



**ОТ СРАВНИТЕЛЬНОЙ
К МЕЖКУЛЬТУРНОЙ
ФИЛОСОФИИ**





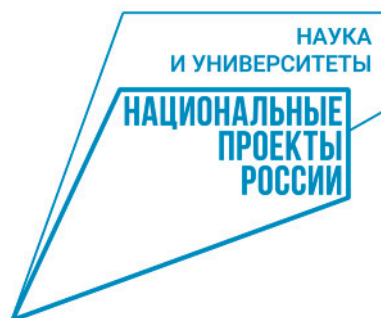
исследования философии

ЦЕНТР

и культуры Индии
«ПУРУШОТТАМА» РУДН

PURUSHOTTAMA
RESEARCH CENTRE

पुरुषोत्तम



Издание подготовлено в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ

ОТ СРАВНИТЕЛЬНОЙ К МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ

Москва
Наука — Восточная литература
2022

УДК 14
ББК 87.3
О80

Составитель и ответственный редактор
д.ф.н. *М.Т. Степанянц*

Ученый секретарь выпуска
В.С. Белимова

Рецензенты:
д.ф.н. *Блауберг Ирина Игоревна*
д.ф.н., проф. *Серебряный Сергей Дмитриевич*

От сравнительной к межкультурной философии / сост. и отв. ред.
М.Т. Степанянц : Ин-т философии РАН; Рос. ун-т дружбы народов. —
М. : Наука — Вост. лит., 2022. — 399 с. — ISBN 978-5-02-040570-7

Книга освещает важный феномен эволюции компаративизма в межкультурную философию, предлагающую отличный от любого центристского (прежде всего европоцентристского), а тем более глобалистского подхода в мировом философском дискурсе метод межкультурного философствования, основанного на диалоге, готовности не только услышать точку зрения Другого, но и творчески ее воспринять. Помимо российских авторов в коллективной монографии участвуют основатели межкультурной ориентации в мировой философии и ее видные пропагандисты из Австрии, Германии, Индии, Канады, Латинской Америки.

ISBN 978-5-02-040570-7

© Ин-т философии РАН, 2022
© Рос. ун-т дружбы народов, 2022
© Редакционно-издательское оформление.
Наука — Восточная литература, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (<i>Мариэтта Степаняни</i>)	7
---	---

Раздел I

<i>Рам Адхар Малл</i> Когда философия становится межкультурной? Прогнозы и перспективы	18
<i>Франц Мартин Виммер</i> Межкультурная философия: новое течение или новый курс философии?	37

Раздел II

<i>Станислав Рыков</i> Межкультурное философствование в древнем Китае	58
<i>Наталья Ефремова</i> Фальсафа в контексте межкультурного диалога	87
<i>Наталья Канаева</i> Рецепция западной философии в Индии XIX века	102
<i>Виктория Лысенко</i> Сравнительная философия и межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований.....	132

Раздел III

<i>Влада Белимова</i> Герменевтика и феноменология как предпосылки межкультурной философии на Западе	150
<i>Пурушоттама Билимория</i> Межкультурный ответ. Проблема зла и кармодичея	169

<i>Елена Скворцова</i> Японские мыслители XX века в поисках взаимодействия восточной и западной культурных парадигм	192
<i>Бианка Ботева-Рихтер</i> «Интер-» как метаморфоза мышления — метод Т. Вацудзи и его применимость в современном интеркультурном дискурсе	221
<i>Мария Рубец</i> Гносеологическая теория Чжан Дунсуня как пример межкультурного метода философствования	240
<i>Олег Кочеров</i> Подходы современных китайских философов к межкультурной философии	259
<i>Евгения Фролова</i> Современная арабская философия: поиски собственного пути развития	287

Раздел IV

<i>Рауль Форнет-Бетанкур</i> Современный мир как вызов для межкультурной философии	304
<i>Наталья Емельянова</i> Смыслы Современности и модернизации на Востоке	317
<i>Любовь Карелова</i> Формирование и особенности межкультурной парадигмы в истории японской мысли	327
<i>Рузана Псху, Андрей Парибок</i> Ведущие философские традиции Евразии: лингвокультуральный подход	338
<i>Джонардон Ганери</i> Манифест заново рождаемой философии	349
Заключение (<i>Мариэтта Степанянц</i>)	358
Библиография	377
Об авторах	398

Мариэтта Степанянц

ПРЕДИСЛОВИЕ

Зарождение «межкультурной философии» принято относить к концу 80 — началу 90-х годов XX столетия. Поскольку новое направление возникло в Австрии и Германии, оно получило наименование на немецком языке: «interkulturelle philosophie». В дальнейшем оно было воспроизведено буквально на испанском (filosofía intercultural) и английском (intercultural philosophy). На русском языке есть два наименования указанного направления. Петербургский философ-компаративист А.С. Колесников использует термин «интеркультурная философия»¹. Философы-востоковеды (В.Г. Лысенко, М.Т. Степанянц), а вслед за ними подавляющее большинство коллег-авторов настоящего труда отдали предпочтение именованию указанного направления как «межкультурная философия».

Выбор был сделан отчасти из-за стремления избежать излишнего использования иностранных слов, легко заменимых русскими словосочетаниями. В отечественной литературе, когда речь идет о диалогическом взаимоотношении различных религий, наций, этносов, используются словосочетания «межрелигиозный диалог», «межнациональные отношения» и т.д. Межкультурная философия отстаивает не интеграцию философских традиций, не их синтез, а включение их в мировой философский дискурс без дискриминации, признавая ценность каждой из них в философствовании как таковом. Все основатели данного направления, в том числе Рауль Форнет-Бетанкур, хотя и используют термин «интеркультурная философия», однако определяют ее сущность и основные принципы как «рабочий проект смены парадигмы самого философствования», при котором разрушаются границы установленных Западом монокультурных структур

© Степанянц М.Т., 2022

¹ Колесников А.С. Возможна ли интеркультурная философия? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. Вып. 3. С. 59–70.

философии и признается многообразие философий с присущими им культурными матрицами, содержащими собственные способы аргументации и доказательства. В целом оно стремится стать философией, практикуемой с позиции взаимного культурного содействия².

Р.А. Малл, основатель и президент Международного общества межкультурной философии, придерживается расширительного понимания межкультурной философии, не связывая ее исключительно с современной эпохой. Он напоминает об известном высказывании Мартина Хайдеггера, утверждающего, что словосочетание «западно-европейская философия» есть тавтология, поскольку «философия по своей сути является греческой... Запад и Европа, и только они, в глубинном ходе своей истории изначально „философичны“»³. Поэтому вопрос «„что это такое — философия?“ мы можем задавать, только если вступаем в разговор с мышлением греческого мира»⁴. Перефразируя Хайдеггера, Малл заявляет о тавтологии понятия «межкультурная философия», поскольку «философия по своей природе межкультурна»⁵.

Заявление о том, что философия может быть только межкультурной, слишком категорично. Она не всегда и не везде была таковой. Но, безусловно, межкультурная природа философии не является некой исключительной особенностью только современного философствования.

Вспомним «осевое время», которым Карл Ясперс именовал духовный процесс между 800 и 200 годами до н.э. То было время появления первых философов. В Китае — Конфуций, Мэн-цзы, Лао-цзы, Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жили Будда и Махавира; в Иране — Заратустра; в Палестине — пророки Илия, Исаяя, Иеремия и Второисаяя; в Греции — Парменид, Гераклит, Платон. Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек начинает осознавать бытие в целом, самого себя и свои границы. Каждый пытается убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Человек уже не замкнут в себе. Он не уве-

² *Fornet-Betancour R. An Alternative to Globalization: theses for the development of an intercultural philosophy // Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics, and Alternative Visions. Lanham, Oxford; New York: Rowman & Littlefield, 2002. P. 6.*

³ *Хайдеггер М. Что это такое — философия? // Вопросы философии. 1993, № 8. С. 113.*

⁴ Там же.

⁵ *Mall R.A. Intercultural Philosophy (Philosophy and the Global Context). Lanham, Oxford; New York: Rowman & Littlefield, 2000. P. 1.*

рен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых, безграничных возможностей. Он способен теперь слышать и понимать то, о чем до этого момента никто не спрашивал и что никто не возвещал⁶.

Философия приобретала межкультурный характер каждый раз при «встрече» культур, которая могла быть обусловлена разными причинами. Яркий пример тому — мусульманская философия: влияние иудаизма и христианства на становление ислама и калама; фальсафа — как результат творческого восприятия греческой античной философии; наличие концептов зороастризма в философии суфизма и т.д.

Между упомянутыми выше высказываниями М. Хайдеггера и Р.А. Малла разрыв в 70 лет. С точки зрения хода истории срок незначительный, но по богатству и значимости геополитических событий (две мировые войны; широкий разворот национально-освободительных движений, завершившийся крушением колониальной системы; возникновение, а затем, спустя семь десятилетий, крушение двухполюсной мировой политической системы; глобализация и появление альтернативных сценариев мирового развития) его можно считать судьбоносным. Политические потрясения не могли не сказаться на философии, на пересмотре отношения к так называемым региональным философским традициям. Радикально менялись и умонастроения азиатов, латиноамериканцев, африканцев — словом, тех, кто не желал более мириться с «интеллектуальным рабством» колониальных времен. Медленно, но неустанно продвигались процесс отказа от стереотипов прошлого и движение к диалогу, взаимопониманию и совместному решению проблем.

Настоящий труд представляет собой коллективную монографию, подготовленную авторским коллективом в результате обстоятельного обсуждения предмета исследования на проведенных в течение 2020–2021 гг. методологических семинарах сектором восточных философий Института философии РАН. Помимо сотрудников Института в нем приняли участие востоковеды из Института востоковедения РАН и ряда высших учебных заведений (РУДН, ГАУГН, Высшая школа экономики), а также зарубежные авторы, выразившие поддержку нашим планам и предоставившие права на переводы их статей по межкультурной философии.

Монография состоит из четырех разделов. Раздел I условно можно обозначить как «Концепция». Он представлен двумя из пяти основателей и главных теоретиков межкультурной философии как направления — Р.А. Маллом и Ф.М. Виммером.

⁶ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 32–34.

Рам Адхар Малл (Ramadhara Malla⁷, род. 1937, Индия) — немецкий философ индийского происхождения. После получения степени магистра в Джадавпурском университете Калькутты (1964–1967). Затем учился в университетах Гёттингена и Кёльна. В 1963 г. получил докторскую степень в Кёльне за диссертацию «Юмовская концепция человека». По возвращении на родину Малл заведовал кафедрой философии в Джадалпурском университете Калькутты (1964–1967). По приглашению австрийского феноменолога Людвиг Ландгребе в 1967 г. Малл вновь приезжает в Кёльн для работы в архиве Гуссерля по теме феноменологии и эмпиризма. В 1981 г. Малл защитил докторскую диссертацию в университете Триера, где его исследовательской темой было «Оперативное понятие ума (Локк, Беркли, Юм)». Преподавал философию в Трирском университете, в университетах Вупперталя, Бремена и Гейдельберга, в мюнхенском университете имени Людвиг-Максимилиана, с 2005 г. — в Университете Йены. С 2016 г. он является старшим профессором кафедры религиоведения Йенского университета.

Именно Р.А. Маллу принадлежит заслуга одним из первых дать определение межкультурной философии как новой концепции. В русском переводе статьи Рам Адхар Малла, открывающей первый раздел настоящего труда, автор демонстрирует на собственном примере, как принадлежность к разным культурам не препятствует межкультурному философствованию, а напротив, поддерживает его. С этой целью он сначала формулирует, что такое межкультурная философия, описывает некоторые ключевые особенности того, что на самом деле является герменевтической ситуацией. Далее он излагает собственную теорию межкультурно-ориентированной «герменевтики аналогов», а затем показывает, как последняя может дать то, что необходимо для межкультурного философствования.

Франц Мартин Виммер (Franz Martin Wimmer, род. 14.11.1942, Санкт-Мартин, Австрия) — австрийский философ-культуролог. В 1969 г. поступил в Зальцбургский университет, где в 1975 г. защитил диссертацию на тему «Понять, описать, объяснить. К проблематике исторических событий».

Виммер преподавал в университетах Зальцбурга, Клагенфурта, Инсбрука и Вены; в качестве приглашенного профессора — в Калифорнийском университете Ирвина (1980–1981), Университете Инс-

⁷ Рам Адхар Малл (индийское написание имени в латинской транскрипции — Rāmādhāra Malla). В нашем тексте имя дано в том написании, которого придерживается сам философ.

брука (1993, 2000, 2011), Университете Коста-Рики Сан-Хосе (1995), Бременском университете (1997), Европейском институте мира Австрии (1997), Университете Мумбаи (Бомбей, Индия, 1998), Чжэцзянском университете (Ханчжоу, КНР, 2014). Виммер является почетным президентом «Венского общества межкультурной философии», которое издает журнал межкультурного философствования «Полилог».

Автор большого числа книг и статей по межкультурной философии, переведенных на многие языки, Виммер считает необходимым переосмыслить историю философии посредством включения в нее других традиций помимо западных. Хотя философия претендует на универсальность, она всегда встроена в конкретную культуру, в определенные способы выражения и определенную проблематику. Проблема современной философии состоит в том, что в ней только европейская культура «возобладала и утвердилась как научная». Философствование о культуре должно учитывать два аспекта: во-первых, культуры конкурируют между собой; во-вторых, в современный период они «ориентируются вовне, то есть глобально». Особое внимание Ф. Виммер уделяет африканской философии, поддерживая усилия философов африканского происхождения отстаивать право на признание вклада африканцев в мировое философское наследие.

Раздел II необычен для существующих работ по межкультурной философии. Его можно обозначить как «Предыстория» или «Предпосылки». Намерение включить в коллективный труд данный раздел продиктовано желанием показать, что, хотя межкультурная философия как направление официально обозначилась в последние десятилетия, как **метод** философствования она была многократно проявлена в истории, что демонстрируется на двух примерах.

Станислав Рыков (ИФ РАН) выдвигает тезис о том, что составляющие фундамент межкультурного направления идеи не являются детищем только нашего времени (времени постколониализма и глобализации). Их можно рассматривать как универсальные ходы мысли, встречающиеся в той или иной вариации в разные времена и в разных цивилизациях. С. Рыков подвергает проверке это утверждение на древнекитайском материале, проанализировав типологически похожие идеи в древнекитайской философии (ок. V в. до н.э. — I в. н.э.).

Наталья Ефремова (ИФ РАН, ИВ РАН) обращается к фальсафа, развивавшей античные (греческие и греко-римские) образцы философствования и ставшей воплощением того культурно-цивилизационного диалога, который во многом предопределил «золотой век» арабской цивилизации VIII–XIII вв. Эллинизация мусульманской

мысли не носила синкретического характера, не являлась механическим соединением, симбиозом культур, а была творческим восприятием идеи и понятий разных философских традиций, осуществленных в первую очередь Аль-Фараби, Ибн Синой (Авиценна), Ибн Рушдом (Аверроэс).

Имевшиеся в древней и средневековой истории эксперименты философствования, близкие к межкультурному, создали предпосылки к восприятию современных методов философствования. К такому также относится опыт, обретенный незападными народами в период так называемого просвещения XVIII–XIX вв. Об этом убедительно говорится в статье Н.А. Канаевой (ВШЭ), посвященной рецепции западной философии в Индии в XIX в. В статье рассматривается концепция образования, реализованная в Санскритском колледже благодаря педагогическим находкам Дж.Р. Баллантайна, работавшего над созданием научной терминологии на санскрите.

В заключительной статье данного раздела ведущий отечественный индолог и компаративист В.Г. Лысенко предлагает различать два этапа постколониальных исследований в рамках академической востоковедной науки (на примере индологии): антиориентализм, в основе которого лежит подход Э. Саида, изложенный в его книге «Ориентализм» (1978), догматически и некритически применяемый к разным областям востоковедения, и посториентализм, сформировавшийся в результате критического переосмысления антиориентализма и выхода на новый уровень рефлексии герменевтической позиции исследователя инокультурных традиций. В. Лысенко оценивает межкультурную философию как проект эпохи постколониальных и посториенталистских исследований и отличает ее от сравнительной философии как проекта XX в. Автор обращается к трудам знаменитого русского индолога и буддолога Федора Ипполитовича Щербатского (1866–1942), в которых она видит элементы как сравнительной, так и межкультурной философии.

Раздел III содержит конкретные примеры **реализации** межкультурного метода философствования в Индии, Японии и Китае.

Индийская межкультурная философия представлена в статье Влады Белимовой (ИФ РАН) всемирно известными в этой области философами Рам Адхар Маллом и Джитендра Натх Моханти, первый из которых прибегает к герменевтическому подходу, второй — к феноменологическому.

Автор статьи «Межкультурный ответ. Проблема зла и кармодичея» — профессор Пурушоттама Билимория. Он учился в университете Окленда (США) и получил докторскую степень в ведущем

австралийском университете Ла Троб (1983); в настоящее время является главным научным сотрудником австралийского Института Индии и Школы философских и исторических исследований в Мельбурнском университете.

Пурушоттама Билимория — один из основателей Австралийского общества азиатской и сравнительной философии, соредатор многотомной серии *Sophia Studies in Cross-Cultural Philosophy of Traditions and Culture*. Следует особо отметить, что в Российском университете дружбы народов создан «Центр исследования философии и культуры Индии „Пурушоттама“».

Статья П. Билимории отличается от всех остальных, включенных в настоящий труд, тем, что в ней речь идет не о теоретическом обосновании межкультурной философии (о чем говорится в статьях зарубежных западных авторов) и не об описании конкретных примеров ее проявления в философском наследии Востока (представленном отечественными философами-востоковедами). Данная статья демонстрирует индивидуальное межкультурное философствование по универсально значимой проблеме теодицеи. «Есть ли основания для разумного когнитивного агента придерживаться хоть какой-то веры или убеждений в вопросах религии и предлагать оправдание тому, что по крайней мере удовлетворит или успокоит его собственную рациональную совесть?» — так сформулировал автор замысел своего исследования, обращаясь к различным решениям, взятым из индийской философской традиции, представленной в самом широком смысле (ньяя, веданта, миманса, буддизм, джайнизм и др.). Главная задача автора — выяснить, каким образом некоторые индийские взгляды могли бы помочь в рассмотрении возможности изменения существующих концепций, которые свидетельствуют о «неудаче всех философских попыток теодицеи» (Кант). Индийский философ не претендует на то, что ему удалось разрешить проблему: он рассматривает некоторые альтернативы и предлагает мировому сообществу философов и теологов принять их во внимание.

