

## ПРОБЛЕМЫ И ПРИНЦИПЫ РЕКОНСТРУКЦИИ ОТДЕЛЬНЫХ ПОНЯТИЙ И НАРРАТИВОВ КУЛЬТУРЫ (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ)

**Розин Вадим Маркович,**

*доктор философских наук, профессор,*

*главный научный сотрудник Института философии РАН,*

*Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1*

ORCID: 0000-0002-4025-2734

rozinvm@gmail.com

### Аннотация

В статье рассматриваются проблемы и принципы реконструкции отдельных понятий философии и нарративов культуры. Поводом выступило обсуждение доклада Н. Канаевой в Институте философии, прочитанного на семинаре «География рациональности». Автор, анализируя работу В. Бибикина «Витгенштейн: смена аспекта», ставит проблему правильного прочтения нарративов чужой культуры или даже нарративов своей культуры, но принадлежащих другому направлению мысли. Правильного в данном контексте – значит позволяющего избежать противоречий и выйти на понятную логику истолкования текста. Утверждается, что такое прочтение предполагает особую оптику, герменевтический концепт и культурно-историческую реконструкцию. Чтобы пояснить то, что понимается под подобными понятиями (оптикой, концептом и реконструкцией), предлагается анализ двух кейсов: семиотических схем и исследования Г. Ольденбергом учения Будды. Схемы обсуждаются на материале диалогов Платона «Пир» и «Тимей». Автор показывает, что Платон в «Пире» строит схемы для разрешения проблемных ситуаций и задания идеальных объектов, а в «Тимее» обсуждает природу схем. В свою очередь, Ольденберг реконструирует предысторию буддизма и основные идеи, предложенные Буддой. Особенностью его реконструкции является обращение к культуре Древней Индии, анализ древнеиндуистского сознания и ментальности, обсуждение особенностей буддистского дискурса. Автор делает вывод, что если изложенные Ольденбергом представления о буддизме использовать для целей понимания буддистских нарративов, то эти представления как оптику можно подвести под понятие герменевтического концепта. Этот концепт построен таким образом, что явно учитывает особенности индусской культуры и ментальности как отличных от европейских.

**Ключевые слова:** нарратив, текст, понимание, реконструкция, оптика, культура, схема, буддизм, нирвана, спасение.

**Библиографическое описание для цитирования:**

Розин В.М. Проблемы и принципы реконструкции отдельных понятий и нарративов культуры (методологические соображения) // Идеи и идеалы. – 2021. – Т. 13, № 4, ч. 1. – С. 112–128. – DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.4.1-112-128.

В апреле этого года в Институте философии РАН на семинаре «География рациональности» выступала Наталья Алексеевна Канаева с докладом «Проблема концептуализации когнитивного субъекта Даршан». В докладе среди прочего доказывалось положение, что европейский концепт «*фазул*» отсутствовал в таких направлениях древнеиндийской философской мысли, как веданта, джайнизм, йога и других. В ходе обсуждения Андрей Вадимович Смирнов задал такой вопрос: «Вы использовали такие понятия, как субъект, когнитивный субъект, бытие и другие. Короче, мощный пласт европейского категориального языка. Но использовали вы его для того, чтобы реконструировать понятие “разум”. Индийским терминам назначали в соответствие концепты европейского языка – душа, дух, субъект и т. д. Что вам мешало найти какое-нибудь индийское слово также и к разуму? Более общий вопрос: какова методология отождествления понятий, принадлежащих разным культурам? Очень хорошо, что Вы показали, что в древнеиндийской философии нет концепта “разум”. Мой вопрос следующий: почему тогда в этой философии есть место для других европейских понятий, и не надо ли то, что вы показали относительно разума, показать и относительно других европейских концептов – субъект, душа, бытие и прочее? Включая когнитивного субъекта?».

Я тоже задал уточняющие вопросы. Во-первых, как понимать сами европейские термины? Например, архаическое понимание души – одно, античное – другое, причем разное у разных философов, средневековое понимание души – третье, возрожденческое – четвертое, наше современное понимание – тоже много разных истолкований души. Спрашивается, какое понимание души имеет в виду Наталья Алексеевна? Во-вторых, что за оптику применяет докладчик, усматривая в разных древнеиндийских направлениях мысли общее содержание и закономерности? Такой подход еще понятен в школьной философии или в контексте ознакомления широкой публики с идеями восточной философии (да и то сомнительно), но вряд ли допустим в научных исследованиях и реконструкциях. В-третьих, что за тип реконструкции нам предьявляется? Например, я в своих работах истолковываю представления Платона и Аристотеля в рамках культурно-исторической реконструкции античной культуры, личности и мышления, признавая как достоинства, так и ограничения подобной оптики. А что за подход у докладчика?

Наталья Алексеевна отвечала, что, с одной стороны, она осуществляла реконструкцию, осмысляя древнеиндийские представления на основе

европейского философского мышления XVII–XVIII столетий, с другой – апеллировала к очевидной герменевтической способности видения и понимания древнеиндийских текстов. С моей точки зрения, вряд ли такой ответ является удовлетворительным, поскольку философское мышление XVII–XVIII веков само нуждается в правильном понимании и истолковании, а за любой якобы очевидной герменевтической способностью видения и понимания лежит определенный подход и способ реконструкции.

