

Ху Ши vs Судзуки Дайсэцу Тэйтаро: прагматизм против культуртрегерства¹

В.А. Киселев

(РУДН)

А.Г. Юркевич

(Школа востоковедения ФМЭиМП НИУ ВШЭ)

Полемика между двумя видными исследователями восточных культур – китайским философом и историком Ху Ши (1891–1962) и японским специалистом по философии буддизма Судзуки Дайсэцу (наст. имя Тэйтаро, 1870–1966) – по поводу изучения чань/дзэн-буддизма представляет собой пример принципиального и длительного научного спора, который не остался незамеченным в ученом мире. В зарубежной буддологии внимание этой полемике уделяли в своих работах Г. Дюмулен, А. Уоттс, Амес Ван Метер, Артур Уэйли, Тимоти Барретт, Бернард Фор, Джеймс Д. Селлманн² и др.; из нынешних российских востоковедов – С.В. Пахомов³.

Хотя дискуссия была формально посвящена проблемам методологии изучения чань, она не дала поводов для глубоких теоретических обобщений, которые сколько-нибудь серьезно

¹ В работе использована подборка материалов В.В. Оськина (НИУ ВШЭ), которому авторы выражают искреннюю благодарность за помощь.

² Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб.: Орис, 1994; Уоттс А. Путь Дзэн. Киев: София, 1993; Van Meter Ames. Zen and Pragmatism // Philosophy East and West. Vol. 4 (1954). P. 19–33; Waley A. History and Religion // Ibid. Vol. 5 (1955). P. 75–78; Barrett T. H. Arthur Waley, D. T. Suzuki and Hu Shih: New Light on the 'Zen and History' Controversy // Buddhist Studies Review. 1989, 6, 2. P. 116–121; Faure B. Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition. New Jersey: Princeton University Press, 1993. P. 94–97; Sellmann J.D. A belated response to Hu Shih and D.T. Suzuki (debate on Ch'an and Zen Buddhism in Philosophy East and West, vol. 3, p. 3 an p. 25, April 1953) // Philosophy East and West. Vol. 45 (1995, № 1). P. 97–104.

³ Пахомов С.В. Судзуки: буддист и буддолог. URL: http://absolutology.org.ru/pachomov_6.htm (дата обращения: 01.10.14).

повлияли бы на научный инструментарий буддологии. Однако, как нам представляется, тот давний спор интересен тем, что отражает столкновение двух несимметричных, т.е. не строго дихотомичных, и в то же время вполне универсальных парадигм отношения к восточному культурному опыту со стороны представителей восточных же культур, которые, во-первых, относились к близким по времени поколениям национальной интеллигенции, во-вторых, восприняли влияние западных методов научного познания уже после того, как прошли некоторую школу воспитания и образования в лоне национальной традиции. В то же время различие в национальной принадлежности этих двух ученых оставляет место для соотнесения их творческих мотиваций с теми задачами в области культуры, к решению которых побуждала китайских и японских интеллектуалов родная им общественная среда.

Ху Ши, получив традиционное начальное образование, в 1906–1908 гг. проходил обучение в Китайском национальном институте, а в 1910 г. выехал на учебу в США как стипендиат «боксерского» фонда (созданного за счет американской доли контрибуции, которую Китай выплачивал после поражения антииностранного «боксерского» восстания 1898–1900 гг.). В 1910–1914 гг. он обучался в сельскохозяйственном колледже и колледже наук и искусств Корнельского университета, а в 1915–1916 гг. – в Колумбийском университете, где защитил магистерскую диссертацию. В Америке он стал учеником и правоверным последователем философа-прагматика Дж. Дьюи. По возвращении на родину в 1917 г. он был профессором Пекинского университета, в 1928 г. – ректором Китайского национального института, в 1946–1948 гг. возглавлял Пекинский университет. После бегства правительства Чан Кайши (1987–1975) на Тайвань он отказался от предложений новой власти возглавить Пекинский университет или университетскую библиотеку и, прожив несколько лет в США, переехал на Тайвань, где стал основным участником работы по организации Академии Sinika, главного гуманитарного научного учреждения на острове, и первым президентом Академии⁴.