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник ИВ АН Елена Скворцова, известная своими трудами по японской философии, представлена в настоящей монографии статьей «Японские мыслители XIX века в поисках взаимодействия восточной и западной культурных парадигм». Специализируясь на исследовании японской философско-эстетической мысли, оцениваемой ею как «полноводная река, в которой отразилось творчество многих ученых», она выбрала из их многочисленной когорты четверых:

Ниси Аманэ (1829–1897), Фукудзава Юкити (1835–1901), Накамура Кэйю (1832–1891), Накаэ Тёмин (1847–1901), — считая их наиболее приверженными идее компаративного подхода к изучению мировой философской мысли, сумевшими подняться до более высокого уровня — межкультурного метода философствования в эстетике.

Бианка Ботева-Рихтер (Венский университет) преимущественное внимание уделяет анализу межкультурного метода, заявленного как инновационная альтернатива тем подходам, которые были выработаны в традиции европейского, преимущественно метафизического, мышления. В качестве примера рассматривается метод известного японского философа Тэцуро Вацудзи (1889–1960). Подход Тэцуро Вацудзи к интерпретации философских текстов и прежде всего разработанное им понятие *нинген* («человек») позволяют сделать вывод о том, что в его работах был намечен тот путь развития мысли, который впоследствии привел к появлению межкультурной философии. Нинген, или человек как индивидуально-социальное существо, является для Вацудзи, с одной стороны, инструментом критики европейской философской традиции, сконцентрированной вокруг тезиса об автономности субъекта, а с другой — креативной концепцией, обуславливающей метаморфозу мышления и открывающей новые горизонты в философии.

Синологи знакомят с межкультурным философским дискурсом в современном Китае. Олег Кочеров (ИФ РАН) пишет о трех методологических концепциях китайских межкультурологов: о стратегии конструктивного вовлечения Бо Моу, стратегии инаковения Винсента Шэня, концепции *гэ-и* Ма Линя и Япа ван Бракеля. В них, по его мнению, аналитическая философия, конструктивный реализм органично сочетаются с элементами китайской традиции (натурфилософии *инь-ян*, конфуцианства, даосизма, буддизма) в попытках китайских философов обрести самоидентичность в диалоге с остальными мировыми интеллектуальными традициями.

Статья Марии Рубец представляет собой изложение «теории гносеологического плюрализма» Чжан Дунсуня на основе его книги «Теория познания». Чжан Дунсунь был одним из первых китайских философов XX в., создавших целостную гносеологическую теорию, а также одним из первых межкультурных философов. С целью выявления основного содержания теории гносеологического плюрализма рассмотрены взгляды Чжан Дунсуня на космологию, на которую оказали влияние чань-буддизм и теория эволюции, а также на культурную обусловленность знания. По ходу изложения теоретических идей философа проводятся параллели с западными и традици-

онными восточными философскими построениями, которые могли оказать влияние на формирование теории гносеологического плюрализма Чжан Дунсуня.

Заключительный, IV раздел (назовем его «Перспективы и проблемы развития») содержит статьи, обращенные к будущему. Он открывается статьей Рауля Форнет-Бетанкура, профессора Рейнско-Вестфальского технического университета Аахена (Германия).

Рауль Форнет-Бетанкур — уроженец Кубы, в возрасте пятнадцати лет покинувший родину. Он получил степень бакалавра в Пуэрто-Рико, защитил диссертацию по философии и литературе в Испании. В Германии защитил диссертацию по лингвистической философии. Работал директором департамента Латинской Америки в католическом институте Миссио в Аахене. Профессор в университетах Аахена и Бремена, Папском университете Мексики, в бразильском Университете Унисинос.

Ранние работы Форнет-Бетанкура свидетельствуют о его заинтересованности программой «инкультурации» философии в Латинской Америке в русле идей теологии освобождения, а затем философии освобождения. Критика традиционной европоцентричной эпистемологии стала для Форнет-Бетанкура отправной точкой. Он убежден, что современная философия ошибочно утверждает исключительную «уникальность западного разума», препятствует диалогу с другими культурными реалиями. Предлагая расширить поле рациональностей, Форнет-Бетанкур отстаивает демонополизированную философию и признание существования философий у индейцев майя, инков, мапуче (букв. «люди земли» — индейский народ в Чили и Аргентине). Статья отличается политическим пафосом, характерным для латиноамериканцев, в том числе и ее философов.

Наталья Емельянова (ГАУГН) отмечает, что среди наиболее значимых смысловых вызовов, которые встают в XXI в. с учетом нового обращения к социокультурным и цивилизационным кодам, выделяется следующий вопрос: какие сценарии **продуктивного** развития могут предложить различные государства, претендующие на цивилизационное ядро в том или ином мегарегионе, или их активность ограничивается развенчанием принципов институциональной модернизации западного типа? Отдельной проблемой глобального значения также становится поиск цивилизационно и культурно обусловленных общественно-политических моделей, которые способствуют мирному, а не конфронтационному развитию. Межкультурный метод философствования может играть важную роль в поиске ответов на поставленные вопросы.

Любовь Карелова (ИФ РАН) рассматривает возможные межкультурные парадигмы на примере истории японской мысли. Особое внимание уделяется влиянию буддийского мировоззрения и логики как важного ресурса, определяющего подходы к проблеме взаимодействия разнородных интеллектуальных традиций современных японских философов, таких как Нисида Китаро, Симамура Торатаро, Мори Аримаса и Каратани Кодзин.

Последний раздел логично завершается «Манифестом заново возникающей философии», сформулированным одним из ведущих приверженцев нового направления — Джонардоном Ганери (Jonathan Ganery, род. 1963, индийско-английского происхождения), получившим магистерскую степень по математике в Кембридже, а докторскую по философии — в Оксфорде. Его научным руководителем был индийский философ Бимал Кришна Матилал (1935–1991), в работах которого индийская философская традиция представлена как комплексная логическая система, включающая в себя большинство вопросов, интересующих западную философию. Многие годы Ганери был профессором Глобального сетевого Нью-Йоркского университета (NYU's Global Network University). В 2016 г. его признали одним из «50 Открытых умов» Индии (India's "50 Open Minds"). Он является членом Британской академии, в настоящее время — профессор Университета Торонто.

Ганери, используя “re-emergent” в качестве прилагательного к слову «философия», напоминает о том, что западная философия лишь одна из философских традиций. Чтобы стать Философией в полном смысле этого понятия, она должна включать в себя традиции философий, существующих за пределами западного мира, т.е. «заново возникнуть», «заново народиться». Именно эту цель преследует межкультурный метод философствования. Вот почему допустимо вместо буквального перевода назвать его «Манифестом межкультурной философии».

Солидарность ранее колониальных народов ведет к ревитализации — восстановлению понимания многообразия унаследованного прошлого. Заново рождаемая философия представляет собой тип плюралистического реализма, исходящего из того, что имеется множество путей познания реальности, существование которой не зависит от предпринимаемых человеком исследований, а также большое количество способов мышления, которые нельзя свести к одному. Плюрализм принимает различные смысловые оттенки на разных уровнях дискуссий — политическом, научном, религиозном, философском.

«Манифест» — продукт эпохи, главными характеристиками которой являются постколониализм и пришедшая ему на смену глобализация. Он призывает к движению за освобождение от интеллектуальной зависимости посредством применения межкультурного метода философствования. Это интеллектуальная деятельность, которая заменяет сравнительную философию в эпоху нового зарождения и являет собой подлинно философское использование разума в стремлении к пониманию.

В Заключении М.Т. Степанянц представлен ретроспективный взгляд на опыт межкультурного философствования в России — от прошлого до современного состояния.

Раздел I

Рам Адхар Малл

Когда философия становится межкультурной? Прогнозы и перспективы*

I. Введение

Позвольте мне начать с некоторых автобиографических ремарок. Как человек, чья философская социализация началась в Индии и продолжилась в Германии, последние сорок лет я был инсайдером и аутсайдером одновременно. Эта конкретная ситуация дает мне возможность заниматься философией исходя из межкультурной перспективы и исследовать одну традицию с точки зрения другой. Признаться, размышление, основанное более чем на одной традиции, сбивает с толку, но оно также может быть полезным опытом. Таким образом, межкультурность — это не просто интеллектуальная и эстетическая категория, для меня она имеет также экзистенциальное значение.

В этой статье я хотел бы показать, как принадлежность к разным культурам не препятствует межкультурному философствованию, а наоборот, способствует ему. С этой целью в разделе II я сначала определяю, что именно означает межкультурная философия. В разделе III я дам некоторые ключевые черты того, что такое на самом деле «герменевтическая ситуация». В разделе IV я разработаю свою собственную теорию межкультурно-ориентированной «аналогичной герменевтики», а затем попытаюсь показать в разделе V, что она

© Малл Р.А., 2022

* *Mall R.A.* When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives. Interview // *InterCultural Philosophy, Journal for Philosophy in Its Cultural Context.* Freiburg/Munich. 2015. No. 2. Перевод Л. Титлина.

может предоставить необходимое для того, чтобы заниматься сравнительной философией. В разделе VI будет дано краткое заключение.

II. Что такое межкультурная философия

В этой статье межкультурность не используется как модное выражение или романтическая идея, возникающая в эпоху глобального технологического развития и мирового туризма. Более того, она не понимается как компенсирующий шаг со стороны неевропейских культур, порожденный некоторым комплексом неполноценности. Она также не просто реакция *ad hoc*¹ на столкновение различных мировых культур, происходящее сегодня. Это не просто конструкция или абстракция, и это также не синкретическая идея.

Правильно понимаемая межкультурная философия, *во-первых*, не является частной, конкретной философской системой. Скорее, она отсылает к ориентации или протофилософской установке, позволяющей реализоваться духу философии, и поощряет его в различных культурных контекстах. Ни одна философия не может быть философией для всего человечества. Другими словами, межкультурная философия — это название нового направления философии / в философии. Она сопровождает различные конкретные философские традиции и не дает им занять абсолютную, незабываемую позицию.

Философствование означает размышление не только об опыте по отношению к самому себе, но и о том, как мы относимся к другим и к миру в целом. Размышление включает в себя описание, объяснение и интерпретацию. Всегда работает какая-то точка зрения (в смысле *найи* джайнской философии), и всякий, кто возводит свою точку зрения в позицию абсолюта, повинен в том, что не принимает всерьез альтернативные способы занятия философией. Некоторые философы заявляют о привилегированном положении всеобъемлющего господствующего принципа, называемого «трансцендентальный субъект», который они универсализируют и представляют исключительным. Однако не может быть никакого дополнительного субъекта, сосуществующего рядом с эмпирическим.

Кто-то мог бы возразить, что все философские традиции имеют дело с одной и той же *philosophia perennis* (лат. «вечная философия» — непреходящая основа всякой философии. — *Ред.*), которая дает нам разные ответы. Этот тезис следует отвергнуть с позиций

¹ По конкретному случаю (лат.). — *Прим. пер.*

курса на межкультурную философию, поскольку он сильно перегружен онтологическими, умозрительными, метафизическими и идеологическими воззрениями. Эта «вечная философия» должна противостоять искушению стать онтологической. Все способы заниматься философией связаны только единственной универсальной регулирующей идеей. Карл Ясперс — один из очень немногих современных философов, которые склонны интерпретировать *philosophia perennis* в духе курса на межкультурную философию. «Именно *philosophia perennis*, — пишет он, — обеспечивает точки соприкосновения, благодаря которым самые далекие люди связаны друг с другом: китайцы — с представителями Запада, мыслители, жившие 2500 лет назад, — с мыслителями настоящего»². Курс на межкультурную философию призывает к единству без однообразия. И смысл тут состоит не в единстве в разнообразии, а в «единстве перед лицом разнообразия».

Во-вторых, межкультурная философия определяет область своих исследований, концентрируясь на вопросах, которые задавались в разных традициях. Философские вопросы не только превосходят по числу ответы, но также носят более настойчивый характер. Другими словами, в человеческой жизни существует примат вопросов над ответами, и дисциплина, называемая философией, не является исключением из этого правила. Выражаясь языком Витгенштейна, философские вопросы отмечены своего рода «семейным сходством». Напротив, ответов на философские вопросы в разных традициях немного, и они часто не выдерживают разрушительного воздействия времени. Эта асимметрия между вопросами и ответами заставляет нас быть осторожными и предостерегает от универсализации одного конкретного способа заниматься философией.

В-третьих, межкультурное философское мышление отвергает идею полной чистоты культуры. Эта вера в лучшем случае миф или вымысел. То же самое и с философией, которая является одним из лучших продуктов человеческого разума и человеческой культуры. В этом контексте необходимо задать вопрос: что, с одной стороны, делает европейские, китайские, индийские, африканские и латиноамериканские философии, в частности, европейскими, китайскими, индийскими, африканскими и латиноамериканскими и что, с другой стороны, делает их философиями? Философия — это термин, который сам по себе предполагает универсальную применимость. Любой

² Jaspers K. "Einleitung" // Saner H. (ed.). Weltgeschichte der Philosophie. Aus dem Nachlaß, München / Zürich: Piper Verlag, 1982. Author's Translation. P. 56.

жизнеспособный ответ на этот вопрос должен учитывать те кросс-культурные элементы, которые в той или иной степени формируют все философские традиции.

Таким образом, межкультурное философское мышление отвергает любые абсолютистские или эксклюзивистские взгляды какой-либо одной философской традиции — будь то европейская или не-европейская, т.е. когда они утверждают, что единолично владеют одной-единственной философской Истиной. В прошлом греко-европоцентристская концепция философии могла преуспеть в том, чтобы считаться исключительной и абсолютной по причине внешних факторов, таких как империализм, колониализм и случайные политические механизмы власти³. Такие абсолютистские претензии ведут к узкому культуризму, который противоречит открытому и толерантному духу, на который ориентируется межкультурная философия. Общий термин «философия» имеет как культурные, так и кросс-культурные аспекты. Само понятие европейской философии, например, свидетельствует об этом факте, поскольку лежит в основе универсальной применимости общего термина «философия» наряду с правомерным использованием прилагательного «европейский». Тот же самый анализ применим к китайской философии, индийской философии и т.д. Различные культуры и философии влияют друг на друга и по-прежнему сохраняют свои идиосинкразические особенности, что позволяет нам применять разные прилагательные к существительным «философия» и «культура». Тем не менее, философствуя, мы принимаем участие в кросскультурной универсальности, которая является греческой, индийской, китайской и т.д. лишь во вторую очередь, и никак иначе.

В-четвертых, этот подход требует внимания к «минимальной универсальности» философской рациональности, находящейся по ту сторону культурно-обусловленных различий. Универсальность философской рациональности демонстрирует свое присутствие в различных философских традициях мира. В то же время она выходит за конкретные рамки традиций и связывает их вместе в смысле приставки «меж». Как будет показано ниже, она находится «между». Опасения относительно того, что философия может потерять свою идентичность, быть деконструирована и стать релятивистской по причине межкультурного философствования, необосно-

³ Copleston F.C. *Philosophies and Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1980; Mall R.A., Hülsmann H. *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*. Bonn: Bouvier, 1989.

ванны. Деконструктивистский аспект межкультурной философии не релятивизирует универсальную применимость как таковую. Он просто пытается говорить об относительности того применения, когда термин «философия» определяется использованием только в определенных традициях. Необходимая связь между истиной и традицией должна быть деконструирована. Истина *традиции* и истина *в традиции* — две разные вещи, и их не следует путать друг с другом. Однако такое различие не может отрицать или даже подрывать универсальное единство философского мышления. В этом отношении межкультурную философию нельзя просто отвергать как боковую ветвь постмодернистского мышления, хотя она действительно поддерживается духом постмодерна. Она существует сама по себе за пределами простой темпоральности, историчности и концептуальности.

В-пятых, межкультурная философия означает процесс освобождения от всех типов центризмов, будь то европоцентризм или неевропоцентризм. Она *действительно* допускает привилегированное и дифференцированное отношение к философским традициям, но при этом не является ни дискриминационной, ни незыблемой. Она отстаивает «ситуативную неситуативность» или «неситуативную ситуативность». Это позволяет нам критически и в то же время с симпатией рассматривать одну философскую традицию с точки зрения другой, и наоборот. В определенном смысле выражение «межкультурная философия» тавтологично, поскольку философия по самой своей природе является межкультурной.

В-шестых, межкультурная философия возвещает идею новой историографии философии, говорящей «прощай» европоцентристскому, гегелевскому способу написания книг по истории философии. История философии — это не только история западной философии, но история всех традиций философии.

Наконец, дух межкультурности поддерживает плюрализм, многообразие и различия как ценности и не воспринимает их как отклонения от единства и единообразия. Ошибочно рассматривать многообразие как аристотелевскую случайность в смысле лишения единства. Межкультурная точка зрения может очень хорошо предвидеть «со-возможность» (используя лейбницевский термин) разнообразных культурных паттернов, извлекая новую тональность между тотальной изменчивостью и универсальностью. Концепция порядка, подразумеваемая межкультурным мышлением, — это порядок в различиях, через различия и с различиями, который делает возможным хор из разных голосов.

III. Философские встречи в прошлом и настоящем

В следующем разделе критически исследуются три парадигматические культурные встречи с целью найти жизнеспособные средства для мирного и плодотворного взаимодействия между философиями, культурами и религиями. Арабо-исламское столкновение с зороастрийским культом в древнем Иране является примером политической и религиозной нетерпимости⁴, несмотря на то что исламизация Ирана не всегда была насильственной. Встреча индийского буддизма с культурными традициями Китая, Кореи и Японии является примером религиозной и политической терпимости, несмотря на напряженности — большие и малые, — сопровождавшие эту встречу. Встреча иудейских, христианских и исламских философий, религий и культур в Испании XII и XIII вв. может быть еще одним примером, хотя в этом случае религиозная терпимость сочеталась с политической нетерпимостью.

Мы понимаем, что остро нуждаемся в межкультурном глобальном либерализме, который — в отличие от классического европейского либерализма, идущего парадоксальным образом рука об руку с колониализмом, империализмом и миссионерством, — отстаивает ценность единства без единообразия и серьезно относится к плюрализму, не впадая в ни к чему не обязывающий расовый релятивизм. Чтобы отвечать своему названию, либерализм не должен быть настроен против другого образа жизни, несмотря на его укорененность в определенной традиции.