Я в очередной раз задумался над проблемой понимания отдельных понятий и нарративов, читая работу Владимира Бибикина «Витгенштейн: смена аспекта» [2]. В ней автор полемизирует с теоретико-деятельностной реконструкцией Г.П. Щедровицкого, не оставляющей, по мнению Бибикина (здесь я ним согласен), места для сознания и видения автора текста (нарратива). В противовес Бибикин выдвигает концепт, в соответствии с которым понимание текста не требует истолкования и дополнительного языка. По Бибикину, текст тавтологичен, самождественен, самопрезентативен. Вслед за Витгенштейном Бибикин настаивает на том, что логика нарратива усматривается не с помощью реконструкции, она заключена в самих языковых построениях (фразах).

«Наша цель, – пишет Бибикин, обсуждая трактат Витгенштейна, – не скакнуть от непонимания к пониманию, а сохранить усилие собственной мысли; оно требуется от нас прежде всего. Чтение должно быть не прокладыванием колеи для облегчения доступа, не нивелированием до уровня среднепонятности, а таким же, каким было написание Трактата, когда автор шел от ясности к ясности... Что, если помедлить на черте перед организационно-деятельностной игрой (*в данном случае в такой игре, разработанной Щедровицким с со товарищами методологами, предполагается реконструкция нарратива. – В.Р.*). Изменим зрение, посмотрим другими глазами. Фраза не сообщает ничего такого, что толкало бы нас к какой бы то ни было деятельности: она тавтология. Можно пойти сложным путем, чтобы увидеть в ней тавтологию... На тожество указано тем, что на него невозможно указать; оно этим отмечено – меткой, которую нельзя стереть, потому что она невидима. Удержав себя от вступления в мыслеречедеятельностные игры, мы получили на руки тожество, точнее, проблему или загадку тожества. Похоже, тожество иначе как проблемой и загадкой не бывает» [2, с. 42, 43, 115, 164].

Однако дальше Бибикин противоречит сам себе. Он обсуждает немецкое выражение «Satz» и, вместо того чтобы усмотреть в множестве разбросанных в Трактате Витгенштейна «Satz» тавтологию, показывает, что слово «Satz» имеет по меньшей мере 10 разных, не сводящихся друг к другу значений. Кажется, в таком случае Бибикин должен был бы в каждом конкретном нарративе оговаривать конкретное значение «Satz», выбирая одно из

10 различных значений (*представляет, каким громоздким при таком подходе будет перевод? – В.Р.*). И Бибихин, как будто позабыв свои различия (вероятно, чтобы оправдать свой концепт перевода?), стирает всё сказанное, заявляя, что значение «Satz» эквивалентно «фразе».

«Переводчики, – пишет Бибихин, – пользуются попеременно словами “предложение”, “высказывание”, “пропозиция”, пытаюсь угнаться за простым немецким Satz. Его сила в том, что это короткое корневое слово, и наше предложение как **выкладывание-перед-всеми-на-виду** его не вычерпывает. Satz означает еще и полагание, когда я постановил чему-то быть, как положено... Всё, что есть в немецком Satz, у нас тоже есть, только рассеяно, а не собрано в кулак. Мы оказываемся тут беспомощны и вынуждены плестись путем комментария и нанизывания пунктов, которых оказывается тем больше, чем короче немецкий жест: 1) слово, 2) предложение, 3) тезис, 4) норма, закон, правило, 5) набор, партия, сет, тур, игра, 6) помет, приплод у зайцев, кроликов, 7) отстой, осадок, 8) ставка в игре, 9) скачок, прыжок, 10) музыкальная фраза. Легко только тому, кто создал себе семантическое поле, о котором кроме него мало кто знает, как оно огорожено, и про себя располагает в нем термины (*не создала ли подобное семантическое поле Наталья Канаева, говоря о древнеиндийской философии? – В.Р.*). В голове В., как у нас всех, гуляет ветер, и если что-то подобное ограде обнаружится, он сразу ее разрушит...

Можно было бы в рабочем порядке, как делают некоторые англоязычные авторы, оставить немецкое Satz без перевода, тем более что в русском уже есть тоже слово с приставкой satz (Absatz – абзац, уступ, ступень, каблук как отступающий от подошвы, расхватывание, осадок, отстой, отложение). Всего ближе к немецкому Satz, однако, наша **фраза**, особенно если вспомнить об исходном смысле этого слова» [2, с. 183].

Но может быть, это только я, не будучи переводчиком, не смог усмотреть в множестве внешне одинаковых слов, входящих в разные нарративы, тавтологию? Нет, в ходе обсуждения доклада Канаевой это предположение убедительно опровергла Наталья Автономова – переводчик, да еще какой! «Получается, – честно констатировала Автономова, – у нас нет оснований, мы не можем никак найти тот тонкий слой возможностей, на котором мы могли бы двинуться хоть в какой-то мере уверенно. Даже тонкий. Вадим Маркович говорит: я всё сниму, всё проблематизирую, построю такое понятие, в котором не будет ничего заведомо от интуиции собственной культуры. А Владимир Буданов спрашивает: а каким это образом вы сделаете так, что не будет ничего от вашей культуры? Всегда что-то будет. Вы не решили проблему. Я сижу такая же потерянная, как все, хотя большую часть своей жизни я потратила на то, чтобы рассуждать, какие слова можно позволить себе ввести. Ты должен сделать ужасный акт передачи своего

