the other's Gas Philosophy, learning from Liu Wansu from Hejian School as well as his instructor Zhang Yuansu's "Yishui School" and other medical achievements, Li Gao founded the "Butu School" (school of invigorating the spleen) represented by "Theory of Tonifying Spleen". In this way, the Chinese traditional medicine created by Bian Que reached a new realm of development in the Jin and Yuan Dynasties.

Part Five

**Sixth, the modern Yan and Zhao culture played the most important role in the collision between Chinese and Western cultures.**

After the Opium War, China was forced to become more and more deeply involved in the world economical and political system dominated by the western capitalist countries. The increasingly deep class contradictions and national crisis stimulated some people of insight to "open their eyes to see the world". New thoughts like "learning the strength of the enemies with the purpose to overcome them" (Lin Zexu, Wei Yuan) and "having whatever strength that the enemies have" (Zeng Guofan) and other new ideas had come out, which gradually broke through the feudal thought schools to the integration of "western

learning” and the “Chinese learning”. Yan Zhao land, as the strategically important open area, became the outpost where the Chinese culture and Western culture collided and communicated.

In 1898, Zhang Zhidong, an important representative of the Advocates of the Westernization Movement, published *Learning Persuasion* where he put forward “traditional Chinese values (Ti) aided with modern Western science and technology (Yong)” (*Learning Persuasion: Settings*), “traditional Chinese values for mind and body accompanied by western techniques and skills for practical application (Ibid.: *Connection*). In the concept of “traditional Chinese values (Ti) aided with modern Western science and technology (Yong)”, Ti refers to the highest guiding principles, while Yong refers to the specific measures of these principles. It tried to adopt the Western bourgeois science and technology to maintain the feudal ethical principles. Although they are conservative remarks, its purpose is to accommodate the “western learning” under the “principles of the traditional Chinese values”, trying to fight for a place for the former. And at that time it was the only approach to develop “western learning”. Anyway, given that it broke the two thousand years of the dominant position of Confucianism in two aspects: internal saints and external kings (A learning both sound in theory and practice), at that time it played a positive role in the promotion of Chinese and Western culture connection, and in the updating of the traditional Chinese culture.

It is noteworthy that Yanshan County people Zhang Xichun (1860 ~ 1933), an important representative of the comprehensive innovation of the modern medical world, knew well of both the Chinese and Western medicine through adhering to the principles like “seeking truth from facts with innovation all through one’s life.” (*Records of Medicine Stressing both the Chinese and the Western · Medicine · Ginseng*). In his opinion, “it is improper to distinguish the Chinese traditional medicine from that of the west for the tenet of medicine is to save people’s life. Therefore, Chinese medicine should learn from the west’s lengths like experimental equipments to make up its defects, while the west should learn from the Chinese their lengths (e.g. the organs having their temperament, and hands and feet having six gas) to treat Chinese medicine as profound science above the physical features instead of the empty talks”. (*Records of Medicine Stressing both the Chinese and the Western · Medicine · It is Easy to Connect the Chinese Medicine with the Western Medicine for They Share Similar Principles*). He also stated that “nowadays, it is a must for us to combine the west medicine with the Chinese medicine in order to make the greatest achievement.” (Ibid.). He tried to use western medicine anatomy, pharmacology and

other western medical achievement to re-interpret the principles of traditional Chinese medicine and Chinese medicine. Similarly, he also tried to use traditional Chinese medicine to explain the treatment of western medicine and to treat the diseases with high efficacy. Besides, based on the Western living environment, eating habits and other differences, he proposed ethnic pharmacology. All these practices paved the way for later Chinese and Western medicine comparison, integration and innovation.

#### Part Six

**Seventh, modern and contemporary Yan Zhao culture created a correct cultural direction which “innovatively integrates the Chinese, the west and the Marxism with comprehensive new features”.**

At the end of the 19th century, a new thought – Marxism began to spread into China. Inspired by the October Revolution and the May 4th New Culture Movement, Marxism spread rapidly in China. After the May Fourth Movement, the most significant features in China’s ideological circles were evolved from the binary opposition between the “feudalism Chinese” and “the west”, between the “ancient” and the “present” into a complex situation where the three cultures (the Feudalism Chinese, the Western and the Marxism) were struggling against and absorbing from each other. In those historical conditions, the Feudalism Chinese, the Western and the Marxism represented respectively the feudal culture, the capitalist culture and the socialist culture. On the one hand, they had different and even contradictory values in their core contents such as world outlook, historical view, values and way of thinking. On the other hand, the diversity of elements or elements of the three cultural systems was based on human practices and activities that are similar to each other, and there was a possibility for the three cultural systems to be connected to borrow from each other. Moreover, these elements were not pieces of iron, so based on the general laws of human social development and China’s specific national conditions, the real cultural subject could be extracted, transformed, integrated and connected beyond the existing cultural achievements to a new socialism culture with Chinese characteristics.

Properly dealing with the status and interrelationship of the three cultures (the Chinese, the Western and the Marxism) actually became the theme of the 20th century Chinese cultural development. This is both a great challenge for the modern transformation of Chinese culture, but also a new era of cultural innovation. From the “May 4th Movement” to the first cooperation of the Kuomintang and the Communist Party, with the opening of the “East-West cultural debate” and the “Science and life view debate”, the domestic cultural trend was gradually divided into the liberalized westernizationists faction represented by Hu

Shi and Chen Xujing, the Xueheng faction represented by Mei Guangdi and Wu Mi and so on, and the Oriental culture faction represented by Liang Shuming and so on. They share one feature, namely, they unanimously opposed or ignored the objective existence of Marxism in China.

The complete failure of the first cooperation between the Kuomintang and the Communist Party greatly deepened the division of China's ideological and cultural circles. The Westernizationists recognized the contemporary disparity between the Chinese traditional feudal culture and the western capitalist culture, and advocated the complete transformation of Chinese culture with modern western culture. However, it denied the separability of cultural system, the national subjectivity of Chinese culture and the inheritance of Chinese outstanding traditional culture, and could not see the advanced direction of the advanced culture represented by Marxism. Cultural conservatists tried to integrate the Chinese and the Western cultures while keeping Chinese national subjectivity, but they ignored the significance of the Marxism world and simply simplified it as Western culture and even misinterpreted it and denied its theoretical value and its practical influence on Chinese society. The two factions have shown a narrow cultural mentality and a clear idealism, failing to reflect the comprehensive integration of the three cultures required by the new era, neither can it successfully solve the modern transformation of the Chinese culture.

The objective needs of China's social development continue to promote the collision, exchange and integration of the Chinese, the Western and the Marxism cultures, and the Chinese culture urgently demands a new way other than the "overall Westernization" and the "traditional Chinese values (Ti) aided with modern Western science and technology (Yong)", which is what was presented by Li Dazhao, Mao Zedong and other Chinese Communists and Zhang Shenfu, Zhang Dainian and other Marxist scholars the road of comprehensive innovation.

China's earliest Marxist, Hebei Province Le Ting people Li Dazhao took the initiative in Peking University to propaganda Marxist historical materialism, making Yan Zhao land the first test field for the interaction and collision of the Chinese culture, the Western culture and the Marxism. In the earlier time, based on the "Ethical code for interpersonal communication", "youth" and "harmony", Li Dazhao put forward a new culture model like "be compatible and accessible to different civilizations" in *Fundamental Differences between the East and West Civilization*. Its core is "People" as the main body and its purpose is to achieve democratic liberation and individual freedom and to create "the third new

civilization" superior to both the present Chinese and Western civilizations through the comprehensive innovative integration of the traditional Chinese culture and foreign culture. After becoming a Marxist, he believed that the new socialist culture should be guided by the Marxist materialist conception of history, with the "working class" or "civilians" as the main participants to create a new culture characterized by "the unity of individual freedom and the commonwealth of great unity", "physical and spiritual transformation" and the "integration of individualism and communism". When he correctly discussed the decisive influence of material civilization on political civilization and spiritual civilization, he also saw the great effect of political civilization and spiritual civilization on material civilization. These ideas have a wide range of far-reaching impact on the successor like Mao Zedong, Hou Lu, Zhang Dainian and so on.

In the 1930s and 1940s, Mao Zedong criticized the May Fourth Movement as a result of the "formalist approach" which was short of "critical spirit of Marxism", advocating the creation of national scientific and common "new democratic culture" through the critical acceptance of national cultural heritage and foreign culture. In addition, a large number of scholars through personal practice and careful studies selected actively and firmly Marxism and applied it to explain the theoretical and practical problems at that time. For instance, Lu Xun at the end of 1927 pointed out that new culture should both "keep pace with the world" and highlight the "national character of China", and later also advocated the use of historical materialism as a guide to "learn from all the others their strengths to innate it into our own".

Zhang Shenfu and Zhang Dainian brothers from Xian County Hebei Province took the initiative to promote dialectical materialism in the university forum to advocate the use of historical materialism and dialectical materialism as a guide to study the cultural issues. They are the pioneers to analyze theoretically the synthetic innovation of the Chinese, the West, and the Marxism cultures, creating a cultural concept like "comprehensive innovative trinity of the Chinese, the West and the Marxism".

In October 1932, Zhang Shenfu proposed "Parki, Ilyich, Zhongni, trinity". He is also the first to hold high the ideological banner: "comprehensive innovative trinity of the Chinese culture, the West culture and the Marxism", marking the birth of the "cultural trinity". During 1941-1942, he also put forward the "trinity of Confucianism, Lenin, and Russell" and advocated rational and truthful analysis of the Chinese culture, the West culture and the Marxism, striving to integrate the superiority of them into our world outlook, methodology, epistemology, values, and outlook on life and politics. The new cultural

concept, “comprehensive innovative trinity of the Chinese culture, the West culture and the Marxism”, advocated initially by him represents the Chinese Marxist’ comprehensive innovation of the various culture schools from different standpoints and perspectives, directing the future direction for the 20th century Chinese culture and leaving space for the later broad ideological development.

Zhang Shenfu's third younger brother Zhang Dainian is one of the pioneers to consciously accept and highly agree with the “cultural trinity” point of view. He also instigated its deficiencies and pushed it to a higher level. In the 1940s, he constructed the "harmony" philosophy with diversity, creativity, unity (dominance) and dynamic equilibrium, which laid the theoretical foundation for the "three-in-one" cultural concept. He proposed that we should create socialism New culture “with Chinese characteristics” through the connection between the “good healthy part” in the traditional Chinese culture and the “permanent valuable thought” in the Western culture under the guide of materialist dialectics. Later, he further put forward the “integration of materialism, idealism, and analysis”: “ideas and analysis based on materialism”. Zhang Dainian is not only the first to combine the “cultural trinity” and the “comprehensive innovation”, clarifying the basic contradictions between the world culture and national culture, continuity and change, integrity and extractability and so on, but also firmly believes the socialism development direction of the Chinese culture, overcoming Zhang Shenfu’s theoretical weakness that is short of the guiding position of the Marxism and the dominant position of the of the Chinese culture. In its book *Chinese Philosophy Essentials*, he expressed for the first time the guiding academic significance of the “three-in-one, comprehensive innovation”.

The Marxist dogma, the closure of Western culture and the Chinese traditional culture of nothingness caused by the “Anti-rightist” expansion and the “Cultural Revolution” deviated Chinese new culture completely from the “three-in-one, comprehensive innovation”. After the twists and turns, the reform and opening up, the domestic academia once again showed a pattern of interaction between the three major thought trends in the 1930s and 1940s, and the question like “where should Chinese culture go” once again became an urgent issue of the new era. In this context, in 1987,

Zhang Dainian formally put forward the “three-in-one, comprehensive innovation”, advocating the creation of new Chinese culture that integrated Marxism, China's fine traditional culture the strengths the Western culture under the guidance of Marxism-Leninism principle and the socialist values. He emphasized that the kernel theories were Marxism and China's fine traditional culture, and the key to the cultural development was the update of value and way of thinking.

The cultural philosophy that unified truthfulness and values has gradually become the main trend of contemporary Chinese culture, which represents the correct direction of the socialism new culture with Chinese characteristics. The new cultural view up to now is the most robust, realistic and forward-looking in China’s ideological circles.

#### Conclusion

Through the preliminary comb, we can clearly see that two thousand years of Yan Zhao culture highlights the multi-cultural collision, communication, dialogue, Characteristics, adhering to the "truth-seeking" ideological tone. And in the nowadays, synthetically innovative Yan and Zhao culture has played an increasingly prominent role in the development of Chinese culture, whereas the “overall Westernization”, “revival of Confucianism”, “traditional Chinese values (Ti) aided with modern Western science and technology (Yong)”, and the “modern Western science and technology aided with traditional Chinese values ”, though have been influential in cultural road choice, they are limited in their narrow binary division of the Chinese culture and the Western culture and the Ti and the Yong, which makes them turn a blind eye to the important status and guidance of Marxism in modern Chinese culture, and prevents them from correctly reflecting the new Chinese culture that integrates Marxism, China's fine traditional culture the strengths the Western culture under the guidance of Marxism-Leninism principle and the socialist values.

In contrast, the cultural concept of “three-in-one, comprehensive innovation” advocated by the Communist Party of China and Marxist scholars correctly reflects the development of human culture, China's national conditions and the spirit of the times. Historical development has verified that only socialism, reform and opening up, and “three-in-one, comprehensive innovation” can save China, develop China, and revive Chinese civilization.

## RUSSIAN CULTURAL WORLDVIEW AND MODERNIZATION OF RUSSIA\*

Xu Fenglin

**Xu Fenglin** – Doctor of Science (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy, Institute for Foreign Philosophy at Peking University.

E-mail: xufengly@sina.com

Being the cornerstone of Russian traditional culture, Russian cultural worldview – Russian cultural mindset, as it were – is characterized by inherent harmony, wholeness, collectivism, idealism, and intrinsic religiosity; all these features oppose the evolvement of the modernization process in Russia. When pondering the process of Russia’s modernization, Russian philosophy, grounded in a typically Russian cultural worldview and unique world perception, does not deem modernization the best social scenario and an ideal to be sought; Russian philosophy abounds in the highest spiritual and humanitarian concerns.

**Key words:** functions of Russian philosophy, Russian cultural worldview, modernization of Russia.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-169-174



Russian philosophers label the national psychological traits inherent in Russian people as “the Russian mindset” (Semyon Frank), “the Russian soul” (Nikolai Berdyaev), and “the Russian national character” (Nikolay Lossky), among others. Russian spirituality and culture in modern times are subjected to clashes with a very specific social reality of today – modernization; this collision causes the contradiction between Russian spiritual heritage and culture and the prevalent social reality. If we approach this issue from the perspective of the social reality, it would appear that modernization in Russia – unlike that in the West – has the following characteristics: adoption and borrowing, “zigzagging”, retardation, and cultural gap. If we perceive modernization from the perspective of spirituality and culture, we can’t ignore the following question: what is the role that the Russian national tradition plays in the process of Russia’s modernization? Many scholars have pondered the aspects related to the way the Russian national cultural tradition opposes the modernization process, but it appears the elucidation of the matter at hand is not profound enough. We believe that the aforementioned question – that of the modernization in Russia and the role the national cultural legacy plays in it – is to be viewed from two angles. If one considers the given issue in the context of the development of Russia’s society as an objective historical process, then, it would seem that certain elements of the Russian national tradition do hinder the modernization process in Russia; if we, however, view the progress of Russian culture and society with a clear understanding that human life is the absolute value, then the reevaluation of the modernization concept by Russian philosophers is a rational and worthy endeavor which is invaluable for philosophy, being far from indicative of regress and retardation.

### 1. The Russian Mindset Hinders the Modernization of Russia

The Russian mindset, or worldview, is characterized by a number of features outlined and described by renowned philosophers, among them Nikolay Lossky, Semyon Frank, Nikolai Berdyaev, and Vassiliy Zenkovsky. From the multiple definitive markers, one may deduce and distinguish four major indicators:

#### 1.1. The Worldview and Mindset of Man

The traditional Russian mindset resists and withstands abstract rational thinking; of great value is life experience which reflects the essence of the very being and imparts it meaning and inner sense. What the Russian mindset seeks is not truth in the Western gnoseological sense – that is to say, veracity which implies the correspondence, the accord of the idea and the object; but the truth viewed as the unity of *the Veritas* and justice, fairness. This truth reveals itself not only as the comprehension of the world and life but as the spiritual essence of existence. Truth, goodness, and beauty qua ultimate values in life are not separated and isolated categories but form a holistic unity. The Russian mentality and perception of life manifest themselves as the striving for the life’s ideal – total fusion of the individual and the society.

The unity of mentality and worldview of an individual cannot be realized in our contemporary society, because these two categories do not correlate with an individual consciousness. Our contemporary society is characterized by *differentiation* as a principle: the differentiation of social roles, variation of skills and moral qualities, distinction between social and private lives. In the modern world, every person expresses oneself as a free, autonomous subject; that corresponds to the requirements of modern market economy and democratic policy. Individual consciousness and civil consciousness are formed,

\* Translated by E.Y. Malneva, Candidate of Science (Philology).

developed and perfected in the course of progress of the Western society. The Eastern Orthodox conception of a person differs from that typical of the Western world, and that distinction, quite possibly, originates from the teachings of St. Augustine. According to the latter, Man after committing the original sin became a subject, an individual who correlated his actions with God, faith, and reason. Later, the Western world was affected by the Renaissance, the Reformation and the Enlightenment; individual awareness and civil consciousness grew more complex in the process of interaction of faith and reason, the church and the state, an individual and the society.

But the aforementioned process is not typical of Russia which inherited the Orthodox faith from Byzantium. Within the Russian Orthodox tradition, a person is not viewed as an autonomous subject; his essence is dissolved in God. Man, as Orthodoxy posits, is an imperfect being who opens up to God and aspires to God, being on the constant path – searching for a way from imperfection to perfection and righteousness. Two radical and profound notions were fashioned in the Russian national worldview owing to this religious premise: 1) belief in the inherent connection between Man and the Absolute Being; 2) the absence of faith in the autonomy of human self-awareness, ideas, reason, and mind. Nikolay Lossky claimed that the Russians lacked empirical nature which was ingrained in the European mentality.

The totality of the cultural worldview and mindset of a Russian person is inextricably linked with absolutism and religiosity.

### **1.2. Absolutism and Religiosity**

In modern era, Western culture has started imposing significant influence on Russian culture; notwithstanding, Russian spiritual culture and philosophy managed to preserve their religious nature. In the times of Peter the Great, Russia proverbially opened – or better yet, *smashed open* – the window into the European world but, arguably, the major elements borrowed from the Western milieu back then pertained primarily to the material culture; spirituality used to be ignored for the most part, this inevitably resulted in the forcible Europeanization of the Russian way of life. During the period of Catherine the Great's rule, there emerged the Enlightenment movement in Russia – instigated by the French Enlightenment; however, its circle of influence was relatively small since it affected only the interests of the minority group which was, essentially, nobility.

The nineteenth century was the epoch characterized by brilliant achievements in the sphere of Russian literature, arts, and philosophy. Some scientists and philosophers who shared materialistic views were simultaneously preoccupied with religious ideas. In contrast to the Western world's literary emphasis,

19-th century Russian literature was deeply concerned with religious notions and principles. Many outstanding Russian writers and poets may also be considered theologians and religious thinkers, among those Leo Tolstoy, Fyodor Dostoyevsky, Nikolai Gogol, Mikhail Lermontov, Fyodor Tyutchev, and Nikolai Leskov.

How did the Russian national culture manage to preserve its religious vector in the nineteenth century and at the beginning of the twentieth century – despite its prolonged exposure to Western secular culture? The answer to this lies in the immanent legacy of Eastern Orthodoxy which has become an intrinsic inextricable feature and a constituent part of the universal system of moral values. Religion has transcended the boundaries of the Church and theology and acquired a universal significance for the formation of spiritual and cultural values. Russian religious philosopher Vladimir Solovyov posits that religion – to put it generally and in the most abstract terms – is communion, a connection between Man, the world and the absolute beginning and nexus of all existence. (Соловьев 1988, 5)

The religious gradient of the Russian mindset is closely entwined with the philosophy of life. The Russian cultural worldview decrees that human life is deemed meaningless – as is social secular culture – if it is devoid of religious values. The Russian cultural worldview does not behold any meaning in human life and social secular culture if they are both lacking religious values. It is this particularly sharp religious slant that enables Russian people to ponder such sempiternal existential questions as “What is human?”; “What is the meaning of life?”; “How are humans and the Higher Being (Deity) connected?” Russian philosophers pay a significant amount of attention to such issues as the transcendental nature of philosophy and the problem of absolutism. Nikolai Berdyaev claims that philosophers sometimes tend to stoop to rude empiricism and materialism, but a true philosopher aspires to the *otherworldly*, the *transcendent* – beyond the boundaries of this world; they are never satisfied with what lies within imminent reach. Philosophy has always been an escape, a getaway from the senseless, empirical world, assaulting and abusing us in every possible way, into the realm of meaning, of the ethereal, the otherworldly. (Бердяев 1994, 232) Lev Shestov, in his turn, believes that philosophy sees as its final ultimate mission not the construction of a system, not the substantiation of our knowledge, not the reconciliation of the apparent contradictions of life – all these are the tasks of the positive sciences (the legacy of positivism) which, as opposed to philosophy, serve life, that is, the transient needs, the ephemera, whilst they fail to give death, i.e. eternity, a single thought. The duty of philosophy is to break free, at least partially, from life – in life. (Шестов 1993, 215-216)

In Europe, after the Reformation, Protestantism acknowledged the significance of secular culture; it recognized rationality as the foremost motive, thus seeing Godly design in accumulating wealth – and serving God this way; beholding the mission and meaning of human life in art and labor, the latter being also a means of self-perfection and purification. According to M. Weber, the Protestant ethic qua the initial motive of capitalism laid the foundation for modern Western civilization. The process of secularization of Russian culture has been less transparent and vivid: Russian culture never witnessed the Renaissance; art and labor were perceived merely as means of producing material wealth; they did not have a sacral significance for the purification and salvation of the soul. That is why even in the nineteenth and twentieth centuries – when modern Western civilization became even more advanced, – Russian thinkers, being steeped in traditional religious values, still continued to criticize the bourgeois spirit and beheld it as the “absence of lofty aspirations and impulses” (Berdyayev), as “philistine esprit of satiation and complacency” (Herzen), as the “priority of the material values over the spiritual” (Dostoyevsky). (Павлов 1992, 32)

The value orientation towards religiosity and absolutism typical of the Russian mindset facilitated the consolidation of authoritarianism and conservatism in the political sphere, the protection of the societal hierarchy and the rule of force; it helped uphold the hope in the leader seen as “a strong man”, but not in the legislation and democracy. Since the nineteenth century and up till nowadays, conservatism and dogmatism have prevailed in Russia. The contemporary Russian sociologist Leonid Ionin asserts that conservatism is not a mere random act of thinking which manifests at a certain historical moment and which is inevitably doomed to dissipation and oblivion. On the contrary, this is an essential component of the thinking apparatus of humankind; one of inextricable and indispensable features of conservatism is respect for the mysteries of life incarnate in the acceptance and support of the *authority* – be it God, nature, history or the state. Rationalism is a pillar and a moving force of progressive and revolutionary ideologies which demystifies life, unmask and reveals secrets and debunks myths, leaving no spot for mystery and thus impoverishing human existence, decreasing its spiritual and emotional levels, abandoning man in seclusion with indifferent abstract forces. Conservatism, vice versa, attempts to preserve intact the sacral nucleus of social phenomena. (Ионин 2005, 71)

The holistic nature of the Russian mindset and worldview, the value orientation towards religiosity and absolutism have promoted the formation of the

idealistic cultural mentality and the spirit of collectivism nascent in the Russian society.

### 1.3. The Idealistic Cultural Mentality

The essence of the idealistic cultural mentality consists in its being oriented not at the empirical world but at the achievement of perfection of the higher existence. Idealistic existence may be said to be rendered primordial for it has existed since the inception of all things, in atemporal and spatial coordinates. It is exactly what served as a foundation stone of Russian philosophy.

In his work *East, West and the Russian Idea* (1922), a Russian philosopher Lev Karsavin delineated the link between the Russian idealistic mentality and life: “A Russian person cannot exist without an absolute ideal, although, in truth, he beholds – with touching naivete – it in something utterly inappropriate and unfitting. If he is religious, he will go to ascetic extremes, the edges of orthodoxy, stumbling into heresy. If he were to substitute the absolute ideal for the Kantian system, he would be ready to jump out of the window of a five-storey building in order to prove the phenomenological order of the external world... He does not wish to be a “gradualist” (“postepenovets”) – nor does he know how – for he is dreaming of a sudden revolution. If you were to prove to him that the absolute does not exist (do bear in mind, though, that the very refutation of the absolute he is prone to turn into the absolute in itself, yet another dogma of faith) or cannot be implemented and realized, or merely hint at the remoteness of his ideal, and he will lose all will to live and act instantaneously. For the sake of the ideal, a Russian man is prepared to reject and abandon everything, sacrifice everything; harboring doubts about the ideal or its feasibility, he starts to exhibit unimaginable beastliness and savagery or mythical indifference towards everything.” (Карсавин 1992, 322)

The idealistic mentality is alien, extraneous to the development of modern culture which is oriented towards practicality. The ardent predilection for the search of the spiritual ideal has caused Russian people to dwell in the world of dreams, all the while ignoring the reality around. The Russians have often opted for creating happy projections in their dreams, castles in the air, so to speak, rather than build that happiness with their own two hands. Striving for a great goal, they have often failed to come up with real tactics of realization of the given scenarios and plans. This did not hinder the Russian people from creating masterpieces of art and culture though – in the spheres of literature, music, fine arts, etc. However, all this preconditioned the occurrence of the Utopian social reality. The problem arising from that is that such social utopias have been hardly infrequent in the history of Russia.

In the second half of the nineteenth century and at the beginning of the twentieth century, certain members of Russian intelligentsia believed that in case the old regime were overthrown, the new free egalitarian society would be erected; after the October Socialist Revolution, the Bolshevik leaders craved the imminent victory of the socialist ideals in the whole world. In the nineties of the twentieth century, similarly, there appeared people who desired to build a perfect market economy in Russia within the scope of 500 days. These grandiose prospects were founded on a false, albeit radiant and promising, hope of implementing rapid changes in the society and the advent of universal happiness for all the people, nevertheless, history demonstrates that these social utopias resulted not in progress and happiness but in destruction and the suffering of the whole nation.

#### **1.4. Psychology of Collectivism**

The Russian cultural tradition professes the spirit of collectivism as opposed to Western individualism. This spirit was born out of the kinship system and the patriarchy of Russian traditional communities. Western civilization and the Western worldview are based upon *ego*; this concept holds the central ground in Western culture. The cognizance of the whole external world in Western philosophy stems from *ego*, from an individual isolated identity. These ideas dominating Western philosophy were shaped and structured in the works of René Descartes, George Berkeley, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, in sociological and political treatises of Jean-Jacques Rousseau and Thomas Hobbes. Conversely, Russian philosophers argued that not “I” but “We” formed the ultimate foundation of spiritual life and human existence. “We” is perceived not as an external synthesis which originated at later stages of civilization, the combination of several “I”s or “I and You”, but as their primal indivisible unity, from the bosom of which burgeons “I” and owing to which it is exclusively possible. Plainly put, “We” is a specific whole, within which there exist its particles, indistinguishable from the latter, but which itself pierces and penetrates every given part and is inherent in its totality. (ФраНК 1990)

Thus, the spirit of collectivism is not merely an idea, shared by a number of Russian philosophers, but one of the distinguishing features of the Russian traditional spiritual culture. The latter does not prioritize the ideals characteristic of individualism – unlike the value orientation of the West. The West exemplifies the priority of “ego” superseding that of “We”; it boasts a distinct differentiation of “I” and “Others”, and also the idolatry of individual heroism. This has resulted in the formation of a more sophisticated system of individual rights, personal freedom, and awareness of personal value. In the depth of the Russian world-view, there lies “We” which

surpasses ego, and which presupposes the absence of awareness of individual freedom and legality, alongside the inclination towards the collective way of life. In accordance with the precepts of the Russian mindset, a happy life entails a harmonious shared communal life, not the free one – in isolation from the community. Neither the process of Europeanization undertaken in the epoch of Peter the Great, nor industrialization and urbanization forced onto the Soviet Union, implanted Western individualism into the Russian soil. And even though Russia’s communal way vanished, collectivism has prevailed and remained the foundation of the Russian mindset and world-view.

The influence of collectivism, its impact on the Russian cultural tradition can be traced in the weakening and waning of certain typical notions pertaining to the concepts of individual rights, legal state, civil society, etc. Many researchers share a belief that this relatively little interest as per the legal foundations of the society is another typical feature of the Russian community. It goes without saying that collegiality and conciliarity pervade the Russian mindset: everything exists in God, God is omnipresent in all things; personal sin is condemned not by societal laws but by the laws of God.

Therefore, the antagonism of the European experience and the Russian cultural tradition has turned into a source of multiple problems. The issue delineated and discussed by the Slavophiles and Westernizers a century and a half ago still exists and is still very relevant. Contemporary Russia has to make a choice – whether to enter modern civilization or follow its own path, to choose Eurasianism or become the modern Atlantis.

It goes without saying that the modernization of the Russian society is an immense undertaking. The process in question involves not merely external factors such as political and economic endeavors but also internal ones: rituals and traditions, spiritual culture, etc. A special attention within Russian society is paid to interior aspects. It is essential to highlight that Russian philosophical thought used to incorporate many distinct trends: Alexander Radischev’s ideas of the Enlightenment gradually shaping in the eighteenth century; notions of freedom and democracy propelled by the Decembrists at the beginning of the nineteenth century; the critique of serfdom and the Czarist rule and autocracy on the part of the revolutionary democrats at the end of the nineteenth century – all these movements played a significant part in the process of economic and political modernization of Russia.

That said, it is important to underline that under no circumstances can we deem the Russian mindset and world-view stagnant, retarded and reactionary – despite its reluctance to accept the modernization progress as

given. The Russian traditional culture is rife with ideas which might be employed for the compensation of certain weaknesses of modern social and spiritual life. In this respect, the reevaluation and the critique of modernization by Russian philosophers may be very beneficial because the value of Russian philosophy consists in its striving for the lofty humanist ideals and not for modernization per se.

## **2. Denunciation of Modernization as the Ultimate Goal within Russian Philosophical School**

Russian philosophy aspires to the most profound and consecrated sense of life; this premise contradicts the argument that modernization is the major goal of the progress of civilization. The given belief has found manifestation in two postulates: 1) Russian philosophy cannot and ought not to adhere to traditional theories of modernization but, on the contrary, it should re-think the consequences and results of the global socio-historical process; 2) facilitating social progress is not believed to be the primary task of philosophy; the latter is more concerned with maintaining equilibrium between the social progress and the critical evaluation of history and culture.

General philosophizing as regards modern social history presupposes and includes the multifaceted and comprehensive analysis of social modernization. Allegedly, there are two aspects defining the modernization trend in Russia. Firstly, modernization is equaled to social progress which is viewed as the ultimate goal, the highest priority, and value of human thought. Secondly, there is believed to exist a general model for modernization. It originated in the West and then transpired within the confines of Russia. Consequently, the process of modernization in the West has reached its apogee whilst in Russia it tends to lag behind. Presumably, Russia's duty is to follow in the Western footsteps and catch up with it, unequivocally.

For reasons given, we have arrived at the following conclusion: Russian philosophical thought (at least, in the subjective interpretation of the Russian scholars) ought to facilitate the modernization process in Russia since it is the only conceivable path towards the social progress of the country. Nevertheless, if we scrutinize the aforementioned process from a different angle, we will realize that this premise cannot be dubbed axiomatic for two distinct reasons.

First and foremost, neither the theory of modernization nor its practical realization is perfect and flawless. Some Russian philosophers have detected evident defects in the very idea of progress. And even though since the times of the European Enlightenment the concept of progress has gained momentum and popularity, having become the primary objective of the historical advancement, at the beginning of the twentieth century some Russian philosophers were dubious as per

its implications and inherent flaws. At present, the concept of modernization is perceived qua doctrine which is to be questioned. It is regarded as a progressive vision of history; also, as the censure of the ideas of positivism and Darwinism in the social milieu. Accordingly, it causes three negative outcomes: the defense of adverse and questionable historical phenomena; additionally, it leads to the creed that the past and the present are mere tools for the future, the latter premise resulting in the condemnation of the value and meaning of an individual life. (马寅卯 2010, 12)

Modernization has promoted economic growth, material affluence, and comfortable life replete with all the modern conveniences. However, modernization, undeniably, has also fashioned a number of losses – the loss of social values, for one, which led to the spiritual isolation of people; Western philosophers stressed the rampant “homelessness of modern Man”. In the nineteenth and twentieth centuries, many Russian philosophers tended to receive Western education, they used to live for significant periods of time in Europe; these factors preconditioned their understanding of the existing drawbacks of modernization which led, in its turn, to pronounced criticism of the former. In a way, this general philosophical introspection and humanistic criticism of values are consistent with the Marxist critique and Western existential discourse.

The modernization practice reveals certain damaging consequences of the process in question in modern world. From this perspective, the study of the possible ways of modernizing Russia undertaken and upheld by philosophers and critical thinkers – in the period since the nineteenth century up till nowadays – has an irrefutable ideological and informational value.

Additionally, when viewed in the context of human life and realization of the ultimate freedom, every social system possesses its own demerits. Modernization fails to solve all the issues pertaining to the internal life of an individual, especially its most fundamental problems – that of free will, life, and death. Nikolai Berdyaev claims that a man is a mystery – and the world's most inscrutable mystery could he be. He (or she) is a mystery inasmuch as he is not an animal, and neither is he a mystery in his capacity of a social being; not as a part of nature or community but as a personality, identity – *exactly as a personality*. The whole world is nothing next to him / her – with a singular face of a human and their unique destiny. (Бердяев 1995, 11) He posits that if such social categories as the state, nation, community, kin, even family, are viewed as absolute and sacred, this is in itself a violation and desecration of a person's freedom.

Having witnessed the inhuman carnage of World War I, Semyon Frank heavily criticized the veneration of the revolution and progress: “The state, political power, enforcement, and coercion – all these tend to be

fatal earthly necessities, the ones Man cannot do without...Among those institutions, establishments, and practices there are better and there are worse, more fragile and more solid, the ones that were erected in the right fashion and those constructed on the false foundation; those more in unison with the real needs of life and the spiritual essence of Man and those opposing those needs. But all details and minutiae are relative; they are predetermined by the time and the place, people's lifestyles, habits, and their frame of mind. That is why under no political order is there absolute good or, respectively, absolute evil; all this is not the final frontier, nor is it the dogma of faith which makes sense of life, imparts it meaning, and attributes verity to it and genuine salvation. Whoever owns this final, *inalienable*; who is in possession of the highest loftiest goals in life; whoever has been granted the real true blessing – that person will be equipped to employ all the relative minutiae and particulars of life.” (Франк 1990, 130)

And finally, one should bear in mind that some Russian philosophers did not share the ideals of modernization because of the cultural national messianic mindset they were imbued with. This results from the unique Russian religious tradition and its prolonged confrontation with the West. The concept of modernization is closely knitted to Western culture. In the nineteenth and twentieth centuries, Russian thinkers, on the one hand, were greatly influenced by the intricacies of Western thought and, on the other hand, were in radical opposition to it. They opposed the imposition of the Western ways, notions, and rituals onto Russian mentality, being convinced that Russian culture has been anointed with a unique historic mission in the world. The criticism of the modernization theory from this perspective is inevitably devoid of objectivity and impartiality.

It appears then that the philosophical thought in Russia is focused not only on the material satisfaction of essential needs of people and the promotion of modernization for its own sake. Rather, it displays an active concern for the spiritual life of people. Russian philosophers view social history in a more profound humanistic light – not purely within the context of the theory of modernization; hence, they do not consider the progress or the slackening of modernization as the only criterion for the estimation of philosophy. If we are to assess the role of philosophy in society in a more general sense, it appears pertinent to observe that philosophy regarded qua public consciousness of sorts should unequivocally promote and facilitate social progress. That said, we shouldn't ignore the fact that since social progress is so multilayered and

multifaceted a phenomenon, the final objective of philosophy must consist in the maintaining of the balance between the spiritual and the cultural aspects of the societal progress and development, not just in enabling social change. The role of ideology in social change cannot be always beneficial. It is perilous to stimulate reforms too drastically. The political reforms “from above”, instigated by the Russian radicals in the second half of the nineteenth century, in the conditions yet unripe for change, didn't correspond to the actual needs of the Russian society (constituted largely by peasants and diverse civic groups); the outcome of these reforms was painful and problematic. But then again, not all ideological reforms are harmful to social change. They may actually bring about benefits – if they prevent excessive haste which causes deformity of development. Both positive and negative reforms are often estimated in a bad light, for their external results are rarely seen clearly.

Vladimir Solovyov argued that the mission of law is far from converting the world that abides in evil into the Kingdom of Heaven; its only aim is to prevent the world from metamorphosing into Hell. (Соловьев 1988, 454) We may surmise that the social value and function of Russian philosophical thought can be esteemed in a similar vein. It seems most probable that the chief purpose of philosophy is not to encourage the advancement of material production but, most importantly, to uphold and preserve the stability and equilibrium of the spiritual life of people at all times, in all social conditions.

#### REFERENCES

1. 马寅卯: 俄罗斯哲学家对“进步”理念的反思《浙江学刊》, 2010年第5。
2. Бердяев, Николай. *Философия свободного духа*. Москва. 1994.
3. Бердяев, Николай. *Царство Духа и царство Кесаря*. Москва. 1995.
4. Ионин, Леонид. «Необходимость консерватизма». *Логос*, 3 (2005).
5. Карсавин, Лев. *Восток, Запад и русская идея* [Русская идея. Под ред. М.А. Маслина. Москва. 1992].
6. Лосский, Николай. *Бог и мировое зло*. Москва. 1994.
7. Павлов, Алексей. «К вопросу о своеобразии русской философии». *Вестник Московского университета*, 6 (1992).
8. Соловьев, Владимир. *Собрание сочинений*. Т.2. Москва. 1988.
9. Франк, Семен. *Сочинения*. Москва: Изд. «Правда». 1990.
10. Франк, Семен. *Духовные основы общества*. Москва: Изд. «Республика». 1992.
11. Шестов, Лев. *Собрание сочинений в двух томах*. Т.2. Москва. 1993.

## THE STRUCTURE AND METAMORPHOSES OF THE RUSSIAN MESSIANISM\*

Guo Xiaoli

**Guo Xiaoli** – Doctor of Science (Philology), Professor of the Institute of Foreign Languages, Hebei Normal University (Shijiazhuang, People's Republic of China).

E-mail: gxl3699@163.com

Messianism is one of the principal constituent parts of Russia's national narrative. Messianism is underlain by certain deep religious ideas and a comprehensive philosophical interpretation, it is provided with economic and political support of the authorities; the ideas of Messianism are embodied in literary forms. In the religious aspect, Russia once considered itself the heir and guardian of a true Orthodox Christianity; in the spiritual aspect, Russia believes in its mission to save the whole world with its unique culture; in the political aspect, Russia (the USSR) tried to set all the humanity free. At various periods of its history, the Russian Messianism displayed special characteristics, and it is in this process that the self-identification of the Russian people was formed, a peculiar understanding of the relationship between the categories of "I" and the "Other" in the spatial aspect.

**Key words:** Russia, Messianism, self-identification.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-175-183

### Introduction

At the turn of the 20th and 21st centuries, in the context of the transformation of society, politics, economics and ideology, the concept of the "Russian national idea" aroused great interest among philosophers, culturologists, sociologists, writers, and so on. Thinkers of modern Russia, looking back at their history, have been pondering the role and status of Russia in the world community. To some extent, all these opinions touch upon the idea of Messianism, which is one of the most important culturological components of Russia. Each nation forms, in the course of its historical development, its key cultural concepts and creates a basic national idea, which allows it to draw its own picture of the world.