Тот вид межкультурного глобального либерализма, который нам нужен сегодня, должен быть достаточно открытым и терпимым, чтобы быть самокритичным. Выражаясь апофатически, такой либерализм обязательно должен воздерживаться от исключительной универсализации определенного образа мышления и жизни (как это произошло с классическим либерализмом), а говоря катафатически — поощрять частное и общественное признание множественности ценностей, которые могут сосуществовать рядом друг с другом и вести к плодотворным встречам и взаимному обогащению культур, заинтересованных в этом. Как справедливо подчеркивает профессор Ким в своих

⁴ Подобная оценка встречи ислама с зороастризмом представляется упрощенной. См. об этом подробнее статью: *Stepanians M.T. The Encounter of Zoroastrianism with Islam // Philosophy East & West. Honolulu. 2002. Vol. 52. No. 2. P. 159–172. — Примеч. отв. ред.*

«Перспективах универсальной этики», поиск общих универсальных ценностей должен основываться на нашем убеждении, что любое нахождение единства должно происходить перед лицом многообразия, которое при правильном понимании является обогащающим, творческим и толерантным⁵. Это многообразие не только простой эмпирический факт, его также можно найти в наших культурных, философских, религиозных и политических системах взглядов.

Открытие неевропейских культур — это в основном европейское достижение, ведущее к непреднамеренной ироничной ситуации релятивизации самой европейской культуры. Например, некоторые миссионеры, отправившись обращать других, при этом сами обратились в чужую веру. В настоящее время неевропейцы также думают и пишут о Европе, объясняют ее и судят о ней. Сегодня Европа продолжает быть центром, но не единственным. *Де-факто* межкультурная герменевтическая ситуация переросла греко-европейскую и авраамическую интерпретацию культуры, философии и религии. Постколониальная Европа сталкивается с неевропейским открытием Европы. Это изменение по своей сути отличается от вторжений и открытий чужих земель в прошлом.

Более того, для этого столкновения характерна четырехступенчатая герменевтическая диалектика: 1) европейское самопонимание, 2) европейское понимание неевропейцев, 3) неевропейское самопонимание и 4) неевропейское понимание Европы. Кроме того, философы, теологи и этнологи сегодня могут воспользоваться двойной перспективой: обратиться к себе и сделать свою культуру объектом изучения.

Межкультурная ориентация, которую мы предлагаем, приветствует это изменение. Желание понять и желание быть понятым идут рука об руку. Простое желание понять может оказаться пустым, а всеобъемлющее желание только быть понятым может быть слепо. За долгую историю колонизации, будь то культура, религия или политика, желание быть понятыми было довольно сильным со стороны колонизаторов. И не всегда ошибкой будет утверждать, что востоковеды, миссионеры и этнологи действительно долгое время играли роль преступных заговорщиков. Они очень старались выучить такие иностранные языки, как санскрит, китайский и т.д., чтобы не столько понимать других, сколько быть понятыми другими.

⁵ Kim Y. Philosophy and the Prospects for a Universal Ethics // *Stackhouse M., Paris P.* (eds.). Religion and the Powers of the Common Life. Harrisburg: Trinity Press International, 2000. P. 69–70.

Сегодня, учитывая множество культурных контактов, лучше десять раз подумать, прежде чем продвигать собственные притязания на истину. В духе межкультурной философской ориентации Джонардон Ганери⁶ говорит о двух типах ориентации: «ориентация с помощью полярной звезды» и «ориентация с помощью компаса». Полярная звезда — это фиксированная удаленная точка, на которую путешественник или, в нашем случае, исследователь устремляет свой взор. Ориентация с помощью компаса совсем другая⁷. Разные модели мышления подобны компасам, которые с помощью разных принципов и максимум направляют нас на пути к единой регулирующей идее — полярной звезде. Радикальное отличие включает в себя утверждение истины для себя и в то же время недооценку важности и достоинства релятивизма и плюрализма⁸. Чуждость другого противостоит нам в пределах наших собственных культур. Существует общее сходство между внутри- и межкультурным пониманием и недопониманием.

Случайная встреча различных культур, философий и религий на гребне волны современности (со всеми ее глобальными технологическими формациями) требует активного диалога всех заинтересованных партий. В свете этой ситуации было бы недальновидно решать проблемы взаимопонимания, рассматривая истину и ложность определенной культуры, религии или философии в метафизических терминах. Любое *априорное*, метафизическое или идеологическое, решение исключает возможность подлинного понимания.

Известный латиноамериканский философ Леопольдо Зеа справедливо критикует эгоцентризм Европы и пытается разработать подлинную альтернативу ему через свою новаторскую интерпретацию греческого слова *логос*. Концепция *логоса* означает две вещи: а) человеческую способность мыслить и понимать и б) способность использовать слова и язык для общения с другими. Само слово *логос* может иметь греческое происхождение, но неверно утверждать, что идея *логоса* исключительно греческая и европейская⁹. Чтобы понимать термин «искусство», нам не нужно понимать его этимологию. Скорее, мы спрашиваем: что мы делаем, когда занимаемся художественной деятельностью? Точно так же, чтобы узнать, что такое фи-

⁶ Ganeri J. Identity as Reasoned Choice: A South Asian Perspective on the Reach and Resources of Public and Practical Reason in Shaping Individual Identities. London: Continuum, 2012. P. 12.

⁷ Ibid.

⁸ Kekes J. The Morality of Pluralism. Princeton: Princeton University Press, 1993.

⁹ Zea L. Signale aus dem Abseits. Munich: Eberhard, 1989. P. 32.

лософия, мы должны не столько спрашивать, откуда взялось это слово, сколько — что мы делаем, когда философствуем? Такие философы, как Георг В.Ф. Гегель, Мартин Хайдеггер и Эдмунд Гуссерль, придерживались точки зрения, согласно которой занятия философией являются исключительной прерогативой греческого и европейского ума. Такое отношение привело к очень ограниченному определению философии.

Проблема терпимости и нетерпимости всегда играла важную роль в межкультурных встречах. Есть позиции, которые нетерпимы в теории, но которые по разным причинам терпимы на практике. Их терпимость на практике затем должна быть объяснена в терминах граничных условий, которые заставляют теорию нетерпимости быть толерантной на практике. Но есть и позиции, которые в теории терпимы, но на практике могут оказаться весьма нетерпимыми. Это опять же может быть связано с граничными условиями, которые могут политизировать терпимую в других отношениях теорию и тем самым подрывать ее моральные претензии. Существует также третья возможность, что никакие граничные условия не могут преодолеть негативную и фундаменталистскую направленность нетерпимой теории. Это наихудший вид нетерпимости, и в свою очередь, он не заслуживает терпимого обращения. Дух межкультурной ориентации требует глубокой приверженности к терпимости в межкультурном взаимопонимании и общении.

Для мирного и плодотворного культурного общения можно применить на практике две стратегии. Во-первых, мы должны быть готовы бороться с теоретическими формами абсолютизма, предлагая аргументы против исключительных идеологий и аргументируя плюралистические подходы в эпистемологии, методологии, этике и морали. Во-вторых, мы должны найти практические пути и средства противодействия насильственной практике абсолютизма. Часто мы недооцениваем опасные последствия теоретического фанатизма и ждем, иногда слишком долго, а он за это время становится слишком сильным на практике. Во имя и ради мирного культурного общения нет другого пути, кроме как протестовать различными способами против какой-либо исключительной идеологии, что видно из живой реакции на нарушения прав человека. Наш век иногда называют веком прав человека. Права без обязанностей и ответственности могут привести к отношению, определяемому не только потребностями. Есть права человека, которых мы заслуживаем только тогда, когда готовы выполнять свои обязанности и следовать своему долгу. Права и обязанности — две стороны одной медали. По словам великого

буддийского царя Ашоки, каждый имеет право выбирать религию по своему желанию, но в то же время он обязан уважать религию других.

Например, мирная встреча между религиями требует, чтобы было найдено место для теории и практики плюрализма, даже в случае так называемых богооткровенных религий. Правильно понимаемые политеизм и плюралистическое богословие более терпимы и больше способствуют миру между религиями, чем монотеизм. Это потому, что плюралистический подход к истине — светский или сакральный — по своей природе открыт и толерантен. Распространенное убеждение, что культуры обладают фундаментальным сходством и проливающимися свет различиями, которые позволяют им встречаться, чтобы быть разными и считаться с мнением других, для того чтобы встретиться, является императивом нашего времени.

Судя по огромному количеству эмпирических данных, мирные культурные встречи могут быть не слишком вероятными, но все же они не невозможны. Мы можем следовать совету социального философа Макса Хоркхаймера — быть теоретическими пессимистами и практическими оптимистами¹⁰.

Сегодня каждая философия должна сотрудничать с другими и составлять часть большего целого, что делает каждую философию межкультурным явлением. Мы должны принять и признать более чем один подлинный *геиштальт* философии. Мы не должны ошибаться, думая, что наш собственный способ философствования является единственно возможным. В этом отношении концептуальное разъяснение, т.е. философское обоснование межкультурного взаимодействия, становится очень уместным¹¹. Теперь давайте обратимся к этой задаче.

IV. К теории межкультурно-ориентированной «аналогичной герменевтики»

Как сказано выше, иностранец, т.е. другой, дается нам до того, как мы попытаемся понять его. Чтобы понять это, нам нужен адек-

¹⁰ *Horkheimer M.* Gesellschaft im Übergang: Aufsätze, Reden und Vorträge 1942–1970. Frankfurt: Fischer, 1972. P. 175.

¹¹ *Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Vol. 1. Wien: Passagen-Verlag, 1990; *Mall, Hülsmann* (1989); *Kimmerle H.* Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika — afrikanische Philosophie; Supplemente und Verallgemeinerungsschritte. Amsterdam: Rodopi, 1994; Copleston (1980); Jaspers (1982).

ватный герменевтический метод, который позволил бы нам разработать аналогичные структурные паттерны, несмотря на недоступность внутреннего «содержимого» другого.

В отношении культурных контактов мы можем выделить три модели герменевтики.

(а) Существует герменевтика тождественности, которая отождествляет понимание с самопониманием. Такой герменевтический подход тавтологичен и сводится к пустому тезису, что, для того чтобы понять конкретный культурный контекст, нужно быть членом этой культуры. Есть несколько причин, по которым это предположение преобладало во время многих межкультурных встреч, последствия которых были катастрофическими. Гегель тому пример. Для него философия, культура и религия — это исключительно западные достижения. Незападные философии, культуры и религии не могут быть ни классифицированы как философии, ни являться лишь предварительными стадиями процесса, кульминацией которого выступают западная философия, культура и религия. Эта точка зрения несостоятельна, но тем не менее по-прежнему имеет своих догматических защитников¹².

(б) В противоположность указанной выше позиции существует герменевтика тотального различия, которая полностью игнорирует другого. Здесь необходимо отметить, что тотальное различие, если таковое вообще существует, не может иметь никакой дальнейшей артикуляции, посредством которой мог бы быть выражен его фиктивный характер. Если герменевтика тождественности стремится к пониманию через полное изменение того, что должно быть понято, то герменевтика тотального различия делает понимание невозможным с самого начала. В обоих случаях то, что является «чужим», оказывается утраченным. Такие подходы действительно имели место во время некоторых межкультурных встреч. Во времена колониализма, империализма и миссионерства почти не совершалось никаких попыток понять другого, хотя предпринимались согласованные усилия по продвижению понимания Запада другим. Другой считался настолько радикально отличным, что понимание вовсе не считалось возможным. Можно назвать герменевтику тотального различия радикальным плюрализмом, игнорирующим необходимость и применимость общих ценностей.

¹² *Hegel G.W.F. The Philosophy of History, With Prefaces by Charles Hegel and the Translator John Sibree, Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001. P. 128–268.*

(с) Из сказанного выше следует, что и полное тождество, и полное различие (полная соизмеримость и радикальная несоизмеримость) являются фикцией. «Аналогичная герменевтика» отвергает герменевтику тотальной тождественности, потому что она сводит другого к отголоску самого себя и повторяет понимание себя во имя понимания другого. С другой стороны, полное различие делает невозможным понимание другого. Не существует единого транскультурного универсального герменевтического объекта помимо и сверх пересекающихся динамических структур между культурами. Можно принадлежать к своей собственной культуре — и критиковать ее. Концепция аналогичной герменевтики основана на убеждении в том, что истина и ценности присутствуют во всех культурах, которые приглашают нас к сотрудничеству в поиске общих оснований для межкультурного понимания и коммуникации.

Слово «герменевтика», несомненно, греческое и западное, но его идея и практика являются антропологической константой. Индийская мысль, например, имеет очень богатую герменевтическую традицию. Это подтверждается длинной историей *бхашьи*, *упабхашьи*, *тики* и *типанни*¹³. Наука герменевтики как искусство интерпретации и понимания сегодня претерпевает фундаментальные изменения в глобальном контексте межкультурного взаимодействия, происходит беспрецедентное расширение горизонтов. Это изменение означает, что каждая герменевтика имеет свои культурные корни и не может безоговорочно претендовать на универсальную легитимность. Любой диалог, прежде всего межкультурный диалог, должен исходить из этого понимания.

В истории греко-христианско-европейской философии многие апеллировали к термину «аналогия», чтобы решить очень запутанную проблему, возникающую в Священном Писании и эллинистической философии и имеющую отношение к двум парадоксальным идеям о несоизмеримости Бога и его творения, с одной стороны, и возможности сравнения Творца и тварного — с другой. Поскольку Бог и Его творение не принадлежат к одному виду, аналогия в теологии и умозрительной метафизике всегда страдала от противоречия между однозначностью и эквивокацией. Использование нами термина «аналогия» здесь относится к вещам и существам, принадлежащим к одному и тому же виду, и мы вполне можем использовать средства аналогии как законный источник знания. В области межкультурного понимания аналогия означает, во-первых, понимание

¹³ Различные виды традиционных индийских комментариев. — *Примеч. пер.*

того, что отсутствует тождественность; во-вторых, понимание того, что различие есть; в-третьих, сознание того, что нет полного различия; в-четвертых, сознание того, что полной тождественности нет. Под аналогией здесь понимается подобие отношения между непохожими друг на друга вещами.

Герменевтика в межкультурном контексте предполагает понимание философии, при котором традиции не отличаются радикально. Если бы такое различие имело место, мы не имели бы права использовать одно и то же общее представление этих традиций. В этом случае мы не смогли бы даже сформулировать это радикальное различие, поскольку сама общая идея потеряла бы свою применимость. Таким образом, мы обязаны оперировать «аналогичным» пониманием философии и культуры. Философии различаются как примеры одного и того же общего представления.

Я убежден, что от двух фиктивных конструктов — полной переводимости и соизмеримости, с одной стороны, и радикальной непереводимости и несоизмеримости культур — с другой, следует отказаться в пользу метонимического тезиса о динамически перекрывающихся структурах. Поскольку ни одна культура не является монадой без окон, все культуры обладают точками межкультурного пересечения, обнаруживаемыми в той или иной степени. Тотальная тождественность — это тупик для философии, а полному различию недостает даже самого минимума согласия между способами философствования. Этот самый общий минимум позволяет нам принимать и уважать то, что контраргументы в конце концов являются аргументами, несмотря на то что иногда они являются противоположными или даже противоречащими друг другу.

Поскольку никакие философские размышления не могут полностью превзойти предмет этих размышлений, всегда существует возможность множественного выражения. Это основа нашей практики перевода одной культуры на язык другой. Более пристальный взгляд на историю идей с межкультурной точки зрения ясно показывает, что практика перевода не приносит успеха — она скорее *предшествует* вопросу о ее возможности. Неправильно начинать с возможности или невозможности перевода, прежде чем предпринимать реальные шаги по переводу. То же самое происходит и с пониманием другого. Наша неспособность понять другого может быть связана с тем, что мы не предпринимаем для этого необходимых шагов. Что касается проблемы перевода культур, Поль Рикёр говорит, что не существует абсолютного отчуждения и что всегда есть реальная возможность для перевода. Можно понять, не повторяя, можно представить,

не переживая, и можно трансформировать себя в другого, оставаясь при этом самим собой¹⁴.

Философия, работающая в области сравнения культур, придерживается герменевтической модели взаимности. Желание понять другого должно сопровождаться желанием быть понятым другим. Межкультурная ориентация предлагает нам среду, общее пространство для дискурса, где философы всех традиций собираются вместе и общаются друг с другом с полной преданностью истине. Эта форма философской практики — важнейшая особенность межкультурной философии. Сравнительная философия сегодня не может использовать традиции только как объекты сравнения. Она должна задаться вопросом, чему эти традиции могут научиться друг у друга. Несомненно, в наших попытках понять других мы не можем полностью избежать герменевтического круга. Однако мы должны позаботиться и о том, чтобы его не догматизировать. Тем, кто считает герменевтический круг нашей философской судьбой, не удастся избежать повторения ошибочного стремления к самопониманию во имя понимания другого. По этой причине межкультурная философия отвергает идею герменевтики тождественности, нетерпимой к различиям. Пытаясь понять других, мы встречаемся, отличаясь друг от друга, и считаемся с мнением других, чтобы встретиться. Мы также переживаем другого через его сопротивление нашей попытке ассимилировать его полностью.

В своей попытке разработать ориентированную на межкультурную среду «аналогичную герменевтику» я извлек огромную пользу из джайнских идей *анекантавады*, *сьядвады* и *найявады*. Эта методология необязательно «онтологизирует», и ее можно хорошо применить к нашей нынешней потребности в межкультурных встречах философских традиций в глобальном контексте. К этому можно добавить, что эта джайнская методология деконструирует абсолютистские утверждения об истинности конкретных точек зрения (*найя*).

Анекантавада (многосторонность или неодносторонность) отстаивает тезис о том, что природа реальности такова, что к ней можно и нужно подходить со многих точек зрения. Другими словами, конфликтующие теории — это разные точки зрения на одну и ту же реальность. Ни одна точка зрения не является *абсолютной*.

Сьядвада, учение об условности утверждений, представляет собой мощную методологию в духе многозначной логики. основополагающее понимание состоит в том, что природа реальности настолько сложна, что ни одно простое утверждение не может полностью выра-

¹⁴ Ricoeur P. Geschichte und Wahrheit. München: List, 1974. P. 290–291.

зять ее истинность. Таким образом, префикс *съяд* 'возможно' приводит к нескольким утверждениям. Есть семь утверждений (*саптабханги*).

Найявада (учение о точках зрения) является систематической теорией точек зрения (*найя*). Ни одна конкретная *найя* не может ухватить истину целиком. Семеричное утверждение называется *саптабхангинайя*¹⁵.

Джайнский аргумент о взаимном признании различных точек зрения (*найя*), которые не исключают друг друга, а скорее дополняют друг друга, является одним из лучших методологических шагов на службе межкультурного взаимопонимания. Две точки зрения могут быть противоположными или даже противоречащими друг другу, но они продолжают оставаться точками зрения. Это глубокое понимание приводит нас к признанию частично совпадающего содержания и является источником логики беседы, которая намного превосходит оба фиктивных представления — о полной соизмеримости и радикальном различии. В тот момент, когда мы универсализуем одну конкретную точку зрения (*найя*), мы приходим к неверной точке зрения (*дурнайя*), которая не только насильственна на практическом уровне, но и подразумевает некоторый вид теоретического насилия. Именно от этого теоретического насилия мы избавляемся с помощью теории *анекантавады*. Бимал Кришна Матилал отмечал, что Махавира перенес эту концепцию ненасилия из области практического поведения в область интеллектуальных и философских дискуссий.