⁴ Белоусов С.Р. Ху Ши // Синология.ru. URL: http://www.synologia.ru/a/%D0%A5%D1%83_%D0%A8%D0%B8

Идеи Ху Ши относительно роли и места традиции в новой китайской культуре, способов овладения гуманитарными и политическими достижениями Запада, его суждения по поводу ценностного ядра и наиболее выдающихся проявлений западного интеллектуального опыта, оценки им реалий традиционной культуры, философии, религии, национальной истории встречали живой отклик современников и часто вызывали споры. При этом историко-философская проблематика, затрагивавшаяся Ху Ши, сплошь и рядом получала актуальное общественное и даже политическое звучание, не говоря уже о том, что новое восприятие истории национальной мысли – через призму своеобразно понятых западных концепций – становилось для китайской интеллигенции одним из главных катализаторов процесса формирования нового философского и научного мировоззрения. Философские и научные позиции Ху Ши оказали существенное влияние на выработку и закрепление новых стандартов философствования и научной деятельности в Китае. Что касается исследований в области истории чань-буддизма, то, как справедливо отмечает А.А. Маслов, «фактически научное изучение чань начинается с работ... Ху Ши»⁵.

Судзуки Тэйтаро вырос в семье врачей, выходцев из самурайского сословия, и в возрасте 17 лет он стал учеником дзэнской школы Риндзай-сю в монастыре Энгаку-дзи в Камакура. По завершении среднего образования он преподавал английский язык в школах, а в 1892 г. окончил Токийский императорский университет. В 1897–1909 гг. он проживал в США, где занимался переводами буддийских текстов с санскрита, пали, китайского и японского языков, читал лекции в Колумбийском, Гарвардском и других университетах, по возвращении на родину защитил докторскую диссертацию и преподавал в японских вузах, а в 1939 г. читал лекции в Великобритании⁶. Около 20 из

⁵ Маслов А.А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. М.: Издательство духовной литературы «София», 2000. С. 22. См. также: там же. С. 163, 172, 173, 191, 193.

⁶ Судзуки Д. Т. Введение в дзэн-буддизм. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/sudzd01/index.htm>

его работ посвящены чань-буддизму, все они переведены на западные языки.

Точное высказывание о творчестве Судзуки принадлежит английскому поклоннику дзэн-буддизма Х. Хамфрейсу. Отметив в предисловии к изданию «Введения в дзэн-буддизм» Судзуки блестящее знание автором, помимо буддийских сочинений на санскрите, пали, китайском и японском языках, также философской литературы на немецком, французском и английском, Хамфрейс подчеркнул, что Судзуки «больше, чем ученый», его «Введение» «представляет собой самое надежное руководство для всех», кто сталкивается с традицией дзэн впервые, а также выразил надежду, что этот текст «введет новых читателей в радости дзэна, а может быть и подвигнет их к более глубокому изучению, приведя в конце концов к освобождению сердца и ума, которое и есть результат подлинно дзэнского опыта»⁷. Тем самым западный энтузиаст восточной духовной практики отметил главную – просветительскую, фактически проповедническую – интенцию работ японского ученого. Лондонская «The Times» писала о нем: «Д-р Судзуки был замечательной фигурой в области восточной философии. Он совмещал в себе учёного мирового уровня, духовного учителя, достигшего просветления, которое он стремился передать, и автора более чем двадцати книг, открывшего Западу суть и цели дзэн-буддизма»⁸.

Поводом к дискуссии, видимо, до некоторой степени послужило недоразумение. Бернард Фор, ссылаясь на Барретта, пишет: «В 1927 г. Ху Ши впервые встретил Судзуки, вскоре после того, как “Эссе по дзэн-буддизму” Судзуки, опубликованные в том же году, были сурово раскритикованы в анонимной статье в Таймс (*Имеется в виду The Times Literary Supplement, 25 August 1927, 579*). Эта статья, которую Судзуки приписывал Ху Ши, была на самом деле написана Артуром Уэйли»⁹. Но критический импульс статьи, видимо, больно задел Судзуки

⁷ Цит. по: *Хамфрейс Х.* Предисловие редактора // там же.

⁸ Цит. по: *Уоттс А.* Указ. соч. С. 2.

⁹ *Faure B.* Op. cit. P. 95.