решения в общество. Скажем, я ставлю слово *supplement* у Деррида, пишу *восполнение*, а не *дополнение*, а потом начинаю думать и спорить сама с собой: *восполнение* – это слово не того значения, не того звучания, это нам дает одно, это другое. Кто-то подхватывает предложенное толкование, кто-то не подхватывает. Я уже переживаю, не только свои выборы каких-то слов, но и то, кто и что из них брал или не брал. Я смотрю и вижу: в понятиях Деррида у меня и у Бибихина нет ни одного общего слова, ни одного! Вадим смеется, а мне не смешно, это так. И что с этим делать?.. И теперь жить с тем, что ты навводил разных субстанций, разных слов. Что каждый с ними делает, как каждый работает с каждой семантической единицей, с тем куском то ли смысла, то ли субстанции или субстанциональности? – это всё ужасно травматично» [14].

Продумывая эти выступления, я сформулировал для себя следующие положения. Даже в одной (например, европейской) культуре в разных направлениях философии один и тот же нарратив (понятие) концептуализируется различно и поэтому по-разному понимается. Что же говорить о разных культурах? Проблема и затруднение, вероятно, в том, что не рефлексивируются и не выставляются для обсуждения «герменевтические концепты» (введем такое понятие), с помощью которых осмысляются нарративы. Или они осознаются неадекватно, как, например, у Бибихина, утверждающего, что не нужно никаких концептов, чтобы правильно понять текст. Кроме того, говоря о культурно-исторической и методологической реконструкции нарративов и понятий, я имел в виду не возможность обойтись без опоры на основания своей культуры (такие основания действительно всегда наличествуют), а хотел избежать противоречий и выйти на понятную логику истолкования чужого текста. Чтобы пояснить последнее, расскажу о своем исследовании, посвященном уяснению понятия «схема».

Интерес к схемам у меня связан с методологической традицией, из которой я вышел. Г.П. Щедровицкий, создатель Московского методологического кружка, у которого я учился, рассматривал схемы как один из главных инструментов методологического мышления, позволяющий конституировать объект изучения. Меня же заинтересовал вопрос, когда схемы появились и кто первый их осознал и стал обсуждать. Оказалось, Платон.

«Первой такой структурной разновидностью, – пишет А.Ф. Лосев в “Истории античной эстетики”, – можно считать платоновскую *schéma*, которая является по преимуществу количественно-смысловой конструкцией. Имеются в виду отдельные части, которые комбинируются в нечто целое и, в зависимости от количественной характеристики этой комбинации, порождают из себя то или иное новое качество. Яснее всего и проще всего такая количественно-смысловая конструкция наблюдается на геометрических фигурах.

Различая схему и цвет (Phaed. 100d) и пользуясь «истинными схемами» (R.P. VII 529d), Платон мыслит «единое причастным схеме» (Parm. 145b), мыслит схему как подражание универсуму (Tim. 44d), в результате чего и получается у него «идея схемы», т. е. конкретно и наглядно видимое осуществление абстрактной схемы (58d). Больше же всего говорится о геометрических «схемах» в «Меноне» (73e, 74b, 76d)» [3].

Я задался вопросом: что собой представляет понятие «схема», и после нескольких лет исследований вышел на ответ. Схема создается человеком, т. е. это артефакт. Создается, чтобы решить проблемную ситуацию. Последняя, как правило, представляет собой определенное затруднение в культуре, требующее разрешения, причем это затруднение стало личной проблемой человека, создающего схему. Изобретая схему, входя в нее, человек начинает по-новому видеть и понимать, открывает для себя новую реальность. Если эту реальность категоризируют (приписывают ей определенные свойства), то складывается объект. Схема выступает еще и как условие построение нового действия.

Вначале в качестве иллюстрации я приводил пример из книги Э. Тейлора «Первобытная культура». «На языке тупи, – пишет он, – солнечное затмение выражается словами: “ягуар съел солнце”. Полный смысл этой фразы до сих пор обнаруживается некоторыми племенами тем, что они стреляют горящими стрелами, чтобы отогнать свирепого зверя от его добычи. На северном материке некоторые дикари верили также в огромную пожирающую солнце собаку, а другие пускали стрелы в небо для защиты своих светил от воображаемых врагов, нападавших на них. Но рядом с этими преобладающими понятиями существуют еще и другие. Карайбы, например, представляли себе затмившуюся луну голодной, больной или умирающей... Гуроны считали луну больной и совершали свое обычное шаривари со стрельбой и воем собак для ее исцеления» [12, с. 228].

Здесь затмение можно понять как проблемную ситуацию для архаического человека; нарратив типа «ягуар съел солнце» (или «луна голодная») – как схему; появившееся в сознании новое существо (гигантский ягуар или собака, нападающие на светила) – в качестве новой реальности; наконец, стрельба в небо и шаривари как новое действие.