Применяя эту методологию, я попытался разработать межкультурный герменевтический подход, который является нередукционистским, открытым, творческим и терпимым. Он одобряет частично совпадающие центры, ищет их, находит и культивирует. Эти перекрывающиеся структуры являются общими факторами, которые делают коммуникацию возможной, а также позволяют философиям и культурам сохранять свои индивидуальные характеры.

V. Сравнительная философия: прошлое и настоящее

До недавнего времени непродуманной и привилегированной парадигмой сравнения было движение с Запада на Восток. Этот способ сравнения явно или неявно начался с предварительно заданного

¹⁵ *Matilal B.K.* The Central Philosophy of Jainism (Anekantavada). Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981.

определения философии, что привело к различным формам центризма. Эта сравнительная философия не только имела сильный гегемонистический уклон, но и оказалась непродуктивной и бесплодной, потому что она механически помещала философии разных традиций бок о бок, чтобы подчеркнуть жесткие контрасты между западной и незападной философией. Например, индийская философия считалась практической, интуитивной и духовной, в том смысле, что ее трудно отличить от религии. С другой стороны, западная философия считалась рациональной, аналитической, логичной, теоретической и систематической. Справедливости ради надо сказать, что такое отношение можно было обнаружить и у индийских философов. В годы моего обучения в Калькуттском университете даже некоторые академические философы утверждали, что *даршана* ('взгляд, видение, система, философия') — это больше, чем философия в ее западном понимании: она превосходит философию, потому что является духовной деятельностью, ведущей к освобождению. Ирония судьбы заключается в том, что одно и то же прилагательное «духовный» носит отрицательный оттенок, когда используется западными мыслителями, и положительный, когда используется индийскими. На самом деле не имеет значения, *пандит* ли, сидящий в Бенарасе (Варанаси), объявляет, что индийская философия является философией *как таковой*, или представители академической среды, скажем во Фрайбурге в Германии или в Оксфорде, заявляют о чем-то похожем относительно своей деятельности. В любом случае мы повинны в самоабсолютизации. Эти компаративисты, кажется, слепы к тому факту, что данные атрибуции могут в равной степени применяться, когда мы сравниваем философии *внутри* культур, не говоря уже о том, когда мы занимаемся *межкультурной* философией.

Сегодня сравнительная философия может иметь смысл только в том случае, если она руководствуется межкультурным убеждением, что философия как таковая не является исключительной собственностью какой-либо одной традиции, будь то западная или незападная. На ранней стадии сравнительной философии было неверным шагом выделять яркий контраст между западной и восточной философией. Такие фразы, как «индийская философия», «китайская», «западная» или «немецкая», являются интеллектуальными конструкциями. В глобальном дискурсе все традиции — внутрикультурные и межкультурные — взаимодействуют друг с другом. Не персоналии, страны или даже системы мышления должны иметь значение для сравнительного философствования, а проблемы, вопросы и их трактовка

в философских традициях всего мира. Вдобавок к этому необходимо отвергнуть идею линейного развития философии, кульминация которого — некоторая единственная философская система или истина. Неважно, является ли такой кульминационной точкой философия Рене Декарта, Гегеля, Гуссерля, Нагарджуны или Шанкары. Межкультурно-ориентированную сравнительную философию следует понимать как двусторонний путь между западными и незападными философскими традициями. Все эти традиции могут извлечь урок из сочувственной критики и взаимного признания через принятие фундаментального сходства и выявление различий. Как пишут Гупта и Моханти, «таким образом, философия может стать беседой человечества, а не просто монологом Запада»¹⁶.

Таким образом, философия как философия не имеет родного языка, будь то греческий, немецкий, санскрит или китайский. Несмотря на то что языковые структуры действительно влияют на наш способ философствования, они не устанавливают его полностью. Гераклит и Парменид по-разному философствовали на одном и том же, греческом языке. То же самое относится, *mutatis mutandis*¹⁷, к разнообразию, которое мы видим в буддийской и индийской философии (на санскрите), в работах Лао-цзы и Конфуция (на китайском языке) и в работах Артура Шопенгауэра и Гегеля (на немецком языке).

Сегодня сравнительная философия должна осуществляться межкультурным способом, о котором идет речь в этой статье. Межкультурность сопровождает все культуры как тень и не позволяет им абсолютизировать себя, и это условие возможности подлинной сравнительной философии. Такое отношение также ведет к сотрудничеству и коммуникации между разными культурами. Используя общеизвестную метафору, сравнение слепо без межкультурной философии, а межкультурная философия является хромой без сравнения. Дух межкультурного общения поддерживает плюрализм как ценность, не подрывая при этом приверженности собственной позиции.

Более того, межкультурная философская ориентация не фиксирует стандарт сравнения, *tertium comparationis*¹⁸, исключительно в рамках одной конкретной философской традиции. Как отмечается в гуссерлианской феноменологии общего частично совпадающего содержания, если крайности когда-либо встречаются в общем перекрываю-

¹⁶ Gupta B., Mohanty J. (eds.). *Philosophical Questions: East and West*. Maryland / Oxford: Rowman & Littlefield, 1996. P. XV.

¹⁷ С учетом соответствующих различий (лат.). — *Примеч. пер.*

¹⁸ Третий член сравнения (лат.) — то, в чем совпадают две сравниваемые вещи. — *Примеч. пер.*

шемся пространстве, то это пространство является средой *tertium comparationis*, доступной для феноменологического метода описания вне всяких спекуляций. Точно так же наш поиск частично совпадающего *tertium comparationis* как реального места для аналогичной концептуальной системы взглядов может быть закончен на «промежуточной» области культур, философий и религий. Это общее межкультурное пространство дано феноменологически и опытно и подтверждается эмпирически. Оно существует в культурах, философиях, традициях и через них. Его единственная среда обитания — «посредине», оно избегает какой-либо универсализации местной традиции. С помощью такого стандарта сравнения мы можем быть чувствительными как к сходствам, так и различиям.

VI. Заключение

Понятные опасения, что межкультурное взаимодействие может привести к деконструкции таких терминов, как «философия», «истина», «культура», «религия» и т.д., необоснованны. Только представляющееся единственно верным незыблемое, абсолютистское и эксклюзивистское использование этих терминов требует деконструкции, а вовсе не тот непрекращающийся поиск истины, которую философы всех традиций могли бы использовать в качестве регулятивной идеи. Поиск истины требует такого способа видения вещей, который остро осознает свое собственное место среди множества сходных или несходных взглядов и который отказывается представлять свою точку зрения в качестве абсолютной позиции. Исходя из такого способа видения, необходимо обладать своего рода философской, культурной, религиозной и политической скромностью, чтобы иметь возможность общаться даже при отсутствии консенсуса. Коммуникация имеет приоритет над консенсусом, и уступка более полезна, чем консенсус, если руководствоваться пониманием того, что собственная точка зрения не может быть последним словом мудрости.

Хотя иметь точку зрения означает мыслить, чувствовать и действовать в рамках основной традиции с концентрическим горизонтом, который может охватывать все человечество, это не мешает человеку мыслить глобально, а действовать локально, тем самым избегая крайнего индивидуализма и узкого коммунитаризма. Можно культивировать «межкультурный либерализм», который не редуцирует, не ждет возникновения полного консенсуса и призывает к межкуль-

турному пониманию и общению перед лицом разнообразия. Наличие пересечений и конвергенций позволяет нам идти на компромисс, несмотря на расхождения.

Компромисс означает понимание, а не просто перенос себя в сознание и систему мышления другого, скорее разделение общих проблем и поиск ответов, что сопровождается готовностью измениться в процессе встречи. Эта готовность порождена межкультурной ориентацией, *sine qua non*¹⁹ которой является философская убежденность, что точки зрения в конце концов являются всего лишь точками зрения. Между мировоззрениями всегда существует взаимодействие, а понимание в межкультурном контексте всегда чуткое и уважительное по отношению к разнообразию и сложности человеческого существования. Понимание означает признание культурной самобытности благом, которое является источником законных прав. Понимать — это видеть в аналогичном духе законность прав других. Феномен понимания — дорога с двусторонним движением, потому что наше желание понять другого и наше желание быть понятым другим идут рука об руку и являются двумя сторонами одной медали.

Представленная здесь идея межкультурной философии направлена на философию, которая делает нас чувствительными к общей концепции философской истины, присутствующей повсюду в различных философских традициях. Межкультурная философия, понимаемая как ориентация, имеет несколько измерений. С философской точки зрения единственная *философия переннис* — это собственность не какой-то конкретной личности. С теологической точки зрения межкультурность — это название межрелигиозности, имеющей твердое убеждение, что единственная *религия переннис (санатана дхарма)* также не принадлежит кому-то одному. В политическом плане межкультурность — это еще одно название плюралистического демократического отношения, которому присуще убеждение, что политическая мудрость не принадлежит только одной группе, партии или идеологии. Любая известная история философии, которая с абсолютистской склонностью заявляет, что несет единственно истинное и подлинное послание человечеству, является политически фундаменталистской и практически опасной. Отсюда педагогическая перспектива является наиболее важной, поскольку она подготавливает почву для практической реализации межкультурной ориентации. Подготовка к межкультурной ориентации — центральная задача всех философов, вовлеченных в сравнительные исследования.

¹⁹ Непременным условием (лат.). — *Примеч. пер.*

Франц Мартин Виммер

Межкультурная философия: новое течение или новый курс философии?*

В каждой культуре были разработаны типичные способы философствования в том смысле, что были даны объяснения мира, того, что такое человек, правильные взаимоотношения между людьми. Некоторые культуры прошлого изобрели системы письма и документации, тем самым заложив устойчивые традиции мышления. Сейчас, в период глобализации, затрагивающей многие аспекты человеческой жизни, возникает вопрос, останется ли в будущем одна-единственная форма или метод философствования. Если да, то какова же тогда будет роль различных традиций в формировании этого мышления будущего? Если нет, то должны ли мы отказаться от мысли, что философия когда-либо сможет отстаивать общепринятые истины или идеи?

Вступительные замечания

Есть два важных вопроса в отношении межкультурной философии, которые в этой работе не затрагиваются. Во-первых, можно ли говорить о существовании нескольких различных в культурном отношении истоков философии? Во-вторых, как возможно понимание и общение между такими разными философскими культурами? Что касается первого вопроса, я принимаю за аксиому утверждение, что современное философствование возможно благодаря различным культурным рамкам, а также что философия зародилась не только

© Виммер Ф.М., 2022

* Статья первоначально опубликована в: *D'Souza G. (ed.). Interculturality of Philosophy and Religion. Бангалор: Национальный библейский катехетический и литургический центр, 1996. С. 45–57. Перевод М. Рубец.*

в Европе, но и в других регионах¹. Так обстоит дело, если мы рассматриваем онтологию, эпистемологию и этику в качестве центральных областей философских исследований.

Согласно противоположной точке зрения, философия («в строгом смысле») имеет только одну линию развития, а именно в пределах европейской, западной культуры. Однако эта точка зрения основана на отражении не содержания, а определенных форм мышления и аргументации, она до сих пор является ориентиром — или, скорее, «окцидентиром» (от лат. *occidens* 'запад'. — *Пер.*) — для большинства дискуссий профессиональных философов во всем мире. Но данная точка зрения неубедительна. Есть веские основания полагать, что философия сегодня и в будущем будет иметь серьезные недостатки, если продолжит обсуждать глобальные вопросы только в рамках концепций и методов, разработанных на Западе² и т.д. Если философия не сможет побороть свою «западность» посредством продвижения к истинной глобализации, она не сможет дать ответы человечеству в будущем. Итак, есть причины принять точку зрения, согласно которой философия в общем смысле имеет не одно — а возможно, и много — происхождение. Но так ли это?

Прежде всего хочу обратить ваше внимание на историю философии, которая была рассказана философами и историками философии в Европе. В основном это история уникального, развивающегося человеческого разума, главными представителями которого являются белые западные мужчины. Первой задачей будет оценить и пересмотреть историю такого рода.

Во-вторых, у философов никогда не будет ничего, кроме их собственных слов, чтобы показать всем, что они думают: слов из конкретных языков, тех слов, которые сформировались в определенном культурном контексте. Иначе говоря: проблемы, методы, предположения и убеждения философов рождаются в рамках временного, социального и культурного контекста. И все же — если они будут философствовать, то всегда будут пытаться прийти к транскультурным инсайтам. Следовательно, вопрос, возможна ли философия с межкультурной ориентацией, — это не просто еще один экзотизм, это основа любого мышления, которое знает о культурной обуслов-

¹ *Hülsmann Cf. H., Mall R.A.* Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien und Europa. Bonn: Bouvier, 1989; *Moritz R., Rüstau H., Hoffmann G.-R.* (Hg.). Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin: Akademie-Verlag, 1988.

² Для критического обсуждения широко распространенного отождествления понятия «философия» и «европейская философия» см., например: *Wimmer F.M.*: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie.

ленности всех способов мышления и все равно хочет разобраться. Философия в этих условиях будет возможна лишь в форме полилога, а не многочисленных диалогов, что обычно понималось под сравнительной философией все это время. Будет необходимо философствовать системно, но по-новому.

В-третьих, я изложу то, что часто считается решением дилеммы между универсализмом и партикуляризмом: свести на нет универсализм и позволить расцвести сотням цветов. Не думаю, что «этнофилософия» решает проблему.

В четвертом разделе я изложу некоторые последствия для историографии философии, а также для систематических споров в этой области.

1. Есть ли альтернатива однонаправленной истории философии?

Нам сказали, что в «строгом смысле слова» философия — это западное явление. По теории культуры, философское мышление отличается от мышления нефилософского. Это может быть не всегда заявлено эксплицитно, однако подразумевается, когда планируются кафедры, конференции, серии книг или библиографии по философии. Если и можно найти описания китайской или индийской мысли в общей истории философии, они обычно ограничиваются античностью — мыслителями, которые кажутся едва ли имеющими отношение к современной философии. И хотя можно прочесть, что индийский мыслитель, например XIX или XX в., не является «индийским» философом из-за западного влияния³, вряд ли кто-то назовет Хайдеггера не европейским философом из-за того, что он читал Лао-Цзы. Похоже, что в основе таких классификаций лежит негласное убеждение в том, что подлинные и чистые «культуры» будут потеряны под воздействием иностранного влияния. Возникает вопрос: когда и как европейцы (*occidentals*) должны потерять аналогичную аутентичность?

В этой ситуации незападные мыслители находятся в затруднительном положении. Либо они ведут себя как западные философы, и в этом случае они не считаются подлинными представителями своих культур. Либо они ведут себя так, как должны были вести себя

³ Ср. обсуждение этого вопроса: *Potter K.H. Are All Indian Philosophers Indian Philosophers? // Journal of the Indian Council of Philosophical Research. 1985. Vol. 11. No. 2.*

их предки, и в этом случае они не считаются настоящими философами, по крайней мере не в том смысле, в котором современные академические философы считают себя обязанными серьезно относиться к их аргументам. С их точки зрения, то или иное поведение можно оценивать положительно или отрицательно — в зависимости от степени желательности глобальной вестернизации, — но образ философии как чисто и исключительно западной остается тем же. Неважно, говорит ли кто-то, что философия является бременем западной культуры (как считает Хайдеггер), считается ли она всего лишь нейтральной характеристикой Запада (как считает Рорти) или же рассматривается как одно из великих достижений этой культуры (как считает, похоже, большинство людей), это не имеет большого значения для незападных мыслителей. В любом случае они будут исключены из истории философии еще до того, как их голоса будут услышаны.

Так думают не только жители Запада. Практика и преподавание философии на факультетах в Африке, Индии, Японии или Латинской Америке показывают, что с европоцентристской позицией согласны во всем мире, что все сегодняшние философы в своей «родословной» имеют ряд европейских имен. Конечно, будет упомянуто, что конфуцианство повлияло на эпоху Просвещения или что исламская метафизика оказала сильное влияние на средневековую философию. Но все это считается значимым только с точки зрения развития одной уникальной традиции — западной. И опять же, при таком общем взгляде на историю философии все еще не следует ожидать упоминания африканской философии. Африканских мыслителей либо игнорируют, либо к ним относятся или как к «аутентичным», но не имеющим отношения к общей философии, или как к отражающим лишь одно направление современной философии, но не подлинную африканскую мысль.

Мы должны спросить, как историкам философии следует вести себя в таких обстоятельствах. Необходимо проанализировать предпосылки и функции разграничений в отношении всего инородного: варвары, экзоты и язычники⁴. Другими словами: философская дис-

⁴ Эти различия между «другими» обсуждаются в: *Wimmer F.M. Interkulturelle Philosophie*. P. 80–97. Их использование отражает характерные установки по отношению к «другим». «Варвары» считаются слишком далекими от чьей-либо культуры, чтобы быть понятыми. Их можно лишь цивилизовать, окультурить либо уничтожить тем или иным образом, если они не могут быть изолированы, что подразумевает: с варварами никогда нельзя обращаться как с равными себе людьми. «Экзоты» определяются как более совершенные варвары, которым придается определенная эстетич-

циплина должна перестроить свою собственную идеологию, чтобы создать эгалитарную основу общения между философиями из разных уголков мира, основу полилогического общения.

До того как мы начнем это делать, любые суждения о философском мышлении человечества будут преждевременны. В вопросе о создании полилога сказать проще, чем сделать, потому что мы преуспеем, лишь предполагая, что все традиции мышления эпистемологически эквивалентны друг другу. Трудно представить, как при таких предположениях вообще возможна философия, но почти невозможно представить, как философская мысль может быть выведена из всех ценных традиций без полилога.

Существует по крайней мере несколько практических правил «не», которые способствуют развитию этой новой концепции философии: не публиковать книги по/об индийской философии в рамках серии «Индология»; не рассматривать африканскую философию как нечто, представляющее интерес только для африканистов и т.п. Очевидно, что философия в африканской, японской, китайской или индийской традиции является философией и представляет интерес не только для этнографов или читателей, ищущих «душу Азии» или «дух Африки».

2. Транскультурная философия: универсалистская мечта

Говоря о философии, мы сталкиваемся с постоянной дилеммой: философы никак не могут продемонстрировать то, что они концептуализируют, кроме как посредством концепций, сформулированных словами на определенном языке, связанных с культурным, социальным, историческим контекстом. Однако философы всегда претендуют на то, что они говорят от имени универсального разума, независимого от социокультурного и исторического контекста. Как же тогда мы можем достичь транскультурных, глобально значимых идей или истин, если наши представления о мире — и средства их выражения — встроены в конкретный контекст?