As a cultural concept, the Russian Messianism reflects the cultural and national concepts of the world which the Russian ethnos has. Messianism finds its embodiment both in concrete manifestations (personalities, monuments, actions), and in abstract ones (ideas, contemplations, aspirations, values). First, the Russian Messianism is the result of the people's spiritual activities; it is based on knowledge, reflection, analysis, generalization, enrichment and normalization. Secondly, it combines the logical and intellectual principles with subjective feelings. Thirdly, it fulfills the storage function for centuries-old traditions, the will and desires of the Russian people. The Russian messianic aspiration is transferred from generation to generation due to sound internal logic and rationality; it is the result of the courageous and martyr-like struggle of the Russian people against their age-old problems.



Being a key cultural concept of the Russian culture, its Messianism is difficult to understand for members of the Chinese culture, since it is closely linked with the Christian "spirit", which is difficult to interpret in terms of the Chinese culture. Liu Xiaofeng, a famous contemporary Chinese philosopher and an expert on Western culture, pointed out that "the categories that belong to the spiritual sphere are way too far from the Chinese people", so, unfortunately, the "poison" of the great thinker Fyodor Dostoevsky has been unable to "intoxicate" the Chinese people as yet (刘小枫 2003). We share this view of the Chinese philosopher. On the other hand, a member of a different culture perceives a phenomenon not quite the same way as those persons who are inside their native culture. A dialogical understanding of interpersonal and intercultural relations between "I" and the "Other" was suggested in the philosophical and anthropological ontology of M.M. Bakhtin (巴赫金全集 1998). To know oneself, one's own consciousness is not enough, because one's field of view is determined by location, time and culture, and it is from outside that you can spot something special. For example, responsiveness, responsibility and dedication of "Mine" towards the "Other". These ethical categories are sometimes absent from the cultural traditions of the other nation where indifference to strangers is one of the dominant national characteristics (although this work does not aim at a comparison of the two cultures). This article analyzes the Russian Messianism in its spatial dimension, its impact on the mentality of the people, the role in the development of Russian national narrative and identity.

The word "Messiah" can be traced back to the Hebrew word "Mashiach", that is, "an anointed one, a

\* Translated by I.V. Varitski.

savior." Messianism is a religious doctrine of the redemption of the world, which is due to the actions of a Divine Messenger, a Messiah, and certain nations participate in this process in one way or another. According to the history version as described in the Bible, the Jewish people were the Messianic people, and they had a special calling: they were chosen to accomplish the mission of saving humanity. After the Jewish people, it is to the Russian people that the Messianic idea is most inherent; it has permeated all of the Russian history right up to the present time. N.A. Berdyaev repeatedly stressed that, just like in the case of the Jewish people, Messianism was also inherent to the Russian people. He wrote in his book "The Russian Idea": "Messianism is almost as characteristic of the Russian people as it is of the Jews" (Бердяев 1990). The philosopher comes back to this idea almost in all his works dedicated to understanding the historical fate of Russia. He pointed out in his work "The Origin of Russian Communism" many times: "Under the symbolic messianic idea of Moscow as the Third Rome there took place an acute nationalizing of the Church. Religion and nationality in the Czardom of Muscovy grew up together, as they did also in the consciousness of the ancient Hebrew people. And in the same way as Messianic consciousness was an attribute of Judaism it was an attribute of Russian Orthodoxy also" (Бердяев 1997). The philosopher believed that the basis of the traditional paradigm of the Russian idea is the concept of Russia as a nation "sent" to the world to fulfill a certain spiritual mission, and the concept of Russians as a unique people having a set of features that correspond to this mission. In N.A. Berdyaev's opinion, "Messianic consciousness is more characteristic of the Russians than of any other people except the Jews. It runs all through Russian history right down to its communist period" (Бердяев 1990). Repeating this idea in his works, N.A. Berdyaev generalizes what was suggested many times before him: by the Slavophiles, P.Ya. Chaadaev, V. Soloviev, and other Russian writers and philosophers.

For example, Vyacheslav Ivanov wrote: "The mystics of the East and West agree that it is at this time that Slavdom, and Russia in particular, has been given the role of a bearer of light; whether our people will lift their torch up or drop it is the question of world destinies" (Иванов 1909).

N.O. Lossky repeatedly noted that a Russian intellectual dreamed to be "a savior of humanity or at any rate of the Russian people" (Лосский 1991). A.V. Kartashev wrote that a Russian person "referred to himself, his people, his land, his state, and his church by the common name of Holy Russia", "a chosen generation, a royal priesthood, a holy nation, joint-heirs" (Карташев 1957).

After the breakup of the Soviet Union, the entire ideological sphere that had existed for 70 years collapsed as well. The emerging ideological vacuum resulted in the Russian idea, with its historically developed peculiarities, being revived again. And is not only the *intelligentsia*, but also rank-and-file Russian individual that differs from representatives of other peoples due to that fact he is concerned not only with material goods, but with the destiny of mankind. Therefore, the concept of "Messianism" is of special interest to us, the members of the Chinese culture, since it serves as a key to uncovering the centuries-old historical mystery of the Russian identity. There are widespread ideas about the redemptive mission of Russia in the modern society and in the social and humanitarian discourse.

### **1. The Russian Messianism as Chronotope**

Messianism is closely connected with God. However, one should not examine the Russian Messianism only from a religious point of view. It is included in a historical paradigm, as it has had a great impact on a number of social and political events, national problems, literary images, philosophical ideas.

We believe that the messianic ideas contain two components: 1. the right to an ultimate solution of the world's super-tasks, which is closely connected with eschatological attitudes. 2. Exclusiveness (chosenness) of the performer of this task, which is connected with the dialogue between "me" (the savior figure) and "others" (the ones being saved). In other words, Messianism includes two specific tasks: the ultimate resolution of world problems and the appointment of a specific actor to solve them. In this case, we review "chosenness" in a spatial aspect, and "the ultimate solution of world problems" – in a temporal aspect. Thus, the Russian Messianism is a cultural concept in which temporal and spatial coordinates are intertwined.

In the temporal aspect, Messianism is distinguished by the linearity of the concept of time, displays an eschatological expectation, and shows a dynamic movement, striving all the time for the future and the Absolute Spirit. Messianism, in its temporal aspect, enables Russians to study current events from the viewpoint of the future. Whenever they watch the real world from the future, the inequality and ugliness of the real world become more conspicuous. Such a contrast creates tension between the real world and a futuristic beautiful world, which serves as a driving factor for transforming, reforming and improving the real world. People constantly reflect on what they have done, on the issues of morality and spirituality, on matters of self-improvement, so that later they can be spiritually and corporally worthy of the Kingdom of God. Concepts of a wonderful future had resulted in Russian thinkers constantly thinking about the eternal problems of man. So, F.M. Dostoevsky was busy, throughout all his life, unraveling the mystery of man; L.N. Tolstoy cared

about the spiritual revival of man; D.S. Merezhkovsky sighed sorrowfully in front of the "seriously ill Russia"; the intransigent Archpriest Avvakum (Petrov) and the martyr N.G. Chernyshevsky courageously endured all the hardships of life; the ardent and impatient soul of V.V. Mayakovsky longed for a revolution and the advent of a beautiful Communism. Only the Russian soil could generate the concept of "all-mankind" and "all-unity" of V.S. Soloviev; to bring up N.A. Berdyaev with his "Russian idea"; to create the unique Orthodox Christian theology of S.N. Bulgakov, to cultivate the Russian philosophy of N.O. Lossky. Solving the problem of the Absolute, the soul of a Russian person is always oriented toward a global goal, never tends to banality, but creates an impulse to overcome old barriers and generates a passion for creativity. This stimulates the wisdom, talent and inspiration of a creator, so Russian art, literature and culture are rarely utilitarian and secular, and they often plunge into the depths of the human soul.

Messianism, in its temporal aspect, creates a contrast between the present and the future, which is often an impulse for people to create unique and unusual things. These manifestations, uncharacteristic of the Chinese culture, are beneficial in such cases when they are directed at everything beautiful: truth, kindness and beauty. Such manifestations demonstrate a desire for dynamism, excite the soul of man, refer him to the Old Testament and the spirit of the Jewish people; they made the Russian culture vivid, dynamic and unique in a relatively short period of time. The complex of the manifestations of Messianism has allowed Russia to make a tangible contribution to spiritual and cultural development of the world. This work makes no pretense to an exhaustive disclosure of the temporal aspect of Messianism, which may be the topic of a separate study.

In a spatial sense, the messianic consciousness represents a dialogue between "Me" and "Other." In this case, Messianism solves the question of who is chosen, which of the two carries a mission to save the other counterpart. There is a dialogue going on between the two actors: "I" and the "Other". This dialogue determines not only the relationship between "Me" and the "Other", but also completes the process of self-identification when answering the question "who I am".

We believe that the process of self-identification of the Russian nation cannot be uncovered without analyzing the messianic consciousness in a spatial aspect. Normally, identification of one nation can be carried out only against the background of other nations: it is possible to know oneself in comparisons and dialogues with others. Answering the question "who am I", the Russian nation outlines its image against the backdrop of the image of another nation. The constructions "what I am for myself," "what I am for the other one", and "what the other one is for me" underlie self-esteem

and self-identification. Since the "I" is limited by its own starting point and position, it is impossible to fully comprehend the true "I", just as a person, looking in a mirror, can see only a part of himself. In this sense, the position "what I am for the other one" is a complement to self-awareness. The image of the "other one" sums up the image of "I" and performs the function of defining the national identity (详见 : 郭小丽 2017). In this article, the Russian Messianism is analyzed only in its spatial aspect, that is, the identification of Russians, their reflection on the relationship between "I" and "the other one".

In this paper, we view Messianism as a three-edged structure that consists of three components: the religious Messianism, the spiritual Messianism (the one associated with the spirit of man), and the secular Messianism. The religious Messianism as a "concept" is embodied in religious and philosophical searches; the spiritual Messianism as an "image" is expressed in literature and art; the secular Messianism as an "action" is manifested in foreign and domestic policies of a nation. The "concept", the "image", and the "action" of Messianism interact and complement each other spatially; these three components together constitute an inseparable whole and differ from each other at the same time. One of the three types of Messianism used to take the leading position during various historical periods. But whichever Messianism gains the upper hand, its theoretical justifications and its current practice always penetrate each other. Such interaction and interpenetration passes through the whole history of Russia and influences the understanding of the essence of the self-identification of the Russian nation and the development of the society.

If we consider Messianism in the cultural and historical paradigm of the history of Russia, one can easily see that the Russian Messianism reveals its various facets during different periods. N.A. Berdyaev divided the history of Russia into five periods: Kievan Rus, Tatar Rus, Muscovite Rus, St. Petersburg Russia and Soviet Russia. But the philosopher predicted in the book "The Fate of Russia" that a new Russia would emerge after the Soviet Union's departure. Thus, the paradigm of Russian culture consists of these six periods, and the Russian Messianism has demonstrated its special features in each period.

## **2. The emergence of signs of a religious Messianism at the time of Kievan Rus and Rus of the Tatars**

At the time of Kievan Rus and Tatar Rus, the idea of being chosen by God was not declared so explicitly, but, nevertheless, it was noticeably revealed in some early philosophical works and various paroemiatic texts related to the Bible, for example, "The Sermon on Law and Grace", "Primary Chronicle" and the book of

paroemias called "From Genesis" (allegedly quotations from the book of Genesis). Hilarion, the first ethnic Russian to hold the office of the Metropolitan of Rus, the author of "The Sermon on Law and Grace" (written circa. 1037 – 1050), wrote that the Jew was the first to approach God, and Rus was the last one that God had mercy upon. It is written in the Holy Scripture that the first is the last; the last is the first: "I am the Alpha and the Omega, the beginning and the end, the First and the Last" (Revelation 22:13). That is why the author calls the Russian land the «new wineskins», into which the «new teaching» has been poured (Илларион). Even the full name of "The Sermon" itself ["Concerning: the Law given by Moses and the Grace and Truth which came by Jesus Christ. And: how the Law departed, and Grace and Truth filled all the Earth, and Faith spread forth to all nations, even unto our nation of Rus. And: an encomium to our Prince Vladimir, by whom we were baptized. And: a prayer to God from all our land"] already shows that the baton of spiritual connection was passed by God through the Jews first into the hands of all Christians, and then into the hands of the Russians. He does not just admit that the new Christian nations and those who adopted Christianity in ancient times can be unequal, but also emphasizes the superiority of the "new skins" or the new Christian nations. "The Sermon" praises Prince Vladimir – the Baptist of Rus. Although Vladimir had learned about this Faith from the Greeks, he independently came to Christ and took over the patronage of Christianity. This can be the origin of the problem of the Russian identity – the problem of defining Russia's place and role in world history, and the attitude of the Russian people to other nations.

A similar understanding of the history of all mankind and the role of Rus in world history can be observed in the first Russian chronicle, "Primary Chronicle" (early 12<sup>th</sup> century). Nestor not only wrote, "From what source the land of Rus had its origin", but also traced back the history of Rus directly to the sons of Noah and argued that the beginning of Russian history marked the beginning of a sacred history of a God-chosen people. The chronicler wrote about how Saint Andrew (who is revered as an Apostle by Christians, that is, as one of the twelve disciples of Jesus Christ), wishing to return from Chersonesus to Rome, "journeyed with his disciples to the mouth of the Dnieper. Thence he ascended the river, and, by chance, he halted beneath the hills upon the shore. Upon arising in the morning, he observed to the disciples who were with him, "See ye these hills? So shall the favor of God shine upon them that on this spot a great city shall arise, and God shall erect many churches therein." He drew near the hills, and having blessed them, he set up a cross. After offering his prayer to God, he descended from the hill on which Kiev was subsequently built, and continued his journey up the Dnieper" (Нестор).

The legend indicated the land had been predetermined to be baptized by God Himself, whose will the Apostle, the closest disciple of Christ, foresaw and expressed. It was understood that the fundamentals of the new Faith had been obtained by Rus not from Byzantium, but from its original source, and the sanctity and chosenness of Rus was highlighted thereby.

The special respect that the church rendered to the first Russian saints Boris and Gleb aroused great interest among a number of prominent scientists: D.S. Likhachev, E.E. Golubinsky, D.I. Abramovich, A.I. Sobolevsky, R.O. Jakobson, G.V. Florovsky, etc. The research work "Boris and Gleb" by B.A. Uspensky is devoted to this topic. It is commonly known that the story of Boris and Gleb is a story of fratricide, when an elder brother kills younger ones (Sviatopolk orders that his brothers Boris and Gleb be murdered). B.A. Uspensky believes that it paradigmatically correlates with the biblical story of Cain and Abel. It is with fratricide that the human history begins in the Bible – from the tragedy, from the sacrifice. Then there is a cyclical repetition of events: the same is happening in Rus, from which the world history once began. B.A. Uspensky concluded that, in the perception of the Russian people, "... the Russian history is a sacred history. Hence, the nation is a chosen one, too" (Успенский 2000).

On the other hand, the Tatar invasion caused the Russians' eschatological mood, which is reflected in the chronicles, hagiographic texts and legends (for example, "The Tale of the Destruction of the Russian Land", "The Legend of the City of Kitezh", etc.). An Orthodox Christian person saw the combined forces of Satan approaching from the East (the pagans) and the West (the Roman Catholic heretics), perceiving it as the threshold of the end of the world. There is a prophecy written in one of the books of the Old Testament about a kingdom to be set up by God, which will never be destroyed, and will be not left to another people (Daniel 2:44). The people who received the "kingdom" from God become a messiah people, that is, the chosen people with a mission to carry out the divine plan in history.

In the initial period of history, the emphasis was made on the sanctity of Rus and the fact that it was made sacred according to the plan of God. This initial picture of the world of the Slavic people – the comprehension of themselves against the background of the history of the whole world and humanity – served as the beginning of the self-identification of the Russian people. The ideological paradigm of confrontation between the "I" and the "Other" was born and increasingly strengthened in the public consciousness: to comprehend themselves against the background of other peoples and up to the whole of mankind.

Thus, for five or six centuries, the religious doctrine that "Moscow is the Third Rome" was being formed, and the political victory of Muscovite Rus over the Tatars became a "manifestation" of the Messianism the Russians were not yet quite aware of.

### 3. The manifestations of religious and political Messianism in the times of Muscovite Rus

Kiev lost its former status because of the Tatar invasion of Rus. The troubles that hit Kiev contributed to the development of Moscow. Prince Ivan I of Moscow, who paid frequent visits to the Golden Horde bringing gifts with him, established a good relationship with the khan. Moscow gradually rose, and the initially small town became the center of "all Rus". The change in the international situation also contributed to the strengthening of these trends.

Byzantium, which had existed for more than 1000 years, had declined by the 15<sup>th</sup> century. The Ottoman Turks under the leadership of Sultan Mehmed II seized Constantinople, the capital of the Byzantine Empire, in 1453. Byzantium fell, whereas the invincible Horde was defeated in the Battle of Kulikovo. The political success strengthened the national self-awareness and confidence of the Russian people. Byzantium did not exist any longer, but the true Christianity, the Orthodoxy, ought to have an ecumenical center, but where should it be located? Elder Philotheus of Pskov wrote in a letter (circa. 1523-1524) to the *Diak* (State Secretary) Mikhail Munekhin and Grand Prince Vasil III of Moscow: "The churches of the old Rome fell because of the apostasy of Apollinarian heresy; the grandsons of Hagar have cut the doors of the churches of the second Rome, the city of Constantinople, into pieces with their pole-axes. Now this is the third new Rome's, your sovereign Kingdom's Holy Catholic Apostolic Church, which is shining stronger than the sun with its Orthodox Christian faith throughout the earth, up to the edge of the universe and there is only one kingdom of our sovereign in their stead, in accordance with the prophetic books. Two Romes fell, but the third stands, and there will be never a fourth" (Лебедев 1951).

The idea of Moscow being "the third Rome" was formulated on the basis of the Christian concept of the "eternal kingdom". It became deeply rooted in the minds of the Russian rulers (although there is a version and that this doctrine was not known until the 19<sup>th</sup> century). One should pay attention to two points here: 1) religious aspirations (Metropolitan Zosimus had a similar idea: he put forward the idea of a "New Jerusalem" in the "Presentation of Paschalion" highlighting the religious role to be played by Moscow for the whole world); 2) political ambitions (in the perception of Russian-speaking people of those times, Rome was equal to the whole world, as we read "Рим" ("Rome") from right to left, we get "мир", i.e. "world") (Успенский 2002).

The officially adopted "Tale of the Princes of Vladimir" (the first edition dates back to 1527, the second edition is related to the coronation of Ivan the Terrible) asserts that the Byzantine Emperor Constantine IX Monomachus once handed over the royal regalia – the Monomakh's Cap and yoke-necklets to Prince Vladimir Monomakh of Kiev, so that the latter be crowned a king (Дмитриева 1955, 182-184, 191-195). This legend testifies that the "kingdom" from God can be transferred from one nation to another, from Byzantium to Russia. And the main message of the "Legend of the White Cowl" (15-16<sup>th</sup> centuries) is in the miraculous deliverance of this Christian relic from the misfortunes and its finding a safe haven, according to God's will, in the Russian lands. The official "Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible" (1568-1576) also regards the Russian sovereign as the great successor of world history and the champion of Orthodox Christianity (Дмитриева 1955).

The global history is closely connected with Russia's history; the mission of the Russians was clearly seen against the background of all mankind. As the new God-chosen people and kingdom, Rus took upon itself a heavy burden to deliver the whole world from all heresies. But the religious schism in the 17<sup>th</sup> century dealt a severe blow to the Russian religious Messianism. The Old Believers (or Schismatics) believed that Patriarch Nikon's reform was a betrayal of the true faith in God and the Antichrist was triumphant on the earth. But the true faith was hiding in the city of Kitezh. Patriarch Nikon went too far in his assertions, his hunger power led him to a conflict with the czar. Patriarch Nikon was deprived of his rank and exiled to a monastery. Thus, the two schisms (the religious schism and the conflict between Patriarch Nikon and the secular authorities) caused great damage to the religious Messianism, and the dominance of governmental authorities helped to establish the secular Messianism.

The Epistle of Philotheus is characterized by religious eschatological moods: he reflects on the special mission of Moscow as the last Rome in the context of apocalyptic prophecies, and this apocalyptic scheme turns into "a specific theory of official chiliasm" (Флоровский 1983). This doctrine corresponds to a deep religious plan and has a clear political motive. Rulers of Russia gradually understood Philotheus and appreciated this idea, since Moscow's religious status determined its political role throughout the Christian world. It can be said that, in a certain sense, this doctrine is a kind of theory of "theocracy". It is not accidentally that N.A. Berdyaev noted that the Russian religious mission is a special mission closely connected with the power and might of Russia, with the special status of the Russian Czar. The temptations of being an empire were part of the messianic construction (Бердяев 1990).

Thus, the idea of the Orthodox Rus being chosen by God met with official support not only from the Musco-

vite rulers, but also from the society and the common people, it was attractive because it emphasized the prevalent place of the "I" among the "Others": the purpose of existence of the "I" is to help the "Others" or save them, the image of the "I" is unthinkable without them.

#### **4. The transition from the Religious Messianism to the Secular and Spiritual Messianism during the period of St. Petersburg Russia**

The political Messianism manifested itself more clearly following the expansion of the territory of Russia. The idea of the Muscovite Czarism being a world empire was declared more often. There were different versions asserting that Muscovy is the next world empire. The statements about the "succession of the kingdoms" found their vivid embodiment in Muscovy through literature and decorative art.

Peter I founded a new capital in the 18<sup>th</sup> century. The style of architecture of St. Petersburg is reminiscent of ancient Rome, so it was called "the fourth Rome". The religious Messianism was of no more use for the monarch, so he threw it off like a mask, and his "empire" appeared in its true form. Peter I declared Russia an empire and assumed the title of emperor in 1721. Russia significantly expanded the territory of the empire under Catherine II and became one of the most powerful states in Europe, a real world-class empire. But, on the other hand, the awareness of their own historical mission nurtured the soul of the people for centuries, the ideas of religious Messianism survived in Russia. Some representatives of the Russian intelligentsia reflected on the special nature of Messianism in the 19<sup>th</sup> century.

At the beginning of the 19<sup>th</sup> century, the Patriotic War of 1812 caused a sharp rise in patriotism. Russia, which saved Europe from Napoleon, seemed to have really joined the family of European nations. The Russian society experienced its revival after the victory over Napoleon, the intellectual elite reflected on the relationship between Russia and Europe, the East and the West and on its own role in the history of all mankind. These reflections led to a well-known dispute about Russia's status, role and path of development. Two branches appeared on the tree of the "Russian idea": Westernizers and Slavophiles. Although they fiercely argued with each other, but both sides had the same goal: to become a worthy savior of humanity, to tell the world "their special word".

The Russian idea was rapidly developing in the last decades of the XIX century, and Messianism acquired new outlines in religious and philosophical reflections. The doctrine of Philotheus, which had been put forward several centuries before, became an emblem of the Russian Messianism. It was either with pride, or bitterness, or with a slightly noticeable reproach that thinkers of the 19<sup>th</sup> century spoke clearly or indirectly of Russian Messianism. The doctrine of "Moscow be-

ing the Third Rome" was reflected in the views of N.V. Gogol, K.N. Leontiev, N. Ya. Danilevsky, V. Soloviev, Yu.F. Samarin, etc. At that time, Messianism was embodied in two forms of expression: the concept (that is, abstract philosophical reflections on the role and destiny of Russia) and the image (that is, figurative artistic embodiment in works of art). The great Russian writer F.M. Dostoyevsky was able to brilliantly integrate concepts (philosophy) and images (artistic embodiment) into an inseparable whole entity. We can observe that the thinkers reflected not only on the fate of Russia, on the relations between Russia and other countries, but also on the tasks that worried the whole world, wishing thereby to show their love for the whole of mankind. Generally speaking, the spiritual Messianism became an inseparable part of Russian culture at the turn of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries.

#### **5. The Dominance of the Secular Messianism in the times of the USSR**

The USSR was founded after the October Revolution. At first, the Soviet government opposed any religion. Facing the pressure of the Soviet ideology, the religious Messianism seemed to have disappeared along with the Orthodox Christianity. But, as a matter of fact, the idea of "saving all of humanity," which for centuries lived in the blood and soul of the Russians, manifested itself without any religious overtones. "The Soviet Union is the savior of all mankind", "the Soviet Union is the beacon for the whole world" – these slogans became a kind of embodiment of the doctrine of the "third Rome". Orthodox Christianity was replaced with Marxism, which became the only true faith. According to the theory of Marxism in its Russian version, the Soviet Union was the mainstay of the world revolution, a hope and an advocate of oppressed and insulted peoples of all. N.A. Berdyaev wrote in his book "The Origin of Russian Communism" that for many centuries the Russian people had not succeeded in creating a third Rome (the religious schism in the 17<sup>th</sup> century indicates that Muscovy was not the third Rome). But the fate of the Russian people has changed radically after the October Revolution. The Third International appeared in Russia instead of the third Rome. That International was also a "holy kingdom" based on the true faith. The Third International was not the Comintern, but the Russian national idea (Бердяев 1997). The scientist A. Toynbee also expressed a similar opinion. He wrote that the ideology of communism had its deepest roots in Judaism and Christianity ([英]阿诺德·汤因比2007).

Confronting any religion, the Soviet authorities still could not definitively abandon the cultural gene that had been implanted in Russia hundreds of years before. Practically, there is no way for a country to develop without having its traditional national idea. A national

idea can be transformed, but it almost never disappears without a trace. In the time of the Soviet Union, Messianism acquired the features of the collective unconscious, it communicated with Marxism, as a result of which Marxism with Russian specific traits was formed. And so, during the Soviet period, Messianism manifested itself in three aspects: first, in the striving to be the first to say to the whole world "our own word," secondly, to selflessness for the sake of others and disinterested assistance to them, and finally, in "sobornost", understood as all-humanity, free spiritual unity of people in the world community, communication in brotherhood and love (详见：郭小丽2009).

Hence, in terms of space, the identification of the Soviet people consisted in the following: "I" lead the "others" to a brighter future, I will help them if necessary, I will communicate with them on the basis of love and brotherhood. Thus, the secular Messianism of the USSR as the leading socialist country has gained wide recognition in the world. But the desire to be the best is not always compatible with reality.

#### **6. The revival of Messianism in the times of the New Russia**

A new Russia emerged after the collapse of the Soviet Union in 1991. The former hard-line ideology ceased to exist, and Orthodox Christianity re-appeared in the ideological vacuum instead of Marxism. New churches were built, old ones were renovated. Despite the revival of religious sentiment, the country's economy deteriorated sharply, most of the people lived in poverty. In order to find spiritual support, to revive faith and the "national idea", people looked back, turning to history, as any military, political, economic or religious coercion is not effective in a situation of instability and under the conditions of globalization. Modern thinkers began to look for an ideological system, a national idea and its historical modifications in their philosophical, humanitarian and socio-political studies. Although the researchers are quite critical of the notion of a "Russian idea", pointing to its semantic uncertainty, vagueness and metaphoric nature, hundreds of books and thousands of articles devoted to the Russian idea have been published. The absolutely opposite opinions are as follows: 1) the Russian idea is the manifestation of Russian national self-consciousness; 2) the Russian idea is the philosophical and political doctrine of Russian nationalism and chauvinism (Копалов 2003). The preaching of the Russian national idea as the principle of salvation, the messianic destiny, the responsibility of the "I" before "the other" in practice often turned into a desire to control others.

In 1990, Mikhail Nazarov, an Orthodox Christian theologian, highlighted the historic mission of Russia to save the whole world. He made a report on the topic

of "The Russian Idea and Modernity" in Montreal at the 6<sup>th</sup> Congress of Russian Orthodox Christian Youth Outside Russia. He believes that "the Russian idea is God's plan for Russia, for what Russia is meant for in the world". "At the nation-state level, this ideal (the ideal of holiness) is expressed in the doctrine of "Moscow being the third Rome", which from the very beginning was understood as succession of responsibility for the fate of the Christian world from the first historical Christian state – Byzantium". He stressed that the Hebrew word "Messiah" is translated into Greek by the word Christ; therefore Christianity in the reverse translation means nothing else but "Messianism". Moreover, the overwhelming majority of the Russians called themselves "*krestijane*" («Christians/peasants»). He believes that the Messianism of the Russian people means neither arrogance, nor violence on the part of "I" over the "others," but responsibility for them. He says that peoples of the West have chosen a mask of democracy, freedom and the market, which allows sin to act under the guise of good. But the development of mankind is measured not so much by material progress as by spiritual perfection. The mission and purpose of the Russians is precisely to give life and integrity to the torn and mortified humanity through its re-union with the eternal Divine principle. He says: "In the world, there are powerful forces and big money opposing it. But someone must throw a saving grain for the crystallization of good and new bonds. I believe that this task should be undertaken by Russia ..." (Назаров 1990).

Twenty-six years later, after Russia has risen to its feet, the issue of Russia's destination is being widely discussed again. K.A. Feofanov, a political analyst, wrote his work "Salvation of mankind as the destination of Russia: between Messianism and a multidisciplinary civilization theory", analyzing Russian history, in 2016. The author defined therein the salutary role of Rus (Russia, the USSR) in the history of mankind, underscored the irreplaceable role of the country in defeating the aggressors, the sacrifices of the population, the greatest destruction of the economy and infrastructure, and the least opportunities to use the results of the victories. From the 13<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> century, Russia played an outstanding role among other countries at critical stages in the development not only of Eurasia, but of the whole world (Феофанов 2016). That is to say, compared to all the nations involved in the wars, Russia sacrificed more of its own for the good of other states, fulfilling a high mission and noble destiny.

At the end of the 20<sup>th</sup> century, A.S. Panarin compared mankind to the human brain: the East, as one part of the brain, is responsible for the development of the spiritual values of mankind, the West, as the other part of the brain, is responsible for the development of technology and science. Following the original authors of the "Russian idea", the author has concluded that,

being in the center of Eurasia, Russia is the center of world significance at the same time, synthesizing its western and eastern origins (Панарин 1998).

### Conclusion

Messianism has permeated the whole history of Russia. From the standpoint of Messianism, Russia sees itself as a great power that assumes responsibility for the fate of mankind, determines the world order, saving all of humanity. Such self-identification is embedded in the religious, spiritual and political matrix of Russia. On the one hand, the Messianic identification has its roots in the Orthodox Christian faith; on the other hand, it is a continuation of the Roman political imperial idea in its desire to unite all of humanity. On the spiritual level, Russia is fulfilling the task of building a universal civilization capable of purifying human relations from selfishness and material passions based on love, wisdom and trust. It is not by accident that one of the representatives of Eurasianism, Alexander Panarin, views Russia as being opposed to the West, speaks of a special way of its development and a mystical role in saving the spiritual values of the whole world (Панарин 2005).

Thus, the core of Russian Messianism, in its spatial aspect, has the purpose to serve other nations and the whole of mankind. Messianism, in its original meaning, does not emphasize its superiority ("I am better than others"), but it shows responsibility for others, universal responsiveness to someone else's grief, and exclusive sensitivity to everything alien. Having its Messianic aspirations, the Russian people are able to sympathize and empathize. That's why the Russian people never remain indifferent to the grief of others, but almost always react actively to the misfortunes of others. The activity of the Russian people is often manifested in the fact that they come to rescue even when they are not asked to, but if asked, they do more than they are asked for.

But it should be noted that Russian Messianism is a double-edged sword: on the one hand, it is love for others, unlimited responsiveness, responsibility and selflessness, on the other hand, it is hatred, xenophobia, even murder. In this case, messianism can degenerate into nationalism and chauvinism. We can draw on the example of the book "The Third Empire" by Mikhail Yuryev published in 2007. Although the author, both in words and in the style of narration, emphasizes that he tried to stay as much as possible on the position of an outside observer, but nevertheless the world map of 2053 shows readers the ambitions of a true Russian person: the whole of Europe and Alaska are part of the Russian Empire. This book was on everyone's lips among Russian readers, including some major scholars. Alexander Dugin wrote: "I want to build the kind of Russia that Yuryev shows us, I want to die and kill for it" (Юрьев 2007). This book caused alarm both inside Rus-

sia and abroad. It is not without reason that Presidents Dmitry Medvedev and Vladimir Putin have repeatedly stressed at the beginning of the 21<sup>st</sup> century that Russia does not have any Messianism. But whenever someone gets rid of Messianism, they abandon its positive features. Moreover, the Messianic aspirations, characteristic of Russia for many centuries, have already become an important cultural gene of this country; they will not disappear from just being denied in words.

Passing through different periods of its thousand-year history, the Russian Messianism has revealed various characteristics and features, but two periods should be highlighted when it was manifested especially vividly: in the Czarism of Muscovy and during the heyday of the nineteenth-century Russian religious philosophy. And each time the new developed ideas of the Russian Messianism were actively used in political practice. The first cycle of Russian Messianism began with the doctrine of "Moscow being the third Rome", and it resulted in Peter I establishing a real empire. And the second cycle began with the rise of national self-consciousness after the Patriotic War of 1812 and ended with the breakup of the USSR. Being in the cycle of alternation of "ideas" and "actions", the Russian Messianism spirals up, developing and expanding. P.D. Cohen, a US historian, believes that history exists at present in three forms: an event, a myth and experience (Cohen 1997). The past as a memory not only remains in the present, but also largely predetermines the future. For example, the memory of the "third Rome" played its role in the 19<sup>th</sup> century, and the 20<sup>th</sup> century nearly saw the dreams and aspirations of the Russian people come true. The Soviet Union really said "its own Word" to the whole world and almost became "the savior of all mankind", although no one would have admitted there was some religious Messianism back then. By analogy, we can say that the present-day doctrine of the "third empire" also has its roots in the distant past. Perhaps making reference to the national tradition gives its fruits and symbolizes the beginning of a new cycle.

### REFERENCES

1. Бердяев, Н.А. 1990. Русская идея. In: *О России и русской философской культуре*. М.: Наука.
2. Бердяев, Н.А. 1997. *Истоки и смысл русского коммунизма*. М.: Наука.
3. Библия. 1993. М.: Российское библейское общество.
4. Дмитриева, Р.П. 1955. *Сказания о князьях Владимирских*. М.: Академия Наук СССР; Язык.
5. Иванов, Вяч. 1909. *О русской идее*, кн. 1. М.: Золотое руно.
6. Илларион. *Слово о Законе и Благодати*. Пер. А.Белицкой URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Illarion\\_Kievskij/slovo\\_o\\_zakone\\_i\\_blagodati/](https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Kievskij/slovo_o_zakone_i_blagodati/)
7. Карташев, А.В. 1957. *Православие и Россия*. In: *Православие в жизни*. Ред. С. Верховского. Нью-Йорк.

8. Копалов, В.И. 2003. Смысл и содержание национальной идеи. In: *Судьба России: национальная идея и ее исторические модификации*. Доклады Пятой Всероссийской конференции: Екатеринбург, 14-15 октября 2003 г. Екатеринбург: УрГУ.
9. Лосский, Н.О. 1991. *История русской философии*. М.: Советский писатель.
10. Назаров, М.В. *Доклад на VI Зарубежном съезде русской православной молодежи в Монреале в 1990 году*. URL: <http://apocalypse.orthodoxu.ru/review/1990.htm>
11. Нестор. Повесть временных лет. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nestor\\_Letopisets/povest-vremennyh-let/1](https://azbyka.ru/otechnik/Nestor_Letopisets/povest-vremennyh-let/1)
12. Панарин, А.С. 1998. Восток – Запад: циклы большой истории. *Новая Россия*. 1:64-72
13. Панарин, А.С. 2005. *Ревани истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке*. М.: Русский мир, ОАО, «Московские учебники».
14. Успенский, Б.А. 2000. *Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси*. М.: Языки русской культуры.
15. Успенский, Б.А. 2002. *Этюды о русской истории*. СПб.: Азбука.
16. Феофанов, К.А. 2016. Спасение человечества как предназначение России: между мессианизмом и мультидисциплинарной цивилизационной теорией. *Социально-гуманитарные знания*. 6:273-288
17. Флоровский, Г.В. 1983. *Пути русского богословия*. Париж: YMCA-Press.
18. *Хрестоматия по истории СССР*. Сост. В.И.Лебедев и др. 4-е изд. Т. 1. 1951. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР.
19. Юрьев, М.З. 2007. *Третья империя: Россия, которая должна быть*. СПб., М.: ЛИМБУС ПРЕСС.
20. 详见：郭小丽，《俄罗斯弥赛亚意识》，人民出版社，2009年
21. [英]阿诺德·汤因比：《历史研究》，刘北成、郭小凌译，上海：上海世纪出版集团，2007年。
22. 《巴赫金全集》，白春仁等译，河北教育出版社，1998年，第4卷，第403页。
23. 白春仁，巴赫金—求索对话思维，自《融通之旅—白春仁文集》，黑龙江人民出版社，2007年，第178页。
24. 详见：郭小丽《第三罗马说与中国论—中俄文化“我-他”认同建构之比较》，俄罗斯研究，2017年第4期。
25. 刘小枫，《圣灵降临的叙事》，三联书店，2003。
26. Paul, A. Cohen. 1997. *History in Three Keys: The Boxers as Event. Experience and Myth* – Columbia University Press.

## RUSSIAN PHILOSOPHY IN THE SEARCH FOR THE MEANING OF LIFE\*

S.A. Nizhnikov



**Nizhnikov Sergey Anatol'evich** – Doctor of Science (Philosophy), Professor of the Department of History of Philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences at the People's Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow.

E-mail: nizhnikovs@mail.ru

The author uses materials of Russian philosophy and culture to expose the worldview and spiritual importance of searching for the meaning of life as the most important characteristics of spiritual cognition. He shows the connections between the world view, the meaning of life and its philosophical variants: transcendent, immanent and pantheistic. Faith is defined as the metaphysical foundation of life necessary for the development of a holistic worldview. The author concludes that a person searching for the meaning of life and developing himself spiritually is opening within himself a spiritual archetype of mankind whose peaks are Truth, Good and Beauty united by Love.

**Key words:** faith, spiritual cognition, spiritual archetype of mankind, humanity, worldview, meaning of life, loss of the meaning of life.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-184-189

### 1. The Search for the Meaning of Life as Spiritual Cognition

No one will, most likely, dispute that the inner world is closely connected with the meaning, and especially with the meaning of one's own life which is the most important meaning for a human. Everyone confronts this issue, no matter whether one is a grain-grower or a philosopher, but far from everyone reflects on it. It is only when people ask themselves this question that they can embark on a path approaching the understanding of the spiritual. People possess existence, but this existence is not always existence in a human way. It is the questioning of the meaning of life that purifies human existence for people. The whole history of the spiritual culture of mankind is such a questioning, such a purifying and revealing of the essence of human existence in the world. Yet, humans who are underdeveloped spiritually associate the meaning of their lives with sensual pleasure and satisfaction of their material egoistical needs only. Nevertheless, as human consciousness of one's own existence grows; their purposefulness grows with it and triggers off the transition from material needs to nonmaterial, from satisfaction of egoistical needs to creative activity for the benefit of others and the whole of mankind.

What is the meaning of human life? This question appeared when humans came into being as conscious creatures. The question has existed as long as mankind has existed as sentient beings. No matter how high the level of consciousness of sentient beings is, they will always face this mother of all questions. Here we come across a phenomenon deeply rooted in the ontological basis of human nature. The main point of this phenom-

enon is that human beings cannot exist and develop if they do not assert and maintain some higher meaning for their existence, i.e. something that does not coincide with simple "physical" presence on Earth. Loss of this higher meaning leads to disintegration of those organic forms of communication that constitute the human race and leads humans and, thereby, the whole of mankind to degradation.

The meaning of life is the central question of world view and the answer to this question determines the whole course of the life of a human. The presence of consciousness itself presupposes the need for meaning, i.e. people trying to understand themselves. It may be said that self-consciousness is constituted by the meaning, and changes depending on what a human sees as the purpose of their life. The resolution of the problem of meaning is the aspiration of philosophy; religion also provides its own answer to the problem. Regardless of the fact of whether or not a human sets forth the goal of identifying a logical reason for living, he is living according to this or that "purpose" that has taken shape under the impact of a certain social situation, and the level of personal development.