*Схема 1*

<b>Затмение:</b> архаический коллектив	<b>Ягуар съел солнце:</b> нарратив	<b>Гигантский ягуар:</b> видение, образ	<b>Стрельба в небо, шаривари</b>
<i>проблемная ситуация</i>	<i>СХЕМА</i>	<i>новая реальность</i>	<i>новое действие</i>

Позднее я понял, что у схемы есть еще одна характеристика – это семиотическое построение, противопоставленное предметной реальности, задающее и описывающее объект деятельности. Например, схема московского метрополитена задает метро не как сложную техническую реальность, а как транспортный объект горожанина (станции, входы и выходы, линии движения, пересадки), и москвичи прекрасно понимают, что схема метрополитена – это условное изображение, а не сам метрополитен. Однако архаический человек, построив, например, нарратив «ягуар съел солнце», считал, что этот ягуар реально существует на небе, т. е. он не различал схему и изображаемый ее объект. Учитывая это, мы должны сказать, что нарратив «ягуар съел солнце» является схемой только для нас (такие нарративы я назвал «протосхемами»); для архаического человека это была какая-то другая реальность.

А вот Платон, если рассматривать введенное нами понятие как герменевтический концепт, начал говорить именно о схеме. С точки зрения этого концепта в его оптике нарративы диалога «Пир» можно подвести под понятие схемы, а в «Тимее» Платон впервые обсуждает функцию схемы. Возьмем для примера один из центральных нарративов «Пира» – историю об андрогинах.

«Прежде люди были трех полов, а не двух, как ныне, – мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя, ставшее бранным, – андрогины... Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов... И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними... Наконец, Зевс, насилу кое-что придумав, говорит: ...Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-вторых, полезней для нас... Итак, каждый из нас – это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину... Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней. Прежде, повторяю, мы были чем-то единым, а теперь из-за нашей несправедливости мы поселены богом порознь... помирившись и подружившись с этим богом (*Эротом*. – В.Р.), мы встретим и найдем тех, кого любим, свою половину, что теперь мало кому удастся» [5, с. 100].

Реконструкция показывает, что Платон изобретает этот нарратив, разрешая следующую проблемную ситуацию. В античной культуре формируется новый тип человека – античная личность, переходящая к самостоятельному поведению. Условием подобного перехода было определенное противопоставление обществу (вспомним историю Сократа), выстраивание новой картины мира и себя в ней. Так, Сократ не боится смерти и считает, что жить надо ради истины и добродетели и что он особый человек,

о котором заботятся боги. Становящаяся античная личность не могла любить, следуя той картине любви, которая тогда имела место; в соответствии с ней любовь понималась как внешнее действие богов любви в отношении человека. Человек был не субъектом любви, а простым объектом действия богов.

Разрешая эту ситуацию, Платон создает четыре схемы (андрогина, любви как «вынашивание духовных плодов», Афродиты как небесного начала, возлюбленного как гения), которые переключали любовь с родового начала на индивидуальное, личностное. Опираясь на эти схемы, античная личность входила в новую реальность, самостоятельно выбирала себе возлюбленного (возлюбленную), приписывая последнему такие характеристики, как прекрасное, благо, духовность, восполнение целостности человека [8].

Схема 2

<b>Невозможность любить:</b> античная личность	<b>Четыре нарратива «Пира»</b>	<b>Платоническая любовь:</b> видение, образ	<b>Практика платонической любви</b>
<i>проблемная ситуация</i>	<i>СХЕМЫ</i>	<i>новая реальность</i>	<i>новое действие</i>

Теперь о том, что такое схема в «Тимее». «Но в каждом рассуждении, – пишет Платон, – важно избрать сообразное с природой начало. Поэтому относительно изображения и прообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет. О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым; в той мере, в какой оно может обладать неопровержимостью и бесспорностью, ни одно из этих свойств не может отсутствовать. Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере. А потому не удивляйся, Сократ, что мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» [7, с. 433].

Спроецируем наш концепт схемы на платоновское рассуждение. В этом случае «первообраз», а также «непреложный, устойчивый и мысли-



мый предмет» – это платоновские идеи, а «изображение» и то, «что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа», – это схема идей. Их, по Платону, связывают отношения соответствия, копирования, подражания, правдоподобия. Другими словами, платоновская схема как понятие выступала посредником между миром идей и вещами, истинными знаниями и правдоподобными мифами.

Если теперь сравнить платоновский концепт схемы с нашим, то налицо большое различие, что, конечно, неудивительно: я не Платон, не античный человек, а человек модерна, и решаю другие задачи. Однако в плане мышления нас связывает общее стремление понять, что собой представляют схемы, а также научиться их правильно строить. В данном случае, говоря «схемы», я предполагаю, что интуитивно я, как и Платон, еще до исследования различил и выделил особые употребления нарративов, которые затем в результате осмысления отнес к схемам.

Вернемся теперь к проблеме перевода. Слово «схема» имеет не меньше значений, чем «Satz»: «выражение», «фигура», «изображение», «документ», «порядок», «шаблон», «устройство», «держать», «структура», «план» (и это еще не все значения). Вне контекста и решения определенной проблемы совершенно невозможно сказать, на каком из перечисленных значений стоит остановиться. Но вот мы поняли, что нарративы в «Пире» Платон вводил, чтобы переключить понимание любви с родовой реальности на личностную и, кроме того, как я показываю, актуализировать платоновские представления о спасении и жизни философа [8]. В этом случае, т. е. в контексте реальности «Пира», предпочтительными будут значения «структура» и «держать», но еще более точно – «устройство», позволяющее «конституировать» новую реальность (видение, понимание, действие). Другими словами, правильная реконструкция позволяет не только выбрать нужные значения из существующих, но и задать новые. Но, переводя «Тимей», лучше действительно остановиться на значениях «изображение» и «план» (схема как описание или подражание идее, как «правдоподобный миф»).