ческая ценность. В то время как варвары лишены какого-либо оправдания своего существования, существование экзотов может широко признаваться и предполагает возможность обобщения: любой человек может считать себя «экзотикой» для других. Третье понятие, «язычники», вытекает из «миссионерского высокомерия» и является наличием знания или его отсутствием.

Один из выходов из этой дилеммы, сформулированный Гегелем и Хайдеггером, — дать привилегию одному языку, который в таком случае считается исключительным. Еще один способ — создать метод (например, Декарта, Гуссерля или Венского кружка), не полагаясь на какие-либо традиции или культурные рамки.

Пример первого пути — использование Гегелем немецкого глагола *aufheben*. Гегель напоминает нам, что *aufheben* передает значение трех латинских глаголов: *conservare* (сохранять), *negare* (отрицать), *elevare* (возвышать). Он считал, что в данном случае немецкий язык не только отличается от латыни, но и практически улавливает реальность. Хайдеггер превратил уверенность в веру.

К. Виреду по поводу соответствия своего родного языка акан и профессионального языка — английского говорит о «необходимости концептуальной деколонизации», поскольку для человека, чей родной язык — акан, значения таких слов, как «истина, реальность, знание, я, человек, пространство, время, жизнь, материя, субъективность», и многих других отличаются от значений, которые носители английского языка приписывают этим терминам. Рассмотрим предложение Виреду: «Попробуйте продумать их на своем африканском языке и на основе результатов пересмотреть понятность связанных с ними проблем или правдоподобность очевидных решений, искушавших вас, пока вы размышляли над ними на каком-нибудь столичном языке»⁵.

Виреду прав, но его идея имеет сложные последствия. «Деколонизировать» столь большое число концептов путем комментирования и пересмотра «столичных» языков с использованием очень разных языков недостаточно. Необходимо будет проделать ту же работу в отношении каждого из этих языков, а это означает, что в случае философской терминологии следствием будет «деисторизация». В любом случае необходимо перевести открытия на новую терминологию. Поскольку в процессе пересмотра, критики и перевода философских концептов и описаний проблем требуется прийти к понятным результатам, должна быть некая стандартизированная терминология, а такие стандарты могут развиваться только в рамках традиции. Можем ли мы тогда критиковать или анализировать традиции, вообще не опираясь или не создавая традиции? Очевидно, что нет. Есть два возможных выхода из этой дилеммы. Один из них — найти единственный метод рассуждения, выходящий за рамки любых культур-

⁵ *Wiredu K. The Need for Decolonization of Philosophy // Kimmerle H., Wimmer F.M. (eds.). Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective. Amsterdam: Rodopi, 1997.*

ных условий. Таков был путь Декарта, Канта, Гегеля, Маркса, Гуссерля и всей аналитической философии. Однако ни один метод не стал и не станет общепринятым.

Второй выход — культивировать этнические особенности и называть это «философией». В таком случае потребность в письменном и устном переводе будет меньшей. Следовательно, она будет адресована меньшему кругу читателей.

Решающий вопрос для философии таков: кто и откуда знает, что такое «истинная универсальность»? Без критериев, позволяющих отличить истинную универсальность от ложной, любая критика «европоцентризма» или чего-либо подобного будет лишь пустым звуком. Задача здесь состоит из трех частей: размышлять о культурных и региональных особенностях каждого вида мышления на всех возможных уровнях; искать универсально обоснованные аргументы и концепции; отдавать должное соответствующим региональным философским традициям.

3. «Этнофилософия» — это выход или тупик?

В описании философии Иоганна Готфрида Гердера, написанном в период немецкого фашизма, во времена расцвета национализма, есть утверждение: «Язык национализирует знания» (*Sprache nationalisiert Erkenntnis*)⁶. Такое утверждение может легко опровергнуть мечту об универсально достоверном знании. В этом смысле язык становится инструментом выражения национальных и региональных чувств, или *Weltanschauungen*. Нередко такая попытка связана с освободительными политическими или идеологическими движениями. Интеллектуалы ранее колонизированных стран выступают против доминирования колонизирующей культуры. В более общем плане эта тенденция усиливается и в самой Европе в результате регионалистских и националистических движений. В текстах последнего десятилетия можно найти «русскую душу», как и «хорватскую философию».

На первый взгляд намерение, стоящее за таким образом мышления, кажется культурно-эмансипативным; это реакция на академические и культурные центры, которые устанавливают стандарты познания и мышления, пренебрегая частными случаями. В этом процессе практически отсутствует двусторонняя связь между центром

⁶ *Haering Th.* (ed.). *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*. 2. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 1942.

и периферией. Поэтому этнофилософы возмущены монополистическим отношением западных философов, которые утверждают, что их философия универсально значима и репрезентативна для всех людей. Фактически, западные философы выражали мысли своего класса или своей культурной традиции, как и философы из других регионов мира.

Почему же тогда мы не должны признать право каждой культурной традиции выражать свои мысли и называть это ее собственной философией? Почему, в конце концов, разные философии должны конкурировать? С таким же успехом они могли быть в равных отношениях друг с другом. Эта концепция философии, которая выглядит как идеал в эпоху постмодернизма, приведет к ситуации, которая позволит расцвести «сотне цветов» разных оттенков. Тем не менее такая точка зрения не может быть убедительной, поскольку ставится под сомнение сам проект аргументации, являющейся фундаментальной предпосылкой любой теоретической практики. Если специфичность и обособленность культурно обусловленных способов мышления реальны, то нет различия между убеждением и манипулированием, между логикой и риторикой. Само по себе это, конечно, не аргумент. Над чем нам нужно задуматься, так это над возможностью самой философской аргументации. Позвольте мне проиллюстрировать это некоторыми дискуссиями об этнофилософии в современной африканской философии.

Этнофилософия в африканском контексте часто обсуждалась в связи со знаменитой книгой бельгийского миссионера Пласида Темпельса по философии банту⁷. Наиболее характерные утверждения в подходе Темпельса, которые подвергались критике, заключаются в том, что мышление в традиционных африканских культурах якобы всегда было неявным, анонимным и неизменным. Утверждается, что такое мнение исходит из «этнологической» точки зрения, ниспровергнутой, но все же влиятельной. Предметом этой точки зрения являются сообщества, стабильные во времени и автохтонные по привычкам.

О позиции Темпельса⁸ (которая практиковалась как африканцами, так и неафриканцами) в Африке велась яркая дискуссия, особен-

⁷ Хунтонджи писал в 1969 г.: «Философия банту этого бельгийского миссионера и сегодня, в глазах некоторых, считается классикой „африканской философии“. На самом деле, это этнологическая работа с философскими претензиями, или, проще говоря, если можно так выразиться, произведение „этнофилософии“» (*Hountondji P.J. African Philosophy. Myth and Reality. London: Hutchinson, 1983. P. 34*).

⁸ *Tempels P. Bantu Philosophy. Paris: Présence Africaine, 1959.*

но после периода политической деколонизации. Чиамаленга Нтумба подвел итог дискуссиям по этой теме. Он перечислил следующие явные и неявные концепции, которые формируют описание Темпельсом философии банту:

1. Существует традиционная философия народа банту.
2. Эта философия является онтологией в строгом смысле слова.
3. Центральным понятием онтологии банту является понятие силы, а не сущности, как в западной онтологии.
4. Философия банту не может быть выражена эксплицитно, это скорее бессознательный и скрытый слой, структурирующий языки и институции банту. Западные концепции необходимы и подходят для выражения этого имплицитного мышления.
5. Онтология банту принадлежит не только народу балуба, с которым жил Темпельс, но также всем банту и даже всем «примитивным» людям⁹.

Хотя по поводу всех этих предположений были разногласия, наиболее интересным является четвертое. Во многих африканских университетах, особенно в годы, последовавшие за политической деколонизацией, академическая философия прижилась¹⁰. Центральной темой постоянно оставалось обсуждение того, можно ли лишь говорить о том, что сегодня в Африке есть философы (что, конечно, тривиально, хотя функцию этой дисциплины в современных африканских обществах следует поставить под сомнение), или что существует традиционное философское мышление, чисто «африканское», которое, возможно, до сих пор имеет влияние. Возникает ряд вопросов: каковы должны быть характеристики такой африканской философии? Есть ли какое-то единство между множеством языков и традиций континента? Можно ли реконструировать такие традиции и как? И т.д.

Те, кто думают, что существует не только «философия в Африке», но и «африканская философия», пытались ответить на этот вопрос по-разному¹¹. Исторически этот вопрос обсуждался задолго до публикации книги Темпельса после Второй мировой войны.

⁹ Ср.: *Tshiamalenga Ntumba*. Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1979. Vol. 33 (3). P. 428–443.

¹⁰ Ср.: *Bodunrin P.O.* Philosophy in Africa — the Challenge of Relevance and Commitment // *Nagl-Docekal H., Wimmer F.M.* (eds.). Postkoloniales Philosophieren: Afrika. Wien: Oldenbourg, 1992. P. 15–39.

¹¹ Шесть «этнофилософских» подходов выделяют Хоффман Герд-Рюдигер и Нойгебауэр Кристиан: *Hoffmann G.-R., Neugebauer Ch.* Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist // *Hountondji P.J.* Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz, 1993. P. 219–240.

Одно из наиболее влиятельных направлений этих дотемпельских подходов стало известно под названием «движение негритюд» — термин, придуманный поэтом Эме Сезером и получивший особую известность благодаря трудам Леопольда Седара Сенгора, президента Сенегала. Сенгор неоднократно пытался выразить свое мнение о том, что «негритюд» может характеризоваться другой формой разума по сравнению с «французским», «арабским» и т.п. Считая Рене Декарта одним из самых выдающихся представителей «francité», Сенгор утверждал, что характеристикой картезианской философии является дистанцированное, объективное отношение мыслящего субъекта к реальности. Этот визуальный разум проводит различие между субъектом и объектом и анализирует царство объектов трезвым и рациональным способом, что, по мнению Сенгора, является характерной чертой французских или, в более общем плане, западных мыслителей¹².

Считается, что такого рода объективный разум в некоторых областях человеческой деятельности кажется более совершенным, чем любые другие, особенно в науке и технологиях. С другой стороны, если руководствоваться только им, снижаются возможности человеческой эмоциональности и социальной жизни. Следовательно, «всеобъемлющий разум» Сенгора, дополняющий визуальный разум, является не второсортной формой, но столь же необходимой формой — он представлен у «негров».

Движение «négritude» создало прекрасную художественную литературу — как тексты, так и стихи. Но есть возражения против приписывания такой роли африканцам. Оппоненты, такие как Марсьен Тоба из Ганы и Паулин Дж. Хунтонджи из Бенина, говорят об этом так: «négritude» как выражение этнофилософии создает своего рода иллюзорное самосознание по отношению к собственной культурной идентичности, которая, как считается, совершенно отличается от других. Следовательно, оно может стать частью идеологии неокOLONИализма¹³.

Критике подлежит не только этот вид метафизической этнофилософии, представленный идеей негритюда. Разумеется, следует за-

¹² Cp.: *Sédar S.L. The Foundations of "Africanité" or "Négritude" and "Arabité"*. Paris: Présence Africaine, 1971; *Sédar L. L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine // Premiers Jalons pour une politique de la culture*. Paris: Présence Africaine, 1968. P. 11–25; *Sédar L. Pourquoi une idéologie négro-africaine? // Présence Africaine*. 1972. P. 1138.

¹³ Cp.: *Towa M. Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Editions Clé, 1971; *Hountondji P.J. African Philosophy — Myth and Reality*, London: Hutchinson, 1983

даться вопросом о философской значимости таких открытий, если, например, так называемая философия народа, нации или культуры рассматривается в изоляции от институций и лингвистических структур, включая их мифы и сказания. Что можно извлечь из такого упражнения? По крайней мере в контексте африканской дискуссии такая работа обычно выполняется с использованием интерпретирующих концепций из той или иной западной традиции. Люди проявляют эмансипативный интерес, если они документируют сказания и сказки своей собственной традиции или размышляют об истории и структуре своего языка. Европейцы поступали так же в период зарождения национализма в конце XVIII — XIX в. Однако эти сборники поговорок и пословиц, сказок и мифов, а также анализ лингвистических моделей и структур едва ли содержат какие-либо споры на философские темы. Можем ли мы когда-нибудь ожидать получить доводы в пользу или против, скажем, кантовских концепций времени (или морального долга), читая сказки братьев Гримм? Для меня звучит не менее абсурдно, когда я слышу, что кантовская теория категорического императива была опровергнута в некоторых сказаниях племени кикуйю. Единственное, что мы должны знать и что мы не узнаем из сказаний кикуйю, тирольских, китайских или любых других, это, каковы именно критерии, методы, доказательства, и где их найти, которые могут дать нам право говорить, что утверждение истинно или ложно, что норма действительна или нет. Пословицы, возможно, научили нас быть осторожными, но они не учат нас, как обрести знание. Пословица никогда не «опровергает» никакие (философские или любые другие) обоснования, как думает большинство этнофилософов, ограниченных соответствующими компетенциями, расой, языком, «аутентичным мышлением» и т.д.

К. Виреду однажды подчеркнул простой факт, что каждый народ является «этносом» и поэтому может развивать свою собственную этнофилософию. Тем не менее, говорит Виреду, «ссылка на британскую философию вряд ли будет истолкована как отсылка к общинному *Weltanschauung* (мировоззрению), скажем, британских сельских общин»¹⁴. Почему мы должны ожидать в этом отношении чего-то иного от сельских общин в Гане или Кении, чем в Великобритании или Австрии?

Во всякой этнофилософии есть дилемма. С одной стороны, необходимо привлечь внимание к традициям, которые до сих пор упус-

¹⁴ *Wiredu K.* How Not to Compare African Traditional Thought with Western Thought // *Philosophy and an African Culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980. P. 37.

кались из виду и игнорировались лишь потому, что западная историография в философии и во всем остальном носит локальный характер. С другой стороны, такие эмансипационные проекты основаны на западных концепциях и методах анализа. Таким образом, существует Запад, который допустил несправедливость по отношению ко всем другим традициям, и в то же время западные концепции считаются не только адекватными, но и необходимыми для толкования любой мыслительной традиции.

Хотя тема этнофилософии кажется преобладающей в современной африканской дискуссии, это явление отнюдь не ограничивается данным регионом, оно включает также Латинскую Америку, Азию и Европу. Характерно, что ни одна ветвь этнофилософии не принимает идею транскультурно-авторитарной философии. Кроме того, существует типичный ограниченный набор авторов и позиций, подлежащих критике; наиболее заметным из них является Гегель. Дискуссии о необходимости критики европоцентристских претензий на универсализм редко обходятся без цитат из лекций Гегеля по философии истории, например его заявления о том, что в американской истории до сих пор не происходило ничего важного, за исключением повторения за Европой. В лекциях Гегеля можно найти похожие или даже худшие высказывания, когда он касается Африки. Поэтому среди этнофилософов Гегеля (вместе с Леви-Брюлем и другими) называют ведущим идеологом империализма¹⁵. Надо признать, что Гегель всего лишь открыто высказал то, что большинство академических философов до сих пор имплицитно предполагают и практикуют: что существует ровно одна история человечества и разума и что эта история с необходимостью привела к нынешнему состоянию. Мы можем обнаружить негласные, но довольно однозначные убеждения в отношении достоинств и недостатков, преимуществ и изъянов различных традиций и языков по отношению к философии. Исключение даже испанского как официального языка на Всемирном философском конгрессе, что, как сообщается, имело место до последнего времени, означает принятие гегелевских взглядов. Но Гегель по крайней мере пытался аргументировать то, что он утверждал.

Возражение против гегелевского взгляда на историю и историю философии необязательно ведет к принципиально иному взгляду. Например, африканские и афро-американские авторы пытались доказать ошибочность утверждений, что Африка не имела истори-

¹⁵ Ср.: Dieng A.A. Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique Noire. Dakar: Sankoré, 1978.

ческого значения до периода вестернизации. Некоторые из них приводили в доказательство тот факт, что греческая философия и наука были завезены из Египта, т.е. из Африки. Анта Диоп или Мубабинге Билоло изображают Аристотеля учеником африканских философов, что довольно неудобно для большинства европейцев¹⁶. Тем не менее, поступая таким образом, Диоп и Билоло, сознательно или бессознательно, создают новую и до сих пор не признанную историю человечества с центром в Африке, концепцию, не столь далекую от идей Гегеля, за небольшим исключением, что место, содержание и форма этой уникальной истории ощущаются по-другому.

Однако следует проявлять осторожность в этом подходе. Гегель не был уникален в своих попытках осмыслить все факты, известные из истории, и объединить их в одну великую схему. Маркс поступил так же, как и Бокль, Шпенглер, Тойнби, Ясперс — это лишь некоторые из обширного списка европейцев, которые пытались изобразить и объяснить долгий и изменчивый путь человека от его истоков до нынешнего состояния. Почему эти авторы так поступили, это один вопрос. Это вопрос о том, кому и зачем интересно иметь целостную объяснительную систему всех известных фактов истории. Другой вопрос: как можно избежать ограниченности в своих объяснениях?

Этнофилософ говорит нам, что совершенно нет причины сосраться из-за проекта Гегеля. Ядро этого проекта можно увидеть в утверждении, что существует уникальный набор основных вопросов, основанных на греческой философии, и поэтому Греция не просто другая культура, другой образ мышления, но парадигмальная культура человечества.

Возможно, этнофилософ скажет нам, что существует множество — или по крайней мере несколько — «Греций». Фактически, Хосе Марти около ста лет назад писал: «“Nuestra Grecia” espreible a la Grecia que no es nuestra» («„Наша Греция“ предпочтительнее не нашей Греции»)¹⁷. Его «Греция» (культура ацтеков) не должна быть моей «Грецией», и наоборот. Согласно Марти, не существует единой Греции для всех народов. Согласно Гегелю, существует. И если для каждого человека существует только одна «Греция», это нетривиально, но имеет огромное значение. С точки зрения Гегеля, утверждение Марти звучит просто наивно.

¹⁶ Ср.: *Mubabinge B. Die klassische ägyptische Philosophie. Ein Überblick / Ed. by Ch. Neugebauer // Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika. Wien, 1989; Frankfurt/M.: Lang, 1991. P. 199–212.*

¹⁷ *Martí J. Nuestra América // Obras Completas. Vol. 6. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992.*

Одним из авторов помимо Гегеля, который действительно пытался прояснить эту мысль, был Эдмунд Гуссерль. В своих лекциях о «Кризисе европейских наук» и в других текстах Гуссерль не использует ярлык колониализма в пользу утверждения, что есть только одна культура, действительно породившая нечто большее, чем просто культурный «тип», — существенный для него вопрос в его поисках рациональной философии.