Russian culture, one may say, is on the whole centered on the meaning of life. "The Russian boys" of Dostoevsky are concerned about the search for meaning (Достоевский 1976). According to Dostoevsky "neither a human nor a nation can exist without a supreme idea" (Достоевский 1982), and the meaning of life is presented by a supreme idea, i.e. what a human strives for or what he believes in. At the same time, people must remember that they have no right to impose their own opinion about the meaning and purpose of human life on other people, especially by force. One may only persuade and validate the truthfulness of

\* Translated by T.N. Tagirova.

one's ideas by example of one's own. L.N. Tolstoy came to the conclusion that was recorded in his diary, that "the purpose of human life is every possible facilitation of all-round-development of everything in existence" (Толстой 1984). He was 19 then but this was the goal he had pursued all his life.

Asking questions about the meaning of life is not an idle activity but a necessity. If a person avoids this question he moves away from the realization of life. The meaning of life clearly understood in early years can guide a human as a guiding star for all his life, and give him courage and energy to overcome any obstacles. The Russian philosopher Nikolay Nikolaevich Trubnikov (1929–1983) wrote that life itself requires humans to treat it consciously. In this case, spiritual life is both a process and a result of the comprehension of one's own life which reveals its meaning. But this meaning is not imposed from outside but reveals itself as the essence and the principle of life that contribute to development, growth and improvement. Thus, the meaning of life is not something brought from outside but immanent to conscious living, a supreme form of living that can be obtained through transcending life experience. N.N. Trubnikov wrote that life itself, irrespective of the fact of whether it is wise or unfortunate, exemplary or wicked, cannot reveal its own essence. "Life itself" does not belong to this world". It is seeking for but is not finding a certain abode yet: "Life itself, this to some extent lost and confused life also needs to obtain this and that, to find someone who would want and be able to give shelter and to respond. Life is also "not at home", "while visiting" and "out in the world" and knows as well as others how it can be if you outstay your welcome. And as life finds itself in us, people, it has the right to demand shelter and response from us, those who are alive and live by it and thanks to it" (Трубников 1990).

The question about the meaning of life is the major existential question that makes the essence of human existence – being – clear for a human. Having taken this question into his head, a human begins sweeping aside anything that is outside the goal and is not directed to the purpose, – in this way he ascends from the essence to the existence and finds what makes the rest sensible. It is the searching human who cannot be satisfied by all the creature comforts of this world who is seeking the spiritual. He is on the way to it as he has heard its call. The response to this appeal is objectified in Russian philosophy.

The creative process of seeking for the meaning of life does not only raise a human to the spiritual level but contains it within itself. Thus, N.A. Berdyaev wrote in his young days: "...even if I don't know the meaning of life, the search for the meaning gives meaning to living and I will dedicate all my life to this search for meaning". It was the appeal that gave birth

to Berdyaev's philosophy of freedom and creativity. He defined this appeal as "turning to the spirit and addressing spirituality". In his opinion, "such addressing the meaning of life is the insight of meaning" (Бердяев 1990). A.P. Chekhov also called upon his readers to understand that the human mission does not consist in finding ready-made exhaustive truth in books, but in "spiritual activities – i.e. in the permanent search for truth and the meaning of life". "The wish to serve a common good, – Chekhov wrote in his pocket-book, – must by all means be the desire of the soul, the condition of personal happiness. If it does not proceed from this but from some theoretical or some other considerations then it is something different". According to the writer's idea, one's conviction of the need for free action must become a part of everyone's consciousness. Only then will people live constructively and independently; only then will they not be puppets of ideas or people but will proceed from their own consciousness. Only such personal attitude can make a human being a real creator of himself and a real maker of the society he lives in.

Such search for spirituality was depicted by Plato in the symbol of the cave as the turning of the soul's eyes from the shadows cast on the walls to real objects and the source of light. The spiritual then is such an appeal to meaning that is a much deeper degree of human realization of one's purpose of life that results in the birth of Meaning. Questioning the meaning of life is a "fulcrum" for humans. Birth of a spiritual attitude towards life is possible due to relying on such a "fulcrum". Such fulcrums are the basic philosophical concepts – existence, the good, etc.; in religion these concepts are God and religious symbols; in the arts – they are beauty, harmony, expediency, and so on.

Existential questioning reveals the spiritual through the answer to the question "what for?" Without asking such a question, a human often lapses into meaningless activity that does not give him spiritual good but distracts his attention and energy. "Movement deprives us of the possibility of contemplating, – Franz Kafka wrote. – Our world view constricts. We do not even notice how we lose our heads being still alive" (Кафка 1991). But in the spiritual meaning, in terms of human existence we also lose life. Through questioning "what for?" humans address themselves to and transcend the empirical circumstances of their lives. Such questioning does not suggest an opportunity to find a final meaning but to seek for it; it does not suggest an opportunity to reveal meaning as something given but to create meaning and to impart it to life. F.M. Dostoevsky, at the same time, emphasized that life needs to be loved prior to any meaning and its purpose will reveal itself then. The meaning is in love itself: without love everything is in vain.

N.N. Trubnikov pointed to the deep interdependence that exists between the search for the meaning of life and understanding of the essence of man, i.e. between the essence and existence. “For as no essence is possible without embodiment, meaning is impossible without comprehension, – the philosopher wrote. – The meaning of human life *is*, thus, in coming into being (in double meaning of the word, i.e. in existing and revealing itself)...” (Трубников 1990). It also can be added that the purpose of a child’s existence is to become an adult and then it will turn out that the essence precedes the existence, and the meaning precedes the coming-to-be.

If a human forgets the meaning of his own life in oblivion he cannot see the essence of other people either: love and humanism cannot manifest themselves when a person continues in this state. If a human treats himself as a means, he projects the same attitude on the others. Having suppressed one’s own existential self-consciousness, humans turn out to be unable to make their way through to the imperishable meaning and values. Humans waste their lives on things and automatic acts but not on the realizing spirituality. Being alive they are asleep and they die without having found themselves.

Modern humans, under the conditions of machines and the computer civilization, lose the meaning of existence. Being surrounded by artificial soulless objects humans have broken the bonds not only with nature but also with the people around them. Modern humans have become “neglected” (Jean-Paul Sartre), “strangers” (Albert Camus) in this world. The loss of meaning leads to the perception of human life as absurd. An outsider gazes on life from outside as if taking no part in it, as if experiencing nothing of it. He has lost the meaning of his own existence and, therefore does not see the value of the personality of another person. He does not even conceive of the death of loved ones (“The Stranger” of Camus). The whole of life turns into “nausea” (Jean-Paul Sartre).

According to Dostoevsky, the loss of meaning is first of all connected with the loss of faith, hope and love. If a person loses love his life becomes colorless; if a person loses faith his life becomes senseless; but if a person loses hope – the situation is hopeless. This situation results from ascertaining that “God is Dead” (F. Nietzsche), i.e. dead is the faith in transcendent values and the morality based on them. Modern man turned out to be in a hopeless situation, in a situation of Sisyphus – a character of the ancient Greek mythology, doomed by the gods to eternally ascend a mountain with a stone that rolls down the mountain as soon as it reaches the peak. A. Camus in his “The Myth of Sisyphus” compares the life of a modern man with Sisyphus doing senseless work. It seems that the only way out is to commit a suicide, but for Camus suicide is not the

way out, it is not the resolution of the situation but an escape from oneself. The way out is to find inner spiritual freedom despite the external enslavement.

The meaning of life is obtained through conscious active love (Father Zosima of Dostoevsky). Russian spiritual culture teaches that the supreme meaning consists in a feat of sacrificial love but not in acquiring material welfare, power or fame. This feat opposes both selfishness and thoughtless extreme altruism. People who do not take care of themselves (first of all in a spiritual way), who have not made their home comfortable (not only the soul but also the place of residence), cannot be useful to others and the society.

Conscience as the supreme morality makes a human not only keep oneself from evil but do good. If a man develops spiritually, the meaning of life for him shifts from the sphere of the material to the sphere of the spiritual. The meaning of life is, undoubtedly, connected with humanity either religious or secular. The meaning of human life is in the comprehensive self-realization, in the deployment of one’s own essence which is inevitably connected with love for everything existing. Evil estranges people from their own essence and, consequently from the meaning of life. In this case, life does not bring satisfaction as it is devoid of meaning. On the contrary, conscious and active good gives a human soul great joy and fills the life with the deepest meaning.

## 2. The world view, faith and the meaning of life

Philosophy, world view and logics can consider the meaning of life from three points of view:

- a) as something beyond the limits of life (religious, metaphysical) – above life (*transcendent*);
- b) as something created by the subject himself (atheistic and existential) – within the subject (*immanent*);
- c) as something originally inherent in life in its deepest basis – in the life itself (*pantheistic*).

Nevertheless it is impossible to settle on only one statement, as it will look one-sided. The choice cannot be made within the frameworks “or-or”, as all the three variants of the resolution of the problem of the meaning of life possess a truth of their own. We can only divide them in a logical way, but essentially considering opposite arguments we can come to the conclusion that they discuss the same truth but shed light on it from different sides. The meaning of life is simultaneously within life itself and beyond it; it is at the same time immanent and transcendent to humans and life; it is both created by a human and inherent in him. This is the dialectics of the meaning of life as the immanent and the essential reveal themselves through transcending the existing.

At the same time, no type of naturalism and pantheism has transcendence within itself, but it is solely the notion of the transcendent that make possible logical

substantiation of freedom, good and the individual value. Otherwise everything is dissolved in natural determinism. In the sphere of ethics, clear-cut distinctions between right and wrong are lost which leads to the abolition of morals – as happened in Neo-Platonism and Gnosticism. (Лосев 2000).

The philosophy of unitotality borrows in Russian thought pantheistic (V. Solovyov) and panentheistic (S. Frank, for instance, defined himself as a follower of the philosophy of unitotality and panentheist) attitudes. “Christian Platonism” developed in Russian religious philosophy carries Panentheistic features. Metaphysics determines gnoseology, therefore pantheistic gnoseology inevitably leads to the absorption of faith by knowledge, i.e. gnoseology destroys faith in its essence and uniqueness but not as candidly as naturalism. All forms of pantheism disguise themselves in the cassocks of Christianity and all philosophers here for some reason are anxious to swear to Christianity at the same time rejecting per se its basic metaphysical principles.

The meaning of life is fully determined by the world view of a human, which, in its turn, is based on faith and comes to the end with it, as the Russian metaphysical thought suggested. Faith is necessary from the points of view of world outlook and gnoseology: human knowledge will never be enough to explain everything therefore knowledge is completed by faith. Without faith the world view cannot be complete and will be filled up with all possible superstitions to which present day “enlightened” people are so susceptible. Faith in the transcendent source destroys idolatry of all types as nothing finite is worth worshipping. It is faith that underlies all world religions and appropriate philosophy.

In absolutely different cultures we can come across statements on the need for faith. For instance, in the Analects of Confucius we read: “I do not know how a man without truthfulness is to get on. How can a large carriage be made to go without the cross-bar for yoking the oxen to, or a small carriage without the arrangement for yoking the horses?”<sup>1</sup> (Конфуций). In Indian epos in Bhagavad-gita: “O son of Bharata, according to one’s existence under the various models of nature, one evolves a particular kind of faith. The living being is said to be of a particular faith according to the models he has acquired”<sup>2</sup> (Бхагавадгита 1951). In Christianity, the apostle Paul defines faith as “the substance of things hoped for, the evidence of things not seen” (Paul. Hebrews 11:1-3). I.V. Kireevskiy claims: “A human is his faith” (Киреевский 2006). Faith is also defined as “the experience of freedom” (G. Florovsky, S. Bulgakov), as transcendence (V. Nesmelov, D. Bonhoeffer), and as a way to eterni-

ty: “He that believeth on me hath everlasting life” (John 6, 47). The element of transcendence is contained in such concepts of the Chinese culture and philosophy as Tian (*Sky or heavens*) and Dao (literary – the *Way*, something imperceptible and nameless, but this something gives rise to everything in existence and underlies it).

The spiritual and moral character of faith emerges in the “axile age” when the breakthrough into the sphere of transcendent took place – the concept of super existential good commencement was born. For K. Jaspers, faith is the “realization of existence from its source”; “true faith is an act of existence that apprehends transcendence in its reality”; “Faith is realization of existence in correlation with transcendence” (Яснерс 1994). Nevertheless, we should discuss here not philosophical faith as the faith of the subjects involved in philosophizing, but the philosophy of faith as an ontological science about the spiritual bases of the meaning of life. While comprehending and experiencing faith, philosophy reverts to its ancient purpose and definition – cure for souls and love for wisdom, overcomes scientific temptations and revives its metaphysical essence.

Knowledge is the truth that exists objectively, it does not require personal involvement. Faith is subjective and unconditional for a person. Being incomprehensible by its nature, faith endows everything that can be proved with essence. True faith is the lively spiritual process of human self-creation. Faith contains recognition and a sensation of eternal life in the perspective of temporality.

Faith is a spiritual fire that flares up with the self-awareness and development of the human essence. Faith is something originally deposited in a human and, speaking in the language of philosophy, it possesses a priori character. To some extent it is present in everyone but uncovers itself with the development of personal spiritual cognition. And it does not matter whether people consider themselves atheists or adherents of some religion. These both are united by faith: the former believes in morality and the latter believes in the verity of the commandments. But any morality, secular or religious, is based on faith. Morals can be based only on absolute principles, and axioms that are hard to prove.

If in modern philosophy nobody is interested in the meaning of life as if it has been found, Russian classical philosophy has always been concerned with the search for it (Гаврюшин 1994). Major Russian philosophers write treatises devoted to this theme: V. Solovyov, V. Rozanov, V. Nesmelov, A. Vvedensky, M. Tareev, E. Trubetskoy, I. Il’in, S. Frank and others (Смысл жизни 1994). In the opinion of those metaphysical thinkers the meaning of life is only possible in the presence of the Absolute and faith in it. Reasoning seeks for the final cause of existence and ascertains the meaning of every kind in it. I.V. Kireevskiy considers faith as a state of integrity:

<sup>1</sup> From: [http://oaks.nvg.org/analects-legge.html#2]

<sup>2</sup> From: http://www.bhagavatgita.ru/files/Bhagavad-gita\_As\_It\_Is.pdf

“faith... does not constitute some special notion within mind or heart, it is not held in some single cognitive capability, it does not solely concern with logical mind or hearty feeling, or infusion of consciousness, but overwhelms the whole human integrity and reveals itself only in the moments of this integrity and in proportion to its fullness. Therefore, the major character of the faithful thinking consists in the aspiration to collect all separate parts of the soul together in one strength, to find that inner center of being where mind, and will, and feeling, and consciousness, and beauty, and truth, and marvel, and desire, and justice, and mercy, and the whole volume of intellect join together in one living unity and the essential personality of a human is, thus, restored in its primeval indivisibility” (Киреевский 2006). G. Florovsky points out that “Faith is not a transient, ephemeral state of a human soul but a permanent definite tonos of it, – *integrity*, or *chastity* of the spirit” (Флоровский 1998). In the Soviet era the tradition of the metaphysical epistemology of the meaning of life was continued by M.M. Rubinstein (1878-1953), who had created a really good work “On the Meaning of Life” (1927).

According to A.V. Semushkin, “now, the existential objective is to restore the lost faith of the fathers of the ecumenical “philosophic church”, to return to the original human concern and for themselves which is so important for the meaning of life. In this case, “faith turns out to be an internal experience of metaphysical perception” and the experience of “questioning oneself about the nature, essence and purpose of life”. It is an experience of “lively spiritual self-testing” and “inquisitive searching self-experience”. The revelation of the really ontological – which also means universal – level of faith lays the basis for not only the resolution of the problem of the meaning of life, but also for the spiritual unity of mankind which is the only basis for the resolution of the global problems of nowadays – “to unite disintegrated humanity by *sobornost*”<sup>3</sup> (Сёмушкин 2009).

### 3. Development of the spiritual archetype of the mankind as a realization of the meaning of life

Unlike V.V. Rozanov who suggests the concepts of *truth*, *good* and *freedom* as the ideals (Розанов 1994) we would suggest as such Truth, Good and Beauty as a spiritual triangle whose apexes are united by a circle – Love. In general, this circle with the equilateral triangle inside represents the spiritual essence of a human that requires its existential development. It can also be defined as the *spiritual archetype of mankind* subject to development within the historical existence of mankind. The compre-

hensive essence of a human simultaneously expresses the spiritual archetype of mankind. This emphasizes the original unity of all people irrespective of cultures and religions. Each culture more or less realizes this archetype. The archetype is contained in all world religions and corresponding spiritual and philosophical teachings. A human can gain the meaning of life only through realization of himself: striving for the comprehension of truth, doing good and creating beauty. Self-realization constitutes the meaning of life but everything is in vain without love (Нижников 2009).

Thus, the systematization of different approaches to spiritual cognition and its representations in different cultures results in the revelation of some invariant of the spiritual phenomenon contained in different cultures. At the same time, realization of the spiritual in different spheres of human activities does not eliminate its specificity. No matter whether it is East or West, religion, philosophy or arts, despite all the diversity of the forms of implementation and understanding, the spirit contains something essentially indivisible that comes about as an effect of the position of a human in the world and it does not depend on the culture or spiritual tradition a human belongs to. This essential indivisibility can be defined as the notion of the *spiritual archetype of mankind*. The symbol, while enriching and absorbing all the riches of culture, becomes the archetype of the culture. And the culture, in its turn, must reveal the symbol within the frameworks of the historical process. Thus, researcher of ancient mythology Y.E. Golosovker wrote about the presence of “the imaginative absolute of culture” that condenses all its modes of meaning (Голосовкер 1987). The archetype is indivisible, but it develops from the material of different cultures and takes its form in different languages, and is defined by different concepts and symbols. A human who existentially peeps deeply inside himself is already a bearer of the commonality of mankind, as his revealed essence deciphers codes of different cultures.

The concept of archetype is the core of the theory of Jung. He coined the term from the ancient Greek where it denoted some preordial image (Юнг). The archetypes can reveal themselves only through symbolic systems of different types: ideas, concepts and images. Nevertheless, the archetype expresses itself not only through the human psyche and its unconscious level. In the properly spiritual sphere on the level of consciousness the archetype displays itself through the basic symbols of religions and metaphysical categories as well as through the greatest masterpieces of arts. In the sphere of philosophical thought, the archetype represents basic forms of thought which in different cultures are presented as *Ohm-Dao-Logos* (Лукьянов 1989). The concept of the spiritual archetype as the essence of a human that develops in the process of spiritual cognition performed in *theos*, *logos* and *art* diminishes the contradictions among cultures, religions and philoso-

<sup>3</sup> A philosophical term used by 20th-century Russian thinkers to refer to a middle way of co-operation between several opposing ideas; a combination of the religious, moral and social element as an alternative to individualism and socialist collectivism (*translator's note*)

phy although diversity beautifies the truth. The spiritual archetype expresses itself through the highest inspirations of the human spirit, it reflects the position of humans in the world on the spiritual level, it contains the purpose of development of humans and humanity, their perfection and ideal.

The developing essence of a human makes morality and consciousness keener and leads him to the realization of the metaphysical quilt and responsibility not only for himself but for the whole creation, for the whole universe at large. S.N. Bulgakov points out that empirically mankind is not an integral whole and “integrity exists for < mankind > only as an objective, a norm or an ideal”. But a spiritually developed human represents love and integrity that, in the ideal, must be achieved in the course of history (Булгаков 1993). The archetype contains everything in integrity which is not time integrity but essence integrity. This essence integrity is what the spiritual cognition strives for in an attempt to gain its unified form.

Present day people need the meaning of life: one cannot live in a state of meaninglessness. This leads to depression, desperation and suicide. It is only the meaning of life that can rescue a human from both animal existence and self-destruction. The meaning lies in the discoveries of the “Axis age”, in the breakthrough towards the transcendent that is fixed in the world religions with the corresponding philosophies and morals. The meaning of life is in the belief in the Absolute transcendent good source for only then are ethics possible and neither a human as a sentient being nor human society based on solidarity can exist without them.

#### REFERENCES

1. Бердяев Н.А. 1990. *Самопознание (опыт философской автобиографии)*. М.: Международные отношения.

2. Булгаков С.Н. 1993. *Религия человекобожества у Л. Фейербаха* In Соч. в двух томах. Т.2. М.: Наука.
3. *Бхагавадгита*. 1951. Ашхабад: Ылым.
4. Гаврюшин Н.К. 1994. *Русская философская симфония (предисловие)* In *Смысл жизни: Антология*. М.: Прогресс-Культура.
5. Голосовкер Я.Э. 1987. *Логика мифа*. М.: Наука,
6. Достоевский Ф.М. 1976. *Братья Карамазовы* In Полн. собр. соч. В 30 т. Т. XIV. Ленинград: Наука.
7. Достоевский Ф.М. 1982. *Дневник писателя за 1876 г.* // *Ibid.* Т. XXIV,
8. Кафка Ф. 1991. *Замок. Новеллы и притчи. Письмо к отцу*. М.: Политиздат.
9. Киреевский И.В. 2006. *Отрывки* In Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание соч.: В 4 т. Т. 1. Калуга: Изд-во «Гриф».
10. Конфуций. *Беседы и суждения*. II, 22. (Перевод А.Е. Лукьянова). <http://lunyu.ru/2/22>
11. Лосев А. Ф. 2000. *История античной эстетики. Поздний эллинизм* (Т. 6.) – М.: АСТ.
12. Лукьянов А.Е. 1989. *Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия)*. М.: Изд-во УДН,
13. Нижников С.А. 2009. *Духовное познание в философии Востока и Запада*. М.: Изд-во РУДН.
14. Розанов В.В. 1994. *Цель человеческой жизни (1892)* In *Смысл жизни: Антология*. М.
15. Сёмушкин А.В. 2009. *Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировоззрение* In *Избранные сочинения*: В 2-х тт. Т. 2. – М.: Изд-во РУДН.
16. *Смысл жизни: Антология*. 1994. М.
17. Толстой Л.Н. 1984. *Собрание соч.* в 22 т. Т. XXI. *Дневники*. 1847. Москва, Изд-во «Художественная литература».
18. Трубников Н.Н. 1990. [*Перспектива книги о смысле жизни*] In *Квинтэссенция. Философский альманах*. М.: Политиздат.
19. Флоровский Г.В. 1998. *Человеческая мудрость и премудрость Божия* In *Из прошлого русской мысли*. М.: «Аграф».
20. Юнг К.Г. *Психологические типы*. <http://www.klex.ru/1bt>
21. Ясперс К. 1994. *Философская вера* In *Смысл и значение истории*. М.: Республика.

## SCIENCE IN THE PARADIGM OF RUSSIAN NEOLIBERALISM\*

R.L. Livshits



**Rudolf Lvovich Livshits** – Doctor of Science (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy and Socio-Political Studies at Amur State University of Humanities and Pedagogy.

E-mail: rudliv@yandex.ru.

Based on a philosophical standpoint the authors have attempted to understand what has recently been happening to the Russian science and in what direction this important social institution has been developing. Neoliberal ideology with its inherent fetishizing of market relations has been shown to result in a unilateral narrow pragmatic attitude towards it, which is non-compliant with the humanistic essence of science. The point has been substantiated that market methods of regulating research activities while being appropriate for applied research to some degree are generally counterproductive for science since they have a negative impact on the academic ethos and motivation area of science.

**Key words:** science, neoliberal ideology, humanistic essence of nature, commercialization, narrow pragmatic approach.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-190-196

The time line that starts the modern epoch can be naturally defined: end of the Cold War, epochal defeat of the Soviet project and establishment of the single global capitalistic system. Since that moment Russia has been in the process of the formational transition. Some people deem this transition “return to the fold of world civilization”; others refer to it as restoration of capitalism and a historical setback. Discussion of these alternative views is a separate issue; here we have neither time nor intention to dwell upon it. There is a doubtless fact which has not been disputed even by extreme liberals or confirmed communists: defeat of the Soviet Union in the Cold War triggered dramatic changes in Russia (and in other countries that were established on the territory of the former Soviet Union). Those changes affected all spheres of life: economy, polity, social relations, and ideology. The society that was based on the principle of solidarity was replaced with a competition-based system. It primarily involves economy where publicly-owned industrial facilities fell into private hands, and the planned system of economy was replaced with a market approach. Monopoly of the Communist Party was eliminated together with the Party itself; now we rely on the multi-party political system, alternative elections and other attributes of democracy. Social sphere experiences transition from a paternalistic model of the state to the liberal one, expansion of market principles into health care and education. The latter had officially lost the status of public serving and turned into a service industry.

These processes couldn't help but involve such an important social institution as science. We particularly take interest in the question of how the formational

shift that has taken place in Russia in recent 30 years has affected the condition of science and what consequences it can lead to in the future. We review this relatively specific question as part of a more general problem: in what direction is the science evolving in the contemporary world where the principles of market regulation of social relations have greatly expanded after the end of the Cold War? To what extent is the new situation favorable for the development of science as a resource of spiritual exploration of reality and a social institution? We greatly rely on the concepts developed by Z.A. Sokuler who described science as a phenomenon mainly dependent on social conditions<sup>1</sup>. Z.A. Sokuler applies the metaphor of a spring well that breeds a spring. She writes, “A spring well never determines in what direction the spring will flow, what streams it will meet on its way, whether it will dry out or become full-flowing, whether it will turn into a rapid mountain stream or a calm lowland river, or what delta it is going to have, etc. A spring well is not a matrix of the future transformations of a spring. They are dependent on the totality of future circumstances.”<sup>2</sup>

In order to avoid multiplying the content beyond necessity we will refer to the works of A.M. Ablazhei, a famous Russian researcher of science. Having studied the transformation of science in the recent decades on the material of the Siberian branch of RAS, he discovered the following trends: firstly, a major reduction in the state funding of science; secondly, a substantial decrease in the volume of scientific information that is available in the academic community; thirdly, trans-

\* Translated by G.N. Lovtsevich, Doctor of Science (Philology), Professor.

<sup>1</sup> Сокулер, З.А. 2001. *Знание и власть: наука в обществе модерна*. Санкт-Петербург:РХГИ.

<sup>2</sup> Сокулер З.А., *Знание и власть: наука в обществе модерна*. (Санкт-Петербург:РХГИ, 2001), 6.

forming the academic knowledge into a commodity owned not by those who have produced it, but by those who have sponsored it (corporation, university or a public agency). *Commercialization* is a common denominator of these (and related transformations such as a dramatic reduction of the social academic sphere); this commercialization is keeping with the current mainstream practice that is quite rightfully, in our opinion, qualified by A.M. Ablazhei as a neoliberal one<sup>3</sup>. While describing the influence of neoliberal policy on science in his other publication, A.M. Ablazhei pointed out to such an important aspect of current changes as “dilution of the authorship institution”<sup>4</sup>. Though he portrayed a relatively ugly picture of the real state of things in science, A.M. Ablazhei is quite optimistic, “Today we can say with confidence that academic science, including the one in Siberia, has successfully adjusted to the market conditions <...>”<sup>5</sup>. And further: “Modern science, and the Russian science is no exception, is a two-faced Janus: while sustaining the classical image of a social institution aimed at generating reliable knowledge (“understanding”), it is simultaneously targeted at addressing practical tasks that have quite a real commercial value (“application”). The process of integration of academic science and higher education has acquired a new quality <...>. In our opinion, a competitive coexistence of two trends – “academic” (classical) and post-academic (neoliberal) will determine the situation in the Russian science in the near future<sup>6</sup>. We can’t but agree with the author’s opinion about the near future. But what will happen in the far and foreseeable future? What will happen to the post-academic science beyond the horizon? This is the philosophical question that A.M. Ablazhei has not studied. We feel the necessity of addressing this question and will try to express our opinion about it.

For now we will set this question aside and address the issue of the condition of science in the country that has gone through a similar formational transition. This question has been extensively studied by a Polish historian Viktoria Borisjuk<sup>7</sup>. We are going to refer to her article. The picture described by V. Borisjuk is mostly similar to the one portrayed by M.A. Ablazhei. Like in Russia, the government in Poland is pursuing the poli-

cy of reducing the science expenditures. In Poland the government funding of science is even at a lower level than in Russia. According to the article data, Russia allocates 1.12% of its GDP for science; in Poland it is only 0.9%. Like Russia, Poland is imposing a system of grants everywhere. In real-world terms it means that research workers spend a lion share of their work time searching for grants, filing applications and other marketing activities thus turning from researchers into “managers of grant-based projects”, always buried in papers and bureaucracy. This aspect of reforms in science has also been mentioned by A.M. Ablazhei. However, as an author who works in a major research center, A.M. Ablazhei has overlooked another problem which is particularly relevant for the scientists from Polish (and not only Polish) provinces: virtual division of the academic community into a privileged elite and everybody else who are not included into this elite. The elite possess the majority of funding allocated from the state budget, as well as the major part of grants; the rest of the researchers have to make do with the leavings. Otherwise speaking, the academic community is experiencing something that is really diluting it as an *academic* community that is in essence “a republic of scientists”. It creates “upper” and “lower” casts among the researchers, that is in principle noncompliant with the institution of science. V. Borisjuk also mentions that commercialization of science implies absolutization of purely qualitative criteria of evaluating the work of researchers: publication activity, citation index and similar things. These criteria fail to provide for a single probability of evaluating the content aspect of a research product, i.e. of the article, monograph, presentation, etc.; however, they create stimuli for simulating research activities. According to V. Borisjuk, “Polish scientists have been trapped into a squirrel wheel”<sup>8</sup>. “The target is to keep running without thinking of the goal of running”<sup>9</sup>.

The Polish historian has also raised the question of the impact of new social conditions on humanities research. Polish social researchers are required to publish their works in English; according to the education officials, it will make the results of their labor available to foreign colleagues. In our opinion, translation into English is necessary when research works in humanities contain some major generalizations or throw light to internal phenomena that can be of interest to foreign readers due to some particular reasons. In all other cases there is no real need for any translation as such.

There are challenges that attract attention of both scholars and general public all over the world. For example, existence of the ninth planet in the Kuiper belt in the Solar system has remained unclear and therefore

<sup>3</sup> Аблажей, А.М. 2014. Неолиберальная трансформация современной науки. *Сибирский философский журнал*. 4:40–46.

<sup>4</sup> Аблажей А.М. Концепция неолиберальной науки в западной социальной мысли. *Вестник НГУ*. Серия: Философия. 2012. 2012. Т. 10. Вып. 2. С. 76

<sup>5</sup> Аблажей А.М., “Неолиберальная трансформация современной науки,” *Сибирский философский журнал* 4(2014):45

<sup>6</sup> Аблажей А.М., “Неолиберальная трансформация современной науки,” 45

<sup>7</sup> Борисюк, В. Гранты, «бумагология» и договор подряда, или Что собой представляет сегодняшняя польская наука? [http://saint-juste.narod.ru/nauka\\_polska.html](http://saint-juste.narod.ru/nauka_polska.html)

<sup>8</sup> Борисюк В. Ibid.

<sup>9</sup> Борисюк В. Ibid.

occupies the minds of modern astrophysicists. And if anybody (in Poland, Russia, China, or, for instance, in Papua New Guinea) were able to answer this question, they would write about this achievement in the language of international academic communication. This example is from the area of natural science but we can also illustrate our point based on the material of social sciences. Thus, studying the history of Napoleon wars can be of interest not only to modern inhabitants of France but also to those who live in Poland, Russia or Spain and whose ancestors were involved in those turbulent events.

However there are numerous topics in science that can be of local, private interest. For example, the history of a provincial town in Poland or Russia. In this context, the history of Komsomolsk-on-Amur where the author of this article lives is very indicative. Komsomolsk-on-Amur is a progeny of the accelerated Soviet industrialization. Like a drop of water, the history of this city reflects the history of Russia in the Soviet era. Therefore, the interest of Russian scholars in this topic is quite natural and understandable. It is in essence marginal for the British or German (French, Spanish, etc.) researchers; only few of them can develop interest in it. So what is the reason for publishing the results of research in humanities in the language of international academic communication?

Under these circumstances, forcing social researchers to write in their non-native English language can mean only one thing: establishment of the existing stratification in the academic community, or, if we use the expression of V. Borisyuk, “replication of symbolic violence of the Center over the Periphery”, “a cultural hegemony of the USA in the global scale”<sup>10</sup>.

However, it would be improper to view this coercion only in the culturological aspect. It is necessary to take into consideration the general social context where it exists. The point is that forcing social researchers to use the English language where it is obviously unnecessary shows that research outcome is viewed as a *commodity*. This perception is natural for the neoliberal ideology since in this context every social phenomenon, activity or a social institution turns into a commodity. A commodity has to be advertised and sold at the market. English as a language of international (not only academic) communication is ideal for this purpose.

In all fairness it has to be added that nowadays Russian social researchers are not forced to publish their works in English; this coercion (according to V. Borisyuk) is typical of Poland that has outrun our country in its neoliberal enthusiasm. But the logic of neoliberalism is identical everywhere; therefore we have reasons to believe that with time the Russian authorities will catch up and outdo the Polish officials.

There are several substantial differences between Poland and Russia: political, economic, cultural, and ideological... However, there is one principal identical moment: neither country is included into the elite club of countries where the “golden billion” resides. Both countries are in the capitalistic (semi)periphery within the existing world order. *Such* countries do not propose their global projects and even do not aspire to do it. Their goal is to adjust to the current conditions without even trying to change them. In these countries, science turns into a poor Cinderella who cannot be thrown out only in common decency. In the countries like Russia and Poland, the state invests into science more in mercy than by reason of understanding its social significance. In this context researchers are granted the right to earn money independently though it is obvious that the substantial (if not the major) part of their research results simply have no market value and cannot have it.

What is the state of things in the core countries of the capitalist system? Numbers show that the situation there is far more favorable. According to S.N. Larin and Yu.N. Khrustalev, “in the late 1990s Japan allocated 3.04% of its GDP for science, the USA – 2.64%, and the European Community – only 1.92%”<sup>11</sup>. The latter number is less informative since Europe is very diverse and includes, for instance, Poland among other countries. Switzerland, on the other hand, allocated 3.8% for science<sup>12</sup>. Ergo, we see that the countries – leaders in technologies (or the countries that really aspire to be) spend much more on science than the countries of the capitalist (semi)periphery. Political leaders of the capitalist core countries understand the value of the science institution and strive for funding research at a relatively high level. However, due to the predominant political idea, this understanding and this aspiration are triggered not by understanding of the value of science as a factor of spiritual development of the society, but by a purely pragmatic interest: ensuring the maximal profit. This aspiration comes from the neoliberal ideology that evaluates absolutely all phenomena of social life based on the correlation of costs and profits. Neoliberal worldview perceives science as a kind of business; like any business activity it has to be aimed at generating profit. Since investments into science increase the performance of labor even not by a few percent, but by times or even by tens of times, it is worth financing. No other reasons can comply with the neoliberal logic. It equally applies both to the ruling classes of the capitalist core countries and to the politi-

<sup>10</sup> Борисяк В. Ibid.

<sup>11</sup> Ларин С.Н., Хрусталёв Ю.Е., “Исследование современных подходов к финансированию фундаментальных научных исследований за рубежом и в России,” *Финансы и кредит* 17(2014):14.

<sup>12</sup> Ларин С.Н., Хрусталёв Ю.Е., “Исследование современных подходов к финансированию фундаментальных научных исследований за рубежом и в России,” 15.

cal elite of dependent development countries. It is one thing when we talk about the elite of the country dependent on selling hydrocarbons or agricultural goods; it is a different story when we talk about a ruling class of the country that has achieved technological leadership in the modern world and not without reason has absolutely no desire to lose this leadership. In the second case the elite has a serious stimulus not to be too economical in allocating funds for science.

It is not our intention to discuss such vital issues as defining the optimal expenditures of the state for science, advantages and disadvantages of the grant-based system, ways of encouraging businesspeople to invest in research, etc. We do have to live in the real world and act in specific situations since we all live on the sinful earth with all its imperfections. Any government has numerous commitments to its people: maintaining public order, defense capacity, education etc. Therefore, it cannot allocate unlimited resources for science. There is nothing blameworthy in applying economic criteria to science (like to other activities). The question is different: can we limit ourselves to these criteria in interpreting science as a social institution? Can science be viewed as a business activity, even quite a specific one? Without any exaggeration, the answer to this question defines both the future of science and the future of the society.

The situation is greatly aggravated by the fact that generally the word “science” covers various phenomena. If generally accepted terms are applied, then in one case we deal with the fixation on *understanding* the reality, and in the other case with a practical *application* of the knowledge obtained. These two activities are very similar on the surface. For example, aircraft designers carefully study the properties of construction materials: conduct experiments, accumulate statistics, and reveal regularities of these materials. The same steps are taken when scientists study the law of motion of celestial bodies or physical processes in the interior of stars and planets. In both instances scientific research methods are applied and objective knowledge of the processes under study is achieved. Both types of activities are science. Hence, the people involved are scientists. But the results of their work are different. In one case, they improve technical and operational properties of planes. The social benefit is obvious and doubtless: higher profits of aircraft manufacturers, higher incomes of airlines that operate these new planes, advantages for passengers who can travel cheaper and more comfortable. The technological progress wins since every advanced airplane design is a step to developing a more perfect one later. In the other case, a deeper understanding of nature laws is achieved without showing an immediate economic profit. Results of fundamental research involve looking into utmost secrets of nature and revealing the general regu-

larities of the structure of matter. A scientist here is not a subject who expresses the interests of a specific (in the example above of the aircraft manufacturing) corporation that pursues its private targets, but a representative of the mankind. Their discoveries are a contribution into the spiritual treasury of the global civilization. Even if only a few experts with high professional training can understand these discoveries, it essentially changes nothing. The point is that the whole mankind has benefited from the new knowledge. A different range of activity is applied to fundamental research; it calls for a different scale of evaluation. Science extends the spiritual horizons of the mankind, eliminates illusions and misconceptions, and increases its intellectual potential. Francis Bacon was absolutely right, “*Nam ipsa scientia potestas est*”. Therein lies the humanistic essence of science. It is not in the social benefit as such but in something *beyond* any benefit. Like art, science is non-pragmatic by its very nature. Scientific knowledge is valuable by itself as the most important element and factor of the mankind’s spiritual progress.

Practical application of scientific knowledge (which as we mentioned also requires scientific methods) can bring and brings enormous benefits. Science has dramatically increased the production capacity of the society and created a solid armor of the civilization thus providing for the comfortable and safe living conditions for many people, decreasing children mortality rates and achieving success in treating many diseases that plagued the mankind before.

We have no intention to fall into “new orthodoxy” and sing praises to science as a source of absolute advantage since we cannot ignore a widespread application of science for anti-humane and destructive purposes. However, unlike many proponents of anti-scientism, we do not want to stigmatize science for the evil it has brought. We have to understand that science functions in the real social context; its practical application depends on those who apply it.

Our position on this question is similar to the opinion expressed in the joint monograph “Scientism: the new orthodoxy”<sup>13</sup>. As R. Williams felicitously mentioned, scientism is “overconfidence” in science<sup>14</sup>. We agree with the general message of the book: divinization of science is as counterproductive as a skeptical attitude towards its capabilities. Science provides us with powerful tools of transforming the world – both creative and destructive tools. Only people decide on the ways of applying these tools.

<sup>13</sup> Scientism: The New Orthodoxy. Ed. by R.N. Williams and D.N. Robinson. Bloomberg: Bloomberg Academic, 2015.

<sup>14</sup> Scientism: The New Orthodoxy. Ed. by R.N. Williams and D.N. Robinson (Bloomberg: Bloomberg Academic, 2015), 7

However, the science that applies knowledge can and should be treated with economic criteria. At the same time we would like to express strong objections against absolutization of these criteria. In our opinion, even the applied science cannot be evaluated in the context of the balance between costs and benefits, though this question is worth a separate discussion.