Возвращаясь к замечанию Владимира Буданова о том, что любой концепт укоренен в культуре и каком-нибудь подходе, что невозможно построить концепт, ни на что не опирающийся, я пойду навстречу этому тезису, указав, что предложенный здесь концепт схемы построен в рамках гуманитарно ориентированной методологии автора, со всеми вытекающими из этого последствиями [10]. Так, например, этот концепт предполагает реализацию расширительно понимаемой семиотики (см. [8]) и метод культурно-исторической реконструкции [10].

Наталья Канаева, и не только она одна, прочитывает древнеиндийские нарративы как тексты европейской культуры и в таком качестве старается их понять, часто даже привлекая сведения из истории и культуры Индии.

Но существует мнение, что подобные нарративы принадлежат другой, не-европейской культуре и реальности, что понять их усилием мысли, даже привлекая историко-культурные сведения, невозможно. Вопросы Андрея Вадимовича и мои задавались, исходя из этой второй точки зрения.

На мой взгляд, понимание нарративов чужой культуры (или своей, но культивирующей другой тип мышления) всё же возможно, однако условием этого является изменение собственного сознания. Его надо, образно говоря, перевоспитать посредством методологии и практики историко-культурного мышления. По методу речь идет об особой реконструкции чужой или своей культуры, ее истории, особенностей мышления и сознания. Приведенный выше дискурс о схемах был получен в рамках именно такой реконструкции.

Приведу еще один развернутый пример – исследование Г. Ольденбергом учения Будды. Предваряет это исследование культурно-исторический анализ, показывающий, что в отличие от европейцев индусы, объединившиеся в V–IV веках до нашей эры в общины, считали, что жизнь человека продолжается в вечности и охвачена страданием. «Как вы можете шутить, как можете забавляться? – читаем в изречениях Дхаммапады. – Вечно пылает пламя. Мрак окружает вас. А вы не хотите искать света... Ни в воздушных слоях, ни посередине моря, ни взобравшись на вершины гор, не найдешь ты места на земле, где бы не схватила тебя власть смерти» [4, с. 293].

«Странствование (сансара) существ, ученики, – говорит Будда, – имеет свое начало в вечности. Нельзя узнать того времени, начиная с которого блуждают и странствуют существа, погруженные в незнание, охваченные жаждою существования. Как вы думаете, ученики, что больше, вода ли, заключенная в четырех великих морях, или слезы, которые протекли и были пролиты вами, когда вы блуждали на этом широком пути и странствовали, и рыдали, и плакали, потому что давалось вам в удел то, что вы ненавидели, и не давалось то, что вы любили?.. Мать, жалуясь на смерть дочери, зовет дорогое имя: “Джива! Джива!” Ей говорят: “Восемьдесят четыре тысячи девушек, все носившие имя Джива, были сожжены на этом погребальном костре. О которой из них плачешь ты?”» [4, с. 289, 290].

Древних индусов приводила в ужас и глубокое уныние именно бесконечность человеческой жизни, означавшая для них непрекращаемость перерождений и страданий. Если мечта (даже навязчивая идея) европейского человека – жить вечно и счастливо, то мечта индуса – прервать жизнь и тем самым остановить «колесо сансары», избавиться от страданий любой ценой, для некоторых даже прекращением бытия как такового.

Не менее важен, показывает Ольденберг, концепт «Атмана-Брамь», который сформировался в этот же период. Брама – главный индусский бог, а Атман выглядит для европейского сознания как нонсенс – это вроде бы и душа,

и тот же Брама, и жизненные силы, и бессмертие. «Оно было и будет, – гласит писание, – славою его, великое Брама, единое, вечное, широкое Брама, единое, вечное. Читите Атмана духовного, тело которого – дыхание, вид которого – свет, сущность которого – эфир. Атмана, который принимает вид, какой хочет, быстрого, как мысль, полного правого хотения, полного правого держания, исполненного всякого благоухания, богатого всякими соками, простирающегося во все страны света, наполняющего всю вселенную, безмолвного, вседозволенного. Малый, как зерно рисовое, или ячменное, или просяное, или как пшено, так пребывает этот дух в “Я”, золотой как свет бездымный – такой он; шире неба, шире эфира, шире этой земли, шире всех существ; он есть “Я” дыхания, он есть мое “Я” (Атман); с этим Атманом соединяюсь “Я”, когда уйду отсюда. Кто усвоил себе это, поистине тот не питает никакого сомнения. Так говорил Шандилия» [4, с. 42, 43].

Ольденберг противоречивость Атмана объясняет особенностью древнеиндийского мышления, которое, в отличие от европейского, ищет и строит аналогии, а не самотождественные предметы, позволяющие мыслить непротиворечиво (как писал Платон в «Пармениде», «не допуская постоянно тождественной в себе идеи каждой из существующих вещей, человек не найдет, куда направить мысль, и тем самым уничтожит саму возможность рассуждений» [6, с. 357].