Могут ли быть правы Гегель и Гуссерль? Могут ли быть правы Марти и Диоп? Кто может судить и по каким критериям? И что все-таки здесь поставлено на карту? Вопрос ни больше ни меньше в том, возможна ли философия в ее традиционном (западном) понимании. Это понимание в первую очередь означает, что можно искать определенные суждения, которые станут очевидными после обоснованной аргументации. Если это не так, то намерение западной философии всегда было иллюзорным и всякий раз, когда люди верили в возможность этого проекта, они себя обманывали. Если это не иллюзия, то отказ от обязательства найти правильный путь влечет за собой серьезную потерю.

Так кто же должен оценивать обоснованность ответа? Не существует какого-либо внеземного, внекультурного интеллекта, который бы пришел и рассудил проекты Гегеля и Марти. Нам придется снова использовать собственный разум. Нам придется продолжать использовать различные языки для поиска и выражения наших идей. Все эти языки будут иметь свои особенности; ни один из них не будет полностью соответствовать тому, что мы пытаемся мыслить и говорить. Игра дифференциаций и формулировок будет продолжаться. У нас никогда не будет уверенности в том, что какое-либо из наших выражений действительно попадет в точку, потому что, будучи философами, мы никогда не обретем иных средств, кроме наших слов, для выражения того, что мы имеем в виду, и все эти слова будут уходить корнями в определенные, очень конкретные культурные условия и опыт.

Однако совсем не обязательно искать единственную и неповторимую Грецию исключительно в прошлом. Возможно, она еще случится. Философствовать в межкультурной плоскости — значит осознавать множественность и разнообразие огромного числа культур человечества. В то же время необязательно отступать от релятивизма. Вероятно, окажется, что такие мысли были не только у западных мыслителей прошлого: они скорее будут найдены благодаря сотрудничеству, а не разобщению.

4. Следствия и задачи. Модель полилога

а) Первое следствие, учитывающее ситуацию глобализированного человечества с принципиально разными региональными способами мышления, состоит в критической оценке философии как профессии. Мы должны признать, что любая профессиональная подготовка философов, приравнивающая общий термин «философия» к культурно привязанному термину «западная философия», вводит в заблуждение. Это приравнивание долгое время оставалось нормой почти для всех профессиональных философов, по крайней мере на Западе. Будет непросто, поскольку необходимое предварительное условие для такой задачи, и далеко не достаточное, — необходимость критики европоцентризма, развития ее до общей критики центристских способов мышления и превращения в теорию нецентристской философии.

б) Необходимо проанализировать актуальность культурных традиций для настоящего и будущего. Первым шагом снова будет комплексная и дифференцированная реконструкция различных мыслительных традиций. В этой области современные африканские философы проделали новаторскую работу. Однако, если их работа не направлена лишь на улучшение самопонимания, а должна вести к лучшему взаимопониманию между людьми, принадлежащими к разным культурным средам, необходимо разработать новые категории и концепции. Это будет продолжением проекта европейского просвещения другими средствами: не опираясь на уникальный научный метод, а создавая полилог¹⁸ традиций.

Мы должны учитывать предварительные условия и ограничения, а также ожидаемые результаты такого полилога. Следует различать разные степени и формы влияния одной или нескольких традиций на

¹⁸ Я говорю о «полилогах», а не о «диалогах», чтобы указать, что могут быть задействованы многие стороны, а не только две. Хотя «диа-» в «диалоге» означает «посередине» и лингвистически не подразумевает «два», обычным здесь является то, что диалог происходит между двумя людьми или позициями. Даже сравнительная философия часто стремится к двояким, а не к множественным сравнениям и диалогам. Слово «поли-», означающее «много», может указывать на необходимость иметь в виду, что, возможно, существует несколько традиций и позиций. Термин «полилог» сам по себе не является неологизмом в абсолютном смысле. Древние греки использовали термин «polylogia» для обозначения одновременно разговора о многих вещах, разновидности болтовни, которую, конечно, может осуществлять один человек. Здесь он используется в том смысле, что множество людей, представляющих множество философских традиций, обсуждают друг с другом одну тему или проблему.

другие традиции. В качестве иллюстрации возьмем, например, четыре релевантные традиции: А, В, С, D¹⁹. Между всеми этими традициями могут быть односторонние (\Rightarrow) или двусторонние (\Leftrightarrow) влияния. В этих условиях формально можно выделить следующие модели:

4. 1. Одностороннее моноцентрическое влияние: $A \Rightarrow B, A \Rightarrow C, A \Rightarrow D$

В этом случае логически допустимо (хотя в реальности необязательно), что нет диалогов (и конечно, нет полилога) между А, В, С и D. Каждая традиция, за исключением А, считается «варварской», т.е. В, С и D в перспективе должны быть трансформированы и ликвидированы каким-либо образом, до их полного изживания. Задача состоит в расширении А и уничтожении В, С и D. Идея, лежащая в основе этой концепции, выражается в таких терминах, как «цивилизация», «вестернизация», «культурный империализм» или «европоцентризм». Следует отметить, что в этой модели В, С и D игнорируют друг друга.

4. 2. Одностороннее и транзитивное влияние: $A \Rightarrow B, A \Rightarrow C, A \Rightarrow D, B \Rightarrow C$

На этом этапе нет необходимости в диалогах, хотя благодаря двустороннему влиянию на С (как со стороны А, так и со стороны В) сравнительные описания между А и В будут возможны. Для традиции А в этом случае любая другая традиция остается «варварской»; В игнорирует D, С также игнорирует D. Но В имитирует А и, следовательно, «цивилизует» С при помощи концепций, частично заимствованных из А.

4. 3. Частичное двустороннее влияние: период диалогов

Возможны различные варианты моделей от

$A \Leftrightarrow B, A \Rightarrow C, A \Rightarrow D$

Через $A \Leftrightarrow B, A \Rightarrow C, A \Rightarrow D, B \Rightarrow C$

$K A \Leftrightarrow B, A \Leftrightarrow C, B \Leftrightarrow C, B \Leftrightarrow D, C \Leftrightarrow D$ и $A \Rightarrow D$

Среди этих моделей можно выделить несколько этапов становления. Мы можем не перечислять их все. Частично двусторонние воздействия — это процессы выборочной аккультурации. Для тра-

¹⁹ В данной дискуссии вовсе не очевидно, что будет единодушное согласие как относительно того, что означают А, В, С, D, так и относительно того, какие традиции сюда относятся. Если, например, в споре о правах человека конфуцианские, а также западные и исламские концепции человека противопоставляются друг другу, можно потребовать, чтобы концепция «мунту» из африканских традиций также была осмыслена - и такой список кандидатов может быть продолжен.

диции А некоторые другие традиции перестают быть «варварскими» и становятся «экзотическими». То же становится верным для В, С и D в возрастающей степени, но взаимное влияние никогда не бывает полным. Модель, обозначенная в последней строке, представляет собой полилог между всеми релевантными традициями за частичным исключением D. Это ситуация, при которой сравнительная философия прочно утвердилась.

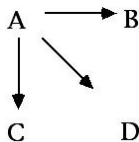
4. 4. Полное взаимное влияние: этап полилогов

$A \Leftrightarrow B, A \Leftrightarrow C, A \Leftrightarrow D, B \Leftrightarrow C, B \Leftrightarrow D, C \Leftrightarrow D$

Для каждой из традиций любое отличие «экзотично»: в результате достигается форма полилога и межкультурной философии.

Если мы представим себе различные модели, особенно примеры строгих монологов и полилогов, то следует подчеркнуть, что ни того ни другого в реальности не бывает. Также никогда не будет таких процессов влияния, которые оставались бы полностью односторонними, без какого-либо влияния с другой стороны. И взаимные многосторонние диалоги никогда не будут вестись на условиях полного равенства. Всегда будет, мягко говоря, больше интереса к одной «инаковости», чем к другим. Объясню это на следующей модели.

«Идеальный» монолог А по отношению к В, С, D выглядел бы так:



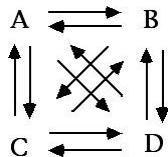
Во-первых, нет никаких влияний, исходящих от других в направлении А. Во-вторых, между всеми остальными существуют безразличие и игнорирование. В-третьих, влияние А одинаково работает во всех направлениях.

Сомнительно, что эта модель актуализируется в реальном дискурсе, хотя реальные процессы и могут иметь тенденцию приближаться к такой модели. Существуют односторонние концепции абсолютного превосходства, о чем мы поговорим в отношении «центризмов», в философии отсутствует диалог «Юг–Юг». И была (и возможно, есть) концепция «бремени белого человека» — действовать во всех регионах и направлениях, чтобы крестить или «оцивилизовывать» остальной мир.

Однако сама идея нереалистична. Может ли это быть чем-то вроде регулятивного идеала? Чтобы в это поверить, нужно иметь очень

сильную предпосылку. Нужно быть уверенным, что А прав во всех отношениях, где есть различия с другими. Я сомневаюсь, что это можно доказать культурно независимыми средствами.

Давайте теперь представим «идеальный» полилог между А, В, С и D:



На каждую традицию оказывается влияние со всех сторон; всем интересен каждый; все воздействия происходят с одинаковой интенсивностью.

Это снова не соответствует действительности. Но важно задаться вопросом: может ли такой идеал служить регулятивной идеей для занятий философией в глобальном масштабе? Он выглядит предпочтительным из логических соображений, поскольку, пока существуют разные точки зрения, не будет никаких допущений абсолютной правоты. Предположение здесь просто состоит в том, что будет иметь эффект активизация человеческого разума во всех возможных направлениях.

Теперь мы должны спросить, возможна ли философия в условиях полилогов. На этот вопрос, вероятно, можно ответить, проанализировав процессы из истории идей, что здесь не рассматривается.

с) Пока же, описывая и объясняя историю философии, мы должны избегать изображения единого континуума. Мы, скорее, установим концепцию согласия континуумов, существующих относительно независимо друг от друга. Если мы начнем с периодизаций, классификаций и интерпретационных концепций, опирающихся исключительно на одну из множества культур, у нас не будет никаких данных, дающих нам право думать, что человечество мыслит исключительно в одном уникальном стиле. Таким образом, существование различающихся культурных традиций открыто противоречит западным теориям, которые пытаются утвердить концепцию «уникальной философии» как действительной (и превосходящей) все другие способы мышления, жизни или культуры.

Есть два пути к новому взгляду на историю философии. Во-первых, мы можем проанализировать несостоятельность западного представления о едином континууме, разработанного в историографической традиции современности. Во-вторых, мы можем применять различные категории и концепции из незападных традиций, чтобы сформировать новую историю философии.

При чтении различных описаний мысли и вклада Канта в философию возникает сомнение, является ли «Кант» вообще именем собственным. Давайте рассмотрим четыре книги, описывающие «Канта». Бертран Рассел в своей «Истории западной философии» описывает важного и влиятельного эпистемолога, главным достижением которого является «Критика чистого разума». К этому вели его докритические работы, тогда как поздние сочинения Канта не следует воспринимать слишком серьезно. В «Истории философии», написанной группой ученых Академии наук СССР, мы встречаем другого человека. Их «Кант» был важным методологом науки, до того как запутался в противоречиях реальности и опыта, свободы воли и необходимости, в чем выразились противоречия буржуазного мыслителя в феодальном государстве.

Позже этот «Кант» скатился до обсуждения метафизических вопросов. Еще одного «Канта» можно найти в статье Хинриха Книттермейера в «*Das Deutsche in der deutschen Philosophie*». По мнению Книттермейера, «Кант», будучи немцем, просто должен был везде доходить до крайностей, и поэтому ему с необходимостью пришлось осуществить критику разума. Позже «Кант» оправился от внешнего формализма и написал свой главный труд — «Критика способности суждения». В последних произведениях «Канта» его философия достигла расцвета. Последнего из рассматриваемых «Кантов» можно найти в «Истории философии» Фредерика Коплстона. Коплстон снова сосредотачивается на «Критике чистого разума», но главное его «кантовское» достижение — не эпистемология, а метафизика, хотя и в узком смысле. «Кант» как метафизик игнорировал истинные традиции и потому столкнулся с противоречиями (которые иезуит описывает подобно советской Академии).

Итак, каждый историк философии рассказывает свою историю. Нет ни одной истории философии Канта, и тем более ни одной истории западной философии. Относительность точек зрения это первый урок, который мы извлекаем, читая очерки по философии.

Второй пример покажет, что может случиться, если мы применим незападные категории к истории философии.

В западной традиции историографии философии принято проводить дихотомии, например: «материализм–идеализм», «рационализм–эмпиризм», «теория–практика» и т.д. Поводом, хотя и не доказательством в пользу такой дихотомии, может являться тот факт, что в западных дискуссиях существует глубоко укоренившееся согласие о возможных источниках знания, коих может быть два: либо чувства, либо разум — или некоторая их комбинация. Индийские фило-

софы различали шесть источников возможного знания. Историк философии не в том статусе, чтобы решать, какая из традиций верна. Скорее, его долг — описывать и объяснять философски релевантные традиции и идеи как можно более справедливо и дифференцированно. В этом отношении дихотомические классификации могут быть эвристически несовершенными. Следовательно, новаторских форм и содержания периодизации, классификации и интерпретации можно ожидать только от взаимодействия ученых с разным культурным происхождением, но при этом находящихся в равных отношениях друг с другом.

d) Необходимо разработать методы аргументации по систематическим вопросам философии, которые как можно меньше привязаны к культурным рамкам. Для иллюстрации возьмем пример дискуссии между представителями различных культурных традиций по вопросу «гуманности», который является центральным вопросом в отношении прав человека. Философы пытаются найти аргументы в пользу их концепции прав человека. Они должны хорошо знать и быть готовыми объяснять и оценивать не только коннотации таких слов, как *humanum* или *Menschheit*, но также и *muntu* в банту или *ren* в китайском языке, а также других соответствующих понятий. Из диалогов (предполагающих взаимопонимание) необходимо развить поли-логи, предполагающие взаимное убеждение на основе общепринятых идей. Можно ожидать, что идеи, выраженные в такого рода полилогах, будут лингвистически и культурно разнородными (хотя это необязательно так).

5. Заключение

Философы разных лет хотели рассматривать онтологические, эпистемологические и этические вопросы относительно независимо от их собственной культурной и религиозной среды. Специфическая проблема современной философии возникла из ситуации, когда одна из культурных установок прошлого была более успешной, чем другие, в утверждении себя в глобальном масштабе — как внетрадиционное и даже «научное» предприятие.

Очевидно, что это негласное желание философов прийти к суждениям, которые являются транскультурно обоснованными. Даже если это утверждение иллюзорно, философы тем не менее пытались достичь этой цели. В прошлом к этому шли разными путями. В нынешней ситуации межкультурная переориентация философии стано-

вится необходимостью, возникающей в контексте глобализации; это не выбор, а необходимость. В этом контексте, как представляется, есть две альтернативы.

Существует картезианская программа метода без опоры на традицию. Это последовательная альтернатива этноцентрическому и традиционному мышлению, но она неосуществима. Это было невозможно ни в картезианской форме, ни в феноменологии или аналитической философии. Все попытки философствовать исключительно методологическим образом основываются на критериях и концепциях, укорененных в культурном контексте.

Вторая альтернатива кажется менее строгой. Она заключается в уверенности в своей позиции в рамках классической традиции. С этой точки зрения надежными кажутся собственный образ мышления, терминология и методы аргументации. Однако это не более чем этнофилософия, даже если она ясна, дифференцирована и хорошо задокументирована.

Мы можем возобновить программу философии в межкультурной ориентации по двум пунктам. Во-первых, необходимо создать свежий взгляд на историю философии, а во-вторых, в каждом систематическом вопросе философии необходим полилог.

Есть ли третий путь, реальная альтернатива европоцентризму и сепаратизму этнофилософии? Я думаю, что есть такая альтернатива, она состоит в процедуре, которая больше не является просто сравнительной или диалогической, но полилогической. Вопросы философии — вопросы, касающиеся фундаментальных структур реальности, познаваемости, обоснованности норм, — должны обсуждаться таким образом, чтобы решение не распространялось до тех пор, пока не произошел полилог между как можно большим количеством традиций. Это предполагает относительность концепций и методов и предполагает немонацентрический взгляд на историю человеческого мышления. В самом начале можно сформулировать такое правило.

Не ждите, что будут хорошо обоснованы философские теории, авторы которых происходят из одной культурной традиции.

Правило можно сформулировать и в позитивном ключе: везде, где возможно, ищите транскультурное пересечение философских концепций и теорий, поскольку вполне вероятно, что хорошо обоснованные теории развивались более чем в одной культурной традиции.

Раздел II

Станислав Рыков

Межкультурное философствование в древнем Китае

Межкультурная философия — это относительно новое, оригинальное и набирающее популярность направление, утверждающее, что для любого современного серьезного философствования необходим отказ от абсолютизации, универсализации и претензии на априорное превосходство собственной позиции, а также признание реальной возможности других философских традиций эвристически помочь, идейно обогатить или даже критически повлиять на собственную мысль. Кажется, однако, что идеи, составляющие фундамент этого направления, являются не только детищем нашего времени, но скорее похожи на универсальный ход мысли, встречающийся в той или иной вариации в разные времена и в разных цивилизациях. В настоящей статье предпринята попытка проверки этого утверждения на древнекитайском материале путем анализа типологически похожих идей в философии Китая V в. до н.э. — I в. н.э.

Методологические замечания

В настоящей статье в понимании феномена межкультурной философии я опираюсь на анализ ведущего российского исследователя этой темы — М.Т. Степанянц¹. По ее мнению, межкультурная философия «предполагает отказ от ориентации на конечную истинность

© Рыков С.Ю., 2022

¹ См.: *Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука–Вост. лит., 2020.

философской традиции собственной культуры, уважительное отношение к наследию других культур, развертывание масштабного дискурса с целью поиска альтернативных подходов к решению как сугубо философских, так и глобальных проблем... Можно говорить о двух путях, ведущих к утверждению межкультурной философии. Первый, короткий путь ведет к расширению горизонтов для тех, кто участвует в философской рефлексии: они перестают „видеть“ только одну часть мира, „слышать“ только те голоса, которые приходят со стороны близлежащего окружения. Короткий путь ориентирован на формирование межкультурного подхода в философии, исходящего из убежденности в том, что ни одна философия не имеет права абсолютизировать себя. Второй, более сложный путь предполагает выход за рамки „когнитивной скромности“ к углубленному изучению и восприятию обогащающих идей и концепций другой или даже других культур...»².