и оказался близок Ху Ши, самые известные критические публикации которого по поводу работ Судзуки вышли уже в 50-е годы. Китайский ученый подверг японского коллегу критике за недостаточное внимание к исторической обусловленности учения Чань и декларации его иррациональности. «Это то отрицание способности человеческого разума понять и оценить дзэн, которое я решительно отказываюсь принять... .. Учение чань (дзэн) является неотъемлемой частью истории китайского буддизма, при этом история китайского буддизма, в свою очередь, является неотъемлемой частью истории китайской мысли в целом. Чань может быть правильно понято только в его историческом контексте, точно так же, как изучение любой китайской философской школы должно происходить в ее историческом контексте»¹⁰.

В своем ответе на критику со стороны китайского ученого Судзуки писал: «По всей видимости, Ху Ши не дает покоя мое утверждение о том, что дзэн – иррационален и находится за пределами нашего интеллектуального восприятия, и он пытается продемонстрировать, что познать дзэн не так уж и сложно, если рассматривать учение дзэн в его историческом контексте. Он полагает, что если дзэн рассматривать подобным образом, то выяснится, что движение дзэн в истории китайского буддизма являлось “лишь частью более масштабного движения, которое может быть правильно охарактеризовано как внутреннее реформирование или революция в буддизме”»¹¹.

Ху Ши, рассматривавший развитие философии и культуры с позиций инструментализма Дьюи, как цепь откликов на драматические исторические изменения социальной ситуации, возводил становление чань-буддизма к деятельности Даошэна (355–434), признанного традицией третьим патриархом Чань. По мнению китайского инструменталиста, Даошэн, в свое время за «еретические» высказывания даже лишенный сана и вы-

¹⁰ *Hu Shih. Ch'an (Zen) Buddhism in China. Its History and Method // Philosophy East and West. Vol. 3. (1953, № 1). P. 3.*

¹¹ *Suzuki D.T. Zen: A reply to Hu Shih. URL: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/ew27157.htm>*

сланный из столицы, был «революционным» мыслителем, который под прикрытием «нигилистических идей Лао-цзы и Чжуан-цзы»¹² подвергал собственной разрушительной критике косные формы буддийского вероучения, ведущие к социальной пассивности. Ху Ши подчеркивал, что «чань-буддизм возник не из индийской йоги или дхьяны, а, наоборот, как естественный протест против нее»¹³. Он обвинял Судзуки в том, что пропагандист чань-буддизма, полагая, будто «учение дзэн находится вне пространственно-временных отношений и, естественно, вне исторического контекста», т.е. занимая «антиисторичную» позицию, не способен проникнуться мудростью великих мастеров чань. «В таком случае не существует никакой надежды на то, чтобы должным образом донести суть дзэн до сознания людей Востока и Запада. Лучшее, что можно сделать в таком случае, это рассказать миру о том, что дзэн – это всего лишь дзэн, который находится вне нашего логического восприятия»¹⁴. «Революционной» и противостоящей традиции Ху Ши считал и концепцию «внезапного просветления», в которой Судзуки видел суть чань/дзэн.

Доказывая релевантность «внезапного просветления» в чань собственно буддийской традиции, Судзуки предлагал оппоненту обратиться к таким авторитетным источникам, как «Ланкаватара-сутра», «Вималакирти-сутра» и к «Сутра совершенного просветления», в которых подробно освещены основные психологические аспекты буддийского мировоззрения¹⁵. Более того, Судзуки полагал, что «учение о “внезапном просветлении” – это суть буддийского учения. И все школы буддизма, хинаяна, махаяна, йогачара, мадхьямака и даже секта Чистой земли, берут начало из опыта просветления Будды... Просветление Будды было ничем иным как “внезапным

¹² Дюмулен Г. Указ. соч. С. 84.

¹³ Там же. С. 85.

¹⁴ *Hu Shih*. Ch'an (Zen) Buddhism in China. Its history and method. URL: http://www.thezensite.com/ZenEssays/HistoricalZen/Chan_in_China.html

¹⁵ *Ibidem*.

просветлением»¹⁶. «Даже если рассматривать дзэн исторически. — писал Судзуки, — то способ, которым Ху Ши заключает его в исторические рамки — неправилен, потому что он не понимает, что такое дзэн»¹⁷.