«Дело в том, – замечает Ольденберг, – что индийский ум не воспринимает отдельное явление в его отдельном существовании, заключенное в границах своих очертаний и живущее своею ему одному свойственною жизнью. У индуса одно явление сливается с другим; линии ступшевываются в нечто неопределенное. Таким образом, мысль то схватывает одну область сущностей и воспринимает всякое отдельное явление из этой области как идентичное с одной и тою же центральной потенцией или как зависящее от этой потенции, ею одушевленное, из нее рождающееся, то перелетает через все преграды отдельных явлений и говорит: это и то суть все» [4, с. 34, 35].

Я бы уточнил. Индус не устанавливает тождества и различия, не приводит разные явления к непротиворечивым основаниям, он ищет аналогии, сходства и подобия между явлениями, которые при этом считает принципиально различными, индивидуальными. Понятно, что эта процедура не менее эффективна, чем та, которую применяет европеец: любую группу предметов можно организовать как в отношении тождества и различия (т. е. приведения к основаниям), так и в отношении сходства, аналогии, подобия. Возможно, этот способ мышления отвечал социальности того времени, позволяющей индусам минимизировать конфликты между многочисленными царствами и древними общинами. В то же время античный способ мышления позволял снимать противоречия в рассуждениях, которые к тому времени изобрели и практиковали греки, и оправдывал военные конфликты.

При этом самая длинная цепь аналогий, охватывающая и пронизывающая всё, что только можно помыслить, – это сам Бог (а в концепции Атмана-Брамы, как ни странно, и Атман), единое существо, не имеющее никаких положительных определений, только «не это, не это». Нельзя ли предположить, что концепт Атмана представлял собой восточный вариант личности? С одной стороны, Атман понимается как душа человека, с другой – совершенно автономная реальность и управляющее начало, поскольку совпадает с Брамой.

«Индивид, – пишет Г.Р. Балтанова, полемизируя с точкой зрения, по которой в исламе такая же личность, как на Западе, – всегда вторичен по отношению к умме, социуму, коллективу... Автономная личность, независимая от общественного мнения, от среды в мусульманской культуре если не редкость, то не идеал. Человек абсолютно автономен только в вопросах веры в том смысле, что он несет ответственность перед Всевышним. Во всех остальных вопросах он руководствуется нормами исламской уммы <...> Тот “прайвит спэнс” (частное пространство), о котором так пекутся жители западных стран, имея в виду относительную автономность бытия, на исламском Востоке вряд ли существует» [1, с. 309, 310, 179, 312].

Думаю, эти авторы правы частично. Концепция Атмана-Брамы позволяет утверждать, что на Востоке примерно в то же самое время, что и на Западе, стала складываться личность, но одновременно эта личность понималась иначе, чем в Античности. В общем случае личность представляет собой новый тип человека, который, не выходя из общества, тем не менее противопоставлен ему, стремится действовать самостоятельно и поэтому вынужден выстраивать в своем сознании приватный мир и себя в нем. Но Атман тоже есть индивидуальный человек (индивид). Как совпадающий с Брамой, он может творить бытие, в том числе и себя. Мудрый как Брама, он противостоит обычным людям. Эти характеристики серьезно отличают индускую личность от античной.

В начале своей книги Ольденберг рассказывает также о том, в каком направлении искали разрешение намеченной проблемной ситуации предшественники Будды. Например, некоторые подвижники пытались перестроить себя в рамках йоги с тем, чтобы уйти от страданий и обрести другую реальность, где нет смерти, и открываются новые необычайные возможности.

Главная часть книги Ольденберга посвящена изложению решения, на которое выходит Будда. Он постулирует, что существует особая реальность – нирвана, где заканчиваются страдания, поскольку там невозможны различения и формы. Попасть в нирвану можно в том случае, если человек откажется от желаний, основанных на различениях и формах, и поймет, что его Я не тело, не ощущения, не мысль, поэтому их нужно отбросить.

Практически в этом деле должны помочь особый подвижнический образ жизни, психотехника, основу которой составляет йога, духовная работа, направленная на отказ от желаний, и культивирование состояний, приближающих человека к нирване.

«Как вязальщик распускает кусок пестрой ткани и создает другую, новую, еще более красивую, так и наш дух сбрасывает (при смерти) это тело, и оно погружается в незнание, а он изготавливает себе другой, новый вид, вид Манов или Гандгарвов, природы Браммы или Праджапати, или божеский вид, или вид других существ» [4, с. 65].

Объясняя, как человек может освободиться от страданий, Будда формулирует знаменитый «узел причинности»: «Из незнания возникают формы (санкара); из форм возникает распознавание (виннана); из распознавания возникают имя и телесность; из имени и телесности возникают шесть областей (области шести чувств) и их объекты (к пяти известным чувствам индусы прибавляют и мышление – мано); из шести областей возникает соприкосновение между чувствами и их объектами; из соприкосновения возникают ощущения; из ощущений возникает жажда; из жажды возникает выбор (существования: упадана); из выбора возникает создание; из создания возникает рождение; из рождения возникают старость и смерть, страдание и жалоба, скорбь, печаль и отчаяние. Таково происхождение всего царства страдания.