The science that is targeted at understanding the laws of the world order requires a different approach. It is a value by itself, unconditionally and indisputably. Financing the fundamental science has to be an absolute priority of a state. In this connection we would like to suggest a point of the operational hypothesis: economizing on scientific research leads to additional expenditures for construction of prisons.

Evaluating the social role of fundamental science has to involve taking into account the specific nature of scientific activity. We completely agree with B.I. Pruzhinin who says the following: “<...> Motivation of scientific and educational activity is instrumental in social and cultural determination of scientific knowledge since it ensures the possibility for existence of science as a historically determined cultural phenomenon”<sup>15</sup>. Modern science is so complex and challenging that achievement of a professional level requires many years of hard work. Those who lack the necessary diligence fail to become scientists. However, diligence alone is not enough. One has to possess three more qualities: ability for complex intellectual work, unquenchable thirst for knowledge and determination. Combination of these personality features is not very common; therefore, only a few can go through a challenging professional selection and become scientists. Striving for the truth is an inherent dominant element of a scientist’s motivation. Only this motivation can give a young person strength and patience to “climb up the rocky paths of science to its bright picks”<sup>16</sup>. A pragmatically-motivated person does not consider science very attractive since it generally fails to bring fast material success. Science attracts the people who view success not in increasing their bank accounts but in revealing the secrets of nature. An ultimate, pure example of this motivation is a case of Grigory Perelman. He could have derived a lot of benefit from his major scientific discoveries. But he needs no material awards. Having proved the Poincare conjecture, he solved a most complicated task that had been occupying the best mathematicians of the world, and he was satisfied with this award. He didn’t care about a million-dollar prize and a

rank of an academician. Both material awards and honors look insignificant and trivial in this context.

Perelman is certainly very uncharacteristic of our pragmatic time. On the other hand he is uncharacteristic of the previous times as well. He is not a man of this world; people like him have always been rare exceptions. But such exceptions serve as x-rays for revealing the general nature of science as a social institution. Science is virtually the only social institution where ideal motivation prevails over the pragmatic one. Science can be compared with the island of unselfishness in the ocean of egoistic passions. With its very existence science has an immeasurable humanizing effect on the society.

Our opponents can say that in our description of the scientific ethos we have been non-critical in quoting the conception of R. Merton taken from his classical work published 45 years ago<sup>17</sup>. (We don’t mean the whole conception but its key element only, i.e. the understanding of science as a self-denying search for the truth). The main principles of his theory are well-known; they are included into almost all books on philosophy of science and need no special interpretations. R. Merton’s views have been criticized. For example, E.Z. Mirskaya<sup>18</sup> mentions that his opponents pointed out to the following circumstances. Firstly, R. Merton’s statements can refer to the fundamental science only. Secondly, they are fair towards the science not throughout its whole history but only during its classical stage. According to the critics, the situation is different at the later stages of its evolution. Thirdly, the R. Merton’s conception is applicable to the classical science only with certain modifications since it describes not the reality but mostly an ideal model of it. In real science we see the same as we see beyond it in abundance: “vanity fair”, conflicting ambitions, intriguing and clashing of passions. The first argument can be partially agreed upon. To a limited extent, applied science can be interpreted as a business activity that is different from ordinary business only by requiring a high professional training. In business a pragmatic life purpose prevails over the non-material striving. The second argument is far from being undisputable. Analysis of the genesis of science shows that science has derived from practice, but not from the practical needs. Measuring the area of a land plot is a necessity required for farming in Egypt. And ancient Egyptians, having realized and summarized the practical experience, found the way of solving this task. However, geometry as a system of theorems that come from axioms

<sup>15</sup> Пружинин Б.И., “Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки,” *Философия науки* 11(2005):110.

<sup>16</sup> Маркс К., Капитал. In К. Маркс и Ф. Энгельс. *Сочинения. Т. 23* (Москва: государственное издательство политической литературы, 1960), 25

<sup>17</sup> Merton, R.K. 1973. *The sociology of science: theoretical and empirical investigations*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

<sup>18</sup> Мирская, Е.З. 2005. Р.К.Мертон и этос классической науки. *Философия науки*. 11:11-27.

was developed not by Egyptians, but by the Greeks who were encouraged by a different system of values. Deriving theorems was an exciting intellectual activity for them, blue-sky thinking, and triumph of the spirit liberated from the chains of practical needs.

Unselfish striving for the truth has not disappeared from science even in our pragmatic epoch. In her article E.Z. Mirskaya also describes results of one interesting sociological research. Study of the motivation that drives the researchers employed by the Siberian Branch of RAS under modern conditions has revealed the predominantly non-material strivings. According to E.Z. Mirskaya, “<...> Results of the empirical research of the Russian academic community <...> have confirmed that a classical model of a scientist and their professional behavior is still preserved”<sup>19</sup>. And further, “Merton’s main achievement clearly explicates the fundamental values of science and inherent ideal principles of academic activity, as well as an adamant assurance in their potency. This assurance has gradually entered the collective mind of the academic community and still remains an integral component of the mentality of people who are sincerely devoted to science, primarily as a creative search for knowledge”<sup>20</sup>.

We would like to emphasize one point of the quoted statement. According to E.Z. Mirskaya, assurance in the potency of ideal scientific principles has been an integral part of a researcher’s mentality *so far*. We say so when circumstances do not comply with the objective logic of a process. Something was to have vanished, ceased to be; however, against all odds, it continues to exist. For example, some people *still* practice handwriting and refuse to type texts on the computer. There are people who *still* believe in astrological forecasts. There is an element of surprise in these statements. In fact, the total commercialization of science is to erode its basic principles like sulfuric acid. However, science as a search for the truth for the sake of the truth still exists; and there are still the scientists who are loyal to it.

It would be useless to object to using economic criteria in evaluating the work of researchers. Any work has an economic aspect; if we want to stay in reality, we have to take this fact into consideration. The logic of progress in science and technology inevitably leads to increased volumes of applied research where instrumental attitude towards the truth is completely expected and natural. Applied science pursues different targets and relies on different evaluation criteria. Applied researchers do not think in truth/misconception terms; they think in the terms of success/failure. Mon-

ey is a universal criterion of success. Therefore, applied research brings a temptation to turn to business. This transformation can be successful and beneficial for an individual scientist; however, such evolution brings losses to science in general.

The moment has come to keep our promise and return to the question about coexistence of two types of science described in the works of A.M. Ablazhei. We have already mentioned that in his opinion the nearest future of the Russian science will bring “a competitive coexistence of two trends – “academic” (classical) and post-academic (neoliberal)”. It is probably true for the nearest future. But what will happen later when the generations of scientists who keep the traditions of the classical science pass from the picture? Which of the two trends described by A.M. Ablazhei has a competitive advantage? In our opinion, the answer to this question is obvious. Those who are “able to make money” will inevitably win in the society with indisputable prevalence of pragmatic values (and nowadays we are living in such a society). Science is in danger of drowning in the “icy water of selfish interests” (Marx and Engels). Transformation of this scale is likely to happen slowly since social processes (especially in the nonmaterial sphere) are immensely inert. First, scholar schools will disappear completely. A scholar school emerges around a leader who possesses a talent of unselfishness in addition to a distinguished mind. But unselfishness nowadays is a dangerous atavism that prevents success. The amount of scientists who unselfishly can share their ideas with students will be inevitably decreasing until the moment when such scientists vanish forever. Researchers will transfer from fundamental science to applied research as a more profitable activity. Logic of the process will lead to the situation when essentially nobody can pick up the baton of fundamental research.

Currently some talented young people have an incentive to devote their lives to science since this challenging work provides for opportunities of public recognition and a chance of leaving a mark in history. However, these ideal incentives increasingly fade into insignificance in the face of more pragmatic reasons; commercialization of science plays in favor of this process. Public recognition and future acknowledgement are high but very ephemeral awards. A substantial bank account is a different story. Luxurious cars, expensive property... All of these values are quite real, tangible and material.

However, prevailing development of applied science is possible only to an extent. Despite its significance and practical use it is still secondary. Applied science develops the practical ways of obtaining knowledge generated by the fundamental science. If nobody wants to work in the fundamental science nobody will obtain the knowledge for applied research.

<sup>19</sup> Мирская Е.З., “Р.К.Мертон и этос классической науки,” *Философия науки* 11(2005):26.

<sup>20</sup> Мирская Е.З., “Р.К.Мертон и этос классической науки,” 26-27.

Besides, dilution of the authorship institution that we have mentioned before and transformation of scientists into managers of grant-based projects also greatly decrease the attractiveness of making this difficult choice in favor of science.

Impressive achievements of the fundamental science and the progress in science and technology make us feel optimistic. It is taken for granted that it will continue till the end of time. Nevertheless, we are facing the trends that reduce our optimism. Commercialization of science and fetishizing of the market methods as tools of regulating the academic activity eventually result in emasculating the essence of scientific cognition. Being a form of spiritual exploration of the reality that expresses and asserts the intellectual power of the mankind, science translates into the activity aimed at generating new technologies and ensuring the interests of corporations.

Thus, a narrow pragmatic, inherently neoliberal approach to science as a type of business poses risks for the very existence of the institution of science.

The image of science as a river created by Z.A. Sokuler shows that a neoliberal attitude towards science cultivates using a water flow for irrigation. Irrigation dramatically increases the efficiency of agriculture but only with moderation. Violation of this rule leads to catastrophic results.

The natural question arises: what are the alternatives? What can challenge the narrow pragmatic approach to science and what shape can the refusal to apply this approach take? These questions call for a special analysis; however, we have no right to finish our article without making our points. In our opinion, the alternative involves principal changes in the attitude towards science both of the country's political leaders and of the public in general. It is necessary to understand that *non-material inherent value* of science and its *practical utility* are inextricably intertwined. This calls for a dramatic revision of the principles applied for financing science. Science has to become a government's *top priority* and receive funding in the first place and not with whatever funds remain. Scientists have to be materially independent at the level sufficient for creative work. It has to apply to both natural scientists and social researchers, fundamental researchers and those involved in applied areas. This approach is incompatible with the education system that is aimed

at developing a student's ability to adjust to existing circumstances. Hence, we need a different education system targeted at forming an operational thinking and encouraging young people to cognize.

We can hear that this picture is a complete utopia and groundless daydreaming. In response, we could repeat the well-known slogan: "Be realistic, demand the impossible". However, we are not going to adhere to this way of reasoning since in our opinion it is not only possible but absolutely necessary to give up on the narrow pragmatic approach to science. In our day and age understanding of science as an efficient investment seems a natural and even the only possible attitude. But even in the feudal society division of people into "noble" and "low" classes seemed an eternal sacred law. Social relations have changed and the idea of imposed social inequality has sunk into oblivion. The narrow pragmatic approach to science will become history as well. It will not happen naturally. It calls for the conscious efforts of people who are aware of their responsibility for the future.

#### REFERENCES

1. Аблажей, А.М. 2012. Концепция нелиберальной науки в западной социальной мысли. *Вестник НГУ. Серия: Философия*. 2012. Т. 10. Вып. 2. С. 74-81.
2. Аблажей, А.М. 2014. Неoliberalная трансформация современной науки. *Сибирский философский журнал*. 4:40-46.
3. Борисюк, В. Гранты, «бумагология» и договор подряда, или Что собой представляет сегодняшняя польская наука? [http://saint-juste.narod.ru/nauka\\_polska.html](http://saint-juste.narod.ru/nauka_polska.html)
4. Ларин, С.Н., Хрусталёв Ю.Е. 2014. Исследование современных подходов к финансированию фундаментальных научных исследований за рубежом и в России. *Финансы и кредит*. 17:10-21.
5. Маркс, К. Капитал. 1960. In К. Маркс и Ф. Энгельс. *Сочинения. Т. 23*. Москва: государственное издательство политической литературы.
6. Мирская, Е.З. 2005. Р.К.Мертон и этос классической науки. *Философия науки*. 11:11-27.
7. Пружинин, Б.И. 2005. Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки *Философия науки*. 11:109-120.
8. Сокулер, З.А. 2001. *Знание и власть: наука в обществе модерна*. Санкт-Петербург:РХГИ.
9. Merton, R.K. 1973. *The sociology of science: theoretical and empirical investigations*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
10. Scientism: The New Orthodoxy. Ed. by R.N. Williams and D.N. Robinson. *Bloomberry: Bloomberry Academic*, 2015.

## THE INTEGRITY OF LIFE AS A SOURCE OF PHILOSOPHICAL REFLECTION IN THE INTERPRETATION OF THEISM AT RUSSIA'S ECCLESIASTICAL ACADEMIES IN THE MIDDLE OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY\*

*S.V. Pishun*

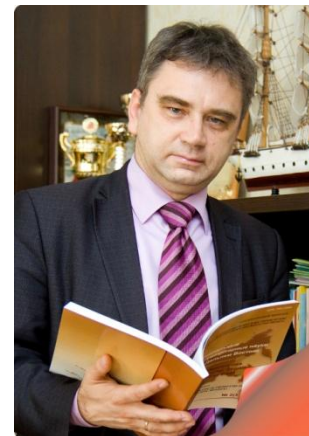
**Pishun Sergey Viktorovich** – Doctor of Science (Philosophy), Professor,  
Director of the School of Education, Far Eastern Federal University.

E-mail: pishoons@mail.ru

The article reveals a number of peculiarities of understanding the nature of philosophizing by Orthodox theists in the middle of the 19<sup>th</sup> century, in particular, by V.D. Kudryavtsev-Platonov, P.D. Yurkevich and St. Innocent (Borisov). The connection between the doctrine of the source of philosophical reflection and the general anti-rationalist and intuitivist attitude of philosophers from the Ecclesiastical Academies is shown. The phenomenon of vital force as an object of interest to Orthodox theists is highlighted.

**Key words:** Philosophy in Russian Orthodox Ecclesiastical Academies, philosophical theism, vital force, intuitivism, religious epistemology.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-197-202



It is with certain difficulty and ambiguity that the Orthodox theists perceived the "rationalistic model" of understanding of being and knowledge, coming from the Leibniz-Wolffian tradition of the modern philosophy. An attempt to implant this model in this country was mainly made by some European, mostly German, professors invited to Russia at the beginning of the 19<sup>th</sup> century. It found no support in the Russian Orthodox philosophical and intellectual environment, since the Russian theism had different philosophical and epistemological grounds; it was based on the traditions of the Fathers and Teachers of the Church and the Christianized philosophical Platonism. Throughout the middle of the nineteenth century the philosophers of the Russian Orthodox Ecclesiastical Academies were busy seeking an answer to this "rationalistic challenge" and formulated it on the basis of philosophical empiricism and intuitivism and recognition of the phenomenon of "perception of vital force" as the fundamental source of philosophical reflection. One should also bear in mind that the options for answering the "rationalistic challenge", with all their certain similarities, had their own peculiarities in the writings of leading theist philosophers from the Ecclesiastical Academies, as presented in this article.

The historical and philosophical process in Russia in the middle of the 19<sup>th</sup> century was largely connected with the Ecclesiastical Academies, as it was in them, basically, that there was a cohort of professional philosophers who were able to discuss at the highest level and solve in their own way, from the theological-theistic positions, the "eternal" questions. But even this environment was undergoing a gradual evolution of the initial epistemological attitudes, which

was associated with the rejection of the rationalist concept of "pure reason", which dominated European universities in the age of Enlightenment. The Orthodox Theists sought their own way in the formulation of fundamental epistemological attitudes. This way in their theoretical search appeared to lead to the recognition of the "vital principle" in itself as the initial moment of philosophizing, which became the forerunner of intuitivism.

### **1. Ignaz Fessler as a supporter of the theory of "innate ideas" and the criticism of his position by Theophylact (Rusanov)**

The Russian Orthodox philosophers of the 19<sup>th</sup> century, who taught at the Ecclesiastical Academies, created a fully developed system of Theistic metaphysics. In this context, one can point to the works of F.A. Golubinsky, V.D. Kudryavtsev-Platonov, P.I. Linitsky, A.I. Vvedensky, etc. The spirit of rigor and systematicity is quite evident in the works of these authors, and, in this case, we are dealing with the phenomenon of "high Orthodox scholasticism". This line of Orthodox theism originates from the traditions of the Kiev Mohyla Academy and the Moscow Slavic Greek and Latin Academy, which had been largely copied from the philosophical courses of Catholic educational institutions. The presence of this "systemic philosophy" had a great positive significance for the nascent Orthodox Theism, as it enabled to familiarize the future domestic philosophers and theologians with the classics of the world Philosophy – Plato, Aristotle, Augustine, Peter Lombard, Thomas Aquinas, John Duns Scotus, etc. At the same time, the confessional orientation of the nascent Orthodox philosophical schools, which, while actually associated with Catholic theological rationalism, nevertheless

\* Translated by *I.V. Varitski*.

rested simultaneously on the patristic and Byzantine traditions, made it almost inevitable that particular Russian theists should seek their own grounds in philosophy and worldview. These searches were not necessarily "anti-rationalist" in nature, but, nevertheless, they carried a certain mystical potential. This process intensified by the middle of the 19<sup>th</sup> century, when the Russian Orthodox thought began to realize its certain distinction from the Catholic philosophy, in which "theistic rationalism" became even stronger during this period, finally prevailing in 1873, when Pope Leo XIII approved the status of Thomism with his encyclical as an official Catholic philosophy. Another point of identification for the Russian Orthodox theists was the "Fessler incident", named after the German idealist who had been invited to the St. Petersburg Ecclesiastical Academy as a leading professor of philosophy in 1809. Being a "pure idealist", Professor Ignaz Fessler was a supporter of the theory of innate ideas and for him philosophical reflection was based initially on such innate ideas. However, such a philosophical position drew criticism from some Russian Orthodox philosophers and theologians, which was articulated, in particular, by Fessler's well-known opponent Theophylact (Rusanov) who also taught at the St. Petersburg Ecclesiastical Academy (as a professor of Literature) who, reproaching the German philosopher for his extreme idealism and pantheism, declared: "Innate initial ideas," he says, "are an arbitrary proposition, which Mr. Fessler cannot prove at all. Probably, he will refer to innate ideas? But that would mean none other than proving a lie by yet another lie. If a person were deprived of the use of senses from infancy, he could not have any concept not just about God, but none about himself as well. Consequently, there is no source of knowledge in the mind, but one can obtain such knowledge either through experience or through the Divine revelation. And what are self-awareness and senses given to us for, if not in order to start the development of knowledge making use of them?». (Феофилакт 1859) Leaving aside the extremely sensational views of Theophylact (Rusanov) rejected or met with some skepticism by the majority of Russian theist philosophers, nevertheless, his position reflected the opinion of Russian Orthodox philosophers of the first half and the middle of the 19<sup>th</sup> century that at the heart of philosophical reflection are intuitions that are not reducible to pure ideas, but are based on the experience of a feeling of the fullness of life and the presence of the Ultimate being.

## **2. The "Spiritualistic Dualism" of V.D. Kudryavtsev-Platonov**

1. Among the essential principles that Russian Orthodox philosophers from the Ecclesiastical Academies singled out in particular, we should point out the "vital force", which uses the action of general me-

chanical and chemical laws of nature as a means to achieve its goals. According to V.D. Kudryavtsev-Platonov, Professor of the Department of Metaphysics of the Moscow Ecclesiastical Academy, the organic beginning of life is some unconsciously reasonable, independent, though descending from the Ultimate being, vital power. (Кудрявцев-Платонов 1893 Vol.3. P.1) By its nature, life can be referred to the domain of the immaterial, spiritual principle, that is, life is spiritualized, which, to a certain extent, brings together organic life with a beginning that animates man, although it is not possible to identify the life-giving and spirit-giving principles in substance. (Кудрявцев-Платонов 1893. Vol.3. P.1.) Indeed, being an organic fundamental, the vital force cannot be revealed in a free and intelligent manner, and, in this sense, it is not equal to the Divine thought and will. Nevertheless, without focusing attention on the vital force as a transitional stage, one cannot comprehend a special spiritual essence in a human. The Russian Orthodox theists deemed the question of the fundamental, which determines the life of organic beings, to be related to the solution of the question of the essence of the human soul. For instance, V.D. Kudryavtsev-Platonov pointed to the inextricable link between the one and the other. (Кудрявцев-Платонов 1892. P.1. P.2) The indisputable reality of psychic phenomena and their deep antagonism to all kinds and processes of a material nature were, as per the Moscow-based theist professor V.D. Kudryavtsev-Platonov, a real basis for the recognition of the substantiality of the mental fundamental. (Кудрявцев-Платонов 1892 Vol.1. P.1) The highest manifestation and revelation of this principle in real life is man himself whose integral nature consists of the soul and the body. Forming with each other the nature of man, his whole personality, soul and body at the same time are opposite to each other, they constitute two different entities. The observed specific characteristic difference of psychic phenomena from physical and physiological manifestations and the fact of the unity of human consciousness prove, contrary to materialism, the independence and spirituality of the human soul. (Кудрявцев-Платонов 1893 Vol.3. P.3) It is a completely independent spiritual principle, although it is in close harmony with the body. (Кимелев 2014) With all the substantial difference in the body and soul of man being paid attention to, V.D. Kudryavtsev-Platonov, nevertheless, considers the body to be subjected to the spirit. This position of the theist Professor of the Moscow Ecclesiastical Academy can be described as "spiritualistic dualism," when the body, in spite of all its substantiality, is nevertheless designated as a "tool of the spirit". It is clear that, in the sphere of a person's real life, his soul and body are mutually dependent on each other, but, according to

the Moscow theist professor, the true subject and bearer of mental life is "an explicit, empirically invisible principle, which we call the soul of man". (Кудрявцев-Платонов 1893 Vol.3. P.3) Mental phenomena are the result of the action of the human being, the organism, they would not have been possible without biological processes, but their active cause lies in the soul. All this allows V.D. Kudryavtsev-Platonov to point out that life as such is spiritualized at its very beginning, and it has a supernatural origin. It is this supernatural principle that makes possible the emergence of the conscious, reasonable and free spirit of man as the highest form of life in the real world.

2. Thus, V.D. Kudryavtsev-Platonov conducts the apologia for life, points to its supernatural origin and builds a hierarchy of forms of manifestation of vital forces, the soul of man being at the top of this hierarchy. Its presence on the "top of life forms" is most closely connected with the existence of personal immortality. The idea of the possibility of existence of the spirit after destruction of the body has, in the interpretation of the Moscow theist professor, an independent source in the self-consciousness of man, in the idea of immortality inherent in the spirit of man. (Кудрявцев-Платонов 1893 Vol.3. P.1) He assumes that this thought is "unconsciously inherent in the mind of man", that it is "an indispensable idea belonging to our mind". (Кудрявцев-Платонов 1893 Vol.3. P.1) Thus, the concept of immortality or eternal life is a fundamental and transcendental concept in the human spirit, and it arises in the soul by virtue of the self-contemplation on its own actual, real characteristic. Therefore, according to Kudryavtsev-Platonov, the very existence of the idea of eternal life or immortality in the human spirit already serves as proof of its objective truth, that is, immortality of the soul. (Кудрявцев-Платонов 1892 P.1. P.2)

### **3. The concept of vital force as a source of the philosophizing of P.D. Yurkevich and Innocent (Borisov)**

The Russian Orthodox theists' interest in the question of the vital force was largely due to their interest in real life. It was in the latter that they sought solutions to the problems they were interested in. A philosophical inquiry into life, its meaning and purpose, the question of why life turns into its opposite – death – all those were in the focus of attention of domestic theists. Among them, one can single out a group of professors of the Kiev Ecclesiastical Academy, who most actively promoted the ideas of vitalism. The most famous of this group are: originally a teacher (since 1824) of the St. Petersburg Ecclesiastical Academy (since 1826 – an extraordinary professor therein), rector of the Kiev Ecclesiastical Academy from 1830 to 1840 **Archbishop Innocent (Borisov)** and **P.D. Yurkevich**, who got transferred to the Phi-

losophy Department of Moscow University in October 1861. To a certain extent, these authors are heirs to the creative works of the "Russian Socrates", G.S. Skovoroda, who also paid much attention to the apologia for life, attributing a mystic character to vital force.

P.D. Yurkevich published a number of works in which he defended an idealistic understanding of philosophy, including the vision of the nature of life. (Соловьев 1874) According to his disciple V.S. Solovyov, the philosophical heritage of Yurkevich, "perfectly brought together the independence and breadth of views with a sincere recognition of historical tradition, the cordial sympathy for all the essential interests of life". (Кудрявцев-Платонов 1889) As per Yurkevich, philosophy as an integral worldview is not a matter of man, but of mankind, which cannot be guided only by an abstract or purely logical consciousness, but seeks to reveal and realize its spiritual life. In this case, the task of philosophy is to inquire into what is true knowledge, what is projected onto real life. But a philosopher should not only be realistic when looking at the fate of others and his own destiny, his realism should be critical. A critical attitude to one's own empirical state, the measuring of what exists using what should exist is the true idealism in the interpretation of P.D. Yurkevich. He applies the abstract metaphysical categories, which determine the essence of knowledge itself, to his own ideas, as well as to the views of others.

One can find some original views on nature and the purpose of life in the works of Innocent (Borisov). In his teaching, religious philosophy takes the form of an actual apologia for life. He sees life, movement, manifestation of vital energy everywhere and in everything. Innocent rejected a mechanistic materialism, including its understanding of the nature of life. He assumes that each part of the world speaks of a single, all-embracing life that permeates all that exists. Undoubtedly, there is an aesthetic element in this worldview. Innocent wrote about the inconceivability of chaos as a senseless destruction, separation, unconscious desire to deny the beauty and life in the world. In this context, the beauty of the world, the whole diversity of its life and harmony is its true essence and foundation. The world was a completed cosmos at the very beginning of its existence, and it already had its own beauty, its order, its own cosmic life in its chaos of primordial and primordial nature. Innocent (Borisov) declares the whole world to be a single great organism in which, although there is a variety of autonomous elements living their own lives, all these elements simultaneously live, in essence, a common life and all serve the same "higher" goal.

Innocent believes that it is hardly possible to fully understand life in its inner essence, since the essence

of life is supra-rational, and it will be an insoluble task for a limited mind of man. Life is comprehensible only in its manifestations. On the basis of this empirical and reasonable research, one can seek answers only to the following questions: where life comes from, why it is given, what its meaning is. Innocent believes that the world cannot be absolutely autonomous; it is not something independent, self-sufficient. Everything in the world depends on each other, has its beginning, continuation and completion. There is nothing in the world that is eternal, all-perfect; on the contrary, everything in the world is limited by space and time. In this connection, Innocent writes that "no one can prove that there is at least one spring in this huge machine-world that would be due to itself in its being". (ИННОКЕНТИЙ 1824) This led Innocent (Borisov) to deduce the conclusion that the universe is someone's work, the manifestation, the realization of someone's power. Innocent strives to bring to readers the nature of this force, pre-pointing to the existence of two philosophical answers to the question of the essence of this force. The first answer is based on the fact that everything is accidental, but the Russian theist himself resolutely disagrees with this premise, calling it "a superficial view of the world" and believing that "there is no place in the world for chance; here everything is weighed, measured, determined". (ИННОКЕНТИЙ 1824) He understands that nature is «the most elaborate masterpiece», and it is higher and more beautiful than all works of art. Moreover, if a work of art that is less perfect than nature has to have an author, then the more so nature as a whole should have its Creator, its Artist. Innocent pointed out that "noticing that a certain place is kept in order, we also naturally think about its custodian". (ИННОКЕНТИЙ 1824) At the same time, Innocent rejected pantheism, as well as Aristotle's view of the Supreme Being only as the eternal prime mover of the world, as well as Plato's idea, that the world was produced by God only in form and not in matter. Innocent concludes that the world is the creation of God, the work of His creativity.

I.U. Palimpsestov, a younger contemporary and acquaintance of the Russian philosopher-theist, quoted the following words of Innocent (Borisov) about the creation of the world as a Living Cosmos by the Absolute Spirit: "Some centuries will pass by, before the human mind will enter the direct path of law, it will have to wander in search of immutable laws for a long time yet. And only one universal law will be found – *the* one almighty power acting in nature. Only God can be this power. That will end all the tension of the minds of those who seek of the laws of nature". (Палимпсестов 1888) The Russian theist philosopher believed that all the value of life consists in its continuously getting more complicated, which is a con-

sequence of the fact that life itself, as well as the world as a whole, is the result of the creative will of the Absolute Spirit. This potential of life improvement is inherently immanent in the nature of the world and, of course, in human nature due to the presence of the "divine Word – the Logos", which produces the sensual world as such.

Such an "intuitive and artistic" perception of the life of the world and the life of man was a characteristic feature of the religious and philosophical heritage of Innocent (Borisov). The inclination of Innocents (Borisov) to resort to vivid images was manifested in his "Tale of Spring", in which the creative potential of life is compared with the arrival of spring: "With onset of spring a man looks, as if he were created all over again and augmented. So, the modern state of the world speaks for the fact that it is the work of the highest being, who is its Creator and artist. But, just like in case of an artist, whose character, mood, genius, inner life in general are reflected in the work of art created by him, so the inner divine life that is incomprehensible to man is reflected in the world created and decorated by Him. It can speak and really speaks about its creator. This results in the relationship between God and the world, the world and God, which can be defined as follows: "God is the essence and the foundation of the whole world". (ИННОКЕНТИЙ 1901) If the Ultimate Being is, in the understanding of Innocent, the "begetter" of the world, then, consequently, "all laws and goals are connected in God: the cause of all phenomena lies in the being of God, all laws are within the will of God, all the goals are in the domain of God". (ИННОКЕНТИЙ 1901)

The concept of understanding the essence of life by Innocent (Borisov) is entirely theistic. He believes that being aware of what life as such is implies knowing the Ultimate Being, which is possible in the field of "natural philosophy" and is the subject of human reason, since the Absolute Spirit, incomprehensible in its inner essence, nevertheless reveals itself to our mind. However, conclusions about the nature of the Ultimate Being can only be made on the basis of analogy. These conclusions cannot correspond to the true essence of the Absolute Spirit, but nevertheless, according to Innocent (Borisov), they give some approximately correct, "anthropomorphic" representation thereof. (ИННОКЕНТИЙ 1901) Based on the concept of Innocent (Borisov), such anthropomorphism presupposes that there is a sensuous exalted element in the cognition of the Ultimate Being. Like P.D. Yurkevich, he considered it necessary that not only a rational-speculative approach but also "cordiality" should be at work in the learning of the Ultimate Being. Innocent (Borisov) pointed out that "speculation cannot inform the heart of the sensation of the Divine, and that, in order for such speculations to become

feasible at their beginning, right in their course, prolific in their consequences, one ought to begin and end research into the matters of religion by feeling them in one's heart". (Инноцентий 1824) One should focus not only on reason, but also on the heart, which, as Innocent (Borisov) believes, comprehends the truth before reason understands it. This "heart" is essentially man's intuition, which in fact proceeds from the perception of the life of the world as a whole phenomenon and on which, according to Archbishop Innocent (Borisov), philosophical reflection is based. It is "out of the fullness of all the perfections, the fullness of the light of life, that my mind receives its being". (Инноцентий 1824)

One of the essential features of Innocent's religious philosophy is his thesis about the close connection of man with the world. The sensation of vital force as the starting point of our philosophical understanding is possible due to the fact that a human being is connected to the world by inseparable ties and, on the other hand, the world is closely connected with man. According to the Orthodox theist philosopher, "everything is interconnected in the world; moreover, everything is connected with man, although we do not see the details of this connection because of our mental short-sightedness. Being the highest creation of God on earth, man is the focal point of the entire visible world. It is in him only that the visible world will eventually become reasonable and free, it is through him that it enters a personal, conscious communication with the Perfect Being. (Инноцентий 1901) It is noteworthy that Innocent (Borisov) resorts to the allegorical image of an "angel" when he contemplates on the connection of man with both the physical and spiritual world. Thus, man's perceiving the vital principle in himself, is not, as per his conception, only the perception of an animal in himself, as the vital principle of man is of a special character. This vitality is sanctified by the spirit and this sanctification is expressed, in Innocent's opinion, in the so-called "angelic principle" being present in man. Combining the physical and spiritual aspects, man belongs, through his body, to the visible world due to his reasonable and free nature, and thus approaches the angelic world. As per him, man is an "angel in the flesh". He contains two worlds – the material one and the angelic one. "Angels are beings of the invisible, above-earth world, they grow their wisdom receiving it from the earth and other worlds ... All three kingdoms of nature have their own angels as "smart actors". (Инноцентий 1901) Innocent comes to the essentially "poetic" idea that everything sensual and material in the world has a soul that lives in it: houses have their own hobgoblins, and forests have their own wood-spirits, etc. He himself declares that he agrees with this "folklore" point of view. These "hobgoblins" and

"wood-spirits" are "angels", in Innocent's mind. According to the interpretation of Innocent (Borisov), for man such an "angel" is his own intuition, which helps a human being in all the ways of his activities, serves for him as an organ of revelation of the supersensible world, and the source of insights. Innocent partially compares the relationship of this "angel" or intuition to man with the relation of man to the corporeal world. (Инноцентий 1901) As man is the "conductor of the spiritualization" of nature, so the "angelic world" or intuition helps man to "start flying over the earth" and begin to philosophize, reflect, reaching the heights of a metaphysical character.

Thus, as the Orthodox theist philosopher believes, a religious foundation which is interpreted by Innocent as the "angelic" principle, is present in the mind of man, in his spirit. This largely coincides with the mystical and philosophical teachings of the German idealists Fr. H. Jacobi and J.G. Hamann. (Волжин 2006) All of them are united by the criticism of the philosophical concept of "pure reason", the desire to more closely combine religion and philosophy in epistemological issues. In our opinion, the influence of the philosophy of German mystics of the late eighteenth century, especially that of Friedrich Jacobi, on the Russian Orthodox spiritual and academic theism of the middle of the nineteenth century is underestimated, especially in the case of F.A. Golubinsky (although this influence was once mentioned by V.V. Zenkovsky in his "History of Russian Philosophy"), P.D. Yurkevich, V.N. Karpov and Innocent (Borisov).

### **Conclusions**

It can be noted that the special philosophy of Russian Orthodox ecclesiastical academies was, at the time of foundation of the St. Petersburg Theological Academy, originally premised on the concept of "innate ideas" of modern European idealism (Leibnizianism and Wolffianism) thanks to the invited German professors (I. Fessler and J.Horn), but this was met with rejection first by a part of the Orthodox hierarchs, then this rejection or skepticism towards "innate ideas" received a theoretical design in the teachings of a new generation of Russian theist philosophers, especially starting from 1830s and 1840s. This rejection had its grounds including denominational reasons, taking it into consideration that the Russian Orthodox theism was, to a certain extent, an heir to the Byzantine lore (although it was not immediately that Russian Orthodox philosophers became aware of it), which was, at the end of its history, guided by Palamism with its rejection of rationalism and its "mystical realism." The new approach was in line with the European post-Hegelian theism (similar positions were held by H. Ulrici, I. H. Fichte and F.A. Trendelenburg in Germany, P. Janet, Maine de Biran

and A. Fouillée in France) and was, to a certain extent, a forerunner of a philosophical intuitivism in an epistemological sense. At present, such approaches attract attention again, as they are developing within the framework of religious metaphysics or philosophical theology. (Кимелев 2014)

#### REFERENCES

1. Волжин, С. 2006. Проблема религии и её разрешение в исторических формах философии Нового времени. In *И.Г. Гаман, Ф.Г.Якоби. Философия чувства и веры*. Санкт-Петербург.
2. Иннокентий (Борисов). 1824. О бытии Божиим. *Христианское чтение*. Ч.30.
3. Кимелев, Ю.А. 2014. *Западная метафизика конца XX – начала XXI века: Аналитический обзор*. Москва: ИНИОН.
4. Кудрявцев-Платонов, В.Д. 1892. *Собрание сочинений*. Т.1. Ч.1. Сергиев Посад.
5. Кудрявцев-Платонов, В.Д. 1892. *Собрание сочинений*. Т.1. Ч.2. Сергиев Посад.
6. Кудрявцев-Платонов, В.Д. 1893. *Собрание сочинений*. Т.3. Ч.1. Сергиев Посад.
7. Кудрявцев-Платонов, В.Д. 1893. *Собрание сочинений*. Т.3. Ч.3. Сергиев Посад.
8. Кудрявцев-Платонов, В.Д. 1889. *Учебник по философии*. Т.2. Москва.
9. Палимпсестов, И.У. 1888. *Мои воспоминания об Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом*. Санкт-Петербург.
10. Преосвящ. Феофилакт (Русанов). 1859. Замечания на конспект профессора И. Фесслера, представленный академическим правлением Комиссии Духовных училищ. In *Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете*. Кн.2.
11. Соловьёв, В.С. 1874. О философских трудах П.Д. Юркевича. In *Журнал Министерства народного просвещения*. Ч.1.
12. Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического. В 12-ти томах. Т.11. 1901. Москва – Санкт-Петербург.
13. Юркевич, П.Д. 1990. *Философские произведения*. Москва: «Правда».

## COMPARATIVE ANALYSIS OF CONFUCIUS RITES AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH SERVICE\*

Zhang Baichun

**Zhang Baichun** – Doctor of Science (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy at the Beijing Normal University (People’s Republic of China, Beijing).

E-mail: zhangbaichun@sina.com

Confucius and Confucianism show religious foundations and the divine spark ritual in a rather feeble way. But the attitudes of Confucius and Confucianism towards Rites are different. Thus, Rites are at the center of the teachings of Confucius whereas Confucianism put Rites to the margin. Confucianism is strongly politically-loaded which has led to the breakup with the tradition of ritual. On the contrary, the traditions of the Russian Orthodox Church service have not changed and the divine spark is very important for the Church.

**Key words:** Ritual, Confucianism.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-203-208

### The Fate of the Confucius Ritual

Confucius pointed out that the most attractive aspects of the Zhou Dynasty was its ritual which he considered the indication of a civilized state. But Confucius himself lived in a time of the “destruction of the music of ceremony”, when the ritual of the Zhou Dynasty was interpreted in a wrong way and was seriously violated. The thinker pledged himself to restore the ritual of the Zhou Dynasty. While teaching his disciples he always emphasized the importance of the ritual and wanted it to become the basis for their lives. Confucius taught: “If you do not learn ceremonies you won’t be able to find the foundation for your lives” (“Lunyu”, “Ji-shi”); “If a man does not know anything about the ritual, he won’t be able to cognize the true meaning of life” (“Lunyu”, “Yao yue”). In the teaching of Confucius, the significance of ritual plays a major role in the ethics and morals, and in the socio-political aspects of life.

When Confucius was asked about the love of fellow-men, he pointed out its close connection with ritual. Confucius said: “In order to achieve the proper degree of love of fellow-men a human must restrict his personal needs and do everything in accordance with the requirements of the Zhou dynasty ritual. If every person behaves in this way in the future, the love of fellow-man will flourish all around the world. The question of whether a human is capable of achieving the state of loving his fellow-man depends on the person himself and does not depend on other people” (“Lunyu”, “Yan Yuan”). Confucius considered the achievement of the proper level of love of fellow-men as one of the most difficult tasks. According to Confucius, in order to achieve this, one must improve



his morals, restrict himself in his actions and follow the rules of the ritual; each person must have innate self-improvement and self-discipline. At the same time, one must never “look at, listen to, say, or do anything that does not fit the system, specified by the ritual” (“Lunyu”, “Yan Yuan”). Confucius prohibitions of conduct which he considers as wrong, are similar to a religious taboo. We note that both Confucius prohibitions and religious taboos are aimed at the regulation of human acts but not their thinking.

Confucius attaches great importance to family ethics and morals. The key point in his teaching on family ethics and moral is the category of “respect for one’s parents”. He dwells upon the correlation of the ritual and the demonstration of respect for parents. When Meng Yizi asked Confucius what “respect for one’s parents” meant, the answer was “non-contrariness” (“Lunyu”, “Wei zheng”). In this particular case “non-contrariness” meant agreement with the rules of the ritual. Confucius was said to be quite satisfied with his answer. Later on, he specified the meaning of his words in details for his disciple Fan Chi: when parents are alive, one must take care of them according to the ritual; when parents die, they must be buried according to the ritual and afterwards their memory must be revered in accordance with the rules of the ritual (“Lunyu”, “Wei zheng”). If a person treats his parents in the way described above one could say he is a worthy son. We have come to the following conclusion: respect for parents is not a theoretical issue but a practical one. Chinese people have many theories on respect for parents, but the problem is how to practice them.