Сосредоточившись на передаче иррациональной психологической сущности чань, Судзуки подчеркивал, что ее доминанта была задана еще в Индии, самим основателем буддизма Шакьямуни, посредством странного поступка, не понятого большинством его учеников. Будда протянул руку с цветком в их сторону, желая напрямую, без слов преподнести дух своего учения. Из всех собравшихся суть поступка Учителя уловил лишь Махакашьяпа, будущий второй патриарх буддизма, так же с улыбкой принявший цветок. Согласно Судзуки, акт интуитивного прозрения Махакашьяпы и положил начало духовности чань¹⁸. Для японского ученого, отмечает С.В. Пахомов, «дзэн был не столько конкретной школой махаянского буддизма, сколько особым измерением человеческого духа — состоянием “высшей просветленности”, а раз это так, то для него вполне логично было искать “образцы” дзэн в самых разных культурах»¹⁹.

Известный исследователь буддизма Г. Дюмулен попытался оценить противостояние Ху Ши и Судзуки с позиций максимального академического объективизма: «Как это бывает в большинстве научных споров, расхождения во взглядах этих двух азиатских ученых никогда не были четко определены. Несомненно, Д.Т. Судзуки обладал более глубоким опытом и знанием дзэн. За время, прошедшее после этого спора, многие ученые сошлись во мнении, что религиозный опыт, в особенности когда речь идет о более возвышенных, трансцендентных сферах, лежит за пределами метафизических понятий, и его невозможно полностью выявить из исторической перспективы... Но пусть даже дзэнский опыт извечно выскальзывает за

¹⁶ Suzuki D.T. Zen: A reply to Hu Shih // Philosophy East and West. Vol. 3 (1953). P. 26.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Судзуки Д.Т. Введение в дзэн-буддизм.

¹⁹ Пахомов С.В. Указ. соч.

пределы исторического исследования, для изучения дзэн история играет важную роль. Обильная историографическая литература... свидетельствует о том, что положение Д.Т. Судзуки о внеисторичности дзэн не получило полного признания или же это, возможно, даже является указанием на то, что утверждение Д.Т. Судзуки воспринимается в его изначальном смысле – как предупреждение против тех, кто считает позитивистский подход наиболее подходящим для понимания дзэн»²⁰.

Академическая корректность и обтекаемость формулировок западного буддолога вполне сродни современной либеральной политкорректности – и так же маскирует некоторые исторически обусловленные противоречия, в том числе те, что вызвали к жизни и научные предпочтения двух восточных ученых, и спор между ними.

Интеллектуальные искания Ху Ши определялись мотивом, главным для китайской интеллигенции того времени. Они были нацелены на обнаружение универсально значимого средства познания и, одновременно, преобразования действительности, способного вывести Китай из нищеты и политического бесправия к роли равноправного партнера западной цивилизации. Такое средство китайский мыслитель нашел в американском инструментализме, доведя до крайности присущий этому философскому направлению пиетет к «научности» и в конце концов даже предсказав замену философии чистой наукой²¹. Философия инструментализма, отвечавшая и новому для Китая позитивистскому критерию «научности», и привычной этической ориентации китайской мысли, казалась ученому удачным орудием переустройства национальной культуры и общественной практики²².

²⁰ Дюмулен Г. Указ. соч. С. 8.

²¹ Ху Ши. Чжунго чжэсюэ ши даган (Очерк истории китайской философии) // Ху Ши сюэшу вэньцзи (Собр. науч. соч. Ху Ши). Т. 1. Пекин: Чжунхуа шуцзюу чубань, 1998. С. 11.

²² См. об этом: *его же*. Шянь чжуи (Прагматизм) // Ху Ши вэньцзи (Собр. соч. Ху Ши). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1998. Т.2. С. 208–248.