Но когда прекращается незнание среди полного уничтожения желаний, то это влечет за собой уничтожение форм; уничтожением форм уничтожается распознавание; уничтожением распознавания уничтожаются имя и телесность; уничтожением имени и телесности уничтожаются шесть областей; уничтожением шести областей уничтожается соприкосновение (между чувствами и их объектами); уничтожением соприкосновения уничтожается ощущение; уничтожением ощущения уничтожается жажда; уничтожением жажды уничтожается выбор (существования); уничтожением выбора уничтожается создание; уничтожением создания уничтожается рождение; уничтожением рождения уничтожаются старость и смерть, страдание и жалоба, скорбь, печаль и отчаяние. Таково прекращение всего царства страдания» [4, с. 300, 301].

В другом месте, объясняя, что есть нирвана, Будда говорит: «“Есть, ученики, место, где нет ни земли, ни воды, ни света, ни воздуха, ни бесконечного пространства, ни бесконечного разума, ни неопределенности, ни уничтожения представлений и непредставлений, ни этот мир, ни тот мир, ни солнца, ни луны. Это, ученики, не называю я ни возникновением, ни процессом, ни состоянием, ни смертью, ни рождением. Оно без основы, без продолжения, без остановки – это конец страдания”. “Есть, ученики, нерожденное, невозникшее, неслеланное, несоставленное. Если бы,

ученики, не было этого нерожденного, невозникшего, несделанного, несоставленного, не было бы никакого исхода для рожденного, возникшего, сделанного, составленного» [4, с. 382].

В работе, посвященной осмыслению буддизма, я писал, что, судя по всему, «Я» в учении Будды – это Атман, а Атман в концепте «Атман-Брама», действительно, не имеет никаких определений [11, с. 75]. Поэтому если быть последовательным (а Будда им был), то вообще нельзя ответить на вопрос, что есть «Я». В лучшем случае можно сказать, что «Я» или Нирвана – цель искупления, окончание страданий. Если для брахманов Атман безусловно идеал – вечный Покой, Единое, Блаженство, то Будда предпочитал не отвечать на вопросы о природе Атмана. Иногда лишь он слегка намекает на Тайну и Продолжение Бытия, однако нигде прямо не подтверждает их. Оставив обе возможности открытыми (Атман есть Ничто или, напротив, Блаженство), Будда как бы предоставляет своим ученикам выбрать и развить то, что им нравится и отвечает их жизненной доктрине. Сам же он последовательно говорил лишь одно: Нирвана – конец страдания, исчезновение телесности, представлений и ощущений.

Слово «нирвана» тоже неоднозначно, оно произошло от санскритского «угасание», «прекращение», «задувание», «отрицание», «дуновение». Спрашивается, как его переводить? С точки зрения предложенной Ольденбергом реконструкции ни одно из указанных значений не выражает прямо смысл этого понятия (понятия, а не термина!), только косвенно. Действительно, нирвану можно понять и как угасание и прекращение обычной жизни, и как ее отрицание, и как сознательное ее задувание (как горящую свечу). Но все эти значения схватывают только одну часть понятия нирваны. Другая – сознательная работа, направленная на прекращение желаний и культивирование состояния нераспознавания, неразличения форм – этими значениями не схватывается, здесь скорее нужны другие значения (например, как у Рудольфа Штейнера: «имагинативное» познание, «инспирация», «интуиция» [11, с. 112–116]). Третья группа значений слова «нирвана» – место, где прекращаются страдания, – предполагает такие значения, как «пустая реальность», «небытие», «отмучился», «обрел покой» и др.

Если изложенные здесь Ольденбергом представления о буддизме использовать для целей понимания буддистских нарративов, то их как оптику можно подвести под понятие герменевтического концепта. Он построен таким образом, что явно учитывает особенности индийской культуры и ментальности как отличной от европейских. Возможно, недостатком этого герменевтического концепта являются сильные обобщения: Ольденберг в своей версии буддизма использует тексты не только самого Будды, но и последующих мыслителей, развивающих буддизм, при этом он не развел исходные идеи Будды и более поздние доктрины буддизма.

Оба рассмотренных кейса (истолкование схем у Платона и герменевтический концепт Ольденберга) были приведены с целью лучшего понимания подхода и реконструкции, которые, по мнению автора, позволяют избежать противоречий в истолковании и понимании нарративов и отдельных понятий культуры (чужой или своей), существенно отличающихся логикой и ментальностью от тех, в реальности которых живет и мыслит интерпретатор.

### Литература

1. Балтанова Г.Р. Мусульманка. – М.: Логос, 2005. – 373 с.
2. Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 576 с.
3. Лосев А.Ф. Предметно-смысловые модификации // Лосев А.Ф. История античной эстетики. – М.: Высшая школа, 1969. – Т. 2.
4. Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. – М.: Д.П. Ефимов, 1905. – 512 с.
5. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 81–134.
6. Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 346–412.
7. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 421–500.
8. Розин В.М. «Пир» Платона: новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре. – М.: Ленанд, 2015. – 189 с.
9. Розин В.М. Расширительное истолкование семиотического подхода // Культура и искусство. – 2020. – № 9. – С. 46–54.
10. Розин В.М. Возобновление методологии: открытые письма, адресованные последователям Московского методологического кружка. – М.: Ленанд, 2017. – 384 с.
11. Розин В.М. Путешествие в страну эзотерической реальности: избранные эзотерические учения. – М.: УРСС, 1998. – 376 с.
12. Тейлор Э. Первобытная культура. – М.: Соцэкгиз, 1939. – 570 с.