The ritual is also of high socio-political importance. Confucius emphasized that the state must be governed in accordance with the ritual: “If the state is

\* Translated by T.N. Tagirova.

administrated in accordance with the ritual, the rulers will have no problems with the management of this state. If the ritual is not used for the purposes of the state administration, how should the ritual then be treated?” (“Lunyu”, “Li ren”). This should be understood in the following way: if the state is not governed in accordance with the ritual, the socio-political function of the ritual is not performed. In his political views, Confucius stuck to the need to govern the state in a moral way. The theory of the government of the state according to ritual and the theory of moral government of the state occupy an equally significant place in the teaching of Confucius. As compared with state governance based on laws, these theories even have priority: “If human acts are regulated by laws and people are punished according to the criminal law, people will pay attention to avoidance of punishment only and then they will have neither shame nor consciousness. But if the human words and acts are assessed against moral standards and the requirements of the ritual, people will have not only the feeling of shame but the desire to act according to the law” (“Lunyu”, “Wei zheng”). Such is the attitude of Confucius to the three types of state governance.

Based on the above said, we can make the following conclusion: the ritual is of great significance in the teaching of Confucius. The views of the thinker are represented in the book “Lunyu”, the collection of his statements. But this book is not the production of Confucius himself, it is the work of his disciples, who wrote down and ordered the words of their teacher according to their understanding. Although much of the “Lunyu” is the original words of Confucius it is very likely that in the process of recording and classification, his disciples deviated from the exact communication of the thoughts of Confucius. Therefore we think that it is impossible to judge the true attitude of Confucius towards the ritual by the book “Lunyu” to the full extent; nevertheless we point out the significance of the ritual in the philosopher’s views. We think that his disciples did not fully comprehend his attitude towards the ritual in full measure. An example of this is an incident with one of the philosopher’s disciples Zi-gong, who wanted to reform and simplify the ritual, but Confucius was decidedly against such a modification of the ritual. Confucius: “Zi-gong wants nobody to slaughter sheep during the sacrificial rites to ancestors on the first of the month anymore. I would like to tell him the following: Zi-gong, you value that sheep, and I value that ritual (“Lunyu”, “Ba yi”). This example testifies to the fact that there existed a considerable essential difference in the attitudes towards the ritual between Confucius and his disciples. Undoubtedly, there were those among his disciples who underestimated the ritual and this worried Confucius to a great extent.

Unfortunately it is Zi-gong, but not Confucius who is considered to be the spokesman who expresses the opinion of the Chinese for the ritual.

Meng-zi, titled “the second after the true sage”, paid attention to the doctrines of Confucius concerning reason and the natural properties of a man but treated the theory of Confucius concerning the ritual in a depreciating manner. The role assigned to the ritual in the teaching of Meng-zi is considerably lower than its position in the teaching of Confucius. Xun-zi united the ritual with the law but attached more importance to the state governance based on the laws. Dong Zhongshu, who lived during the period of the Han dynasty, closely related Confucianism with politics and openly urged Confucianism adherents to serve politics. As a result the Confucian ritual turned into a tool for the maintenance of law-and-order. The Confucian philosophical school of the period of the Song and Ming dynasties tried to penetrate deeper to the very essence of Confucianism. But the followers were first and foremost interested in the theoretical foundations; they did not care about the spread of Confucianism. In addition, the students of this school did not study the ritual at all as they considered it to be an insignificant aspect of the teaching. Adherents of the so called “new modern Confucianism” were also more interested in the theoretical propositions. Representatives of this school are Tang Junyi from Xianggang (Hong Kong) and Mou Zongsan from Taiwan. They tried to explain and restore Confucianism on the basis of Western-European rationalism. These philosophers also did not pay due attention to the ritual. Ignoring the issues of the studies of ritual can be considered a common flaw of all schools of Confucianism including schools of the New and the Newest epochs of China, and the present day schools of Confucianism.

Proceeding from this we conclude as follows: a significant difference exists between the proper teaching of Confucius and the Confucianism that formed after he passed away. Followers of Confucius did not pay serious attention to the ritual, i. e. they deviated from the teaching of their Sage Teacher. Confucius himself dreamed of the revival of the ritual tradition – the tradition that had flourished for thousands years in different dynasties before him. He said, “The Shang Dynasty inherited the ritual system from the Xia Dynasty and we know exactly what was added to that system and what was put out of it. The Zhou dynasty inherited the ritual system from the Shang Dynasty and we also know exactly what was added to that system and what was cut down. In future more and more new dynasties will appear and we know now what will happen a hundred dynasties after (“Lunyu”, “Wei zheng”).

In the course of Chinese history, the ritual system has never been revived; Chinese society remains a

society without the ritual system that Confucius had desired to regenerate. China is still searching for its ritual tradition. We do not know when this problem will be resolved. Only one dynasty – the Tang dynasty – valued the ritual. During the Qin dynasty, the Confucian ritual ceased to be observed even in the sphere of state governance. What is going on nowadays? At present we cannot speak of any form of Confucian ritual. In the course of its development, Chinese culture has given up its ritual tradition. Nowadays we only have a theory of ritual but have no opportunity to put the Confucian ritual into practice.

We have pointed out above that the viewpoints on ritual in the teaching of Confucius proper and the later Confucianism are essentially different. Therefore we consider it necessary to make a distinction between the teaching of Confucius and Confucianism when dealing with ritual related issues.

To inherit Confucianism and our cultural tradition we need to implement the postulates of Confucianism in practice, especially those that are related to the ritual. Without practicing the ritual, cultural traditions will not be passed on from generation to generation. Discontinuance in the use of the ritual rules leads to weakening of cultural traditions.

Why did the Confucian ritual rules cease to be followed? Two important factors had an influence upon it.

1. The Confucians never considered the ritual as an important aspect of this teaching, i.e. the ritual lost its position of sanctity. Although Confucius had never spoken of “wonderful events, superhuman physical strength, riots or evil and good spirits” (“Lunyu”, “Shu er”), he had never denied their existence and had always treated such questions seriously. His attitude towards such things is generally known: one should “pay respect to the spirits but keep as far from them as possible” (“Lunyu”, “Young ye”). Let us note that Confucius did not assert that his teaching was sacred, but it undoubtedly possessed (a certain degree of) sanctity. According to the Confucians, there exist three sources of ritual, i. e. “the three roots”: “The ritual has three sources: 1. heaven and earth are the source of the existence in the world; 2. ancestors are the sources of the family; 3. The ruler is the source of politics. How can we exist in this world without the heavens and the earth? Where does our family come from if not from the ancestors? How can common welfare be achieved without a ruler? If even one of these sources disappears, our people will not be able to live peacefully. That is why the ritual serves the heaven and the earth; it pays respect to the ancestors and honors the ruler. These are the three foundations for the ritual” (“Da Dai Liji”). Among these three sources it was only heaven and earth that possessed the status of sanctity. But Confucians disregarded the sanctity of the heaven

and the earth. The only exception was the Dong Zhongshu theory. “The Music of the Ritual” was the major instrument for maintaining law-and-order among people. The process of politicization directly affected Confucianism and the ritual, in its turn, was also affected by politicization. As a result, common people were prohibited from showing respect to the heavens and the earth: this became the privilege of the ruling class only. The ritual of the common people was restricted to the conduct of sacrificial ceremonies to commemorate ancestors and to honor the ruler.

2. In the course of the development of Confucianism, the teaching of theory and practice gradually drifted apart more and more. Beginning with Meng-zi, Confucianism has existed as a theory and the number of practices grew less. The ritual as the most important element of the culture gradually became estranged to both theory and human life. People did not pay attention to the meaning of the ritual any more, and finally, what was left of the ritual was a form deprived of sanctity which may be considered as an inevitable fate of the Confucian ritual.

#### **The Russian Orthodox Church Service**

The Russian Orthodox Church is one of the three major branches of Christianity. Theoretically, the Russian Orthodox Church does not differ much from the other Christian constituencies – Catholicism and Protestantism, but these constituencies themselves consider their differences essential as they consider some non-theoretical differences among them as theoretical. This, for instance, concerns the issue of the origin of the God, the Holy Spirit. Catholicism and Orthodoxy explain the origin of God in different way: from the Catholic point of view, God, the Holy Spirit descends from God, the Father and God, the Son, but from the Orthodox point of view God the Holy Spirit descends from the Holy Father only. Adherents of Orthodoxy consider the Catholic explanation to be mistaken as the Bible teaches that the Holy God, the Spirit descends from God the Father only.

Such differences have lead these three constituencies of Christianity to mutual rejection. Basically, these constituencies have different worship services. It is worth noting that adherents to Orthodoxy value traditions and the constancy of church rituals more than Catholics and Protestants.

Adherents of Orthodoxy always emphasize the propriety and the truthfulness of their belief and this is, first of all, reflected in the stability and inviolability of the church service. For them, their divine service is a manifestation of their belief. In other words, church service ceremonies are their religious creed. Adherents of Orthodoxy develop spiritually in the course of the religious service but not in the process of reading and reflection.

In the course of the development of Christianity and the formation of the Christian Church, relationships between Christian belief and everyday life of simple people become closer and closer. One of the concrete manifestations of these relationships are the church service ceremonies that have gradually penetrated into almost all aspects of human life. The original ceremonies of the church service were very simple but as early as the period of the Byzantine Empire a complicated and many-sided system of religious rituals had been formed which testifies to the significant influence the Byzantine Empire rendered on the development of Christianity. As Orthodox Christianity spread, other countries of the world started to adopt the extended system of the church service rituals. It is believed that one of the major reasons for Russia's acceptance of Orthodox Christianity is the fact that Russian people took a fancy to the beauty of the Orthodox religious ceremonies. In the course of the spread of Orthodoxy in Russia it has undergone no significant changes either in theory (dogmata) or in practice (church service ceremonies).

Orthodox religious ceremonies cover all the most important aspects and events in the life of church members. Orthodox Church service rituals include seven holy ceremonies (for specific occasions): baptism, consecration, penance, administration of the Lord's Supper (making one's communion), worshiping in the sanctuaries, marriage and confirmation. The most important among them are baptism and the administration of the Lord's Supper (making one's communion). Administration of the Lord's Supper (making one's communion) plays a very important role in life of Orthodox believers. In addition to these seven religious rites, Orthodox church service ceremonies cover various religious celebrations, the most important among which is Christ's Resurrection (Easter), called the "festival of festivals". In addition to the Easter there also exist twelve more religious holidays: the birthday of God's Mother (the Virgin), the Presentation of the Blessed Virgin Mary (as it is known in the West) or the Entry of the Most Holy Theotokos into the Temple (its name in the East), Christmas, Epiphany, the Presentation of Jesus at the Temple, the Annunciation or Lady Day, Jesus' entry into Jerusalem, Ascension (Day), Whitsunday, Theophany, and the Assumption. All these celebrations are connected with Christ and God's Mother and are aimed at glorifying them. There also exist other celebrations, like the Circumcision of Christ, the Nativity of John the Baptist, and many others. Orthodox believers have a lot of holidays that commemorate Christ and God's Mother, apostles and saints. Almost every day for Christian Orthodox Believers is a festive occasion and sometimes one day is a day of several commemorations to honor several apostles and saints.

Orthodox Christian churches conduct religious services every day, i.e. morning service (Morning Prayer), evening church service (evensong) and others. At the request of believers are conducted such rituals as christening, the wedding ceremony, the funeral ceremony and the taking of monastic vows (for men) or taking the veil (for women) and tonsure. There also exist such everyday rituals as consecration of bread, food, buildings, cars and other things. Christian Orthodox believers are permanently accompanied by religious rituals; any of their everyday activities is accompanied by an appropriate corresponding rite.

Christian Orthodox religious rituals possess a number of characteristic specific features. Among them the unity of religious postulates with the rituals is especially worth mentioning.

Let us consider the essence of the holiness of the Christian Orthodox rites. Christian Orthodox believers love the collective church services conducted in cathedrals. Orthodox cathedrals and churches with their decorations create an atmosphere of sacredness and mystery. Under the dome of Orthodox cathedrals believers are supposed to experience the sacramental feeling of the presence of the heavens: the iconostasis displays various icons portraying Jesus Christ, God's Mother, apostles and saints. Walls and columns are decorated with numerous icons depicting different scenes from the Holy Scripture. Believers worship God through icons; the icons link them with the other world and cause a feeling of detachment toward this vain world and allow believers to touch upon the divine world. The purpose of Orthodox religious ceremonies is the creation of a special religious feeling in believers – the feeling of oneness with God. Religion does not require believers to study thoroughly the theory of Orthodoxy. In the heart of the religious life of Orthodox Christian believers is God; and believers express their love and respect for God and communicate with God by means of rituals. But Eastern Orthodoxy also has ceremonies addressed to God's Mother whose adoration plays an important role in Orthodoxy. Thus, Orthodox believers worship God, Jesus Christ, and God's Mother. They also worship apostles, holy relics and icons which strengthen their belief in God. Orthodox ceremonial pays less attention to preaching; the most important part of the church service is singing prayers praising God and the Mother of God. Reading the Bible is not a top priority. All Orthodox rituals are full of sanctity and mystery.

The theology and church service ceremonies are closely connected. If compared with Catholicism and Protestantism, Orthodox theology cannot be considered well-developed; on the other hand, the Eastern Orthodox Church has never pursued the establishment of a well-developed theological system. The point is that the major dogmata of Christianity had been

formed during the initial period of the spread of this religion unlike the philosophical teachings that were formed in later historical periods. Religious dogmata cannot be changed and cannot develop and this is the point asserted by the adherents of Eastern Orthodoxy. They strictly adhere to the major dogmata of Christianity determined by priests during the initial period of Christianity and secured by the seven Ecumenical councils. The Ecumenical councils have not modified the major dogmata in any (even minor ways) for hundreds of years. Otherwise, how can these major dogmata be transferred from generation to generation? They have turned out to be an integral part of religious ceremonies whose meaning reflects the major Christian dogmata. In other words, in the Eastern Christian Orthodoxy dogmata do not exist independently, but have become a constituent part of religious ceremonies. In addition, every Orthodox Cathedral possesses some sacred cult-objects and each of those objects is endowed with a special religious meaning. One can think that, on the one hand, Orthodox theology does not exist independently and is closely connected with the rituals; on the other hand Orthodox rituals do not exist on their own and are closely connected with the Orthodox theology.

Thus, Orthodox believers have established an influential and vigorous system of religious rituals thoroughly protected by both the Orthodox Church itself and by every believer. When Orthodox believers speak of the invariability and consistency of their religion, they speak about the invariability of their religious rituals. The Orthodox Christian Church service traditions descend from Jesus Christ and his twelve apostles and consider many of its present day rituals (i.e. christening and communion) to be introduced by Jesus Christ himself. Orthodox believers have been so zealous to assert the invariability of their rituals that both Orthodox religion itself and the rituals of Orthodoxy have undergone practically no essential changes in the course of the past centuries. They are still almost the same as they were two thousand years ago.

The major reasons for the 1054 break-up of Christianity into Catholicism and Orthodoxy were the establishment and strengthening of the authority of the Pope and the disagreement between these two branches on the point of view of the origin of God, the Holy Spirit. The Holy Scripture asserts that He originates from God, the Father and God, the Son; but this point of view was not shared by those who started practicing Orthodox Christianity later. For religious people, these problems are of a theoretical and practical nature. In the opinion of Orthodox believers, the above mentioned reasons for the controversy are the infringements of both Christian dogmata and changed Christian rituals.

### **Rituals and spiritual life of the Russian Orthodox believers**

The religious life of Russian Orthodox believers is a spiritual life aimed at familiarization with God. But God does not live on the earth, therefore one may say that spiritual life does not exist in this world and the whole of living in this earthly world bears no spiritual reality in itself. Nevertheless, adherents of Russian Orthodoxy try to lead a spiritual life with the help of rituals: as religious life is not natural, but supernatural living, its major attribute is disavowal of this world. This disavowal is far from being passive, i.e. it is not considered as the purpose but as a means that helps Orthodox believers live a spiritual life in the earthly world.

Unlike Eastern Orthodox Christians, for adherents of Confucianism the whole of life is restricted to the earthly world. Theoretically, Confucianism is also of a sacred character. Heaven, earth and other similar concepts are closely connected with the other world, but in reality adherents of Confucianism deal with the earthly life only, as they have no system of rituals and Confucian ethics and moral have been politicized for a long time. There even exists such a point of view that the Confucianists who participate in the political life and conduct their political activities in accordance with the requirements of the Confucian moral are considered noble. Politicization of religion took place in the history of Eastern Christian Orthodoxy also: one of the most important attributes of Orthodoxy is its close relationships with the state. Nevertheless, Orthodoxy managed to preserve its independence from politics through official and comparatively independent rituals.

The past twenty years have been a period of revival of the Eastern Orthodox Christian Church in Russia and its major result is the wide spread of religious rituals. Present day religious rituals do not differ from those belonging to the centuries-old traditions. The Church Slavonic language is still used when conducting ceremonies as before. Although some people suggested using modern Russian language instead of Church Slavonic while conducting church services but this idea was not accepted, as the tradition of conducting Orthodox Church services cannot be altered.

The politicization of Confucianism has led to tragic consequences: on the one hand, this teaching ensured support for public order and political stability for more than two thousand years; on the other hand, after the Xinhai revolution of 1911, Confucianism ceased to exist due to the absence of its own independent system of rituals and the absence of the tradition of permanent regular conduct of these rituals. In addition, it is impossible to fully restore Confucian ceremonies in the present day Chinese society as nobody makes any attempt to do this: simple people have forgotten these ceremonies. One may say that due to the absence of sanctity, Confucian ceremonies are out of the historic

arena and have lost their importance as a reference point forever.

Hegel came to the following conclusion: “Everything that belongs to the spirit, is theoretically and practically absolutely independent – ethics, moral, frame of mind, immanent religion, science, true arts – is very far from Confucianists” [Hegel, 2001, p. 137]. Hegel’s opinion is quite correct if a spiritual life implies a negative attitude towards life in the earthly world. Taoism that emerged in China does not teach its adherents to live a spiritual life either. In fact, adherents of Taoism aim to live in this world as long as possible. In other words, Taoist dogmata are based on the recognition of the earthly world and living in this world. It is possible to say that Taoism opposes spirit and even religions, as religions and spirit are oriented to the other world. Buddhism, as a religion, undoubtedly teach people to lead a spiritual way of living as within the Buddhist understanding this world is full of vain activities and it certainly should be rejected. Nevertheless after Buddhism appeared in China it was permanently influenced by both Confucianism and Taoism which resulted in its becoming more and more laicized, i.e. Buddhism found a compromise with the life of this vain world. It was this compromise that has brought many Chinese to Buddhism as their religion.

But what is left of Confucianism in today’s China? Only classical literary works. Classical Confucian literary works have survived well till the present day

and everyone, if he wants to, can read these books. But these classical works play no role in the spiritual life of people because they are not supported by a system of rituals. Common people, even if they have ever held these books in their hands and read them, cannot glean anything from them for their spiritual needs. Researchers, on the other hands, consider Confucianism as a branch of knowledge and being shut within their private offices study with enthusiasm Confucian theories that are detached from the life of common people as well as from everyday life of these very researchers. In such a way, Confucianism has turned into purely theoretical knowledge separated from real life itself.

A human being is a spiritual creature and a human’s major difference from animals is possessing spiritual life. Forms of human spiritual life are most various. In Western cultures, i.e. Russian culture, a human’s spiritual life includes his soul life and his religious life. But religious life is only a part of human spiritual life. Ceremonies that once played a very important role in the lives of adherents of Confucianism served as a basis for Confucianists to lead their special spiritual lives. It is possible to say that Confucianism without the support of its rituals cannot be called Confucianism in the true sense of this word.

#### REFERENCES

1. Hegel G.-W. F. History of Philosophy / Translated by Wang Zaoshi. – Shanghai: Shanghai bookstore, 2001, p. 137.

## THE PROJECT OF A “NEW MAN” IN THE RUSSIAN NIETZSCHEANISM\*

Yu.V. Sineokaya

**Yulia Vadimovna Sineokaya** – Doctor of Science (Philosophy), Professor of RAS, Deputy Director for Research of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences and Head of the Department of the History of Western Philosophy of the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences.

E-mail: jvsineokaya@gmail.com

The article examines the comprehension of the concept of the Übermensch by Russian philosophers. The author demonstrates that the Nietzschean project of creating “The New Man” has significantly affected the various trends of Russian philosophy, since the end of the nineteenth century and up till nowadays. The concept of the “Superhuman” provides a powerful lens and a tool for the scrutiny of the paradigm shift in Russian philosophy at the turn of 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries, respectively.

**Key words:** Russian philosophy, Friedrich Nietzsche, the Übermensch, the New Man, the Posthuman, the new myth, paradigm shift in philosophy, young conservatism, transhumanism, perspectivism, philosophical anthropology.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-209-224



First, the day after tomorrow must come for me.  
Some people are born posthumously.  
*Friedrich Nietzsche*

### *Idols and Ideals of Russian Intellectuals\**

More than a century ago, Nikolai Berdyaev was shrewd enough to speculate in “Landmarks: A Collection of Essays on Russian Intelligentsia” (*Vekhi*) (1909) that Russian philosophical thought routinely searched for goals and ideals in the domain of the Western philosophical tradition – perceiving these philosophical doctrines in a subjective fashion, adapting them to the psychological distinctiveness of Russian intellectuals. “Marxism in Russia was subjected to the populist reformation (*narodnichestvo*); economic materialism was transformed into a new form of “subjective sociology” ... The conditions of Russian life made the flourishing of the objective social philosophy and science impossible. Philosophy and science were conceived of in a subjective manner, “a la intelligentsia”. (Бердяев 1991, 22) Among the philosophical movements which affected the intellectual life in Russia the most, N. Berdyaev recognized Leibnizianism, positivism, Marxism, Neo-Kantianism, empirio-criticism, and Nietzscheanism. These days, it seems reasonable to add to this list existentialism, phenomenology, postmodernism, and analytical philosophical tradition (Миронов et al 2017, 76) as well as the ideologies of traditionalism and neoconservatism. Ultimately, it appears that nowadays, at the close of the second decade of the 21<sup>st</sup> century, Berdyaev’s assumptions turn out to be valid – true *bona fide* philosophy is the one that assists in solving current socio-political issues.

It appeared indisputable – even at the very start, upon the very introduction of Russian intellectual cir-

cles to the works of Nietzsche – that his legacy was promised no easy lot: “Nietzsche was virtually taken to pieces; everybody utilized him for their own – domestic – needs. It turned out, all of a sudden, that Nietzsche was most applicable for the refreshment and resuscitation of Marxism... I am afraid that the most metaphysical and mystical doctrines will also be employed in this country for domestic use whilst the evil of the Russian life, the malevolence of despotism and slavery will not be defeated through this, because it cannot be overpowered by the distorted assimilation of versatile polarized dogmas.” (Бердяев 1991, 25) It can hardly be refuted that Nietzsche’s ideas, having vigorously forced their way into Russian culture in the last decade of the 19<sup>th</sup> century, played a significant part not only in the field of abstract reasoning, but largely defined – and still continue to define – ideological and practical constructs of Russian intellectuals.

The angles of reception and appreciation of the ideas of the German thinker by his Russian followers used to change dramatically over the course of time: the polarity stretches from scathing criticism and denunciation (the end of the 19<sup>th</sup> century) to the exalted acceptance (the beginning of the 20<sup>th</sup> century) which, in its turn, was altered for the sixty-year-long ban and taboo forbidding to read and quote him in Soviet Russia, that was alleviated only once, in the thirties and forties of the twentieth century, when Nietzsche was converted into one of the most in-demand and sought after – of all the German philosophers – targets: accusations of militarism, racism, chauvinism, and fascism poured forth from the pages of Soviet editions of pre-

\* Translated by E.Y. Malneva, Candidate of Science (Philology).

war and war epochs. The liberal Perestroika, initiated by Mikhail Gorbachev, which served as an impetus for the scrutiny and popularization of the philosopher's essays at the turn of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries, came to an end, having given way to the "Conservative Revolution" at the dawn of the new millennium that prompted an avalanche of passionate protests against neo-heathen slogans and the overall message of Nietzsche's philosophy, which were allegedly destroying European values. Alongside this, for the past ten years the name of Nietzsche has been alluded to more and more often within the confines of our domestic research of transhumanism.

Nevertheless, whatever the intellectual vogue and the appeal of Nietzsche's legacy in Russia, whatever connotations his name has evoked amongst our Russian scholars – the name of the "philosopher of the problem, not of the system"<sup>1</sup> – for more than a century now, the most discussed and inspirational idea of the latter has been his concept of the Übermensch; that is, by all accounts, an intention addressed to the existential future of the humankind, expressed via formula from his book *Beyond Good and Evil*: Man is an animal – still not defined, still unidentified species.

The idea of the emergence of a "New Man" – *Homo sapiens perfectus* – has been overwhelming the minds of Russian revolutionary thinkers ever since 1860s – way before the name of the German philosopher became well-known in Russia. The most perfect type of human – in accordance with the fashionable evolutionary theories of the period in question – was seen qua the fruit of the advanced development. That is the reason why Nietzsche's claims – expressed in his work *Schopenhauer as Educator* – regarding the goal of the advance of the human species being seen in the ultimate expansion and growth of the latter and in transcending the limits, becoming the superior form on Earth; and that other idea expressed in his book *The Dawn of Day* – that Man is the finite point of biological evolution, and his progress is only possible within the confines of the existing species – turned out to be in tune with the spiritual quest of Russian intelligentsia.

The famous myth of the transformation of the human spirit "The Three Metamorphoses" (from the first book of *Thus Spake Zarathustra*) was perceived by many qua a symbolic path leading to the Superhuman.

During the first phase of ascension, the human spirit is not unlike a camel, saddled and burdened, exhausted and dog-tired. It is an unhappy lot – for someone to pine away amid external pressure factors such as public morality and social conventions. At this point, Man resembles an infant wrapped up in swaddling clothes, lulled away in a golden crib. His lot is submission; he

is to follow orders and instructions of legislators, who create a hierarchy of values that fit their needs.

The second phase – the symbol of which is, arguably, a lion – is a challenging moment of "great liberation". At this stage, the human spirit, shedding the skin and load of benumbed and "necrotized" ideals and idols, conquers freedom – in order to create "new values"; to substitute those reigning in contemporary society. The symbolic transmutation of a camel into a lion signifies the metamorphosis of Man into Superman.

The next step would be the metamorphosis of a lion into a child; this is the stage of the genesis of the Übermensch. This is a moment of crisis and a turning point. The person overcomes pessimism, depriving him/her of life force and vigor. Having overthrown the feeling of burden, having learned the art of triumphant laughter and joyful acceptance of life, Man striving to become Superman, ought to discard the yoke, throw away the iron heel of those doctrines which diminish the rights of an individual to free development and growth under the auspices of egalitarianism of all people. Aspiration to free will is a categorical imperative of Nietzsche's new morality, the first formula of which is denunciation of all morals and ethics existing prior. The state of infancy symbolizes the dawn of a new life. A person initiates the conception of "new moral values": goodness and truth are recognized as categories sought for; not as given, once and for all, life landmarks and reference points.

This ideal image of the forthcoming Übermensch – so anticipated and desired by the Russian intelligentsia – right since its inception was in possession of Nietzschean features of a free, creative, and heroic nature. This was definitely an antagonist of the human type that Nietzsche condemned in his writings, dubbing the latter "The Last Man", for that person was seen as a selfish philistine, concerned with his/her own safety, comfort, and wealth exclusively.

An important element for the Russian followers of Nietzsche was the juxtaposition of the Übermensch – an individuality surpassing a mere human, hovering over (über) – and his precursors, free liberated men, free spiritually, not with the "Underhuman" (Untermensch), but with an all-too-familiar type of a bourgeois philistine ("the last man"). Despite the discrepancy in features ascribed to the image of the New Man, that several generations of Russian intellectuals fantasized about, all of them beheld him qua a figure that surpassed his contemporaries and peers, a *Superhuman*.

The evolution of the image of the Superhuman, sustained and cherished on the Russian soil, as it were, can be traced back to the worship and cult of the saints; to the veneration of the creators and demiurges described by Nikolai Berdyaev in his "The Meaning of the Creative Act"; from V. Solovyov's ideal of eternal

<sup>1</sup> This definition by Walter Kaufmann is to be found in his book *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950).

femininity to the desired and sought (especially in the Symbolist circles of the Silver Age) “New Man”, who superseded his/her gender, having become, akin to God, an androgynous entity. Among Russian radical intellectuals, ranging from populists (*narodniks*) to Marxists, The New Man was imagined to be a heroic personality, replete with jubilant energy and enthusiasm, a Prometheus who had overcome egotism and self-centeredness. To the artists of post-revolutionary Russia, the New Man appeared as a mighty and daring – if slightly mad (since madness and creativity are inextricably linked) – artist-warrior. The futurists – “budetlyane” – people of the future – were creating their own idiosyncratic image of the Superhuman – a new species, if I may, a “Beyond-Man” (a being who had broken free from the manacles of the ordinary), the master and lawmaker of his/her own life.

Many of the debatable and compelling issues of Nietzscheanism including nihilism, reevaluation of values, and will to power, haven’t acquired proper elucidation and exposure in Russia. Still, the appreciation of Nietzsche as one of the brightest representatives of perspectivism in the field of ethics, aesthetics, psychology, and political science, who gained renown globally in multiple academic studies as well as in the sphere of popular science and education, is quite established in the Russian Nietzschean canon.

Nietzsche’s doctrine of the Superman – the *Übermensch* – however, holds a special place in philosophical rhetoric. Dissimilar from Russian interpretations, wherein this Nietzschean concept was perceived qua an anti-ideal and anti-goal of the evolvement of humanity (in times of post-revolutionary aspirations it was also viewed as an edict and a directive to generate a new type of human), in the European milieu this teaching was seen as a rejection of the anthropological principle in philosophy, whilst the idea of the Superhuman was understood as the path to overcoming Man.

The anthropological approach to the scrutiny of Nietzsche’s legacy which interprets his work as a link between the anthropological projects of German classical philosophy and philosophical anthropology of the 20<sup>th</sup> century is fairly novel.<sup>2</sup> By the start of the 21<sup>st</sup> century,

there has been formed a serious academic trend which not only excludes Nietzsche from the anthropological tradition of European philosophy (Martin Heidegger, Michel Foucault and certain contemporary Nietzsche scholars such as Werner Stegmaier, Andreas Bertino, and Marc Rölli) but also demonstrates the efficiency and effectiveness of the anti-anthropological interpretation of the philosopher’s ideas – to such an extent that it [the trend] resorts to Nietzsche as a weapon against modern philosophical anthropology – to the degree that they [the academics in question] proclaim the necessity to abolish the aforementioned undertaking altogether.

#### *Nietzsche qua the Gauge of Change*

Two pinnacles of interest towards the works of Nietzsche in this country (those being the turns of the nineteenth and twentieth, and the twentieth and twenty first centuries, respectively) one can conceive of as endeavors to give answers to perpetual “Russian” questions: “Who is to blame?” and “What ought one to do?”

In the *Fin de Siècle* epoch, at the close of the nineteenth century, Nietzsche was hailed in Russia as a preacher of immorality, the prophesier of the biologizing view of humanity, as a concentrated expression of recessionary phenomena of the time in question and as a symptom of degradation of the ultimate Christian morals and values. The public verdict declaring him guilty was repeatedly republished in many editions of the period. The *Übermensch* was viewed merely as a pagan paragon, the image of the “human brute”, “a trained animal”, as it were, “the blond beast” that annihilated everything on his/her way to personal perfection. Nietzschean *Übermensch* was functioning under numerous aliases in Russian belles-lettres: “decadent”, “Satan”, “Antichrist”, “misanthrope”, “a narcissistic being glorifying slavery and serfdom”, “usurper of power, scornful of the weak and the sick.” Being able to foresee such estimations, Nietzsche is known to have said – and not merely on a singular occasion – that neither his contemporaries, nor those who would follow in their footsteps would be able to comprehend him: “Who knows how many generations must pass before those select few will appear who will be truly capable of realizing what I have accomplished? And even then, I fear, my authority will be resorted to by those in the wrong, and for no good reason, unjustifiably.” (Ницше 2007, 222)

However, already in the first decade of the twentieth century – which was the time of searching for the answer to the question “What to do?” via creating new ideals and cultural models that were to substitute the classical Cartesian-Kantian paradigm – Nietzsche was reinvented again as a precursor of the future, as a finely tuned seismograph, it appears, of the imminent approaching catastrophes, calling for the reevaluation of old values and the generation of the new ones in the conditions of the total loss of ideals. The concept of the

<sup>2</sup> One of the brightest Nietzsche scholars in this country is A. Zhavoronkov who is a representative of the anthropological approach to the analysis of Nietzsche’s philosophy (see in: Editorial // *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*. Bd. 7. Nietzsche und die Anthropologie / hg. von Th. Ebke und A. Zhavoronkov. Berlin/Boston: De Gruyter 2018, V–XIV.) Nietzsche und die ‘experimentelle’ Anthropologie der Antike // *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*. Bd. 7. Nietzsche und die Anthropologie / hg. von Th. Ebke und A. Zhavoronkov. Berlin/Boston: De Gruyter 2018, 17–31. Жаворонков, А.Г. *Границы человека и границы сообщества: Антропология Ф. Ницше и ее влияние на философию Хельмута Плеснера*. Историко-философский ежегодник’2016. Москва. 2016. P. 187–205.

Übermensch – owing to V. Solovyov's good graces – came to be construed in the mystical and religious vein. The given approach granted the Russian readers of the philosopher's essays with the new horizons of creative capabilities and self-experimenting. At this point, Nietzschean Superhuman came to represent: 1) the incarnation of the Christian ideal, more than this, God-man, Jesus Christ; 2) the collective principle and source, communal collegiality which surpasses the individual identity; 3) the creative impulse liberating from the oppressive burden of the lifeless authorities. The project "Übermensch" delineated the direction of the immense pursuit, expanded the boundaries of the quest, simultaneously creating a new myth of the era – thus constructively contributing to the discussion of the "Russian question" regarding what to do, in the larger scheme of events. It is quite apparent that even after the ban of Nietzsche's books in 1923 (Glatzer Rosenthal 1994, 11), one could still behold the echoes of the tenets of the teaching of the philosopher in the Bolsheviks' political platform – when it came to the transformation of people into communist heroes – in the course of the post-revolutionary experiments in the education of minds of the Socialist type.

At the turn of the millennia, history repeated itself. When rethinking the catastrophes of the waning century, some intellectuals appealed to Nietzsche pondering the sempiternal question as per who was to blame; who was held accountable for the atrophy of old sensibilities, rampant nihilism, and the replacement of prior ideals of Truth, Goodness and Beauty by neo-heathen values. These days, though, the issue appears to be larger and more intimidating; being more precise, it all comes down to the issue of responsibility assigned to the philosopher for the realization and manifestation of his ideas in real life. Is Plato liable for our belief in truth, even though we know for certain what we can never claim it for our own and, consequently, for more than two millennia we have been treading the wrong path? Is Thomas Hobbes culpable for his definition of the state that still inspires authoritarian leaders? Is Voltaire to blame for all the blood that was being shed in revolutionary France? Is Saint-Simon to feel guilt-ridden for his vision of the commune transformed into carnage and tragedy for countless souls decimated during the construction of the Soviet Communism? Is Marx responsible for the efforts to bring his economic and political theory into practice – which resulted in genocide? And finally, are Nietzsche and Heidegger to answer for the ideology of national socialism, i.e. Nazism?

Allow me to make myself very clear on this point – that of groundless accusations of Nietzsche: the thinker who openly expressed his contempt for the patriotic babble describing one's love of one's Vaterland; who proclaimed that he knew no filthier animal than an anti-Semite and a shallower ideology than socialism, got

involved in political games he had nothing to do with whatsoever. It is common knowledge these days how his so-called "magnum opus" *Will to Power* was falsified – which in all actuality is nothing but a rather doubtful from the textological perspective compilation of sketches, drafts, and marginalia. Referencing this particular thesis is deemed bad taste in the domain of academic Nietzschean scholarship. It may pose inquiry and be subjected to scrutiny only as a stage in the history of reception of Nietzsche's ideas.

In the Russia of today, preoccupied with meditations on the issue of "Who Is to Blame" for the loss of "true classical spiritual values" in the European community, the gaze of many is unavoidably drawn to Nietzsche, yet again. The way I see it, these days the famous adage by Boris Groys – "Russia as the subconscious of the West" – should be recalibrated into "West as the subconscious of Russia", the point being that the interpretations of the "Europe" phenomenon which are all the vogue today appear to be, for the most part, quite romantic and defensive in spirit. Europe is viewed not as a historical phenomenon, the one that causes stigmata and avid rejection alongside accusations of being fake and phony, a complete sham, that has perverted Christian ideals, but as a cradle and the guardian of authentic values, as that "chosen" Europe which does not even exist; more specifically, has never actually existed in reality. This is the vision aspired to – obstinately – by the ideologists of "Russia-qua-successor-of-classical-Europe". Russia's young conservatives are attempting to contrapose the Christian past of Europe to its neo-heathen present, to find such axiological foundations that might allow Europe to remain loyal to the classical canons of the 19<sup>th</sup> century when, in all truthfulness, they virtually have passed into nothingness, and time itself calls for their reevaluation, not their restoration.

Simultaneously, these days Nietzschean philosophy acquires great resonance – being understood in the context of the affirmation of the principal attention paid to the subjective core of human personality. This aspect of Nietzsche's legacy predetermines the positive outcome of the re-investigation of his ideas. Seeking escape from an ideological vacuum and nihilism conundrum, some Russian intellectuals redirect their focus of attention onto Nietzsche's legacy again – with the hope of finding new answers to ages-old questions such as "What to Do?"

The idea of the "Superhuman", with its aspirations to the future, its scale and limitless prospects, defines a new vector of search; boosts the drive for experimenting with our own boundaries and limitations. In the preface to *The Case of Wagner* (1888), Nietzsche inquires: "What is it that a philosopher demands of himself, first and foremost? He strives to overcome his own time in himself, to become anachronic." (Ницше

2012, 385) Could it be that these words hide the secret of the essential relevance, appeal, and timelessness of Nietzsche's legacy? Expressly non-academic philosophy of Nietzsche still liberates us and broadens our mental horizons. And in truth, Nietzsche consistently inspires new generations of artists and creative people from diverse spheres, be it philosophy, art, science, politics, etc. His intellectual heritage still grants attentive readers with stimulating ideas, leaving, simultaneously, freedom of self-expression intact.

Nietzsche as an author is unique in a way that he never restricted himself by specific obligations and promises to alter society or humanity. More than this, in his works not only did he abstain from defining the term "Übermensch"; he desisted from specifying the notion of "human", to begin with. He employed only metaphors and symbols, demonstrating this way that Man is not a finite, evolved construct; his evolution cannot be foreseen.

When taken literally, qua an instruction manual and an incentive, Nietzschean mythologeme of a Superhuman is perilous owing to its provocativeness; it should not be perceived as an ideological valediction, a pamphlet or a sermon. Interpretations of this kind lead – in all too obvious a fashion – not merely to the distortion of the word of the philosopher but also to the assertions and evaluations which are diametrically opposed to those which corresponded to the credo of Nietzsche himself. Suffice it to recall the sad story of his being appropriated by the ideology of Nazism in Germany, as well as the obsession with his ideas at the dawn of the Socialist era in Russia.