При этом Ху Ши, вопреки его устойчивой репутации, нельзя назвать «вестернизатором» в полном значении этого слова, т.е. пропагандистом исключительно достижений Запада. В постепенном приближении к инструменталистским стандартам качества интеллектуальных построений он видел общую тенденцию развития мировой философии, признавая при этом и факты временного доминирования тупиковых ее ветвей, которые, тем не менее, как он полагал, обречены были сойти с исторической арены. Поиск следов этой тенденции и составлял главный мотив историко-философских изысканий Ху Ши. С одной стороны, он обнаружил в родной ему интеллектуальной традиции искомые следы – в виде логики, якобы близкой аристотелевской, усмотрев ее в эпистемологии моизма, с другой – признал ее забвение китайской мыслью, на протяжении более двух тысяч лет отдававшей предпочтение исторически преходящей ицзинистской «логике конфуцианства»²³. Но при этом именно китайская мысль – в силу наличия в ней пусть и древних, но исторически перспективных концептов, пройдя через творческий синтез с индийской философией (в ипостаси буддизма) и изжив ее недостатки, должна, по убеждению Ху Ши, войти в новый синтез – с философией Запада (которая тоже миновала пору синтеза античной мысли с *еврейской* – так трактовалась библейская традиция, размашисто отождествленная Ху Ши с христианством), чтобы родить абсолютно «научную» философию будущего²⁴.

Синтез на выбывание – через «изживание/переваривание» партнера, превращающегося в неудачливого конкурента, – приобрел у Ху Ши национально-культурную конкретность. *Китайская* философия в его проекте делит пополам мировое историческое первенство, в качестве финального приза обретая право на продуктивное взаимодействие с временно опережающей ее на пути к окончательному сциентистскому совершенству фи-

²³ *Hu Shih. The Development of Logical Method in Ancient China.* Shanghai: The Oriental Book Company, 1922. P. 5–8.

²⁴ *Ху Ши.* Чжунго чжэсюэ ши даган. С. 11.

лософией Запада. Вопрос о том, кто кого «изживет» в процессе этого синтеза, Ху Ши деликатно опускал.

В этой связи примечательно различие акцентов в работах Ху Ши, написанных по-китайски, с одной стороны, и появившихся на свет на английском языке, т.е. предназначенных для западного читателя, с другой. Соотечественников Ху Ши настойчиво уверял в отставании Китая от Запада и необходимости восприятия иноземных стандартов интеллектуальной практики и организации общественной жизни²⁵. В англоязычных публикациях он, напротив, делал акцент на присутствие в истории китайской культуры интеллектуальных феноменов, аналогичных тем, которые предопределили прогресс Запада, причем ненавязчиво демонстрировал, что в Китае они появились практически в то же время, что и на Западе, или даже ранее, как моистская «логика». Тем самым западная интеллигенция должна была убедиться, что Китай, способный актуализировать прогрессивную часть своего наследия и отказаться от отжившего, достоин войти на равных в мировое сообщество к вящей пользе последнего.

Атака на «антиисторичную» позицию Судзуки, растиражированную на Западе, означала для Ху Ши утверждение своей версии китаизации буддийской традиции как усвоения и изживания китайской мыслью индийского влияния. Концепция абсолютной ортодоксальности чань как аутентичного буддизма была вызовом этой версии – и всем следствиям из нее по поводу будущей роли китайской мысли в интеллектуальном развитии человечества.

Воспитанник дзэнской обители Судзуки воспринимал традицию чань/дзэн в качестве не просто ортодоксии, но квинтэссенции буддийской духовной практики. В работе «Дзэн и японская культура» он прямо определил дзэн как «практику достижения просветления», ведущего к независимости от внешних

²⁵ См., напр.: Ху Ши. *Вомэнь дуйюй сиян цзиньдай вэньмин дэ тайду* (Наше отношение к современной западной цивилизации) // Ху Ши *вэньцзи*. Т. 4. С. 3–7.

условий и тем самым – к свободе, не обусловленной «относительными» политическими, экономическими и иными свободами и правами: «Подлинная свобода – это результат просветления. Когда кто-либо поймет это, то в какой бы ситуации он ни оказался, он всегда внутри себя найдет свободу»²⁶. Дидактика тем более любопытная, что японская реальность первой половины XX в., когда получила развитие просветительская деятельность Судзуки, мало корреспондировала с политическими свободами.

Однако в тот же период Япония активно утверждала себя на мировой арене, как собственно силовыми методами, так и посредством тех способов проникновения в западную культурную среду, которые через десятилетия получают наименование «мягкая сила». Одним из непосредственных и действенных проявлений этого канала влияния стали публикации Судзуки Дайсэцу Тэйтаро, тонко учитывавшие умонастроения западной интеллигенции. Не прямолинейная пропаганда преимуществ японской и вообще восточной культуры, а популярные в западной среде идеи универсализма и психоанализа стали инструментом его духовной интер- и кросскультурной миссии. После «смерти Бога» западной цивилизации дзэн в версии Судзуки – как некий всеобщий принцип, пронизывающий все сферы существования, – предстал перед неопитами и «сочувствующими» в качестве чудесного врачевателя больного интеллигентского «Я».