Статья поступила в редакцию 27.06.2021.

Статья прошла рецензирование 19.07.2021.

DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.4.1-112-128

## PROBLEMS AND PRINCIPLES OF RECONSTRUCTION OF CERTAIN CONCEPTS OF PHILOSOPHY AND CULTURAL NARRATIVES (METHODOLOGICAL CONSIDERATIONS)

**Rozin Vadim,***Dr. of Sc. (Philosophy), Professor,**Chief Researcher, Institute of Philosophy RAS,**12, bldg. 1, Goncharnaya Street, Moscow, 109240, Russian Federation*

ORCID: 0000-0002-4025-2734

rozinvm@gmail.com

### Abstract

The article deals with the problems and principles of reconstruction of certain concepts of philosophy and cultural narratives. The reason was the discussion of N. Kanaeva's report at the Institute of Philosophy, read at a seminar on the geography of rationality. Analyzing V. Bibikhin's work "Wittgenstein: Change of Aspect", the author poses the problem of correctly (to avoid contradictions and reach an understandable logic of text interpretation) reading the narratives of a foreign culture or even the narratives of one's own culture, but belonging to a different direction of thought. Such a reading, he claims, presupposes special optics, a hermeneutic concept and a cultural-historical reconstruction. To introduce and clarify what can be understood by such concepts (optics, concept and reconstruction), an analysis of two cases is proposed: semiotic schemes and G. Oldenberg's study of the Buddha's teachings. The schemes are discussed on the basis of the works of Plato ("Feast" and "Timaeus"). The author shows that Plato in "The Feast" constructs schemes for solving problem situations and specifying ideal objects, and in "Timaeus" he discusses the nature of schemes. In turn, Oldenberg reconstructs the prehistory of Buddhism and the basic ideas proposed by the Buddha. A feature of its reconstruction is an appeal to the culture of Ancient India, an analysis of the ancient Hindu consciousness and mentality, a discussion of the features of Buddhist discourse. The author concludes that if the ideas about Buddhism outlined by Oldenberg are used for the purpose of understanding Buddhist narratives, then these ideas as optics can be summed up under the notion of a hermeneutic concept. This concept is structured in such a way that it clearly takes into account the peculiarities of the Hindu culture and mentality, as different from the European ones.

**Keywords:** narrative, text, understanding, reconstruction, optics, culture, schema, Buddhism, nirvana, salvation.

### Bibliographic description for citation:

Rozin V. Problems and Principles of Reconstruction of Certain Concepts of Philosophy and Cultural Narratives (Methodological Considerations). *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2021, vol. 13, iss. 4, pt. 1, pp. 112–128. DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.4.1-112-128.



### References

1. Baltanova G.R. *Musul'manka* [Muslim]. Moscow, Logos Publ., 2005. 373 p.
2. Bibikhin V.V. *Vitgenshtein: smena aspekta* [Wittgenstein: a change of aspect]. Moscow, Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas Publ., 2005. 576 p.
3. Losev A.F. Predmetno-smyslovye modifikatsii [Subject-semantic modifications]. Losev A.F. *Istoriya antichnoi estetiki* [History of ancient aesthetics]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1969, vol. 2.
4. Oldenberg H. *Budda, ego zhizn', uchenie i obschchina* [Buddha, his life, teaching and community]. Moscow, D.P. Efimov Publ., 1905. 512 p. (In Russian).
5. Plato. Pir [Peer]. Platon. *Sobranie sochinenii*. V 4 t. T. 2 [Complete Works. In 4 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1993, pp. 81–134. (In Russian).
6. Plato. Parmenid [Parmenides]. Platon. *Sobranie sochinenii*. V 4 t. T. 2 [Complete Works. In 4 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1993, pp. 346–412. (In Russian).
7. Plato. Timei [Timaeus]. Platon. *Sobranie sochinenii*. V 4 t. T. 3 [Complete Works. In 4 vol. Vol. 3]. Moscow, Mysl' Publ., 1994, pp. 421–500. (In Russian).
8. Rozin V.M. "Pir" Platona: novaya rekonstruktsiya i nekotorye reministsentsii v filosofii i kul'ture [Plato' "Feast": A New Reconstruction and Some Reminiscences in Philosophy and Culture]. Moscow, Lenand Publ., 2015. 189 p.
9. Rozin V.M. Rasshiritel'noe istolkovanie semioticheskogo podkhoda [Extended interpretation of semiotic approach]. *Kul'tura i iskusstvo = Culture and Art*, 2020, no. 9, pp. 46–54.
10. Rozin V.M. *Vozobnovlenie metodologii: otkrytye pis'ma, adresovannye posledovatelyam Moskovskogo metodologicheskogo kruzhka* [Renewal of the methodology: Open letters addressed to the followers of the Moscow Methodological Circle]. Moscow, Lenand Publ., 2017. 384 p.
11. Rozin V.M. *Puteshestvie v stranu ezotericheskoi real'nosti: izbrannyye ezotericheskie ucheniya* [Travel to the land of esoteric reality. Selected esoteric teachings]. Moscow, URSS Publ., 1998. 376 p.
12. Tylor E.B. *Pervobytnaya kul'tura* [Primitive culture]. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1939. 570 p. (In Russian).

The article was received on 27.06.2021.

The article was reviewed on 19.07.2021.