We happen to know from classical interpretations of Nietzsche's legacy honed in the persisting philosophical debates of Karl Löwith, Karl Jaspers, Martin Heidegger and others – and also from post-classical readings accomplished by Michel Foucault, Gilles Deleuze, and Jacques Derrida – and even from the concurrent studies undertaken by Wolfgang Müller-Lauter and Friedrich Kaulbach – that Nietzsche's idea of the Übermensch ought to be viewed not as an element of some systemic doctrine but as a means of critical analysis and perspectivization of meanings. If perceived as a stern dogma, this basic insight of Nietzsche is paradoxical, therefore it should be best considered as a vector of thought, as a project, aimed into the future.

Let us scrutinize more thoroughly the evolution of the apprehension of the Nietzschean project "Superhuman" by Russian scholars. I believe that the central premise of this tradition was best expressed by Andrei Bely: "Only Christ and Nietzsche knew the whole might and grandeur of a human being." (Белый 2001, 885)

#### ***The Russian Portrait of Nietzsche's Übermensch***

The first analytical paper on Nietzsche – published in the Russian language – appeared in 1892 in the edition "Issues of Philosophy and Psychology", and it

belonged to a young philosopher and theorist V.P. Preobrazhensky who claimed having inherent spiritual affinity with the German thinker; this article set the tone for the subsequent consideration of the concept of the Übermensch in Russia. The major emphasis for Preobrazhensky – whose ultimate conviction was that Man ought to be the Captain of his life, the "Master of his sea", as it were; Man must be free to follow his/her own heart and not follow in somebody else's footsteps, blindly accepting regulations imposed by the society – was the realization of the meaning of life that was more sublime than merely happiness or even freedom: "by means of ascension and magnification of Personality to achieve the most powerful progress and splendor of the human being and human culture." (Преображенский 1892, 152)

Preobrazhensky's opponents, the respectable representatives of Russian classical idealism, detected in Nietzsche's work symptoms of moral decay and axiological crisis and, thus, glossed over the issue of the meaning of life. Nikolai Grot who was distinguishing Leo Tolstoy's and Friedrich Nietzsche's doctrines on the premise of their being moral antagonists, antipodes, and who was quite unforgiving when it came to ethical postulates of the German philosopher, still posited that both Tolstoy and Nietzsche were united by their willingness to educate a new, free, independent spirit, and on that foundation to create a new society and new humankind. However, Grot's vision of the Nietzschean concept of the Superhuman was extremely negative, being based on the assumption that anti-religious proclivities of the philosopher degraded humans to the animal level of being, turning Man into a trained beast: "Nietzsche considers Man an animal – the deadliest and the angriest beast of all, and he believes that a stronger Man-beast will surpass himself and form the lineage of a new breed of perfected animals whom he designates via notion "Übermensch"...One does not need "Übermensch"; Man is already one – a Super-animal, for he is an image and likeness of God." (Грот 1893, 132) Tolstoy, in his turn, being one of the most uncompromising and irreconcilable critics of Nietzsche, viewed the idea of the Übermensch as a manifestation of the typical tendencies of his time – which he was harshly condemning; something that he believed was amounting to the substitution of ethical ideals by the ideals of beauty, which Tolstoy equaled with pleasure, a principle which he deplored.

One of the most significant and consistent antagonists of Nietzsche was the philosopher of "the common cause" Nikolai Fyodorov. Despite the radical dissimilarity of their mental perspectives, for Nietzsche is oriented towards the future whilst Fyodorov is focused on the past, their work is filled with an identical pathos of faith – faith in the possibility of

limitless development and growth of humankind (which stretches as far as the looming prospect of immortality and the resurrection of the deceased ancestors (Федоров 1982, 553) when it comes to Fyodorov's conceptions, and the creation of a new, more sublime type of human and human culture as far as Nietzsche is concerned.)<sup>3</sup> Fyodorov was most acutely annoyed, it would seem, by that part of Nietzsche's doctrine which alludes to the task of the creation of a higher generation of humans. The cutting edge of his criticism was pointed at the Nietzschean concept of the *Übermensch* which Fyodorov regarded as the "propagation of egotism" and a "vice, both ethical and mental." (Федоров 1982, 557) Fyodorov was actually the first to dub the Nietzschean *Übermensch* the Antichrist. (ibid: 548) Nevertheless, simultaneously, the famous utopist admitted that this striving for the "superhuman" might potentially convey virtues. This dream of Superhumanity may turn, "shapeshift" into Absolute Good, Fyodorov claims, or even into "Supramorality" in case it alters its vector towards the fulfillment of the "natural duty" of the human society: the conversion of the inanimate, subhuman, unthinking forces of nature, randomly and arbitrarily giving birth and bringing death, into a force controlled by reason and aimed at the universal resurrection of the generations past.

The borderline figure – on the threshold between the diminishing and the sycophantic perception of the *Übermensch* concept – is the colossus of Vladimir Solovyov who sensed – as other representatives of his generation – the revelation of the crisis of culture in the work of the German philosopher (see in: *The First Step to a Positive Aesthetics* (1894)). These traces of inner polemic with the Nietzschean cult of the Superman may be detected in almost all of the later works of the philosopher. It is common knowledge that not only did Solovyov read Nietzsche extensively, but also he happened to meet a renowned literary critic Georg Brandes in the second half of the 1890s; the latter was well-known for his friendship with Nietzsche. (Маковский 1991, 214-227) It is quite remarkable, actually, that in the comprehensive study *Vladimir Solovyov and His Time* undertaken by Alexei Losev (published in the edition "Philosophical and Literary Milieu") where he discusses the literary figures who directly affected the Russian philosopher [V. Solovyov], among those F. Dostoyevsky, S. Rosanov, K. Leontiev and others, out of ten scrutinized thinkers only one is not Solovyov's compatriot, and that is Friedrich Nietzsche. Taking into account the critical slant of thought exercised by Losev

himself as regards Nietzsche, the testimony to the existence of the deep connection between these two extraordinary minds is a very significant, if indirect, indication in itself.

Solovyov appears to be the first Russian philosopher to consider Nietzsche's *Übermensch* from the religious perspective. The concept of the *Übermensch* closely knitted with moral and spiritual considerations and the issues related to the religious underpinnings of culture transformed into a dominant vector in the legacy of Nietzsche, in the eyes of Solovyov: "Out of three ideas related to three major names – those of Karl Marx, Leo Tolstoy, and Friedrich Nietzsche – the first idea (economic materialism) is oriented towards the current and the daily; the second (abstract moralism) covers, if partially, tomorrow as well; whilst the third (the demonism of the Superman) is concerned with what might the day after tomorrow bring. The latter is the most compelling of them all. Any idea, in and of itself, is only a mental window. Through the window-pane of economic materialism we can see only the backyard, or the way Frenchmen call it, "la basse cour" of history and modernity; the window of detached moralism faces a clean, but too pure, yard of utter cleanliness, of dispassion and equanimity, non-resistance, non-action, and other non's and dis's; while out of the window of the Nietzschean *Übermensch* one can behold boundless space of vast untrodden life roads, and if one sets upon this path hastily and recklessly, some will end up in a ditch or get stuck in a marsh or most likely fall into a picturesque, grand, albeit absolutely hopeless, abyss." (Соловьёв 1989, 627)

Solovyov devoted two articles directly and exclusively to the Nietzschean doctrine of the *Übermensch* ("Literature or Truth?" (1897) and "The Idea of a Superman" (1899)) which was perceived by the philosopher as a "typical development" and a "temptation" of modern intellectual life. However, it is worth remembering that even the last work of the philosopher *Three Conversations* (1900) is essentially an experiment in critical assessment of the Nietzschean *Übermensch* concept. The notion of the *Übermensch* appealed to Solovyov, as he admitted, primarily because of its truthfulness and candor: "Is poor Nietzsche not right when he claims that all the dignity, all the worth of Man lies in his being more than human; that he is a transition to something else, something loftier?" (Соловьёв 1914, 29) In Nietzsche's outlook, Solovyov appreciated, first and foremost, the reflection, if distorted, of the all-human urge to transcend merely autonomous "human bondage". But for Solovyov, dreaming of the ideal of the forthcoming *Godmanhood* (according to which history is but a process of gradual ascension of the world community to God – with the ultimate unification of God and mankind, connected by Divine Love), the true Superhuman, that is God-Man,

<sup>3</sup> As chance would have it, a little bit more than a century passed, and at the turn of the millennia both Nietzsche and Fyodorov were reunited again – this time under the auspices of the "precursors to transhumanism".

unlike Nietzschean *Man-God*, could only be the one who conquered and overcame death. "Now Nietzsche declares it [the truth of the Superhuman crux of Man – Yu. S.] as some outstanding novel revelation. But Paul the Apostle reminded us of the highest dignity and predestination of Man so that to immediately indicate towards the actual manifestation of this highest principle in the real saints who arose from the dead, whereas the new prophet of Supermankind has no one to indicate and nowhere to turn." (Соловьев 1914, 29) To the Superman of Nietzsche Solovyov opposes God-Man Jesus Christ, who defeated death via bodily resurrection. Still, despite accepting the very idea of the Superhuman and admitting the merit of Nietzsche in drawing the attention of the wide circle of the reading public to the issue of Superhumanity, Solovyov interpreted the very core of the question from a radically different angle. For him, the task of ascension to superhumanity was believed to be "the growing out of the existing reality for the collective humankind" (Соловьев 1989, 629) on the way to the upcoming immortality. In the Nietzschean *Übermensch* Solovyov beheld an ideal alien to him – not that of Christ, "the first-born, first-begotten of the dead" – but of the Antichrist: "Fashioned by miserable Nietzsche...this *Übermensch* – although being hollow, meaningless and artificial – may present, still, the archetype of the one who, alongside dazzling words, will contribute to deeds as well, and signs, even if false." (Соловьев 1914, 31)

Both philosophical and human experience of Nietzsche Solovyov used to describe as an intrinsically doomed to fiasco – albeit magnificent – attempt to demonstrate a new passage to overcoming the boundaries of "the earthly human nature" (ibid: 29), as a failed breakthrough of Man to Truth. "Remaining a philologist, too much of a philologist, Nietzsche wanted to become a philosopher of the future, above all else, a prophet and a founder of a new religion. Such an agenda inviolably predetermined a catastrophe...Good philology is preferable to bad religion; but even the most brilliant philologist is incapable of founding even the most wretched philosophical sect." (ibid: 29-30) The chief reason for Nietzsche's failure was seen by the Russian philosopher in the former grounding his philosophical reasoning in abstract thought, as well as his own desires and sentiments: "Having failed to find any religious reality in himself or above himself, the Basel philosopher conceived of a trope, a rhetorical figure, called it Zarathustra and announced to all people that Doomsday is here: Lo and behold! Here comes the Superman!" (ibid: 30)

Solovyov expressed his meditations on the Nietzschean ideal in his mythological sketches "A Short Tale of the Antichrist" (a part of his last work *Three Conversations* (1899-1900)) wherein the Nietzschean *Übermensch* was metamorphosing into

Solovyov's Antichrist. A. Losev argued that "Solovyov was trying to bring the Nietzschean absolutism to its logical conclusion... and as a result of this re-thinking, at the end of his life, he came up with a horrifying image of the Antichrist in which one can easily discern Nietzschean principles and even symbols." (Лосев 1990, 536-537) In a special publication "V. Solovyov, F. Nietzsche, V. Rosanov and K. Leontiev" – when analyzing the sources of the apocalyptic nature of *Three Conversations* – Losev addressed one of the most essential philosophical problems, that of the concept of evil. He believed that the image of the Antichrist – an inescapable logical finale of Nietzsche's idea of the *Übermensch* – became a symbol of the absolute evil for V. Solovyov. If we summarize briefly the four main theses of the "theoretical Satanism" introduced by Losev, wherein is contained his interpretation of Solovyov's vision of the issue of evil as manifested in Nietzsche's works, we arrive at the following allegations: firstly, the prophet of evil tends to totally discard all possible absolutes, including those of Truth, Goodness and Beauty. Secondly, Man is positioned instead of the supranatural absolute (it is noteworthy that only the inner state of being appears to matter). Acknowledging the existence of God and, simultaneously, the ambition to take his place – that is, in a nutshell, what preaching Satanism is all about. "Satanism is an aesthetics of evil: the eulogizing of Beauty and Strength, existing and functioning outside Morality." (Лосев 1990, 531-532) In the vein of classical idealism, Losev juxtaposes Solovyov's philosophy qua "justification of Good" (to put it in Solovyov's terms) with the legacy of Nietzsche qua "justification of Evil".

There is another version narrating the attitude of Solovyov to the idea of the *Übermensch*. In a brief sketch relating the last years of Solovyov's life (Маковский 1991, 227-253), S. Makovsky was attempting to validate the assumption regarding certain lines of Solovyov in which the renowned philosopher was comparing the idea of Nietzschean Superhumanity with Godmankind of Apostle Paul; the latter could be seen as nothing more than an unwilling disclosure on the part of the theorist, revelation of his own religious quest. The author of the sketch was positive that Solovyov felt he was destined to be the "philosopher of the future", a "prophet" and an "initiator of the new religion." "He [Solovyov – Yu. S.] aspired to be a true unwavering Christian, espousing universal orthodoxy, but not in the manner professed by the Church (that is why this fusion seemed so effortless for him. He adhered mentally to the Church of the "Third Testament" ... But at the same time, wasn't he afraid of this detachment of his from the Church consciousness, this sinfulness of proud isolation?" (ibid: 250-251)

Reminiscing about his last conversation with V. Solovyov (a few months prior to his death), Andrei

Bely made the following note: “I brought up Nietzsche when talking to Vladimir Sergeevich, the idea of the relatedness of the *Übermensch* to the concept of Godmankind. He talked about Nietzsche for a little while, and there was gravity in his words. He was convinced that Nietzschean ideas was the only thing one should be wary of, something to be viewed with grave sincerity, for they posed profound dangers and challenges to the religious culture.” (Бельй 1991, 281-282)

Death thwarted Solovyov’s grand schemes – writing a profound work on the Superhuman ideal of Nietzsche. Nevertheless, one can witness multi-vector reflections on Solovyov’s intuitive meditations in the papers of his followers: in the profuse essay of E. Trubetskoy “Philosophy of Nietzsche: A Critical Essay” (1904)<sup>4</sup>, and also in the works of V. Ivanov published in the first decade of the previous century. Where Trubetskoy considered Nietzsche’s doctrine atheism and individualism par excellence, Ivanov, contrary-wise, viewed the writing of the German thinker as the egress into the religious sphere and the vanquishment of individualism.

Nietzsche’s argument regarding the true goal of the humanity being only the creation of the new type of human – Superhuman – Trubetskoy accepted as a sufficient basis for theorizing that Nietzsche’s philosophy was the ultimate, well-conceived atheism; moreover, for assuming that the substantiation of the atheistic mindset and ensuing logical conclusions constituted the major dilemma of Nietzsche’s life and thinking process.

Nietzsche’s project – the attainment of the Superhuman ideal – Trubetskoy construes qua setting a mega-goal capable of unifying the whole of the humankind. “A thousand goals existed prior, for there existed a thousand of peoples. What is missing is a chain for a thousand necks; a single goal is still missing. Humankind has no such goal. But tell me, brothers: if humanity has no goal, then maybe, there is still no humanity itself?” (Трубецкой 2001, 62) The time has come for Man to find this goal, and Zarathustra proclaims the *Übermensch* the aspiration and aim of all life. On the surface, this new goal dramatically alters our perception of the surrounding world, the vision of the present and the past. It provides people with the meaning of life and, concurrently, with an excuse, a justification. Trubetskoy is eager to agree with Nietzsche on the premise that the absence of the ultimate global goal is synonymous with the deficiency of the distinction between Good and Evil. But Trubetskoy deems it doubtless that the one who by his creative feat creates the goal for humans – hence, imbues the future with meaning – cannot be mortal, therefore, cannot be

Nietzsche. The *Übermensch* does not transcend Man; hence, if we accept the assumption that the ultimate goal of the advance of humanity is Superhuman, then we have to concede that there is no other, higher reality above Man. If there is no God above Man, then Man himself must evolve into a superior being, A Divine Being. This is precisely why the Nietzschean project “*Übermensch*”, as per Trubetskoy, morphs into the Absolute Evil, self-contained and locked upon itself.

In the Nietzschean vector of thought – aimed at the future – Trubetskoy recognizes colossal egocentricity incarnated, and the yearning for self-exculpation for the humanity of today, since Nietzsche appeals to us to love children only – that best, supreme part of the humanity that will be borne out of the current generations. In the idea of the Superman Trubetskoy beholds, primarily, an apology, a pretext allowing modern Man to love and respect one another. The flaw of the *Übermensch* consists in his/her immanent nature: Nietzschean Superhuman is merely an extension of Man, after all. His qualities are contained – hidden – in contemporary Man: “We can judge Superhuman by this human material whence he is made... Superman is a “synthetic Man” par excellence; his essence is attained via combining arbitrary and chaotic elements that men possess as such.” (ibid: 786)

Trubetskoy leads his reader to the awareness of Nietzsche’s disclosing his own mystery: if the *Übermensch* appears to be the central concept of Nietzsche’s philosophy, ponders Trubetskoy, if this very concept attributes Beauty, Meaning and Appeal to the whole picture of human existence, then how can it happen – the transformation of the common sinful Man into the beautiful and precious Superman? “Zarathustra cannot convey his disciples any truths. He preaches them the idea of the Superhuman and enables them to undertake his quest; but the *Übermensch* for him is not verity, it is a poetic reverie. As fictitious and unassailable is the “legislation” of Zarathustra. We were able to witness that Nietzsche’s philosophy rejects the possibility of any global legislation, any regulations compulsory for all men.” (ibid: 787) The inference of Trubetskoy is unambiguous: “At the end of the day, the *Übermensch* doctrine is individualism stretched to extremes which excludes all possibility to constrain a will of a being by any rules.” (ibid: 789)

Vyacheslav Ivanov, who was following – like E. Trubetskoy – in V. Solovyov’s footsteps, however, arrives at opposing, divergent ideas.

Similar to Solovyov and Trubetskoy, Ivanov deemed the end target of Nietzsche’s philosophy to be the deification and elevation of Man, commenting in addition that for true metamorphosis it was essential to achieve the transmutation of soul and passions, some-

<sup>4</sup> There is also his later work to consider in that regard – *The Philosophy of Life of Vladimir Solovyov* (1913).

thing designated in the Gospels as *metanoya*.<sup>5</sup> Ivanov grasps some elements of the heathen worship of Dionisius in the Nietzschean intention to deify Man, to uphold the idolatry of human I: "Since the religion of Dionisius is a mystical creed, and the heart of mysticism happens to be the deification of Man by means of either blessed proximity of the Deity to the human soul – which results in their total immersion, fusion; or via inner insight of the true and imperishable essence of I... Dionysian frenzy is in fact Man-deification, and the one, possessed by God, is the *Übermensch*. But Nietzsche ascribes arbitrarily defined features to his fictitious creation, and partaking of the tone and style of messianism, heralds the coming of the Superman." (Иванов 1904, 26)

Ivanov, who perceived Nietzsche as a theomachist, was lamenting his trends: that Nietzsche submitted his revolutionary spirit – that liberated the human will from the chains of external obligations – to the supremacy of the common law, the biological imperative; "consistently with those who enhance the life of the species (*was lebensfordernd ist*) (ibid: 30) Ivanov bemoans the Nietzschean initiative – his "having decreased the ecstatic and exalted vision to the ambition of some ideal selection which was meant to crown the human race by the last, ultimate link in the chain of the biological evolution." (ibid: 29)

Nietzsche was perceived by Ivanov qua a precursor, harbinger and herald of the imminent communal Mediterranean religious culture of the future. For Ivanov, in the *Übermensch* doctrine the duality of the attitude to Dionisius achieves its climactic resolution, and it is resolved via turn to the anti-heathen, Christian extremity. In distinction from the anachronic and impersonal Dionysian element, Nietzsche, the philosopher and the trend-setter, argues that the drive for the *superhuman* derives from the *will to power*. The life of the human race is pictured as an essentially incessant aspiration to a singular goal – akin to an "increasingly tightening bow-string of a gigantic longbow." (ibid: 22) Human will, as per Nietzsche, the way Ivanov understands it, ought to become the inexhaustible feat of overpowering; Man must constantly strive to consciously overcome his selfish self by the exertion of his will.

Ivanov was one of the very few who could discern the Christian purpose of the Nietzschean doctrine in his affirmation of the ascetic ideal for those who have elected the path of the Superhuman creation.

Similar to his peers and contemporaries, Ivanov underlined and highlighted the trajectory of Nietzsche's thought towards the future; however, unlike other thinkers, he believed this to be the grave flaw of the

Nietzschean doctrine, for it seemingly blocked the possibility to by-pass, escape time (only the Dionysian state immerses into the timelessness), hence, left the Nietzschean ideal buried in the "dungeon of times".

Having complemented the meditations of the German philosopher regarding the parallels between Christianity and ancient mysteries by the teaching of Solovyov about Godmanhood, Ivanov created a new religious myth by positioning an image of Dionisius in the stead of Solovyov's Sophia – as a religious metaphor for the freedom of creativity. (Толмачев 1994, 14-15)

Discussing the specific nature of Ivanov's Nietzscheanism, Sergei Averintsev accentuates: "There was one aspect of Nietzscheanism that the Russian poet [Vyacheslav Ivanov – Yu.S.] could never accept in earnest: the gospel of brutal individualism. He rejected not only brutality itself which could easily be comprehended as a harmless literary mask in those peaceful years, but individualism per se." (Аверинцев 1975: 152) V. Ivanov as a typical Russian intellectual, a member of intelligentsia, who had experienced a stage of fascination with populism movement, was deeply drawn to overcoming the pride of individualism. In relation to his mindset and worldview, it appears appropriate to distinguish certain totalitarian mental features which tend to characterize Russian mentality and which doubtless affected Ivanov's perception of Nietzsche's ideas. The dream of nation-wide and universal union of all men was an integral feature of all the stages of the developing philosophical theory of V. Ivanov.

Ivanov was convinced that nothing could be more antagonistic to the Dionysian spirit than the assumption that the striving for the *Superhuman* derives from will to power: "As the spiritual vision of Nietzsche is gradually becoming more and more focused on the image of the Superman, this image is growing more and more detached from those mystical roots from whence it originated initially in the contemplations of the Dionysian thinker. As any inspired enlightened state, the Dionysian contemplation is aimless and selfless; "the Divine approaches with a light tread", in the words of Nietzsche himself. This is not the way he teaches about the *Übermensch*. The philosopher-lawmaker finds no rest, trying to persuade the humanity to promote the willful exertion and facilitate attempts at generating their supreme self, their final image...The Dionysian state is devoid of will: human will, as Nietzsche claims, is bound to become the infinite exploit of overcoming, overpowering." (Иванов 1904, 33)

The very concept of the *Übermensch* was subjected to a radically different interpretation in the works of the Russian philosopher than what was a mainstream reading in Western philosophical tradition of the time in question: "Zarathustra! Is it not in the Nietzschean prophesy of the Superhuman that individualism has

<sup>5</sup> *Metanoya* (Greek) – a necessary condition for the enlightenment; the epiphany allowing to behold Heaven on Earth.

reached its apogee and become shrouded in the hieratic robes of quasi-religious unconditionality?” (Иванов 1994, 22) This unforeseen question, ostensibly inconceivable for a Platonist philosopher, who Vyacheslav Ivanov was by right, resulted in a positive, logically clear, explicit answer, harmoniously interwoven not only into the fabric of the philosophical and mystical system but also the political constructs of the Russian scholar: “Individualism “slew the old God” and deified the Übermensch. The Übermensch, in his turn, annihilated individualism... Individualism presupposes an all-sufficient roundedness and integrity of human personality; however, we fell in love with the Superhuman. Religious messianists, social messianists, messianist-theomachists – we all equally live by the choral spirit and communal recumbency.” (ibid: 23) Ivanov used to view Nietzschean Übermensch as an a priori non-individual entity, partaking of the cosmic, and even religious, sense: “The Übermensch is an Atlantis, pilaring the sky, carrying all the burdens of the world on his shoulders. He has not yet arrived – but we, we already carry this burden in our souls and we have lost the appreciation of the particular, the individual. We have become star-gazers and the astrologers of eternity, whilst an individual man lives his life without looking beyond, without transferring his center of gravity without.” (ibid: 22)

In the concept of the Übermensch, there was something that appealed to V. Ivanov, that is, the communal personality, which was akin to the ideal type of the Greek god Dionysius who had become an archetype of the collective archaic community. In contrast to Vladimir Solovyov, Ivanov beheld the image and the precursor of Christ in Nietzschean Übermensch but contrarily to Nietzsche, he never opposed Dionysius and Christ, firmly believing that Christianity, having succeeded the dying paganism, absorbed and amalgamated its wisdom. Ivanov believed that it was Nietzsche who – in the spirit and tone of messianism – bridged the gap between the image of the Superman and the divine image of Christ.

#### ***From the “Übermensch” to a “New Man”***

The disconcerting apprehensions of V. Solovyov gave a new impetus to the search for an ideal human personality and new aspects of meaning behind Nietzsche’s doctrine of the Übermensch. Nietzsche’s faith in the limitless human potential and possibilities hidden within Man predetermined Nietzsche’s rediscovery in Russia at the dawn of the twentieth century – seen this time as the herald of will, invoking the ascension of humanity, appealing to the intellectuals for the non-routine renovation of the worldview, ideology or world-perception. The words of Nietzsche were interpreted as a plea for “world-impact” (the term coined by N. Mikhailovsky). The highest purpose of their existence was seen by Nietzsche’s followers – who embraced his request for the perfection of the human spe-

cies and the creation of the Übermensch, having taken it literally – in the practical activity, work, and fighting.

Nietzsche’s thought proved its potency by having transformed into practice, action, deed. Nietzsche’s philosophy went far beyond passionate rhetoric, an original conceit, ideology, sermon or senseless activism. In the twentieth century, it was drawn into a vortex of historic occasions.

It is quite remarkable that, chronologically, the next thinker (after V. Solovyov) to ponder the issue of the Übermensch happened to be none other than Leon Trotsky, the leader and ideologist of the Bolshevik project on the creation of a new Socialist man.

If the last sketch by Solovyov entitled “The Idea of the Superman” (1899) was drawing the line under the legacy of the philosopher, Trotsky’s publication “Some Words on the Philosophy of the Superman” (1900) turned out to be a literary debut of the politician and political writer.

Trotsky knew Nietzsche’s essays well, and he quoted them profligately. Being one of the founders of the Red Army and an unsurpassed orator, he frequently resorted to the philosopher’s maxims in his activist speeches, while addressing his listeners, frequently, when speaking in front of the soldiers. (The Military Writings and Speeches of Leon Trotsky 197 58) His credo was said to be this famous passage from “Zarathustra”: “You must still have chaos within yourself to give birth to a dancing star.”

He happened to be one of the first intellectuals to draw the parallel between the Nietzschean Übermensch and the literary characters of Maxim Gorky, since he believed they shared common features, among those the rejection of the modern hierarchy of social values (primarily, the Christian and democratic ideals) and the esteem for “strong people”, whose every action is justified if it is triggered by the force “bursting outwards”.

When researching the impact of Nietzschean ideas on the radical left romantic intelligentsia, George Kline coined a special term “Nietzschean Marxism”<sup>6</sup>, having included in the given category the following Nietzschean revolutionaries: Alexander Bogdanov, Anatoly Lunacharsky, Maxim Gorky, and Stanislav Volsky. The Russian followers of Marx and Nietzsche were unified by the heroic and volitional aspects of their communal and individual art, aestheticism, psychological slant; by the assertion of the revolutionary mythopoeia and the comprehension of ideology qua a rationally constructed myth.

It should be emphasized though that despite the similarities between the Nietzschean Übermensch and the image of the New Man found in the leftist radical

<sup>6</sup> George L. Kline. *Nietzschean Marxism: A Series of Studies of Marxism*. The Hague. 1969.

ideology of the Socialist revolution, the ways to attaining this ideal were not identical. The major distinction consisted in, first and foremost, Nietzsche's debunking the myth of the very possibility of creating such a social and political system that would guarantee the full manifestation of all the potential merits of a person. Moreover, Nietzsche was unsympathetic of the revolutionary appeals for the social uprising. Contrary-wise, he called for the most severe ethical and moral discipline. The ethic of the Superhuman is the ethic of love for one's compatriots, descendants, humanity and, simultaneously, for every thing abstract: love of Truth, Goodness, Justice, that is, love of everything called "ideals" or "moral values", or, as Nietzsche himself posited, "love of things and ghosts".

The pathos of Trotsky's first essay was largely in tune with the tone and mood of Semyon Frank's paper "Friedrich Nietzsche and the Ethics of Love of the Distant" (1902) which appears to be the decisive research of the *Übermensch* concept published during the times of the Silver Age of Russian culture in the first manifesto-edition of Russian intelligentsia "Problems of Idealism".

Frank dubbed Nietzsche's doctrine the propagation of voluntary heroic death. Not being, unlike Trotsky, the adherent of the Superhuman ideal, the philosopher could envisage and predict the consequences of its implementation in practice. Frank's inferences largely forestalled the spiritual maxims of the architects of Marxism: the veneration of "tragic love"; love of life qua "love of the highest hope"; the willingness to sacrifice one's life in the present for the sake of the bright future.

The *Übermensch* of the world of tomorrow has no urge towards personal pleasure, the inclination for the satisfaction of individual impulses and desires. He tends to represent the triumph of the spiritual essence of humanity; he is a paragon of a hero, combining in his nature both objective moral beauty, ethical integrity and dignity, completely devoid of utilitarianism and practicality. The superhuman quality dictates such a state of spiritual and mental advancement of Man wherein all the instinctual drives and subjective tastes are imbued with moral idealism.

Frank determined that the foundation for the Nietzschean philosophy was contained in the image of the *Übermensch* who was asserting and embodying in himself the realization of the meaning of life incarnate in the facilitation and contribution to the advent of Man – surpassing those who reside on Earth today, both morally and intellectually. The coming New Man, "in love with the distant", is oriented at the abstract ideals and higher values; he lacks love for this which is near, in direct proximity (that is, desire for personal gain and contentment as well as care for the wellbeing of his near and dear). His lodestar is Courage, together with Valor, Willingness for Self-Sacrifice and Death, Crea-

tion through Fighting. The ethical teaching of Zarathustra was defined by Frank as an "ethical code of a hero's life"; as a newly minted gospel for the people of creativity and Kampf: "Let us consider the main features of the ethical and moral figure of the servant of the "distant" – the champion of truth and creativity. Love for one's neighbor is psychologically correlated with warm-heartedness; love of the distant – is, respectively, associated with resolve and firmness. True grit and mental resilience – as indispensable features of the social and moral creativity and strife – appear to be the focal argument of the ethic of love of the distant." (Франк 2001, 628)

In this respect, it should come as no surprise that already at the very start of the twentieth century Nietzsche was viewed – both by the powers that be and the common folk of the Tsarist Russia – as a radical, revolutionary, and a threat to the stability of the regime and ruling class. Not only unauthorized translations of his books and the annotations of his adages re the Superhuman ideal of freedom but a mere reference to his work or allusion to him as a person in private correspondence (or citations from his *Thus Spake Zarathustra* or *Beyond Good and Evil* or *Genealogy of Morality* randomly inserted in, say, maidens' secret diaries) was enough a motive for the confiscation of those papers by the police during dissident searches; this is verified by the archive entries and certain "material evidence" appropriated by the Special Corps of gendarmes and the tsarist secret police during arrests of undesirables; all these records and documents are stored in the archive collections of the State Archive of the Russian Federation. Nietzschean hymns and odes to the creativity and contention were perfectly consistent with the revolutionary sentiments. The superhuman morality of the "love of the distant" had another face in the routine Russian practice – that of the ethic of the active heroism.

Frank believed that the symbol of the *Übermensch* was an ethical utopia, postulating the absolute meaning of the cultural progress and moral formalism; and it proved to be for Nietzsche a sort of "insanity with which people had to be inoculated with" – so that to convey to each person and all people taken together the strongest craving for spiritual advancement and self-perfection. The *Übermensch* is merely an embodiment – in human form – of all the compilations of those abstract, autonomous and all-sufficient moral ideals, "ghosts", love of which Nietzsche was trying to make the foremost moral imperative of Man." (ibid: 632)

In 1908, when the peak of the "Nietzschean obsession" was ebbing away, Andrei Bely published a striking paper "Friedrich Nietzsche" in the symbolist "Scales" (*Vesy*). Due to his immense popularity, Nietzschean ideas found their way into the work of the second-rate scribblers in a distorted fashion – as a per-

verted homage to the sense of the time. Sensing the violation and devaluation of the ideas of the philosopher in the popular belles-lettres and journalism of the day, Bely advocated for the conceptions of the German auteur and against the so-called “Nietzscheans” – the modernist writers of the day. Bridging the gap between Christ and Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra* and the Gospels, Bely argued that Nietzsche was a true authentic teleological symbolist, the prophesier of the new life, new values, transforming the world.

For Andrei Bely, Nietzsche’s philosophical credo was the Superhuman intuition: “Nietzsche’s soul did prophesy the coming of the new race... in order to know where to go, one ought to sharpen, cultivate one’s future in oneself, i.e. to be in possession of it, the image of a New Man, the new man engraved on the stone of the soul.” For Bely, it is indisputable that the figure of the *Übermensch* – the way it is presented in Nietzsche’s work – is lacking physiological characteristics; this is not an anthropological construct, but a symbolic entity, an artistic eidolon, “the norm for development”, predetermined by the instinct for self-preservation. “It is dubious – seeing the Superhuman in a biological shell; it is even more equivocal to believe that this happens to be a collective nature of the humankind. Rather, this is a principle, an idea, logos or the developmental norm, adorned with all the flamboyant attributes of personality. This is Nietzsche’s icon. Nietzsche’s doctrine of personality is neither theory, nor psychology; even less so is it aesthetics or science. In truth, it is principally morality which could be explicated in light of the axiological theory – the theory of Symbolism.” (Белый 2001, 889)

Even so, in spite of the still prevailing popularity and fame of Nietzsche in Russia, the process of de-Nietzschefication started to gain momentum as early as the first decade of the twentieth century. The lexeme “*Übermensch*” began to be used ironically, denoting either an unscrupulous person or a conceited, self-conscious individual. Vladimir Lenin, when mocking certain bourgeois authors in his article “Party system and Party Literature” (1905), labeled them the “*Übermensch* authors” (Ленин 1952, 27). N. Minsky ridiculed M. Gorky’s characters dubbing them “*Übertramp*”, “*Über-lowlife*” preaching “new provincial Nietzscheanism” (Минский 1901, 21)

The Russian word for “*Übermensch*” (*Sverkhhelovek*) was first rendered in the fourth edition of V. Dahl’s dictionary published in 1911; the entry consolidated the vulgar definition of the term: “Somebody considering oneself above other people, superior to Man.”

On analogy with the word in question, there were coined many other derogatory terms: “*Über-vagrant*”; “*Über-scoundrel*”; “*Über-patriot*”, and even “*Über-parrot*”. The following is an excerpt from an illegal

pamphlet containing the poem by one Pechorin (an alias of the poet Sergei Safonov (1867-1904))<sup>7</sup> entitled “A Parrot, Nietzsche, and a Cat” (confiscated by the Russian gendarmerie):

A parrot once there lived, a paragon of whim,  
The laws of being having slipped his mind,  
Partook somewhere of seeds of Nietzscheanism.  
Lo and behold! The scandal is so grim,  
For *Über-Parrot*’s now his pseudonym!

It is widely known that *Thus Spake Zarathustra* was a favorite literary work for many Russian radicals. V. Lenin is known to have kept one of the very first editions of this book in his Kremlin office. (Service 2000, 203) Having said that, in the officially published body of work by V. Lenin, the name of Nietzsche appears only twice, in his “Philosophical Notebooks”. Lenin’s major philosophical opus *Materialism and Empirio-criticism* (1909) does not contain any references to Nietzsche; however, it is obvious that this work was doubtless written qua a hidden polemic with the former and the movement itself. If we substitute the name of Ernst Mach for the name of Friedrich Nietzsche, the essence of the critique will remain the same. In answer to the question as to why Lenin does not allude to Nietzsche in his struggle against Nietzscheanism, Neo-Kantianism, and positivism – it is most probable owing to the fact that rational science and the veneration of knowledge were the major legitimizing values for Lenin himself and his fellow-comrades. Mythologems and symbolism pervading the works of the German philosopher made him an unacceptable and untenable opponent for V. Lenin.

The ideas of Nietzsche and Marx became the incarnate reality of the spirit of the revolutionary epoch. It goes without saying that the radically inclined Russian intelligentsia turned to Marx not because of their preoccupation with the philosophy of Nietzsche. However, one can’t but agree with the statement of an American historian Bernice Glatzer Rosenthal who claims that it was precisely Nietzschean influence that defined the specific nature of the interpretation of Marxism in Russia having fortified the will to power of the Bolsheviks; having asserted and validated their belief in the inevitability of uncompromising struggle for the better future. “By means of his envisioning history qua a dramatic mystery-play, Nietzsche fortified the faith in Marxism viewed as the ultimate path to salvation, having given a new impetus to sustaining an old dream of metamorphosis of Man.” (Glatzer Rosenthal 2002, 126)

Radical Marxists-Bolsheviks partook of the Nietzschean doctrine not only in a sense of his contempt for the bourgeois morality but also in terms of his rhetoric and focus on the future. They borrowed

<sup>7</sup> The State Archive of the Russian Federation, Collection 1741. Was published in “The Lector-Elocutionist”. 1913. Vol. 1.

from him the idea of the necessity of transformation not only of the social conditions but of human nature, essentially.

Lenin, Trotsky, and Bukharin repeatedly described war as the most effective "school" for the construction of a new type of human. (Трубецкой 2001, 243)

Early in the 1920s, when the country's economy was virtually annihilated, and the political crisis was looming on the horizon, the authorities decided to shift the focus of attention from political and economic decisions onto the project of the "re-making of Man". The premise consisted in the generation of scientific underpinnings for the profound reformation of human nature on the socialist basis and the creation of a more superior socio-biological type of human. Where they failed in terms of the alteration of economic and political structures, they started searching for – despite Marxism – en route to psychological and educational experiments.

In spite of the apparent presence of Nietzschean ideas in the writings of M. Gorky, A. Lunacharsky, A. Bogdanov and other ideologists of the education of a new Soviet man, the German philosopher could not be the legitimate source of the new policy. By that time, the ideas of Nietzsche had already been undermined and compromised as a result of their popularization in endless disputes and debates which had been ongoing ever since the last decade of the nineteenth century and which had reached their apogee in the epoch of the Silver Age.

The choice of the Bolsheviks was in favor of another practice of reforming their peers and the education of the Man of the future – that introduced by Sigmund Freud. This fact alone explains the interest of Trotsky towards the methodology and the empirical foundation of analytical psychology, and his support of the institutes for psychoanalysis in post-revolutionary Russia. Freudism was announced as a scientifically verified project of the real, actual – not literary – reformation of Man, accomplished on the basis of the restructuring of his consciousness. Because of the new policy, in the second half of the 1920s, ex-psychoanalysts reported on the significant success achieved in the domain of paedology in the vein of the academic construction of the New Man en masse. (Эткинд 1994, 177) Trotsky did criticize Nietzsche's concept of the *Übermensch* – as a social phenomenon – embodying the "bourgeois individualism" and "ultra-exclusivity".

Nietzscheanism failed to become – *could not* become mass ideology or even that of one social group. In 1920s, in the conditions disrupting the dignity and violating the concerns and rights of people, the integrity and complexity of life, the notions of the "Superhuman" and "free spirit" were discredited and undermined. The democratization of the idea of the *Übermensch*, implying that anyone can become Super-

human, anyone who can empower oneself – to find willpower and surpass oneself; the faith in the value of every striving creative spirit were doomed to failure in Socialist Russia. The value of an independent and self-identifying personality; the vision of person as an end in itself and an ultimate goal – irreducible to the level of a function – were not in demand.