В то же время М.Т. Степанянц отличает межкультурную философию от похожих явлений — сравнительной философии и разного рода попыток построить универсальные философские системы, которые могут называться по-разному: «вечная философия» (*philosophia perennis*), «философия синтеза» (*fusion philosophy*), «синтетическая философия» и т.п. В отличие от сравнительной философии, межкультурная философия — это не историко-философская дисциплина, занимающаяся сравнением тех или иных философских традиций, систем, идей и т.д. друг с другом, а настоящее, полноценное философствование, направленное на поиск истины и/или решение конкретных философских проблем — только реализующееся с учетом вышеописанной методологии толерантного плюрализма³. В отличие от попыток построения универсальных философских систем, межкультурная философия не позиционирует себя как новая философская система, отличная от предыдущих, но, например, вбирающая в себя важнейшие их элементы и т.п., — это скорее форма, метод, стиль философствования в рамках данной конкретной философской традиции, которые, насколько это возможно, учитывают остальные философские традиции и находятся с ними в диалоге и творческом заимствовании, не переставая при этом оставаться верными основам и концептам своей философии⁴.

² Степанянц М.Т. Межкультурная философия // Философская антропология. 2021. Т. 7. № 1. С. 169, 179–180.

³ Там же. С. 181.

⁴ Ср.: Там же. С. 180.

Идейные основания для межкультурной философии подготавливались на протяжении всего XX в. в конкретных исторических условиях: она есть плод пересмотра мировоззренческих установок, положенных в основу оправдания и поддержания западного колониализма XVI — начала XX в., и, соответственно, закономерный итог критики параллельной колониализму идеологии евро(по)центризма⁵, утверждавшей абсолютное превосходство западной мысли и западных ценностей над всеми плодами духовной культуры других народов и цивилизаций. Поэтому в описании этого направления фигурирует слово «культура»: оказывается, другим культурам тоже есть что сказать и Западу тоже есть чему у них поучиться.

В древнекитайском языке не было концептуального эквивалента слову «культура» в том значении, в котором оно употребляется в дискурсе о межкультурной философии, и сам этот дискурс о философиях разных «культур» и их ценности был им чужд. Хотя этнографы и культурологи говорят о том, что древний Китай был в культурном плане не однороден⁶ и в нем выделяются по меньшей мере культурные вариации по осям север–юг и запад–восток⁷, да и сами древние китайцы признавали, во всяком случае, языковые барьеры между севером и югом (ср. «Мэн-цзы» 6.11)⁸, но те же древнекитайские мыслители (которые были из разных культурных регионов — и с китайского севера, и с китайского юга, и с запада и с востока) никогда, насколько мне известно, не воспринимали свои учения как культурно-специфические. Они могли говорить об учениях Конфуция, Мо-цзы, Чжуан-цзы или Шан Яна или называли учения по их главной философии («даосизм», «легизм», «анализм») (*бянь* 辯)

⁵ Там же. С. 169.

⁶ Параллельным образом, в древнекитайском языке не было полного эквивалента и слову «философия», хотя, как я пытаюсь показать в своей недавней статье, философствование как феномен жизни человека там вполне можно обнаружить (см.: Рыков С.Ю. Древнекитайская... философия ли? // Вопросы философии. 2020. № 7. С. 156–170). По поводу истории возникновения современного китайского эквивалента для западного слова «философия» — *чжэсюэ* 哲學 см., например, статью М.В. Рубец в настоящем издании.

⁷ Ср.: Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М.: Наука–ГРВЛ, 1978. С. 249–251.

⁸ Здесь и далее ссылки на оригинальный текст «Мэн-цзы» 孟子 даются по: Мэн-цзы чжу-шу («[Писания] Учителя Мэна» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mengzi> (дата обращения: декабрь 2021 г.). При конкретных ссылках первой цифрой идет номер главы в сплошном перечне на “Chinese Text Project” (без учета так называемых «верхних» или «нижних» частей), второй цифрой — номер абзаца в данной редакции.

и т.п.) или даже по общественному слою (конфуцианцы — *жу* 儒, досл. «ученые-ритуалисты»), но никогда не называли свои или чужие философии «лускими» учениями, «вэйскими», «чускими», «цинскими» и т.п. (т.е. по тем странам, в которых родились или жили те или иные мыслители).

Это коррелирует с тем фактом, что в древнекитайском языке не было слова «культура» в значении нации/народа или совокупности наций/народов, обладающих определенным, специфичным, отличным от других укладом жизни, предполагающим определенное, специфичное мировоззрение, идеалы, ценности, предполагающие, в свою очередь, определенный, специфичный язык, формы мышления и т.д.⁹ Иероглиф *вэнь* 文, который в современном китайском языке входит в состав слов «культура» (*вэньхуа* 文化) и «цивилизация» (*вэньмин* 文明) и зачастую в современных переводах тоже переводится словом «культура», в древнекитайском языке означал скорее «культурность» в смысле образованности (понимаемой как оформленность, украшенность, развитость, прежде всего связанные с овладением письменным наследием и «культурными» методами взаимоотношений), противопоставленной природной простоте, дикости, варварству, агрессии (см., напр., «Лунь юй» 5.15, 6.18, 12.8¹⁰; «Мэн-цзы» 7.27)¹¹; он не отсылал к идее многих особенных культур, скорее, наоборот, указывал на универсалистские тенденции в китайской мысли: есть одна «культурность», как таковая независимая от происхождения и народа, и многоликое варварство, которое эта «культурность» возвышает и облагораживает (ср. «Лунь юй» 9.14, 13.19). Другое слово, употребляемое в древнекитайском философском дискурсе, которое могло отсылать к разнообразным формам жизни разных народов, в том числе варварских, — *су* 俗 «обычай» — использовалось в основном либо в нейтральном, либо в негативном ключе (как «всего лишь» обычай). В наиболее отрефлексированной

⁹ Или слова «культура» как указывающего на сам подобный специфичный уклад жизни.

¹⁰ Здесь и далее ссылки на оригинальный текст «Лунь юя» 論語 «Категоризированных диалогов / Суждений и бесед» даются по: Лунь юй чжу-шу («Категоризированные диалоги» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу («Тринадцатиканоне с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/analects> (дата обращения: декабрь 2021 г.). Первой цифрой идет номер главы, второй — номер абзаца в данной редакции.

¹¹ По поводу описания понятия *вэнь* 文 в подобном ключе см.: Кобзев А.И. Вэнь // Духовная культура Китая: Энциклопедия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1: Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 192–194; Балданова Е.Ж., Бальчиндоржиева О.Б. Понимание культуры и цивилизации в китайских источниках // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2017. Вып. 5. С. 103–108.

форме критика «обычая» как не имеющего по умолчанию этико-эпистемической значимости видна в учении моистов об опасности для взвешенной этической позиции не принимать в расчет то, что люди «привычное им считают [тем, что всем] удобно, и свои обычаи считают [тем, что] должно» (*бянь ци си эр и ци су 便其習而義其俗*) («Мо-цзы» 25.12¹²).

И тем не менее, кажется, можно выделить в идее межкультурной философии смысловой инвариант, не связанный жестко с понятием «культура». В данном типе философствования важно не столько то, что мы принимаем в расчет философскую мысль другой культуры, сколько то, что мы вообще принимаем в расчет не близкую нам философскую мысль, которая, вообще говоря, может иметься и у представителей нашей же собственной культуры. Дело, таким образом, не столько в признании иных культур, сколько в открытости к инаковым взглядам на схожие проблемы. Если считать это духом и сущностью межкультурного подхода, то ему вполне можно подбирать аналогии в древнекитайской традиции.

Чтобы все-таки не терять из виду тот факт, что в древнем Китае отсутствовал культуралистический дискурс, я буду называть такой подход, который «слышит истину Другого»¹³, «инклюзивистским», а саму такую философию — «инклюзивизмом». «Другим» в данном случае будет конкурирующая с данной философская традиция в рамках единого древнекитайского философского дискурса: не иная культура и не иной язык, но иное мировоззрение и иная система взглядов. Далее я буду называть такие философские традиции «оппонентами».

При этом надо понимать, что древнекитайский философский дискурс не состоял из конгломерата закрытых друг для друга и никак не взаимодействующих «философских монад». Значительная часть философского словаря была общей для всех школ и направлений древнекитайской философии¹⁴. Древнекитайские философы интересовались мыслями друг друга и активно критиковали позиции

¹² Здесь и далее ссылки на оригинальный текст «Мо-цзы» 墨子 даются по: Мо-цзы ([Трактаты] Учителя Мо) // Чжэнтун Дао цзан (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi> (дата обращения: декабрь 2021 г.). Первая цифра — номер главы, вторая — номер абзаца в данной редакции.

¹³ Ср.: *Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. С. 18.

¹⁴ Хотя это и не значит, что все древнекитайские философы говорили об одном и том же. Относительно свежая визуализация сходств и различий древнекитайских текстов на базе текстовых повторов (text reuse) представлена в: *Sturgeon D.* Unsupervised Identification of Text Reuse in Early Chinese Literature // *Digital Scholarship in the Humanities*. 2018. Vol. 33. Issue 3. P. 670–684. Особо см. Fig. 3–4.

друг друга¹⁵. В этом смысле они реагировали на «Другого». Но методологически неверно всякую реакцию на «Другого» и всякое использование одного и того же термина в философствовании нескольких философских школ выдавать за признаки межкультурности или инклюзивности. Должно быть какое-то отношение философских традиций друг к другу, которое было бы отлично от полного игнорирования и в то же время не являлось типологически близким к межкультурализму/инклюзивизму. Это должна быть эксплицитная философская позиция, которая знает об иных традициях, но по тем или иным причинам не считает их значимыми. В рамках данной статьи я буду называть такой подход «эксклюзивистским», а философию — «эксклюзивизмом» (в качестве антонима «инклюзивизму»).

В то же время, как межкультурную философию часто смешивают с философиями синтеза или считают их ее подвидами, так и в рамках древнекитайского инклюзивизма можно выделить несколько вариантов — от самого близкого к эксклюзивизму до самого близкого к философиям синтеза (если не тождественного им) — в зависимости от типа отношения к «Другому» и степени заимствования у иных традиций. Поэтому далее в статье я попытаюсь проиллюстрировать на древнекитайском материале и осмыслить следующие типы философствования (их конкретные описания будут даны в соответствующих разделах):

- эксклюзивизм;
- редуцирующий инклюзивизм;
- критический инклюзивизм;
- сильный иерархический инклюзивизм;
- слабый иерархический инклюзивизм (=синтетическая философия).

Древнекитайский эксклюзивизм: Мэн-цзы

Эксплицитное, осознанное отношение к другим философским позициям как к вредным заблуждениям, с которыми нужно идейно бороться, хорошо видно в следующем пассаже у одного из известнейших конфуцианских философов IV–III вв. до н.э. — Мэн-цзы.

¹⁵ Наверное, лучшей реконструкцией логики развития древнекитайского философского дискурса с этой точки зрения по-прежнему остается концепция древнекитайской философии, изложенная в монографии: *Graham A.C. Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle (Illinois): Open Court Publishing Company, 1989.

«Мэн-цзы» 6.14

Гунду-цзы сказал: «Внешние люди все говорят, что Вы, Учитель, любите спорить. Осмелюсь спросить, почему?». Мэн-цзы сказал: «Я разве люблю спорить?! Это потому, что я не имею другого выхода! Жизнь в Поднебесной длится уже долго и [представляет собой] то [времена] порядка, то [времена] смут. Во времена Яо реки обратились вспять, разлились по Срединным государствам, змеи и драконы стали жить там, людям негде было обосноваться... Юя послали упорядочить [течение вод]. Юй скопал заносы и заграждения и спустил воды в море, изгнал из рек змей и драконов и заставил их поместиться в болотах... Опасности и препятствия были удалены; птицы и звери, вредившие людям, исчезли... Когда Яо и Шуня не стало, путь совершенномудрых людей пришел в упадок и вместо них появился ряд правителей-злодеев, которые разрушали дома для устройства прудов и озер, так что народ не имел спокойного пристанища; обращали поля в сады и парки, лишая народ возможности иметь одежду и пропитание. Превратные доктрины и злодейские поступки все появлялись и появлялись. Сады и парки, пруды и озера, болота и заросли умножались, и стали приходиться [дикие] птицы и животные. При Чжоу [Сине] в Поднебесной опять возникла большая смута. Чжоу-гун, помогая У-вану, покарал Чжоу [Синя]... далеко прогнал тигров, леопардов, носорогов и слонов. Поднебесная возликовала... [Снова] поколения пришли в упадок, путь обмельчал, снова появились превратные доктрины и злодейские деяния. Случалось, что слуги убивали своих господ, а дети — своих отцов. Испугавшись [подобного], Конфуций создал летопись „Вёсен и осеней“... С тех пор как перестали появляться совершенномудрые цари, наследственные владельцы высвобождают свою похоть; неслужащие служилые пускаются в наглые обсуждения; слова Ян Чжу и Мо Ди наполняют Поднебесную: что ни слово — то либо Яна, либо Мо. Господин Ян [придерживается доктрины] „действий ради Я“ — это отрицание [наличия обязанностей перед] государем; господин Мо [придерживается доктрины] „любви к каждому“ — это отрицание [наличия обязанностей перед] отцом. Не имеющий [обязанностей перед] отцом и государем — это птица или зверь... Пути Яна и Мо не перестают воспроизводиться, путь Конфуция не виден — это значит, что превратные доктрины обманывают народ, полностью заграждая дорогу гуманности и долгу. Если же заграждается дорога гуманности и долгу, то жестокие звери будут поедать людей — люди будут поедать друг друга. Я испугался этого и встал на защиту пути прежних совершенномудрых, даю отпор Яну и Мо, чтобы изгнать порочные суждения

и чтобы превратные доктрины не могли больше появляться... Я, так же [как и древние совершенномудрые], желаю исправить человеческие сердца, прекратить превратные доктрины, противостоять односторонней деятельности, изгнать порочные суждения, чтобы продолжить дело трех совершенномудрых. Разве я люблю спорить? Это потому, что я не имеют другого выхода! Тот, кто может словом противостоять Яну и Мо, есть ученик совершенномудрых людей»¹⁶.

Из этого пассажа мы видим, что у Мэн-цзы в качестве обоснования его неприязни конкурирующих философских доктрин выступает продуманная историософская концепция. История мира предстает у него как череда времен «порядка» и времен «смуты». Он описывает три смутных времени: времена совершенномудрых правителей Яо и Шуня, когда был большой потоп; времена конца династии Инь, когда у власти был жестокий правитель-злодей Чжоу Синь; времена Конфуция, т.е. начало периода Сражающихся царств, а также современное самому Мэн-цзы плачевное состояние Поднебесной как продолжение этой смуты. И в каждом из этих трех смутных времен сущность смуты им связывается с нападением зверей на человека! Смуты — это нашествия зверей: либо внешним образом, буквально, как при Яо и Шуне, когда с потопом пришли гады и выселили людей, либо — внутренним образом, когда людей обделяют в пользу зверей (как при Чжоу Сине и его роскошных парках и т.п.) или, что более важно, когда люди сами начинают вести себя как звери. По Мэн-цзы, так ведут себя последователи Ян-цзы и Мо-цзы (и учат других), и именно поэтому их следует критиковать. Порядок же для Мэн-цзы — это и возобладание цивилизации над зверями, но также и возобладание истинного учения о человечности: учения о том, как вести себя по-человечески (т.е. по Мэн-цзы — учения Конфуция), — над учениями, которые уподобляют человека зверю. Мэн-цзы, таким образом, как бы позиционирует себя «философом человечности», критикующим «философов зверства» — Ян-цзы и Мо-цзы. В этом можно видеть не только указание на ошибочность их доктрин, но и на дезавуирование всякой их ценности вообще.

¹⁶ Здесь и далее везде перевод с древнекитайского — мой. По поводу альтернативных вариантов перевода данного фрагмента ср. также: Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова, вступит. ст. Л.С. Переломова. М.: Вост. лит., 2004. С. 306–309; Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / Исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И.И. Семененко. М.: Наука–Вост. лит., 2016. С. 424–426.

Любопытно, что дихотомию «человек» — «зверь» Мэн-цзы связывает с дихотомией «срединное/всестороннее» — «одностороннее».

«Мэн-цзы» 13.26

Мэн-цзы сказал: «Ян-цзы берет [принцип] “действий ради Я”. [Если бы можно было] вырвать один волос и [тем] принести пользу Поднебесной — [он] этого не сделал бы. Мо-цзы одинаково любит каждого. Если бы можно было дать истереть себя в порошок от макушки до самых пят [и тем] принести пользу Поднебесной, [он] сделал бы это. Цзы Мо держится середины [между этими двумя крайними учениями]. Держаться середины — ближе к [истине], но держаться середины без [точного] взвешивания — это все равно что держаться одной [стороны]. В придерживании одной [стороны мне] ненавистно то, что [это] является разбоем над [истинным] путем: [они] выбирают [что-то] одно и отказываются от сотни [остальных вариантов поведения]»¹⁷.

Зверь в философии Мэн-цзы часто описывается односторонним существом, у которого безусловно превалирует то или иное поведение, та или иная черта, не уравновешенная другими чертами (ср.: «Мэн-цзы» 7.17, 8.47, 13.37). Человек, в отличие от зверя, — это существо многостороннее, вбирающее и как бы соединяющее в себе в нужной пропорции и иерархии все односторонне выпяченные звериные черты. Парадоксально, но получается, что Мэн-цзы критикует и отбрасывает конкурирующие философские системы, «закрывает» свою философию от конструктивного диалога с ними как раз за то, что они, по его мнению, «закрываются» для других путей, односторонни, не гибки, ограничены!

Редуцирующий инклюзивизм: моисты

Моисты, которых критикует Мэн-цзы, тоже, судя по всему, считали свою философию чем-то близким к срединности (и одновременно всеохватности), но при полемике с оппонентами придерживались иной стратегии. Они, как правило, старались не критиковать их с позиций, релевантных только для самих же моистов, но пытались либо 1) найти общезначимые ценности и положения и показать, что доктрина их оппонентов им противоречит, либо 2) продемонстри-

¹⁷ Ср.: Конфуцианское «Четверокнижие». С. 379–380; Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си. С. 733.

ровать, что доктрина оппонентов противоречит сама себе и/или оппоненты не придерживаются ее на деле, либо — и это как раз интересно для межкультурной философии — 3) пытались продемонстрировать, что позиция оппонента, если ее довести до логического конца и прийти в ней до последних следствий/оснований, на самом деле целиком и полностью включается в моистскую доктрину, вытекающая из нее как ее частное следствие. Мэн-цзы отбрасывает чужие философии из-за их односторонности, моисты же видят в односторонности основание для представления этих философий как... частных случаев моизма! И там, и там цель — нейтрализовать оппонентов, но Мэн-цзы как будто нацелен доказать истинность конфуцианства внутренним — ученикам, людям, уже в той или иной степени примкнувшим к конфуцианской мудрости; моисты же пытаются переубедить внешних — врагов и/или людей, заведомо не считающих себя моистами. Они неизбежно оказываются более открытыми к «Другому», чем Мэн-цзы.