Психоанализ и аналитическая психология с их рационалистическим инструментарием стали не конкурентами, а ассистентами этого врачевателя. Судзуки смело пошел на сотрудничество с неопрейдистом Э. Фроммом²⁷, констатировавшим, что «изучение человеческой природы в теории и перевоплощение человека на практике является одной из основных черт, объединяющих дзэн-буддизм и психоанализ»²⁸. Разве что дзэн бо-

²⁶ Судзуки Д. Т. Дзэн и японская культура. СПб.: Наука, 2003. С. 25.

²⁷ Фромм Э. Дзэн-буддизм и психоанализ. М.: Астрель, 2011.

²⁸ Там же. С. 3.

лее радикален, предлагая перманентное растворение хворающего эго в непосредственно переживаемой Истине. «Но когда глубокие тайны раскрываются, то всякое “Я” исчезает. Куда же в таком случае вам останется подниматься, если нет ни “духа”, ни “бога”, чьи тайны нужно постигать. Вы спросите, почему? – А потому, что дзэн – это бездонная пропасть. Дзэн утверждает (хотя и не совсем обычным образом), что в действительности ничего не существует во всех трех мирах... Истина непосредственно раскрывается перед вашим взором. Вот и все, чего вы еще хотите? Разве этого недостаточно?»²⁹. В равной степени в секулярной западной культуре не умаляли притягательность дзэн, а работали на нее вырванные из конкретики христианской сотериологии библейские и житийные описания «богоприсутствия» или «богоощущения», психологизированные и смешанные с мистическими видениями М. Экхарта³⁰.

При этом универсальность дзэн, тонко отождествленная японским ученым с универсальностью буддизма и вообще высшей Истины (правда, «с японским лицом»), парадоксальным образом зиждится на опыте духовной практики и доктринах *одной* из многообразных чаньских/дзэнских школ. К тому же самому опыту обращено высказывание Судзуки о своем споре с Ху Ши, которое некоторые почитатели японского ученого считают шутливым извинением за допущенную в полемике резкость: «Мы с уважаемым Ху Ши являемся большими грешниками, убийцами будд и патриархов; нам обоим — прямая дорога в ад»³¹. Здесь содержится отсылка к знаменитым поучениям Линьцзи (ум. в 866 или 867), основателя одноименного чань-буддийского течения, давшего начало той японской школе, в которой проходил послушание Судзуки: «Увидишь патриарха — убей патриарха, увидишь будду — убей будду». Как известно, чаньский мастер призывал не к физическому насилию, а к отказу от каких бы то ни было жестких ментальных установок, пре-

²⁹ Судзуки Д.Т. Введение в дзэн-буддизм.

³⁰ *Его же*. Мистицизм: христианский и буддийский. Киев: София, 1996. С. 15.

³¹ *Уотмс А.* Указ. соч. С. 3.

пятствующих спонтанному просветлению. Не без юмора конвертировав парадоксальную максиму, выражающую в традиции Линьцзи/Риндзай условие успешной духовной практики, в буквальный профанный смысл, Судзуки ухитрился и отдать должное принципиальности оппонента, и одновременно показать, что по крайней мере один из спорщиков преисподней отнюдь не заслуживает, ибо – в свете концентрированной в учении Риндзай трансцендентной Истины – совершенно прав. Доводы критика, сводившие эту Истину к исторически частному случаю идейного протеста, обесценивали религиозную и культуртрегерскую миссию японского буддиста.

Спор Ху Ши и Судзуки Дайсэцу Тэйтаро продемонстрировал неизбежность если не пропасти, то дистанции между верой и рациональностью, религией и религиоведением, а также возможность непримиримых противоречий между *любыми* принципами и подходами в науке, в том числе историзмом и психологизмом, – если их абсолютизировать. В то же время обстоятельства и контекст этой дискуссии в очередной раз доказывают, что историческая – социальная, политическая и этнокультурная – реальность определяет и в известной степени ограничивает способы и формы реализации как базовых принципов научного анализа, так и констант духовного опыта.