Consequently, at the end of the day, when youthful fascination with the revolt of spirit had passed, the *Übermensch* of mass Nietzscheanism acquired the profile of an enemy of social morals; the most accessible symbols and concepts of Nietzsche's coinage entered the colloquial speech qua derogatory and pejorative terms. Hence, the favorite object of vulgarization was precisely the idea of the *Übermensch*, since it was the most easily accessible and *digestible*, as it were. (Ключ 1999, 111)

One should bear in mind though that the real creator of the philosophical conception of the reformation of Man – approbated and implemented empirically in Russia at the dawn of the twentieth century, was not Marx, nor was it Freud; it was Nietzsche. The radical entreaty of the latter to reassess old values provided a logical underpinning for the romantic dream of the *Übermensch*.

#### *Nietzschean "Forthcoming Man" Today*

The concept of the *Übermensch*, yet again, has captured the attention of Russian intellectuals nowadays, in the third millennium. It should be mentioned, however, that today the demand for the *Übermensch* idea is, primarily, of the applied nature; it can hardly be called academic. It's not so much the philosophers and philologists that are interested in the philosophy of F. Nietzsche these days; it's mostly the so-called practicing intellectuals – the creators of myths, both political and sci-fi. I tend to distinguish two polarized vectors delineating the nature of interest towards the concept of the Superhuman. On the one hand, when searching for the new ideology the young conservatives turned to the legacy of Nietzsche – so that to define "what constituted Nietzschean revelation, and what was his thoughtcrime?" (Холмогоров 2006) On the other hand, while discovering new academic horizons, *transhumanists* got fascinated with Nietzsche.

As far as the first camp is concerned, the young conservatives remained within the confines of a century-old Nietzschean paradigm, for the most part, despite their declarations to the contrary, i.e. that they rediscovered Nietzsche: "I was particularly amazed by the fact that Nietzsche's books contain no Nietzscheanism at all," argued Vadim Nifontov, initiating a Nietzsche-centered discussion on the APN site (Agency for Political News) in 2006. In his political platform he characterized Nietzsche as a like-minded individual, describing his philosophy via labels "ultra-conservatism" and "fundamentalism", and also branded him a "precursor"

to Lev Gumilev. “Meanwhile, one of those few Russians who could completely absorb and assimilate the ideas of Nietzsche happened to be Lev Gumilev. Yes, precisely Gumilev... His meditations are filled to the brim with Nietzscheanism – the teaching of “death and void” is opposed to the principle of “life”, and their strife constitutes history itself. I believe that Nietzsche would have approved of such an approach.” (Нифонтов 2006)

However, the discourse that followed reneged on Nietzsche qua an ally for Russian young conservatives.

Once again, the anachronic status occupied by Nietzsche in contemporary Russia was accentuated: “His philosophy is a philosophy of vandalism, approved of by time itself... There is nothing in his writing to surmount and overcome; he is of no use, and this is it. Thus, he overcame himself. There is nothing to sample from him, nothing to borrow – he wrote too long ago, and in very different conditions.” Young conservatives delineated their vision of the criteria of relevance of the philosophical knowledge: “We need the philosophy of bullets and catechisms. For Russia to rise again and gain decent life, any young conservative – any educated citizen, come to that – who loves his Homeland, ought to become a soldier of the Great Information War. One of the many who have set forth on the Crusade against all the universal evil. That is why out of all the philosophical legacy, what we truly need is only the gear to fill the magazine case, to put into soldier’s backpack and to sheathe next to your dagger. All the academic trivia are anachronic ephemera.” (Володкин 2006)

One of the theorists of conservatism made public his findings in the domain of cultural archaeology: “The merciless Superhuman of Nietzsche was born in the same year as Dostoyevsky’s merciful and all-forgiving All-human.” And, once again, for the umpteenth time, he contrasted the theanthropic ideal of V. Solovyov with the anti-Christian ideal of Nietzsche – dubbed “the true manifestation of the soul of the West”: “For the essence of love is the creation of the New Man... This New Man is a person-incarnation; an inimitable, imperceptible and unidentifiable essence of every human being, not reducible to its own nature and even by its name not definable completely; the being overcoming and rewriting all the laws of nature, and truly free. Freedom and personal dignity prove to be superior to cosmos, time and space. For cosmos will pass on, time will elapse, but the person who has maintained his/her connection to the Primordial Image, prevails forever. And nobody and nothing can subdue it, for it derives from beyond this world – its beginning lies in the beginning of all things...” (Можегов 2006)

Another attendee of the conference a la – in the spirit of – Max Nordau, the author of the famous work *Degeneration* (1892) described his interpretation of the

impact the Nietzschean conception had on Western civilization: “The household domestic abuser is, in fact, a philistine who has been converted to Nietzscheanism, dreaming of turning into a Superman... This is, indeed, a suicidal uprising of the rampant triumphant modern Western reality – not even post-Christian, but anti-Christian civilizational existence – against oneself...” (Тюрин 2006) There were, though, such authors who, without touching upon socio-political realities, created another, more optimistic, portrait of Nietzschean Übermensch: “The notorious Nietzschean Übermensch was, in actuality, only the first person among humankind, the future of humanity if it happens to behave in accordance with the law of life.” And yet another argument: “Nietzsche’s Superhuman is, for the most part, the ultimate human being, the man with a capital M, the best of our kind.” “Liberated from petty feelings, fear, blind adherence to dogmas, he is imbued with extraordinary will and energy; he is generous and is capable of granting his inner riches to anybody in need, so that others partake of his mental resilience and integrity.” (Ефремова 2006)

For reasons given herein, in this short survey, I dare assume that Nietzsche’s ideas, fortunately, will hardly be called for and utilized by young conservatives for the construction of a novel system of values within the Russian Christian conservatism.

Transhumanism movement which has been gaining momentum ever since 1960s and which has attained a significant status at the turn of the twentieth and twenty first centuries, considers Nietzsche as their predecessor.<sup>8</sup> Transhumanists set the goal of the biotechnological modification of Man via scientific and technological advancement and genetic engineering. They follow in Nietzsche’s footsteps, who proclaimed that Man is no constant, but a project and, hence, view Man qua a being that has not yet terminated its course of evolution and that is apt to transcend – with the help of science

<sup>8</sup> See in: Белов, Д.А. 2017. Концепт «постчеловек»: освоение идеи сверхчеловека современной философией и технокulturой. In: *Биотехнологическое улучшение человека как проблема социально-гуманитарного знания: материалы школы молодых ученых*. Под ред. Б.Г. Юдина, О.В. Поповой. М.: Издательство Московского гуманитарного университета; Беляев, Д.А. 2011. Постчеловек как тип сверхчеловека техногенной культуры XXI века. *Теория и практика общественного развития: философские науки*. 8:23-24; Гуревич, П.С. 2009. Феномен деантропологизации человека. *Вопросы философии*. 4:19-31; Тульчинский, Г.Л. 2009. Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности. *Вопросы философии*. 4:41-56; Хоружий, С.С. 2008. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии. *Философские науки*. 2:10-31. Шичалина, Ю.В. 2001. Идея Сверхчеловека: наука и религия трансгуманизма, киберпанк In: *Духовность и образ мира: наука и религия*. Ростов н/Д.

and technology – onto the new evolutionary level; furthermore, capable of the alteration of the generic tribal identity.

Many researchers consider the terms “Post-human” (aka “Post(Super)man”), which was coined by the transhumanists, and Nietzsche’s “Übermensch” as analogous. (Беляев 2017, 22)

In modern transhumanist discourse the notions of “Post-human” and “Super-man” are interchangeable. *The Manifesto of the Russian Transhumanist Movement* recognizes “the conceptual proximity of the Nietzschean concept of the Übermensch and the model of Post-human” (Манифест Российского Трансгуманистического Движения); however, the major focus of attention is attributed to the idea of conquering, overcoming death presented in the works of Russian cosmists Nikolai Fyodorov, K. Tsiolkovsky, and V. Vernadsky. Among the founding fathers of Russian Transhumanism are also the names of A. Chizhevsky, A. Sukhovo-Kobylin, A. Radischev, V. Odoyevsky and even that of Vladimir Mayakovsky; this brings to mind the famous lines from the poem of the latter – “A Cloud in Trousers”:

Listen!

It is today’s brazen-lipped Zarathustra

Who preaches,

Dashing about and groaning!

Sergei Khorouzhii when scrutinizing the Russian mission-utopian mindset and inspecting three versions of the *Post-human* – Cyborg, Mutant, Clone – posits that the true precursors of Transhumanism were Goethe and Rilke, who “expressed the nascent transformational impulse in their pithy slogans: *Stirb und werde! Wolle die Wandlung!*” (Хоружий 2008, 20) The scholar avoids direct references to Nietzsche, although he indirectly alludes to Nietzsche’s influence: “Comrade Trotsky himself also decided to contribute to transformational anthropology. In his orientational collection of articles *Literature and Revolution* (1923) he wrote something akin to this: “Man wants to take hold of the processes of his body: respiration, blood circulation, digestion, conception... He will dominate them, submit them to his control... Human life, even when merely physiological, will become collective and experimental... Man will set a goal of creating a higher social and biological species, a Superhuman, if you will.” (Хоружий 2008, 21) The works of a young researcher D. Belyaev also attract attention; he consistently accentuates the role Nietzsche plays in the formation of transhumanism: “It seems remarkable that the transhumanist discourse demonstrates the semantic equivalence and substitutability of the concepts of the Post-human and the Übermensch, which are interlinked via Nietzsche’s philosophy.” (Беляев 2017, 18)

It is too early to make assumptions and conclusions as regards the possible fruits these versatile anthropo-

technological practices may bear, but it appears obvious that the process of reevaluation of the notions of “Human” and “Human nature” – transcending the limitations of classical anthropological certainty – is well under way. In this respect, the most precise and promising definition of the Nietzschean project of the Superhuman, the way I see it, belongs to the pen of George Kline who argues that the idea of a *Superhuman* is a project of “historical self-transcendence of Man.” (Kline 1968, 107)

Friedrich Nietzsche was a philosopher who deemed himself a prophet and the “lawmaker of the future”; whose texts are destined to be correctly interpreted not earlier than two centuries after the demise of their author: “I know my lot. Someday, my name will be linked to the reminiscences of something catastrophic – to the crisis, unheard of before, globally; to the most profound and brutal collision for the conscience; to the choice made against everything that was believed right, that was sacred. I am not a man; I am a dynamite.” (cited in: *How the Revolution Armed: The Military Writings and Speeches of Leon Trotsky* 1979, 276) For us, Nietzsche of the day after tomorrow is yet to come; but it is vital to discern and commit to memory the landmarks of a more than centennial span of transformation that the philosopher’s ideas were subjected to.

#### REFERENCES

1. Аверинцев, С.С. 1975. Поэзия Вячеслава Иванова. *Вопросы литературы*. 8:145-192.
2. Белый, А. 1991. Владимир Соловьев. Из воспоминаний. *Ип: Книга о Вл. Соловьеве*. М.: Советский писатель.
3. Белый, А. 2001. Фридрих Ницше. *Pro et Contra*. СПб.: ХХГИ.
4. Беляев, Д.А. 2017. Концепт «постчеловек»: освоение идеи сверхчеловека современной философией и технокультурой. *Ип: Биотехнологическое улучшение человека как проблема социально-гуманитарного знания: материалы школы молодых ученых*. Под ред. Б.Г. Юдина, О.В. Поповой. М.: Издательство Московского гуманитарного университета.
5. Бердяев, Н.А. 1991. Философская истина и интеллигентская правда. *Ип: Вехи. Из глубины*. М.: Издательство «Правда».
6. Володихин, Д. *Философия действия*. Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/discuss-apn/?curPos=4#16>
7. Грот, Н.Я. 1893. Нравственные идеалы нашего времени. *Вопросы философии и психологии*. 16:129-154.
8. Ефремова, Д. *Загадка Сфинкса*. Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/discuss-apn/?curPos=1#6>
9. Иванов, В.И. 1994. *Кризис индивидуализма. Родное и вселенское*. М.: Республика.
10. Иванов, В.И. 1904. Ницше и Дионис. *Весы*. № 5.
11. Клюс, Э. 1999. *Ницше в России: революция морального сознания*. СПб. Академический проект.
12. Ленин, В.И. 1952. Партийная организация и партийная литература. *Ип: Ленин В.И. Сочинения*. Т. 10. М.: Государственное издательство политической литературы.

13. Лосев, А.Ф. 1990. *Владимир Соловьев и его время*. М.: Прогресс.
14. Маковский, С. 1991. Владимир Соловьев и Георг Брандес. In: *Книга о Вл. Соловьеве*. М.: Советский писатель.
15. Маковский, С. 1991. Последние годы Вл. Соловьева. In: *Книга о Вл. Соловьеве*. М.: Советский писатель.
16. Манифест Российского Трансгуманистического Движения. URL: <http://transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/>
17. Минский, Н. 1901. Философия тоски и жажда воли. In: *Критические статьи о произведениях Максима Горького*. Киев.
18. Миронов, В.В., Козырев, А.П., Костикова, А.А. и др. 2017. Интернет-опрос философов: за и против. *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. 6:71–83.
19. Можегов, В. *Всечеловек против сверхчеловека – 2*. Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/discuss-apn/?curPos=3#19>
20. Нифонтов, В. *Ницше как воспитатель*. Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/discuss-apn/#2>
21. Ницше, Ф. 2007. *Письма*. М.: Культурная революция.
22. Ницше, Ф. 2012. Случай «Вагнер» In: *Ницше Ф. Полное собрание сочинений в 13 тт. Т. 5*. М.: Культурная революция.
23. Ницше, Ф. 2009. Ессе Номо. In: *Ницше Ф. Полное собрание сочинений в 13 тт. Т. 6*. М.: Культурная революция.
24. Преображенский, В.П. 1892. Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма. *Вопросы философии и психологии*. №15.
25. Соловьев, В.С. 1989. Идея сверхчеловека. In: *Соловьев В.С. Соч. в 2 тт. Т. 2*. М.: Мысль.
26. Соловьев, В.С. 1914. Словесность или истина? In: *Соловьев В.С. Полное собр. соч. Т. 10*. Санкт-Петербург: Книгоиздательское товарищество: Просвещение.
27. Толмачев, В. 1994. Саламандра в огне: о творчестве Вяч. Иванова In: *Родное и вселенское*. М.: Республика.
28. Трубецкой, Е.Н. 2001. Философия Ницше: критический очерк. In: *Ницше: Pro et Contra*. СПб.: РХГИ.
29. Тюрин, Ю. *Ницше и сверхчеловечки: ветер с Запада*. Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/discuss-apn/?curPos=4#14>
30. Федоров, Н.Ф. 1982. *Философия общего дела. Сочинения*. М.: Мысль.
31. Франк, С.Л. 2001. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». In: *Ницше: Pro et Contra*. СПб.: РХГИ.
32. Холмогоров, Е. *О пользе и вреде Ницше для истории... Часть I. Рождение Трагедии из Лютеровской чернильницы*. Дискуссия о Ницше на АПН в 2006 году. URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/discuss-apn/?curPos=4#15>
33. Хоружий, С.С. 2008. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии. *Философские науки*. 2:10-31.
34. Эткинд, А.М. 1994. *Эрос невозможного: история психоанализа в России*. М.: Гнозис – Прогресс-Комплекс.
35. Glatzer Rosenthal, Bernice. 1994. Introduction. *Nietzsche and Soviet culture: ally and adversary*. Cambridge University Press.
36. Glatzer Rosenthal, Bernice 2002. *New myth, new world: from Nietzsche to Stalinism*. The Pennsylvania State University Press.
37. Kline, J. 1968. *Religious and anti-religious thought in Russia*. Chicago: University of Chicago Press.
38. Pomper, P. 1990. *Lenin, Trotsky and Stalin: The Intelligentsia and Power*. New York : Columbia University Press.
39. Service, R. 2000. *Lenin: A Biography*. Cambridge Mass., Harvard University Press.
40. The Military Writings and Speeches of Leon Trotsky: How the Revolution Armed (5 vols.). London, 1979. Vol. 1.

**IMAGES OF THE NETHERWORLD IN EARLY TAOIST RELIGIOUS TRADITION:  
SOME ISSUES AND ESTIMATIONS  
(BASED ON THE TAOIST CODE *JIU ZHEN MING KE*)\***

S.V. Filonov

**Sergey Vladimirovich Filonov** – Doctor of Science (History), Candidate of Science (Philosophy); Professor, Department of Chinese Studies, Amur State University; Principal research fellow, Research Center for Sinological Studies (Blagoveshchensk).

E-mail: jinshu.filonov@gmail.com

The present article discusses the aspects pertaining to the analysis of the concepts of the afterlife in early Taoist religion. The focus of attention of the paper is one of the earliest Taoist codes of laws and regulations among those that have survived up till now – *Jiu zhen ming ke* 九真明科, aka *The Bright Code of the Perfected [Kings] from the Nine [Heavens]*. The three chapters of the Code are connected with one another, both thematically and logically. Chapter 1 enumerates the existing Taoist scriptures and talismans; conveys their brief characteristic features and explains the rites of their transmission. Chapter 2 recounts the rules and laws that Taoist practitioners ought to adhere to unequivocally if they are to cognize the ultimate truth through these scriptures. Chapter 3 explicates the rituals which allow to atone for the crimes and misdeeds (enumerated in Chapter 2) so that to resume the path of self-perfecting and enhancement, the true path of Dao.

The Code serves as a profound and abundant source of information which allows to distinguish the most essential peculiarities of the Taoist concepts pertaining to the afterlife; it enables for the delineation of the most promising vectors of search for their genesis and origins.

**Key words:** China, Taoism, religious worldview, concepts of the afterlife, Jiu Zhen Ming Ke 九真明科, The Nine Rivers 九河, The Nine Sources 九泉, The Water Palace 水宮.

DOI: 10.31079/1992-2868-2018-15-2-225-236

### Introduction

Taoism (*dao jiao* 道教) is a Chinese indigenous native religion. In Russian sinology, this specific approach to Taoism was established and substantiated by Evgeny Torchinov (1956–2003) (Torchinov 1993, Torchinov 2005); in Western Chinese Studies, this vision finds manifestation in the works of such renowned sinologists as Henri Maspero (1883–1945) (Maspero 1971), Michel Strickmann (1942–1994) (Strickmann 1979), and Anna Katharina Seidel (1939–1991) (Seidel 1997). Nevertheless, in academic communities heated debates are still under way, regarding the nature, history and the constituting structure underlying the Taoism, since the latter – as Norman J. Girardot, the eminent researcher, pinpoints, quite accurately – still remains one of the least scrutinized and studied religions in the world. (Robinet 1993, XVII)<sup>1</sup>

The present author subscribes to the point of view that, fundamentally, at the heart of the Taoist religious tradition there lies a teaching of the attainment of longevi-



ty (immortality), as well as a compilation of rituals and practices which were believed to prompt the transformation of an ordinary person into a transcendent, a celestial being (*xian* 仙); which helped to safeguard the world of the living from the perilous influence emanating from the world of the dead; to eliminate misfortunes and calamities in this world, and to guarantee the good fortune of oneself and one's ancestors in the afterlife.

Taoism has consistently played a definitive role in everyday life of the majority of the Chinese population; this was remarked upon by a distinguished Chinese writer Lu Xun (1881–1936). On September 24, 1927 he made the following entry in his personal diary: "... [The Chinese can't hide their antipathy towards Buddhist monks, the Muslims, Jesus followers, but they never demonstrate their negative attitude towards any Daoists. To understand this phenomenon means to almost understand China." (Lu Xun *quan ji* 鲁迅全集 1981, 556)

Contemporary research corroborates this edict completely, attesting to the fact that it was specifically Taoism as a religion that mirrored ethno-psychological features of the Chinese people to the utmost, for the daily life of the dominant part of the society was entirely within the sphere of influence of the former. (Robinet 1993, XIX)

\* Translated by E.Y. Malneva, Candidate of Science (Philology), ed. by S.V. Filonov.

<sup>1</sup> An analytical survey of modern and prospective approaches to postulating an adequate explanatory model of Taoism is to be found in a brilliant work by an outstanding American researcher of Asiatic religions Russell Kirkland (born 1955) (Kirkland 1997). The author of the given paper wants to use this opportunity to express his sincere gratitude to Dr. Kirkland for the possibility to scrutinize the published originals of his work.

It is commonly believed that Taoism qua an organized religion originated in the south-western region of China in the middle of the second century AD. The tradition proclaims that it was precisely there, in the area which used to be known as Shu Kingdom, in the year of 142 AD, that Zhang Ling 張陵 (also known as Zhang Dao-ling 張道陵) received a revelation from the Supreme Celestial deity. This revelation anointed him with legitimacy on behalf of Heaven to spread the new teaching. Based on the revelation, Zhang Ling established the first large-scale Taoist community. This organized religious movement was named “The Way of the Five Pecks of Rice” (*Wudoumidao* 五斗米道); later, it became commonly known as the “Lineage of the Celestial Masters” (*Tianshidao* 天師道). (Lai, Chi-Tim 2002; Xiaolin Zhengmei 小林正美 (Kobayashi Masayeshi) 2010, 17–30; Lai, Chi-Tim 2010) Until recently, it was generally alleged that the appearance of this social movement in 142 AD, under the leadership of Zhang Ling, was truly the commencement point for Taoism as a religion.

However, in the last two decades, the explanatory model of the history of Taoism underwent significant alterations. On the one hand, the scholars researching the issue have data related to the activity of the Celestial Masters only as early as the end of the 2<sup>nd</sup> century AD, when it was run by Zhang Lu – who was named by the Taoist tradition the grandson of Zhang Dao-ling – in the Hanzhong region (covering the areas of the north-eastern part of the modern province of Sichuan and the south-western part of the Shaanxi province). On the other hand, new archaeological findings testify to the existence of an established and diversified tradition in China long before the 2<sup>nd</sup> century AD, which featured apparent similarities with the religious doctrine of the Celestial Masters. Ursula Angelika Cedzich called it “the religion of tombs” (Cedzich 1993); Anna Seidel labeled it “Pre-Taoism”, respectively (Seidel 1988; a comparison of the approaches of Angelika Cedzich and Anna Seidel see in: Lai, Chi-Tim 2002, 251–253), whilst historians-archaeologists University Zhang Xunliao 张勋燎 (born 1934) and Bai Bin 白彬 (born 1966) termed it “early Celestial Masters Taoism” (Bai, Bin 2010, 1036–1038). This religion was oriented onto the cult practices meant to properly accommodate the deceased in the Nether realm, thus securing the world of the living from the influence of the world of the dead. Along the same lines, paradigmatically, but on a higher level of concretization and ritualization, there was developing, simultaneously, the Soteriology of the Celestial Masters. Debates and discussions about the early forms of Taoist (proto-Taoist) religion, which were initiated owing to new archaeological discoveries and the subsequent analysis of artefacts pertaining to the “religion of tombs”, allow for a new light to be

shed not only on the sources but onto the constituting foundation of Taoism in general.

The Taoist religious tradition was being established on the basis of amalgamation of various ideas, conceptions, and cults. A significant role in the mentioned process was played by both Soteriology of the Celestial Masters and magico-religious traditions, typical of the south of China. Culture-specific southern traditions, generally related to shamanism, defined the specific nature of the religious movements flourishing in the Chang Jiang Basin and affected significantly the institutional structure of Taoism: *The Lineage of Three Sovereigns* (*Sanhuang* 三皇), which already existed in the third and fourth centuries AD, and the *Lineage of the Supreme Purity* (*Shangqing* 上清), which came into being around the sixties of the fourth century AD. At the turn of the fourth and fifth centuries, in the basin of the Chang Jiang river, there appeared another religious movement which proved to be an important landmark in the history of Taoism formation – *The Numinous Treasure Lineage* (*Lingbao* 靈寶). Within *Lingbao* school, *Soteriology of the Celestial Masters* is fused not only with the southern religious traditions of the shamanistic type, but also with Mahāyāna ideas. Additionally, in the scriptures of the *Lingbao*, a considerable part is occupied by cosmology and cosmogony problems; for the first time in the history of Taoism there appear systemic descriptions not only of the Heavenly realm, but of the nether region – the Subterranean Prisonworld where, as it is posited, the souls of the deceased dwell – those meant for punishment resulting from the commitment of sins in earthly life.

As a result of complex processes of integration and synthesis, Taoism enters the sixth century as a relatively homogeneous institutionalized religion (Kirkland 1997), comprising an evolved religious philosophy and doctrine, an elaborate structured apparatus of the clergy, a normative system of cults and rituals, a compilation of revered scriptures, and a code of ethical regulations for the clergy and laymen both. It is in this way that it was spreading throughout the Chinese society – without any considerable alterations up till the tenth century. (Ibid) This particular stage in the development of Taoism is reflected in a certain Taoist text, which happens to be the object of our attention in the given research, specifically, the *Code Jiu zhen ming ke* 九真明科.

*Jiu zhen ming ke* 九真明科, aka *The Bright Code of the Perfected [Kings] from the Nine [Heavens]*, is one of the earliest known codices (among those which have survived until nowadays), comprising the regulations and laws underlying Taoism as a religious system. It used to define the norms, rules and the order of rituals concerning the reception, and the transmission of the Taoist scriptures and talismans. (Robinet 1984, V. 2,

294–295) The English translation of the Code's title, which is grounded in the perspective of Fong-Mao Lee 李豐楙 (李豐楙 2010, 219), Isabelle Robinet (1932–2000) (Robinet 1984, V. 2, 294) and Kristofer Marinus Schipper (b. 1934) (Schipper and Verellen 2004, V. 1, 225), is *The Sworn Code of the Nine Zhenren*. (Schipper and Verellen 2004, V. 1, 207)<sup>2</sup> Apart from that, there exists another English rendering of the headline referring to the same source – *The Illustrious Code of the Nine Real Men* (Pregadio 2008, 922)

The author of the present paper estimates that the Code was being formed in the period lasting from the second half of the fourth century till the end of the fifth AD; in its completed version, it started circulating widely not later than 499 AD.<sup>3</sup> In the second half of the sixth century, the Code was already incorporated into a large Taoist composition *Su ling jing*<sup>4</sup> 素靈經 [SLJ], which has survived up till now in the Taoist Canon [DZ 1026, HY 1303, CT 1314: 44a:2–68b:8]. Later, the text in question commenced its existence qua an independent work of the Taoist Canon [DZ 1052, HY 1398, CT 1409]. Apart from that, a sizable part of the Code was absorbed into the *Upper Scripture of the Primordial Cinnabar* (*Yuan dan shang jing* 元丹上經) [DZ 1032, HY 1334, CT 1345]. In the given article, all the references to the text of the Code *Jiu zhen ming ke* 九真明科 are presented in accordance with the version which has remained in the text of *Su ling jing* 素靈經 [henceforth – SLJ].

The major part of the Code consists of an introduction having a separate title – “The Regulations in Three Chapters” (*san pin lü* 三品律) – and three main chapters. Chapter 1 is headlined “The Items regarding [the Rules] of the Transmission of Scriptures” (*chuan jing pian* 傳經篇). Chapter 2 is entitled “The Items Forewarning against the Crimes” (*jie zui pian* 誡罪篇). Chapter 3, accordingly, bears the title “The Items Prescribing [the Order] of Atonement for Crimes” » (*shu zui pian* 贖罪篇). Each Chapter is subdivided into nine “items” (*pian* 篇), i.e. nine sections.

The three chapters of the analyzed Code are intertwined with one another both thematically and logically. Chapter 1 enumerates the Taoist scriptures and tal-

ismans; provides their brief characteristic features and explains the rites of their transmission. Chapter 2 recounts the rules and laws that Taoist practitioners ought to adhere to unequivocally if they are to cognize the ultimate truth through these scriptures. Chapter 3 explicates the rituals which allow to atone for the crimes and misdeeds (which, in their turn, were enumerated in Chapter 2) so that to resume the path of self-perfecting and enhancement, the true path of Dao.

The text of the Code exactly reiterates the terminology and reproduces the fragments from the scriptures which emerged already in the second half of the fourth century AD and which have prevailed till nowadays. This factor enables to qualify the *The Bright Code of the Perfected [Kings] from the Nine [Heavens]* (*Jiu zhen ming ke*) as an engrossing object for research since it is equipped with the most treasured and valuable tools for analysis – those being synchronous texts of the same religious culture that generated the Code in question itself.

The cornerstone underlying and constituting the contents of the *Jiu zhen ming ke* 九真明科 is a system of rituals defining and delineating the rites of transmission of Taoist scriptures. When performing these rituals, it was essential to adhere to a specific code of laws, the violation of which resulted in the imminent and inescapable punishment. This is the reason why such a significant part of the Code is dedicated to the description of statutory regulations and guidelines that any Taoist receiving and studying scripture should follow and observe. Additionally, the Code contains a considerable amount of space allocated to the explication of a sophisticated system of penalties stipulated for the violation and abuse of those laws, as well as the rites and ceremonies allowing for the redemption of guilt and committed crimes. Since the most severe punishments await Man only after death the Code comprises impressive data, which sheds light upon – and contributes to the reconstruction and comprehension of – some basic ideas about the Netherworld in Taoism of Six Dynasties (220–589 AD) period.

As the Code explains, the penalty for the violation of the laws and regulations involves a twofold responsibility. Firstly, it manifests as a heavy burden for the deceased ancestors of a Taoist – as far back as seven or nine generations; and secondly, naturally, it affects the perpetrator him/herself. Paradoxically, the Code narates, first and foremost, about the anticipated sentence for the departed relatives of the Taoist and, only afterwards, about the retribution in store for the person responsible proper. This mode of representation arguably demonstrates a specific axiological vector typical of various strata of Chinese culture, i.e. the priority of the tribal and clan values over the personal and the individual.

<sup>2</sup> The article by Prof. Fong-Mao Lee that contains the aforementioned interpretation was first published in Taiwan as early as 1986; however, the only source that has been available to us is its Beijing edition dated 2010 (Lee, Fong-mao 李豐楙 2010, 175–263).

<sup>3</sup> The newest approaches to the estimation of the content, sources and the time of the formation of the *Jiu zhen ming ke* are presented in the research work of Dr. Li Jing 李靜 from the Chinese University of Hong Kong (香港中文大學) (Li, Jing 李靜 2013, 334–339).

<sup>4</sup> For more detailed account of the *Su ling jing*, see in (Filonov 2011, 312–340).

Among versatile punishments professed by *Jiu zhen ming ke* 九真明科, most frequent are extreme interrogations, including the interrogation under torture, the interrogation with the help of caning, etc.; all these varieties were rendered in Classical Chinese via hieroglyph *kao* 拷 (alternating variants: 考, 拷). [SLJ, 61b: 6; 62b: 7; WSBY, 43: 4b: 9; 68: 9a: 3] These interrogations under duress implied excruciating torture that the souls of the deceased were subjected to by the clerks and officials of the Netherworld. The world of the dead in the Taoist script of the era of Six Dynasties is depicted qua a bureaucratic institution; the officials-bureaucrats of the latter control courts and trials – as well as prisons and jails – in the nether, subterranean regions; and they also keep records of all the deeds – and misdeeds – of living people in order to present them with the proper punishment in due time.

When one ponders the specificity of punishments that the souls of the dead undergo, it appears that there prevails a particular story, a narrative relating the Chinese archaic autochthonous conceptualization of the afterlife. The ideas of the Netherworld, manifest in the Code *Jiu zhen ming ke*, partake heavily of the Buddhist concepts, however, their archaic origin is quite transparent. The specified national autochthonous tradition finds its manifestation in certain collocations surrounding the respective terminology of *Jiu zhen ming ke* 九真明科, in the comprehensive thesaurus representing the concept of the Netherworld which is displayed in such ancient cultural artifacts and memorabilia preserving the Chinese legacy as the following significant manuscripts, among them the narrative history *Zuo zhuan* 左傳 (*The Commentary of Zuo*); the literary anthology *Chu ci* 楚辭 (*Songs of Chu*), and “grave quelling texts” (*zhen mu wen* 鎮墓文), alongside the poetic pieces belonging to the Western Han Dynasty (206 BC–9 AD).

Furthermore, some notions typical of *Jiu zhen ming ke* 九真明科 complement and correspond to the so-called “Religion of tombs” – widely spread in China long before Taoism became the established official religion – and are also in accord with certain archaic concepts recreated owing to archaeological excavations and reconstruction of cultural artifacts.

The scrutiny of the respective excerpts from *Jiu zhen ming ke* 九真明科 demonstrates the pervasive doctrine of *jiu he zhi yuan* (literally: “the realm of sources”, the so-called “cradle of subterranean rivers”) in Early Medieval Chinese culture; this was believed to be the place where the souls of men could end up after death. In the Taoist treatises of the second half of the period of Six Dynasties, this place is specified as *jiu he zhi yuan* 九河之源, the cradle of the Nine Rivers of the Underworld, although, at times, the number of the rivers mentioned is diminished to seven; in the latter case, this place – the seat of the final judgement – is nomi-

nated qua “the land of the Source (Cradle) of the Seven Rivers”. This is a dark, bleak, hideous, and ghastly place where the souls of the people who used to commit crimes or serious transgressions in life inevitably ended up after death. However, one could terminate their days there owing to the criminal wrongdoings of their ancestors. The traditional Chinese law decreed that the penalty for certain crimes was in store not only for the offenders themselves but was also transferred by default onto their blood relations (something designated as “the concept of the transferral of responsibility”, “accountability” – *cheng fu* 承負); hence, a significant number of such dwellers of the subterranean Prisonworld – located by the Source of Rivers – who were faultless, innocent in the global scheme of events. It is not surprising whatsoever then that *Jiu zhen ming ke* Code, when enumerating the regulations, highlights very clearly that in case of abuse or sidestepping, everyone is held accountable and culpable – as far back as the deceased relatives of the seven preceding generations (*yan qi xuan zhi zu* 罪延七玄之祖), thus forewarning the Tao practitioner and alluding to the hideous punishments awaiting his kith and kin, should he fall prey to reckless misdemeanors. [SLJ, 51b: 9; 53a: 1; 49a: 3; 50a: 8; 55a: 10]

Consequently, one may surmise that this aforementioned realm of the Source / Cradle of Subterranean Rivers is a dark and dreary Underworld Prison and Penitentiary for the souls of the dead. It is there that the deceased await redemption for the crimes committed in their earthly life or for the criminal actions of their living relatives. And although in early Taoist records the abovementioned subterranean region is generally called the Source of Rivers / the Cradle of Rivers (*he yuan* 河源), in the text of *Jiu zhen ming ke* one faces other nominations – alongside the given above [SLJ, c. 58b: 8; c. 59b: 8] – of the concept in question:

— The Nine Palaces of Great Darkness or the Nine Dark [Palaces] (*jiu yin* 九陰) for short; that would be the most frequent manifestation of the concept of the Subterranean Prisonworld pervading the text of *Jiu zhen ming ke*;

— The Chthonic (Subterranean) Palace or The Dark Palace (*you gong* 幽宮) [SLJ, 58b: 10; 61b: 6];

— The Nine Rivers (*jiu he* 九河) [SLJ, 57a: 9; 59b: 6; 61b: 10];

— The Nine Sources (*jiu yuan* 九源) [SLJ, 58b: 8; 59b: 8];

— The Nine Springs (*jiu quan* 九泉) [SLJ, 58b: 8];

— The Realm of the Sources [of the Rivers] that Have No Bounds (*wu ji zhi yuan* 無極之源) [SLJ, 49a: 4];

— The Region of the Rivers of the Endless Night (*ji ye zhi he* 積夜之河) [SLJ, 50a: 9];

— Subterranean Sources (*you yuan* 幽源) and Subterranean Springs (*you quan* 幽泉) [SLJ, 53a: 2].

The realm of the dead pitted against the world of the living is repeatedly designated by means of other idioms and collocations in the Taoist texts of the analyzed epoch:

— The Prefecture of the Souls of the Dead (*gui fu* 鬼府);

— The Region of the Endless Night (*chang ye* 長夜);

— Nine Hades (*jiu you* 九幽).

The presented nominations are often incorporated in an attributive clause which amounts to the following elaborate construction – “The Prefecture of the souls of the dead which is located in the region of the endless night and comprises nine Hades” (*jiu you chang ye zhi gui fu* 九幽長夜之鬼府). [DRJ, 2: 31b: 1] At times, this circumlocution is substituted by a less intricate and involved expression – “The Prefecture of the Long Night” (*chang ye zhi fu* 長夜之府). [WSBY, 24: 6b: 5]

In a highly reputed Taoist text *Chi-song-zi zhang li* 赤松子章曆 – the earliest surviving edition of which dates back to the end of the Tang Dynasty (618 – 907 AD) or, quite possibly, the Song Dynasty (960 – 1279 AD) but which, in fact, contains the earliest, the most ancient fragments which harken back, in its turn, to the first centuries of the Common Era (AD) – we encounter an elucidation, a clarification highlighting the analogy of the Chinese prison for the souls of the departed located in the unfathomable abysmal regions beyond the surface of the earth.

To that might attest an existing expression “Subterranean Prisonworld” (*di yu* 地獄) which used to be an established designation of the realm of the Netherworld in Medieval China.

This metaphorical expression finds its manifestation in an unabridged nomination of the given judicial and penitentiary administrative institution of the world of the dead – “The Subterranean Prisonworld in the Region of the Endless Night Incorporating Nine Hades” (*jiu you chang ye di yu* 九幽長夜地獄). [CSZZL, 6: 16a: 8] It is noteworthy that the expression “The Subterranean Prisonworld” manifests on one occasion in the transcript of the *Jiu zhen ming ke* Code. [SLJ, c. 49a: 5] This might signify that the formation of the conceptual framework of the Code was directly affected by key Mahāyāna ideas.

An identical conceptual apparatus may be encountered in other synchronous Taoist texts. The analysis of the linguistic context alleviates all the doubts and verifies that these versatile linguistic nominations actually denote one and the same mental construct – the realm of the dead, wherein dwell the souls of the departed doomed to chastisement. A prominent Taoist text *The Scripture of the Correct Law of the Three Heavens* (*Tai-shang san tian zheng fa jing* 太上三天正法經)

validates the idea of the wide circulation of the presented conceptions.

The text in question exemplifies the doctrine of the Celestial Masters; nevertheless, the following excerpt reproduces – accurately from the terminological standpoint – the conceptual apparatus inherent in *Jiu zhen ming ke*: “And then you will agonize and suffer from the extreme interrogations under torture, which will be executed via a wind-hatchet... and you will be carrying stones from Mengshan mountain and throw them into the rivers by The Nine [underground] Sources... <...> 被風刀之考。 <...> 運蒙山之石。塞九源之河。 [STZPJ, 11a: 2–3]

In the alluded case, the cited source represents the concept of the Netherworld by means of the nomination “The River by the Nine Sources” (*jiu yuan zhi he* 九源之河). The similar idea is to be observed in the Code *Jiu zhen ming ke* – where the means of manifestation of the concept under study may vary but some element will remain unchanged and will without fail include either the numeral “Nine” which used to denote the number of halls or, possibly, bureaus in this region of the world of the dead or the words signifying the “water” element (rivers, sources, springs, etc.):

— “... You will be subjected to the interrogations under duress by means of the wind-hatchet, and you will vanish in the Subterranean Realms / the Dark Sources (*you yuan* 幽源), and never will you attain the rank of a transcendent (*xian* 仙). 己身被風刀之考。身沒幽源。萬不得仙。 [SLJ, 53a: 1–2];

— “If the enumerated crimes were committed, both the Master and his student would be subjected to enhanced interrogations executed with the help of the wind-hatchet whilst their deceased ancestors – up to the seventh generation – will be locked away for aeons in the realm of the Subterranean Sources (*you yuan* 幽源), wherein they will be doomed to drag rocks and move mountains; and fail will they to find release from that jail, even when ten thousand kalpas elapse.” 師及弟子。同被風刀之考。七玄之祖。長閉幽源。負石擔山。萬劫不解。 [SLJ, 54b: 3–4];

— “The culpability for the crimes encompasses seven generations – both those descended through the maternal line and along the paternal line – and they all will atone for their sins in the Bureau of the Deceased (*gui guan* 鬼官), and they will be dragging stones from Mengshan mountain so that to obstruct and fill up the Rivers of the Endless Night.” 罪延七祖父母。充責鬼官。運蒙山之石。填積夜之河。 [SLJ, 50a: 8–9].

Other Taoist manuscripts of the period of Six Dynasties equally stress that the penance for the violation of certain regulations will affect, first and foremost, the

departed relatives of the Taoist; the kinsfolk afflicted by the plague of punishment will be extended to the seventh or even the ninth generation. Take, for one, the Song Dynasty encyclopaedic work *Yun ji qi qian* which incorporates compendia of editions of many prior Taoist scriptures, and which also contains a small-volume passage – similar in vein to the texts of Shangqing revelation (the second half of the fourth century) and entitled *Secret Formulae from the Purple Book* (*Zi shu jue* 紫書訣). The said work explicates certain meditative practices, the description of which concludes with the following promise: “If you follow all the rules, outlined herein, the Mysterious Revered Mother (*Xuan-mu* 玄母)<sup>5</sup> will be reinstated in a positive frame of mind – for this will put her into an amiable mood; and the maidens from the circle of the Celestial Thearch will be merry and jovial; and the Heavenly Perfected will descend to you...<...> If you were to practice the *fine astute contemplation* (*jing si* 精思)<sup>6</sup> for nine years, the Celestial Thearch would send you Jade Maidens, whilst the nebulous chariot would descend upon you from Heavens to welcome and greet you. Having soared into the sky, the nebulous chariot will ensky you, upwards into the Celestial Palace of Jade Purity (*yu qing* 玉清), and then you will be entitled to service in the guard of the Lord of the Mysterious Palace.”

Further, in the following passages, the text cautions against divulging this information, against the disclosure of the essence of the given practices via employing the standard – within the confines of the texts of the Shangqing tradition – expressions such as *shen* 慎 (bearing the meaning similar to the following: “Be vigilant!”; “Beware!”; “Abstain from this or that!”) and *wu xie* 勿泄 (“Do not divulge!”); both of them prophesy severe punishments for the perpetrator: “Under no circumstances are you to disclose the content of this manuscript without any proper reason for it, otherwise you will end your days in Three Offices (*san guan* 三官), whilst your ancestors of seven generations will suffer from extreme questioning, being locked for all eternity in the realm of the Sources of Rivers.” 如此。玄母含暢。帝妃喜懼。天真下降... 九年精思。帝遣玉女。乘雲下迎。上昇玉清。侍衛玄宮... 慎勿輕泄。身沒三官。七祖被考。長閉河源。[YJQ Q, 44: 24b: 6–25a: 1]

<sup>5</sup> *Xuan-mu* 玄母, the Mysterious Mother, is one of the most frequent characters of the early scriptures of the Supreme Purity tradition. In these texts she belongs to the category of “inner” deities, for a Taoist had to imagine her in the “cultural space” of his own body. It forms a binary opposition with the concept of the Primordial Father (*Yuan-fu* 元父).

<sup>6</sup> *Astute contemplation* (*jing si* 精思) refers to the technique of Taoist visual meditation.

The Land of the Dead by the Sources of Rivers corresponds with the North and is contrasted with the Red Palace (*Zhu-gong* 朱宮), the Taoist equivalent of Paradise, presumably situated in the South. [WSBY, 24: 4b: 4–5] The violation of the norms and regulations, as Dao disciples believed, always resulted in the trial, penal servitude or imprisonment in the dreary dungeons of the realm of the dead situated somewhere in the north, in the depths of the earth, where subterranean rivers flow. It seems remarkable, though, that Taoist manuscripts also provide a key to salvation, that literally allows to unlock the gates of that underground prison, liberate the souls in agony, and relocate them into the Heavenly realm of the Immortals. When duly performed – if and when all the laws are obeyed accordingly – not only can every person become a transcendent (*xian* 仙) but also, he or she will be able to free their deceased relatives from the subterranean Prisonworld. This is unambiguously stated in the *True Scripture from the Great Cavern* (*Da dong zhen jing*) 大洞真經. [DDZJ, 2: 15b: 3–5]

The afterlife – the Netherworld – was believed to be an elaborate complex administrative and clerical structure which encompassed an extensive staff of officials who used to control and manage the realm of the dead. This premise is verified in the early Code of the Celestial Masters *Protocol of the Twelve Hundred Officials* (*Qian-er-bai guan yi*) 千二百官義. This is believed to be the earliest, most ancient work of the lineage of the Celestial Masters, which was in wide circulation already at the turn of the second and third centuries AD when this religious community was positioned in Hanzhong under the rule of Zhang Lu, the grandson of Zhang Dao-ling.

Only fragments of the said composition have survived; it is also featured partially in the work of Tao Hong-jing entitled *Deng zhen yin jue*. [DZYJ, 3: 14b: 1–22b: 4] The composition was structured qua an inventory list of the officials – transcendents residing in the Afterworld – with a clear indication of their position and functions, their places of residence; and the staff of employees, inferior to them: civilians and military petty officers of lower ranks. Amongst the names of the officials constituting the bureaucratic system of the Afterworld we may come across those designating the rulers of the realm of the Nine Rivers. Tao Hong-jing 陶弘景 (456–536 AD) – a renowned Scholar of Dao, a textual critic and a man of letters, an alchemist, pharmacologist, and bibliophile of the second half of the period of Six Dynasties – when annotating and analyzing the text in question, mentions the Lord of the Northern Sea from the realm of the Nine Rivers, alongside his civilian and military officers and clerks (totaling 120 people, all in all), that is, his *assistants* (emphasis by the author – S.F.). Apart from that, Tao Hong-jing alludes to the residence of the aforementioned official – the *He-dui-gong* Palace (河兌宮). [DZYJ, 3: 17a: 3–4]

The lexeme denoting the Palace contains the seme referring to the element of water – that is apparent in the usage of the hieroglyph *he* 河, which signifies “river”, as well as *dui* 兌 which, as Kong Ying-da 孔穎達 (576 – 648 AD) posits, symbolizes the “lake”.

The commentary by Tao Hong-jing emphasizes that the followers of the doctrine of the Celestial Masters also perceived the dark region of the Nine Rivers as a complicated hierarchy of an administrative establishment consisting of numerous divisions with their own vast personnel including both military ranks and civilian executives. The priests of the Celestial Masters, when acting in the interests and for the sake of the members of their religious community, sent petitions to the ruler of the *He-dui-gong* Palace with regard to real misfortunes and vexations, i.e. in case of stomachaches or cramps in the abdomen. [DZYJ, 3: 17a: 3] Tao Hong-jing specifically accentuates that official petitions were to be sent to this Celestial executive in case of intestinal obstruction, intestinal gas pain, distension of the belly, etc. And this is not surprising in the least since it was precisely the Lord of the Northern Sea from the realm of the Nine Rivers that was in charge of the denizens of the world of the dead whose actions prompted such misfortunes as stomachaches.<sup>7</sup> Tao Hong-jing makes it very clear that in case of the emergence of ailments related to the digestive system, one had to address this Lord of the realm – for the latter to issue a decree so that his subordinates could cure the Taoist 小腹結脹不通。諸瘡滿者皆主之。止乞令此君敕官將治之耳。[DZYJ, 3: 17a: 4–5] This Celestial officer is mentioned in another manuscript of the Celestial Masters – *The Petition Almanac of Chi-song-zi* (*Chi-song-zi zhang li*). [CSZZL, 2: 20a: 8]<sup>8</sup>

<sup>7</sup> The fusion of the concepts related to the Netherworld with the therapeutic methods and Chinese ceremonial rituals is a characteristic feature of the religious doctrine of the Celestial Masters. A peculiar theoretical underpinning for the system in question was the belief that all the misfortunes, calamities and maladies were predetermined and conditioned by the fatal, pestilent, and harmful influence oozing into this world from the realm of the dead. Only the officials from the Afterworld were endowed with legitimacy to neutralize this pernicious effect; and only those who possessed the power and authority to control and command the dwellers of the realm of the dead. It is precisely for this reason that the Celestial Masters priests addressed those otherworldly officials with petitions for help.

<sup>8</sup> In *Chi-song-zi zhang li* the residence of the Lord of the Northern Sea from the realm of the Nine Rivers is represented qua *He-yuan-gong* 河元宮 [CSZZL, 2: 20a: 8] and not as *He-dui-gong* 河兌宮, the way it is presented in *Deng zhen yin jue* [DZYJ, 3: 17a: 4]. Since in every other way these two scriptures are identical – and the hieroglyphs *yuan* 元 and *dui* 兌, when hand-written and transcribed, look very similar – we tend to believe that one fragment (most likely, in *Chi-song-zi zhang li*) must contain a mistake accomplished by the scribe.

Specification and concretization of the hierarchy of the Netherworld and its administrative structure was typical of the scriptures of the Celestial Masters. Since the fifth century AD, this specialization was vigorously explored in the scriptures of the Lingbao lineage of the Taoist movement; this arguably demonstrates the consistency and continuity of the two canons – those of the Lingbao lineage and the Celestial Masters.

It was believed that there, in the region of the Sources of Subterranean Rivers, the departed relatives of the Taoist who has transgressed, are sentenced to hard labour – carrying rocks and fortifying the banks of the underground streams. Some select Taoist texts reveal that those punished and castigated could be allegedly utilized themselves in the capacity of the building blocks, construction material; it would appear, they served as fillings of sorts, meant to seal holes in the dams of the subterranean rivers in the realm of the dead. *Jiu zhen ming ke*, however, abounds in the accounts of hard physical labour in the world of the dead, which awaits the ancestors of the guilty Taoist practitioner. The standard punishment allotted to the deceased relatives – the way *Jiu zhen ming ke* stated – was described in the following fashion: “They will be moving mountains and carrying rocks in order to build a dam by the Sources of the Rivers which have no known bounds.” 負山運石。以填無極之源。[SLJ, 49a: 4]

In a way, the Taoist Afterworld is a prison and a court of justice simultaneously. There, within its confines, interrogations are performed, penalties are ascribed and executed, and both the latter and the former are strictly monitored. As in any penitentiary reformatory institution, the term of sentence served there may be exceedingly long, but by no means is it deemed to be sempiternal. After serving the required term, the ancestors of the Taoist offender, having redeemed themselves through hard work and servitude in the realm of the Sources of Subterranean Rivers, may be brought back to life, arise again. The idea of a rebirth in the earthly abode is consistently and repeatedly reiterated in *Jiu zhen ming ke*. For instance, the excerpt delineating the rules of transmission and receipt of the scriptures ascribed to the *Jewel Book from the [heavenly palace of] Great Firmament* (*Tai xiao lang shu*) contains the following warning: “If these books are transmitted not in accordance with the regulations of the Code, then the punishment will befall all the ancestors of the Taoist – up to seven generations along both bloodlines, – and they will be liable to punishment executed by the ghost-officials of the Netherworld on account of the crime committed by their descendents. They will be forced to carry rocks from Mengshan mountain in order to build dams by the River of the Endless Night (*ji ye zhi he*). Ten thousand kalpas later, they will be able to return to life – on Earth – but not in human form.” [SLJ, 50a: 8–10]

*Jiu zhen ming ke* indicates that all misdemeanors and wrongdoings perpetrated by the Taoist himself/herself – or their deceased ancestors – may be redeemed via performing a special ritual. The system of purging ceremonies is presented in the third chapter of the Code. All the rituals aimed at atonement are carried out in accordance with a specific similar algorithm; the core element of the latter is dispatching a special message to the rulers of the world of the dead as well as an assortment of selected items which serve the function of the “ransom”, ritual pledge-offering, reimbursement for the committed crimes. In the description of the redeeming rituals one may behold the symbol of Water, yet again. The opening passage of Chapter 3 of *Jiu zhen ming ke* discusses the constituent features of the ritual pledge-offering: the figurine of a “golden man”, green silk threads, and nine golden rings; all of them had to be thrown down the mouth of Three Rivers (*tou yu san he zhi kou* 投於三河之口). [SLJ, 58a: 9] This estuary was considered a borderline between the world of the living and the dark dominion of the dead. If one takes into account the specified instructions, it becomes evident why the Code commands for all the gifts sent to the rulers of the Netherworld to be thrown into the water. [SLJ, 58b: 6] At that, it is irrelevant what particular river the Taoist might choose for the ceremony; it is merely essential for the objects to come in contact with the water element; the water, in its turn, as *Jiu zhen ming ke* communicates, will unfailingly bring them to the gates of the administration office in the world of the dead which – as it has already been established – is located by the Sources of Nine Subterranean Rivers. The water in early Taoist religious scripts is both an essential element of the Netherworld and its image.

In this respect, one should not be puzzled by the recurrent allusions to the Water element which are frequent in the texts of the petitions addressed to the sovereigns of the Netherworld. In Chapter 3 of the Code there is a reference to the Water Palace (*shui gong* 水宮) concealed somewhere in the cavernous underground regions; a Dao follower bows before its Masters, pleading and begging for the salvation of his/her relatives pining away in the subterranean dungeon, and of oneself. [SLJ, 58b: 5] In early Taoist religious texts, the expression “The Water Palace” can easily be substituted for a nomination “The Water Office” (*shui guan* 水官) – which is semantically equivalent – to denote the terrible and petrifying administrative institution of the Netherworld, whose officials control and manage the world of the dead [see in: ZG, 7: 6a: 3; WSBY, 22: 23b: 5; DRJ, 2: 3b: 4; CSZZL, 6: 13b: 10]. It seems relevant that the manuscript of one of the scriptures of the period of Six Dynasties cautions that all Taoists ought to adhere to the ritual regulations concerning “purity” and never disclose the essence of religious texts in question. Elsewise, grave consequences may ensue: “If you hand this book to an unsanctioned one, to

a person not entitled to it, your frail and mortal body will be subjected to punishments imparted by Lords of Destiny of Three Heavens, and you will turn into a disdained ghost (*xia gui* 下鬼) after death, and you will be doomed to serve a long sentence in the Office of Water.” 若傳非其人。則三天司命罰子之身。死為下鬼。長役水官。[SSSFJ: 9b: 1–2]

Tao Hong-jing unambiguously states that penal servitude in the Office of Water entails extremely hard labour. When relating the misfortunes of a man who was unwise enough to sidestep the regulations, he reveals: “Once it so happened that Qiao divulged the secrets of the Celestial scriptures. He followed no laws, he was telling tall tales [about them], nonsense and gibberish. For this very reason, nowadays both the father and the son of Hua descent are exposed to enhanced interrogation in the Office of Water.” 華僑漏泄天文。妄說虛無。乃今華家父子被考（拷）於水官。[ZG: 7: 6a: 2–3]

Both nominations – the Palace of Water (*shui gong* 水宮) and the Office of Water (*shui guan* 水官) – are linked with another semantic category (similar from the metaphorical and associative standpoint) – the Three Offices, or the Three Bureaus (*san guan* 三官).

In early Taoist scripts, all these expressions are used interchangeably and in identical contexts – when depicting the somber and dismal dominion of the dead. The word combination *san guan* is quite often rendered as “Three Officials” which happens to be incorrect if we consider Taoism prior to the Song Dynasty (960–1279 AD)<sup>9</sup>. The expression *san guan* does have a semantic component signifying “Three Officials”; however, it is not the primary meaning, and it acquires wider circulation only during the Song Dynasty. In the Taoist scriptures of the third through sixth centuries – as well as in the narratives created in the Tang Dynasty era (618–907 AD) – the word combination *san guan* normally refers to three major administrative institutions of the Afterworld, which function qua surveillance structure, the court of law of the Netherworld, and the prison for the souls of the departed. The rules of metonymy imply that any word denoting the location may also be employed for the designation of those who reside there. Such a sense can also be actualized in the analyzed contexts, although not frequently. Furthermore, this meaning of *san guan* generally indicates not three Celestial officials per se but the vast bureau-

<sup>9</sup> In the Song Dynasty, the linguistic situation undergoes change, and the expression *san guan* comes to denote three ultimate Celestial Officials of the Three Realms: The Heaven, the Earth, and the Water; gradually they converge into the nomenclature “Three [Celestial] Officials”. There is a fascinating study of the worship of Three Officials a.k.a. The Celestial Officials of the Three Realms in the Song Period, see in: (Huang, Shih-Shan Susan 2001).

cratic apparatus of the realm beyond which was in charge of numerous legal, supervisory, and reformatory functions in that dark place. It would seem that the phrase *san guan* 三官 is essentially a contracted form of the full four-component lexical structure *san jie guan shu* 三界官屬 which stands for “officials within jurisdiction of the [Rulers of] Three Realms” (*san jie guan shu*) [see in, for instance: WSBY, 24: 2b: 9; 39: 7a: 4].

In other words, disyllabic *san guan* – in its metonymic sense – possesses the meaning “Officials of the Three Realms”, but not the “Three Officials”. The way I see it, such “officials” were known since the very beginning of Taoism; and their systemic description were already featured in one of the first texts of the Celestial Masters – i.e. *Protocol of the Twelve Hundred Officials* (*Qian-er-bai guan yi* 千二百官儀); and the number of those officials does not amount to merely three there, but to twelve hundred. In the Taoist scriptures of the second half of the period of Six Dynasties, the quantity of the administrative personnel of the Netherworld only increases.

As it was previously stated, the particular establishment named Three Offices / Bureaus (*san guan* 三官) was perceived not only as the place to perform various punishments over the souls of the deceased, but also the court of law in the Netherworld. That is the reason why these souls could contribute petitions to the Three Offices or to the Water Palace. The dead begged the officials of that administrative institution to liberate them from the punishments in the Subterranean prison, whilst the living contacted this legal institution attempting to implore the officers in charge to spare them pestilence, maladies, and misfortune brought about by the souls of the deceased.<sup>10</sup> One of the cases of such lawsuits is described by Tao Hong-jing when the latter is relating the deeds of the members of Xu clan, whose adherents were the founding fathers of the the Supreme Purity Taoist lineage: “As for Xu Jian, she was the daughter of Dai Shi-zi. She was murdered by Xue Shi who had a feud with their clan. Xue Shi also killed the infant Xu Jian who was called A-ning, whom she had been nursing. These days, the soul of Xu Jian is trapped in the Office of Water together with her son. And since her mortal remains are scattered and dispersed to the wind, she filed a petition with Three Offices demanding justice and proper punishment for the currently living relatives of Xu.” 許賤者戴石子之女也。為讎家薛世等所殺。又世殺賤抱小兒阿寧。賤今在水官。與兒相隨。骸骨流漂。亦訟在三官。求對考今生人也。[ZG, 7: 8b: 9–9a: 1]

<sup>10</sup> For more detailed information regarding lawsuits against the deceased undertaken by the Taoist priests on behalf of the living members of Tao communities, see in: (Filonov, Sergey 2013, 54 – 56, 75). For more specific details on this aspect of Taoist ritual life see in: (Nickerson, Peter 1997).

Explicit references to *san guan*, more specifically, that said represents the name of the administrative bureaucratic establishment of the Netherworld, are to be found in the Commentary on the *Scripture of Limitless Salvation* (*Du ren jing* 度人經). This scripture acquires special significance and a significant influence among Tao followers in the first half of the 5<sup>th</sup> century already. The first commentary that has been preserved up till now was compiled by the Taoist Yan Dong 嚴東 in 485–486 AD. This commentary has gained renown and has endured up to nowadays. In one of the passages of the commentary, Yan Dong amply interprets the meaning of the expression *san guan* 三官. This interpretation, presumably, reflects the general conceptions of the Netherworld typical of the period of Six Dynasties (3–6 AD). Yan Dong demonstrates that *san guan* used to denote three administrative structures: The Office of Heaven, the Office of Earth, and the Office of Water. Each of the Offices comprises three Residences each (*gong* 宮) and multiple Bureaus (*cao* 曹). “Three Offices comprise 120 Bureaus. They govern the realm wherein the souls of the deceased dwell, the dominion of the deities, and the world of men. Moreover, Nine Prefectures (*jiu shu* 九署), which are in charge of inventory and records of life and death of those who reside in the Nine Seas, in Three Great Rivers, and the Sources of Twelve [Ordinary] Rivers, are accountable to the Three Offices: The Office of Heaven, the Office of Earth, and the Office of Water.” 三官都合一百二十曹。主領鬼神人。天地水三官合為九署。及九海三河十二川源之中。生死圖籍。[DRJ, 2: 32a: 1–7]

Li Shao-wei 李少微, another commentator of the *Scripture of Limitless Salvation* (*Du ren jing*) 度人經, the learned and erudite *dao-shi* who lived during the Tang Period, expresses the idea in a more concise and explicit fashion: “As far as the Three Offices and Nine Bureaus are concerned, each of these institutions deals with the souls of the dead, locked away in the Subterranean Prison.” 三官九府。各部領幽魂。[DRJ, 2: 38a: 10–38b: 1]

To conclude, it seems obvious that the word combination *san guan* may manifest various contextual meanings and be subject to numerous interpretations, but, as a rule, in early Taoist scripts all of them unavoidably correlate with references to the world of the dead and perform a locative function (that is, allude to the place and not the person, the agent). The analysis of the semantic content and the grammatical structure of the corresponding fragments of the early Taoist compositions unviolably verifies that.

The Taoist Code *Jiu zhen ming ke* 九真明科 highlights that the linguistic combination *san guan* (The Three Offices) and *shui gong* (The Water Palace) are not

merely inextricably linked, but also appear to be the cornerstone of the conceptual apparatus related to the Netherworld. This idea is sustained by the direct correlation of the given nominations with the so-called “Realm of Great Darkness” (*tai yin* 太陰) which tends to be the most typical and characteristic linguistic marker of the concept of the Netherworld in the Taoist texts of the analyzed historical period: “If you repent your sins for three years in a row in this manner, and then you perform a thirty-day long fasting ritual, you will be granted the deliverance in the Three Offices (*san guan* 三官); and you will be freed from punishmen in the Nine [Prefectures of Great] Darkness (*jiu yin* 九陰). Afterwards, you will be able to resume your practical advancement and progress on the true path of Dao.” 如此三年首謝。更清齋三十日。得上解三官。解考九陰。便還修行。[SLJ, 60b: 1–3]

### Conclusion

The images of the Netherworld in early Taoism, as evidenced in *Jiu zhen ming ke* (*The Bright Code of the Perfected [Kings] From the Nine [Heavens]* 九真明科), relate to the concept of a postmortem trial taking place somewhere at the source of underground rivers, as well as to the cult of ancestor worship. Concepts such as these, grounded in the indigenous Chinese beliefs regarding afterlife, were significantly developed in the 5th century AD via incorporation of conceptual and categorical apparatus of Mahāyāna. There are almost no traces of Buddhist influence in the texts of the *Shangqing* lineage (*The School of the Supreme Purity* 上清派) spread across the southern China since the middle of the 60s of the 4th century AD. However, the writings of the *Lingbao* lineage (*The School of the Sacred Jewel* 靈寶派) emerging at the turn of the century already contain the concepts and categories of Buddhism.

It is still not fully clear, though, how to interpret the results of the first engagements between Buddhism and Taoism. Were the ideas of Mahāyāna a starting point in radical transformation of certain aspects of the Chinese (Taoist) worldview? Or do the Taoist texts of the period – including that of *Jiu zhen ming ke* – represent the ancient indigenous beliefs typical of pre-Buddhist China textualized upon encountering a different cultural tradition, manifested through Buddhism? Perhaps, Buddhism only provided China with the tools (categorical apparatus) that allowed Chinese written tradition to overcome the boundaries of rational determination and stop aligning solely with the axiology as seen by higher social classes. In other words, it is entirely possible that the concept of the afterlife in Chinese culture was established not as a result of influence of the religious and philosophical aspects of Buddhism, but by observing its cultural implications, first and foremost, its attitude to the taboo of the different faces of everyday life culture. This is merely a

hypothesis, but the author perceives it as a promising subject of research.

The *Jiu zhen ming ke* represents the stage of productive integration that Taoism underwent during its institutionalization. This is especially noticeable in the Taoist concept of the Netherworld. This concept includes a bureaucratic paradigm, is based on the cult practices common for the Anyang stage of Shang dynasty (14th – 11th century BC) as was demonstrated by the celebrated Dr. David Noel Keightley (October 25, 1932 – February 23, 2017). This concept includes terminology, which reveals an obvious correlation with the some passages from the texts of the Warring States period (5th – 3rd century BC). If we imagine a stunning “virtual-reality” museum filled with the images of the afterlife from *Jiu zhen ming ke*, then there most likely will be the artifacts from the burial sites of the Warring States and the Former Han periods (3rd – 1st century BC).<sup>11</sup>

The realm of the afterlife as presented in early Taoism is a bureaucratic system mainly focused on governing and prosecuting the souls of those who passed. In order to designate this function (that of the police and penitentiary system), three interchangeable terms were used: The Three Offices (*san guan* 三官)<sup>12</sup>,

<sup>11</sup> The idea of such a museum containing the images of the afterlife seems quite apparent upon studying the contemporary research in the field of Chinese history and culture, namely the influential works of Prof. Yu Ying-shih (余英時, b. 1930) and Prof. Poo Mu-chou (蒲慕州, b. 1952): (Yu Ying-shih 2005; Poo, Mu-chou 1998; Poo, Mu-chou 2018)

<sup>12</sup> As we have specified prior, there is another approach to interpreting the term “san guan” (三官). According to Prof. Lai Chi-Tim (黎志添), the Western researchers translating the term as “Three Offices”, “Three Bureaus” or “Three Administrations” are wrong, and the only acceptable translation is «Three Officials» (Li Zhi-tian 黎志添 2002, 13; . Lai, Chi-Tim 2010, 199). Despite recognizing the unquestionable authority of Prof. Lai, we cannot agree with his interpretation. Our view is based not only on the works of “certain Western researchers”, but also on the opinion of an outstanding Chinese philologist Yang Shu-da (楊樹達先生, 1885–1956). Prof. Yang performed a critical review of “Shuo wen jie zi” lexicon (說文解字) by Xu Shen (許慎, 1st – 2nd century AD) and convincingly established that during the Warring States and the Han dynasty periods the “guan” (官) hieroglyph denoted a place, not a person. (Yang Shu-da 楊樹達 1955, 19–20) Besides, the examples from the “History of the [Former] Han” (*Han shu*, 漢書) by Ban Gu (班固, 32–92) and “History of the Later Han” (*Hou Han shu*, 後漢書) by Fan Ye (范曄, 398 – 445) demonstrate the same thing [Ibid]. It is notable that the latter source coincides in time with the famous commentary to the “Records of the Three Kingdoms” (*San guo zhi*, 三國志) written by Song Pei-zhi (裴松之, 372–451), in which the Taoist concept “san guan” had its first appearance. Moreover, the researchers have long realized that the early Taoist texts follow the lexicon and terminology of the Han epoch quite closely. All the aforementioned details, in our opinion, is a strong argument in favor of translating “san guan” as «The Three

The Office of Water (*shui guan* 水官) or The Palace of Water (*shui gong* 水宮); all of the three emphasize the administrative functions of the system in question. It seems relevant to add that the early Taoist scriptures contain the categories that explicitly specify the water element, accentuating the location of the Netherworld.

These views of the afterlife have contributed to the concept of salvation, which we choose to describe as "patronymic". This concept is a running theme in *Jiu zhen ming ke*, stating that, by adhering to certain rules, a human can not only become a celestial being or a transcendent (*xian* 仙), but also free his/her ancestors from the manacles of the Netherworld as well. On the other hand, the doctrine postulates that every crime or misdeeds committed by a Taoist will lay a heavy burden on him and his ancestors both.

Upon analysing the *Jiu zhen ming ke*, we find it necessary to resume the discussion of the nature of the Chinese native religion. Are we mistaken in calling it syncretic? Could it be that we simply fail to recognize the unity of Chinese religion spanning through millennia? Could it be that the ancestor worship or, in a broader sense, the cult of the dead, is the very essence, the root and crux of Chinese religion, quite paradoxically putting the axiology of life on the foreground; whilst Taoism per se, the local and state cults, the Chinese types of Buddhism and even the ritual dimension of Confucianism are merely branches sprouting out of this religion (and not the roots that generated it)? Finally, can we really assert that there was a stand-alone "Taoist religion", "Confucian ethics" or "Buddhism Dharma" in China, or whether the some Chinese texts can be called "Taoist" at all? All these terms could very well be mere conventions, separated from the continuous, holistic pattern of everyday and intellectual life of China, where no such discrete elements of being as "religion", "ethics", "philosophy" and "literature", even existed.

#### LIST OF ABBREVIATIONS

CS – *Concordance for Sinology*. Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio 麥谷邦夫, Kyoto University. URL: <http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/>

CSZZL – *Chi-song-zi zhang li* 赤松子章曆. DZ 335–336, HY 615, CT 615.

CT – Schipper K.M. *Concordance du Tao-tsang*. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975, 222 p. (PEFEO, 102).

DDZJ – *Da dong zhen jing* 大洞真經. DZ 16–17, HY 6, CT 6.

DRJ – *Du ren jing si zhu* 度人經四註. DZ 38–39, HY 87, CT 87.

DZ – *Dao zang*. Hanfenlou edition 道藏涵芬樓影印本. Shanghai, 1923–1926. Works in the Ming era Taoist Canon (*Zhengtong Dao zang*) are cited a) by the number of book(s) in

DZ, b) by the number assigned to them in Wen Du-jian, ed., *Daozang zimu yinde* (Beiping, 1935) – HY, and c) by the number in Kristofer M. Schipper, *Concordance du Tao-tsang* (Paris, 1975) – CT, followed by fascicle (if there is), pages (a indicates recto, b verso) and line number.

DZYZ – *Deng zhen yin jue* 登真隱訣 by Tao Hong-jing 陶弘景 (456–536). DZ 193, HY 421, CT 421.

HY – *Dao zang zimu yinde* 道藏字目引得. Ed. by Weng Du-jian 翁獨健編. Beiping, 1935. (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. No. 25).

SLJ – *Su ling jing* 素靈經. DZ 1026, HY 1303, CT 1314. (Full title: *Dong zhen Tai-shang su ling dong yuan da you miao jing* 洞真太上素靈洞元大有妙經).

SSSFJ – *Huang su si shi si fang jing* 黃素四四方經. DZ 1043, HY 1369, CT 1380.

STZFY – *Tai-shang san tian zheng fa jing* 太上三天正法經. DZ 876, HY 1194, CT 1203.

WSBY – *Wu shang bi yao* 無上祕要. DZ 768–779, HY 1130, CT 1138.

YJQQ – *Yun ji qi qian* 雲笈七籤. Compiled by Zhang Jun-fang 張君房 (ca. 1012). DZ 677–702, HY 1026, CT 1032.

ZG – *Zhen gao* 真誥. Compiled by Tao Hong-jing 陶弘景 (456–536). DZ 637–640, HY 1010, CT 1016.

#### REFERENCES

1. Torchinov, Evgeny. 1993. *Daosizm: Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniya* (= *Taoism: An Historical and Religious Study*). St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 308 p.
2. Torchinov, Evgeny. 2005. "Chto takoe daosizm? Opyt postroeniya novoj modeli" (= "What is Taoism? Experience of creating a new model"). In Torchinov, Evgeny. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* (= *The ways of the philosophy of East and West: the knowledge of the beyond*). St. Petersburg: Azbuka-klassika, Saint Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, pp. 158–171.
3. Filonov, Sergey. 2013. "Daoskaya kniga v mife i istorii: predvaritel'noe issledovanie" (= "Taoist scripture in history and myth: preliminary study"). In *Religioznyj mir Kitaya – 2013: Issledovaniya. Materialy. Perevody* (= *Spiritual World of China – 2013. Studies. Materials. Translations*), *Orientalia et Classica: Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies. Issue XLVIII*. Moscow: Russian State University for the Humanities, pp. 11–76.
4. Filonov, Sergey. 2011. *Zolotyie knigi i nefritovyie pis'mena: daoskie pis'mennye pamyatniki III–VI vv.* (= *Golden scriptures and jade script: Taoist written sources of the 3-6<sup>th</sup> centuries*). St. Petersburg: Saint Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 656 p.
5. Bai, Bin. 2010. "Religious beliefs as reflected in the funerary record." In John Lagerwey and Lü Pengzhi (eds.). *Early Chinese Religion. Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*. Leiden, Boston: Brill, pp. 889–1073.
6. Cedzich, Angelika. 1993. "Ghosts and demons, law and order: grave quelling texts and early Taoist liturgy." In *Taoist Resources*, 4. 2 (1993): 23–35.
7. Huang, Shih-Shan Susan. 2001. "Summoning the Gods: Paintings of Three Officials of Heaven, Earth and Water and Their Association with Daoist Ritual Performance in the Southern Song Period (1127-1279)." In *Artibus Asiae*, 61. 1 (2001): 5–52.
8. Kirkland, Russell. 1997. "The Historical Contours of Taoism in China: Thoughts on Issues of Classification and Terminology." In *Journal of Chinese Religions*, 25. 1 (1997): 57–82.

Offices». The syntactic and structural analysis of the corresponding excerpts from the early Taoist texts does not contradict this interpretation and in most cases confirms it.

9. Lai, Chi-Tim. 2002. "The 'Demon Statutes of Nüqing' and the Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Heavenly Master Daoism." In *T'oung Pao*, 88. 4/5 (2002): 251–281.
10. Lai, Chi-Tim. 2010. "The Ideas of Illness, Healing, and Morality in Early Heavenly Master Daoism." In Alan Chan and Lo Yuet Keung (eds.), *Philosophy and Religion in Early Medieval China*. New York, Albany: State University of New York Press, pp. 173–202.
11. Maspero, Henri. 1971. *Le taoïsme et les religions chinoises* / Preface de Max Kaltenmark. Paris: Gallimard, 658 p.
12. Nickerson, Peter. 1997. "The Great Petition for Sepulchral Plaints." In Bokenkamp Stephen. *Early Daoist Scriptures. With a contribution by Peter Nickerson*. Berkeley: University of California Press, pp. 230–274.
13. Poo, Mu-chou. "Afterlife: Chinese Concepts." In *Encyclopedia of Religion*. [Digital resource]: Encyclopedia.com. URL: <http://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/afterlife-chinese-concepts> (February 17, 2018).
14. Poo, Mu-chou. 1998. *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, XIII+331 p.
15. Robinet, Isabelle. 1984. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*. 2 vols. Paris: École Française d'Extrême Orient. (Publications de l'École française d'Extrême-Orient ; v. 137).
16. Robinet, Isabelle. 1993. *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity* / Transl. by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. Albany, N Y: State University of New York Press, XXIX+285 p.
17. Seidel, Anna. 1988. "Early Taoist Ritual." In *Cahiers d'Extrême-Asie*. 4 (1988) : Numéro spécial: Études taoïstes I / Special Issue on Taoist Studies I en l'honneur de Maxime Kaltenmark, pp. 199–204.
18. Seidel, Anna. 1997. "Taoism: The Unofficial High Religion of China." In *Taoist Resources*, 7. 2 (1997): 39–72.
19. Stein, Rolf. 1979. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries." In Holmes Welch and Anna Seidel (eds.). *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 53–81.
20. Strickmann, Michel. 1979. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching." In Holmes Welch and Anna Seidel (eds.). *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 123–192.
21. Fabrizio Pregadio (ed.). 2008. *The Encyclopedia of Taoism*. London and New York: Routledge, 1552 p.
22. Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.). 2004. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Daozang tongkao 道藏通考). 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, XIX+1637 p.
23. Lee, Fong-mao 李豐楙. 2010. *Xianjing yu youli: shenxian shijie de xiangxiang* 仙境與游歷：神仙世界的想象. Beijing: Zhonghua shuju, 468 p.
24. Li Jing 李靜. 2013. "«Tai-zhen Yu-di si ji ming ke jing» de lai yuan ji ban ben kao zheng" 《太真玉帝四極明科經》的來源及版本考證. In *Hanxue yanjiu* 漢學研究, 31. 3 (2013): 329–360.
25. Li Zhi-tian 黎志添 (Lai Chi-Tim). 2002. "Tian di shui sanguan xinyang yu zaoqi Tianshidao zhibing jiezui yishi" 天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式. In *Taiwan zongjiao yanjiu* 臺灣宗教研究, 2. 1 (2002) : 1–30.
26. *Lu Xun quan ji* 魯迅全集. Vol. 3. Beijing: Renmin chubanshe, 1981, 608 p.
27. Xiaolin Zhengmei 小林正美 (Kobayashi Masayeshi). 2010. *Zhongguo de dao jiao* 中國的道教. Transl. by Wang Hao-yue 王皓月譯. Jinan : Qi Lu shushe, 273 p.
28. Yu Ying-shih 余英時, 2005. *Dong Han shengsiguan* 東漢生死觀. Transl. by Hou Xu-dong 侯旭東. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 3+2+153 p.
29. Yang Shu-da 楊樹達. 1955. *Jiweiju xiaoxue jinshi luncong* 積微居小學金石論叢: Zengdingben 增訂本. Beijing: Kexue chubanshe, 14+10+308 p.

---

## AUTHORS GUIDELINES

---

1. The journal publishes materials which have not been published before.
2. The articles submitted to the editorial board undergo a reviewing procedure.
3. Manuscripts of articles and other materials are to be recommended by the faculties of higher schools, laboratories and other structural divisions of scientific research institutions, research-methodological or academic conferences and seminars. Works by post-graduate students are accepted for publishing with references from their academic adviser.
4. The volume of the article should not exceed 1 publication base (40 000 printable characters). No more than three illustrations, diagrams or schemes can be placed within the article.
5. The following are the requirements for manuscripts submitted to the editorial board.
  - 5.1. The materials submitted to the editorial board must be presented in electronic and in print format (diskettes 3.5» and two copies of the original text (files)). If there are two or more diskettes, their numbers and files should be labeled on the diskettes. The names of files must be specified in the printed copy. The text-based editor is Word. The materials should be signed by the author on the title page near the name of the author.
  - 5.2. The title page of the article must contain the complex of the elements located on the page in the following order. At the top of the page the title of the article is printed in capital letters bold font. Surnames of the authors follow the heading and are printed by lower case letters. No other data is to be specified.
  - 5.3. References should follow the body of the text in alphabetical order, first the sources in Russian language, then the sources in foreign languages. References to the cited sources, and notes should be incorporated in the text of the article, after the quotation in square brackets, with the number from the list of references. Bibliographical description of the source in the list of references is implemented in accordance with the rules of GOST 7.1-2003. Font and line spacing, is the same as in the article.
  - 5.4. Margins: top – 2 cm; bottom – 2 cm; left – 3 cm; right – 1 cm; the size of a paper – A4 (210×297 mm); font «Times New Roman» № 14; line spacing – 1.5.
  - 5.5. Notes and quotations incorporated in the body of the text should be numbered consecutively.
6. Materials without substantiated research support or not corresponding to the rules mentioned higher will not be considered. Manuscripts will not be returned.
7. The following data about the author should be attached to the manuscript: first name, middle name initial, last name, academic degree, academic title, place of employment, postal address, work address, home address, office phone number, home telephone number, fax, e-mail.
8. A short abstract of the article in Russian and English, the title of the article in English and the list of key words (no more than 15) are to be attached.
9. Please address the materials to the following address: 47, Seryshev Str., Khabarovsk, 680021, Far Eastern State Transportation University (FESTU) Editorial board of the journal «The Humanities and Social Studies in the Far East».

E-mail: [journal@festu.khv.ru](mailto:journal@festu.khv.ru)  
<<mailto:journal@festu.khv.ru>>

Научное издание

**СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ**

Научно-теоретический журнал

Том XV

Выпуск 2, 2018

Под общей научной редакцией Ю.М. Сердюкова

Редактор *Т.М. Яковенко*

Технический редактор *И.А. Нильмаер*

---

План 2018 г. Поз. 12.6. Подписано в печать 18.06.2018 г.  
Гарнитура «Times New Roman». Уч.-изд. л. 29,8. Усл. печ. л. 27,7. Зак. 120. Тираж 500 экз.

---

Издательство ДВГУПС  
680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47.