Во-первых, это видно из характерной истории, в которой показано отношение Мо-цзы к истине.

«Мо-цзы» 48.15

[Наш] Учитель Мо-цзы спорил с Чэн-цзы [и] сослался на Конфуция. Чэн-цзы сказал: «[Если] отрицать конфуцианцев — по какой причине ссылаться на Конфуция?». [Наш] Учитель Мо-цзы сказал: Это [от того, что] его [слова] нельзя изменить, [поскольку они] соответствуют [действительности]. Вот, [когда] птицы слышат о тревоге [в связи со] знойной засухой, то [они взлетают] высоко, [когда] рыбы слышат о тревоге [в связи со] знойной засухой, то [они опускаются] вниз. В таких [обстоятельствах] даже [если бы] Юй и Тан планировали [что-либо] в связи с этим, необходимо не смогли бы [ничего] изменить. Птиц и рыб можно назвать глупыми, [но] Юй и Тан все равно бы в чем-то ориентировались на них. Вот, [действительно ли мне], Ди, не следовало ссылаться на Конфуция?»¹⁸.

Как видно, отношение к зверям у Мо-цзы несколько отлично от такового у Мэн-цзы: хотя звери и глупы, у них тоже бывает чему

¹⁸ Перевод сделан с учетом исправлений в: Мо-цзы цзяо-чжу («[Трактаты] Учителя Мо» со сравнительными комментариями) / Под ред. У Юйцзяна // Синь-бянь чжу-цзы цзи-чэн (Собрание сочинений всех философов в новом издании). Т. 6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006. С. 724. Ср. альтернативные переводы в: Mozi. A Complete Translation / Transl. by I. Johnston. New York: Columbia University Press, 2010. P. 690–691; *Fraser Ch. The Essential Mozi: Ethical, Political, and Dialectical Writings*. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 195.

поучиться! Мо-цзы готов включить в свою систему любую истину, даже если она высказана оппонентом. Его последователи шли дальше и при обосновании своих доктрин часто пытались показать, что, только если оппонент примет их доктрину X, он по-настоящему приблизится к состоянию Y, которое ему предписывает его собственная доктрина Z. Формально очень часто это выражалось в стандартизированных формулах, которыми могли начинаться и заканчиваться главы моистского корпуса, например такие.

«Мо-цзы» 27.9

...По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Ныне [если] цари, князья, большие люди, служилые благородные мужи Поднебесной [из] нутра [самих себя] реально пожелают следовать по [истинному] пути, приносить пользу народу, до корней разобраться в корнях (sic! — *C.P.*) гуманного и должного, [то им] нельзя не быть послушными замыслам Неба...»¹⁹.

«Замыслы Неба» — это одна из доктрин, к исполнению которой призывали моисты. В данном пассаже они нацелены на самую широкую аудиторию, в том числе и своих идейных оппонентов — конфуцианцев: только если следовать «замыслам Неба» (в том виде, в котором их понимали моисты), сможет «благородный муж» (один из типов нормативной личности в конфуцианстве) «до корней разобраться в корнях» «гуманного» и «должного» — двух кардинальных добродетелей в учении конфуцианцев.

Я назвал моистский инклюзивизм «редуцирующим», потому что моизм пытается включить в себя другие учения в качестве своего частного или предельного случая, а свою доктрину представить как более общую и фундаментальную, т.е. фактически свести чужую позицию к собственной. В диалектических текстах поздних моистов есть более конкретные примеры этого. Например, там фундаментальная конфуцианская добродетель «гуманность» (*жэнь* 仁) определяется как «единичная любовь» (*ти ай* 體愛) («Мо-цзы» 40.7), т.е. как конкретное проявление уже фундаментальной моистской добродетели «любви к каждому» (*цзянь-ай* 兼愛)²⁰ — необходимое,

¹⁹ Ср.: Mozi. A Complete Translation. P. 260–261; Mozi. A Study and Translation of the Ethical and Political Writings / Transl. by Jh. Knoblock, Jh. Riegel. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013. P. 239–240; *Fraser Ch. The Essential Mozi*. P. 100.

²⁰ «Единица», согласно «Мо-цзы» 40.2, — это часть в собрании целого (*фэнь юй цзянь* 分於兼), т.е. «единичная любовь» — это любовь к конкретному индивиду как то, что составляет или реализует общую «любовь к каждому». Ср. перевод данного пассажа у К. Фрэзера в: *Fraser Ch. The Essential Mozi*. P. 146.

но все-таки частное²¹. Или моисты доказывают, что янистский принцип «любви к себе» есть частный случай моистской доктрины «любви к каждому», поэтому надо любить и себя, и всех и каждого.

«Мо-цзы» 44.8

Любовь к людям не исключает себя, [мы] сами находимся среди тех, кого любим. [Если мы] сами находимся [среди] тех, кого любим, любовь распространяется на себя. Любовь к себе, упорядоченная [согласно социальным] категориям [людей], — [это вид] любви к людям²².

В целом, моисты стремятся показать, что остановка на эгоистической любви — безосновательна. Выбор в пользу того, чтобы любить только себя, ничто не может оправдать, он произволен. Любовь к каждому в то же время не исключает себя, потому что я сам — среди совокупности «каждых». Она лишь должна проявляться в упорядоченных рамках, диктуемых функционированием социальных категорий людей (как и вообще любовь к кому бы то ни было, по моистам). То есть, по моистам, эгоизм логически с неизбежностью редуцируется к альтруизму²³.

Критический инклюзивизм: легисты и даосы

Конфуцианцы и моисты с достаточно раннего времени, если не с самого начала, тяготели к определенному идеологическому абсолютизму (взглядам типа того, что «только наша философия — правильная»). Стиль их общения с оппонентами практически не предполагает за последними какой-либо свободы придерживаться своих убеждений. Взгляды оппонента должны быть либо отброшены, либо поглощены. Все ложное у них должно исчезнуть, а истинное и так уже утверждается в конфуцианстве / моизме. Рано или поздно это порождало своеобразный интеллектуальный бунт. Мне кажется, можно проводить типологическую параллель между критикой коло-

²¹ См.: *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003. P. 270–271.

²² Ср.: *Mozi. A Complete Translation*. P. 586–587; *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003. P. 256–257; *Fraser Ch. The Essential Mozi*. P. 172.

²³ Полная аргументация моистов, видимо, была более тонкая, но точно воспроизвести ее трудно, потому что тексты, где она приводится, плохо сохранились. См.: *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science*. P. 257.

ниализма и европоцентризма в философии XX в. с реакцией легистов и даосов против чрезмерного дидактизма и морализаторства конфуцианско-моистской философии.

И легисты, и даосы в своем инклюзивизме теоретически отталкиваются от переинтерпретации понятия *dao* 道 «Путь», очень активно употреблявшегося в то время в конфуцианской философии, да и вообще в китайской философии того времени. Этот термин тогда имел два главных понимания: 1) «путь человека», т.е. принципы, методы, доктрины и техники того, как правильно жить и правильно управлять обществом и 2) «путь Неба» — главная и конечная причина, источник того, почему все естественное в мироздании, не созданное руками человека (да и сам человек как естественное существо), таково, каково оно есть.

Легисты отталкиваются от измененного понимания первого смысла *dao* (этико-политическая теория и практика), а даосы — от второго (онтологическая первопричина). Легизм — это в большей степени этико-политическая философия, а даосизм²⁴ — экзистенциальная (со своеобразной онтологией и теорией познания). Обеим школам не нравилось у конфуцианцев и моистов то, что те абсолютизируют (т.е. считают высшими ценностями и высшими практическими ориентирами, в том числе в политике) моральные категории, сводящиеся к деятельной самопревозмогающей любви ко всем и каждому человеку и совершению правильных поступков вопреки личной выгоде в любой ситуации, т.е. к «гуманности» (в случае моистов «всеобщей любви») и «должному поведению» (отдельно критике подвергали они также категорию формально выраженного уважения к другому человеку, того, что передает китайский термин *li* 禮 «ритуальная благопристойность»). Легисты хотели показать, что в политической практике с тем же успехом есть место и внешним методам регулирования человеческого поведения — не с помощью научения добродетелям, а с помощью выстраивания механизмов исполнения однозначных и точных законов, в том числе через правильно настроенную систему наград и наказаний. А даосы стремились обосновать идею, что привязывание как в политике, так и в личной жизни к какой-то одной философской идее неизбежно влечет за собой раздоры и беспокойства, поэтому надо видеть возможность

²⁴ Следует иметь в виду, что «даосизм» нельзя считать цельным направлением в древнекитайской философии. В нем много конкретных мыслителей и много вариаций, которые часто противоречат друг другу. В данной статье, когда я говорю о «даосизме» в общем, я имею в виду прежде всего философию Чжуан-цзы, как она изложена во «Внутреннем разделе» (гл. 1–7) книги «Чжуан-цзы».

использовать все идеи и следовать всем возможным ценностям — в нужное время в нужном месте в нужных пределах.

Для этого-то им и надо было по-новому понять идею *дао*. Конфуцианцы и моисты считали, что есть только один «путь»²⁵ (их собственный), одна истинная философия. Легисты стали обосновывать идею, что «путей много» и они «открываются и закрываются» в зависимости от времени, а изменения во времени, из-за которых пути меняются, возникают как побочный эффект прохождения данного конкретного пути до конца.

«Шан цзюнь шу» 7.1–2²⁶

В те времена, когда установились небо и земля и появились люди... их путем были родственное отношение к родственникам и корыстолюбие. Так как они по-родственному относились к родственникам, то отделяли [своих от чужих], а [поскольку] были корыстолюбивы, то [вели себя] рискованно [с другими. Если] люди множатся и при этом занимаются отделением [своих от чужих] и рискованными [делами], то в народе происходит смута. В те времена [в] народе уже занимались тем, что [пытались] превозноситься [друг над другом] и подчиняли [друг друга] силой. Если занимаются превознесением, то [появляется] соперничество, если подчиняют силой, то [появляются] тяжбы. [Если] есть тяжбы, но нет правил [их разрешения], то никто не [может] обрести то, что ему естественно. Поэтому достойные установили точное и правильное, привили бескорыстие, и народ [стал] радоваться гуманности. В эти времена было отвергнуто родственное отношение к родственникам, установилось возвышение достойных. В качестве общего правила: гуманные делают своей работой любовь и принесение пользы, а достойные делают своим путем выдвижение друг друга [на должности. Если] люди множатся, но не имеют ограничений и долго делают своим путем выдвижение друг друга, то возникает смута. Поэтому, когда совершенномудрые приняли [правление] этим [обществом в смуте, они] ввели разграничения, касающиеся земли, имущества, мужчин и женщин. Когда было проведено разграничение, невозможно было обойтись без ограничений, поэтому установили запреты. Когда же были введены запре-

²⁵ Ср. приведенную далее в статье цитату из «Сюнь-цзы» 21.1.

²⁶ Здесь и далее ссылка на оригинальный текст «Шан цзюнь шу» 商君書 «Писаний государя [области] Шан» дается по: Шан-цзы ([Трактаты] Учителя Шанского [Яна]) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shang-jun-shu> (дата обращения: декабрь 2021 г.). Первая цифра — номер главы, дальнейший диапазон — номера абзацев в данной редакции.

ты, невозможно было обойтись без тех, кто ведал бы их осуществлением, поэтому утвердили чиновничество. Когда было учреждено чиновничество, невозможно было обойтись без того, кто бы объединил их всех, поэтому установили [должность] правителя. Когда же была установлена [должность] правителя, то было отвергнуто возвышение достойных и установилось [признание] ценности ценных. Если так, то в древние века по-родственному относились к родственникам и любили корысть; в средние века возвышали достойных и радовались гуманности, а в позднейшие века стали ценить тех, кто ценен, и почитать чиновничество. Возвышение достойных — это когда выигрывают от взаимного выдвижения, но установление [должности] правителя делает так, что достойные перестают использоваться. Родственное отношение к родственникам означает, что корысть считается [истинным] путем, но точное и правильное делает так, что корысть не проводится в жизнь. Эти три [периода имели место] не [потому, что] поведение [людей] было противоречивым, [а потому, что] путь народа пресекался и дважды менялся, [поскольку] дела века варьируются и пути, которым следуют, различны...²⁷.

Даосы подошли к проблеме немного иначе, хотя изменения во времени и в пространстве «путей людей» они с легкостью инкорпировали в свою философию тоже. Но они переосмыслили само понятие «пути Неба», чтобы оно фундировало их инклюзивистские идеи. Их логика такова: *дао* — это причина всего, как существующего, так и несуществующего, как видимого, так и невидимого; не познаваемая ни словом, ни молчанием не-вещь, которая делает все вещи такими, какие они есть²⁸. Но если оно — это причина всего вообще, то, значит, для всего в мире есть место, всё имеет свой смысл, свою применимость, право на бытие и использование.

«Чжуан-цзы» 17.5²⁹

В древности Яо уступил [престол] Шуню, [и тот стал великим] владыкой, а Куай уступил [престол] Чжи, [и тот] сгинул. Тан и У соперничали [за престол] и стали правителями, а Бай-гун соперничал

²⁷ Ср.: Древнекитайская философия. Т. 2. М.: Мысль, 1972. С. 219–220.

²⁸ Подробнее об этом с примерами из текста «Чжуан-цзы» см.: Рыков С.Ю. Древнекитайская философия. Лекция 9. Магистерия, 2019. URL: <https://magisteria.ru/ancient-chinese-philosophy/zhuang-zhou> (дата обращения: декабрь 2021 г.).

²⁹ Здесь и далее ссылки на оригинальный текст «Чжуан-цзы» 莊子 «[Писаний] Учителя Чжуана» даются по: Нань-хуа чжэнь цзин (Подлинный канон [Учителя из] Нань-хуа) [Чжуан-цзы]// Сюй гу и цун-шу (Продолжение «Собрания давно утраченных сочинений»). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhuangzi> (дата обращения: декабрь 2021 г.). Первая цифра — номер главы, вторая — номер абзаца в данной редакции.

[за престол] и погиб. Если смотреть исходя из этих [примеров], пристойность соперничества или уступки, поведение [мудрого] Яо или [злодея] Цзе — их ценность или малоценность зависят от [правильного] времени, их ни в коей мере нельзя считать постоянными. Тараном можно пробить крепостную стену, но им нельзя заткнуть брешь — это то же самое, что сказать, что [у него есть свой] особый способ применения. Скакун Хуаю пробегал за день тысячу *ли*, но в ловле мышей он не сравнился бы с дикой кошкой — это то же самое, что сказать, что [у него есть свои] особые способности. Сова ночью поймает [даже] блоху и различит кончик волоска, а днем тарачит глаза и не видит ни холмов, ни [даже] гор — это то же самое, что сказать, что [у нее есть своя] особая природа. Поэтому говорить: «Почему бы не руководствоваться [только вот] „этим самым“ и не отвергать „не [это]“, [почему бы не] руководствоваться порядком и [не] избавляться от смуты?» — это значит не иметь ясного [понимания] принципов Неба и Земли и естества [всей] тьмы вещей. Это все равно что руководствоваться [только] Небом и отвергать Землю, руководствоваться [только] *инь* и отвергать *ян*. Вполне ясно, что такое невозможно проводить в жизнь. При этом продолжать излагать [подобные доктрины] без остановки — это если не дурость, то обман...³⁰ .

Только ограниченные, своекорыстные и/или умственно поврежденные люди типа Конфуция могут говорить, что что-то правильно, а что-то неправильно, что-то можно делать, а что-то нельзя ни в коем случае. С точки зрения *дао* «правильно» все, а отрицать это и концентрироваться на какой-то одной вещи — это ущемлять *дао*.

«Чжуан-цзы» 2.7

Люди древности в своих знаниях достигали предела. Чего же они достигали? Некоторые из них полагали, что еще необязательно [считать], что имеются вещи, — вот исчерпывающий предел, нечего до-

³⁰ Ср.: Мудрецы Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы / Пер. с кит. Л.Д. Позднеевой. СПб.: Петербург — XXI век; Лань, 1994. С. 229–230; Чжуан-цзы: даосские каноны / Пер., вступит. статья, коммент. В.В. Малявина. М.: Астрель; АСТ, 2004. С. 176; Chuang Tzu. The Inner Chapters / Transl. by A.C. Graham. London: George Allen & Unwin, 1981. P. 147. К сожалению, я не имел возможности свериться со свежими англоязычными переводами «Чжуан-цзы»: *Kohn L. Zhuangzi: Text and Context*. St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2014. 335 p. и *Zhuangzi: The Complete Writings / Transl., Introduction, Notes by B. Ziporyn*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2020. 336 p., поэтому не привожу ссылки на альтернативный перевод из них в дальнейших цитатах. Также я не имел возможности свериться с самым свежим вариантом перевода В.В. Малявина: «Чжуан-цзы»: Внутренний раздел; Внешний раздел; Смешанный раздел / Пер. и коммент. В.В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017 (серия «Даосские каноны. Философская проза в переводе В.В. Малявина». Кн. 2. Ч. 1–2).

бавить! Следующие за ними полагали, что имеются вещи, но еще необязательно [считать], что [между вещами] есть разграничения. Следующие за ними полагали, что имеются границы [между вещами], но еще необязательно [считать], что имеются «те [самые]» и «не те» [вещи]. Проявление «того [самого]» и «не того» — это то, чем ущемляется Путь. То, чем ущемляется Путь, — это же и то, что создает любовь [к чему-либо]... Чжао Вэнь, играющий на цитре, мастер Куан, отбивающий такт посохом, и Хуэй-цзы, опирающийся на платан, — сколькими познаниями обладали эти трое! Все [они] были ими полны, и поэтому предания [о них] дошли и до последних лет. Но [им] всего лишь нравилось то, что отличало их от других, а поскольку им это нравилось, [они] желали прояснить это другим, но [они] проясняли это другим, отрицая [взгляды] тех, кому они [это] проясняли, поэтому [все они] закончили [бесмысленными спорами типа споров] о «твердости и белизне...»³¹.

Ущемление же *дао*, его как бы раздробление на разные вещи, которые мы по-разному оцениваем (как ценные и малоценные, «те самые» — правильные или «не те» — неправильные и т.п.) — это же одновременно и раздробление дискурса на разные точки зрения — и это раздробление людей на разные партии, между которыми с неизбежностью возникает борьба.

«Чжуан-цзы» 2.10

Путь необходимо не имеет пределов, слова необходимо не имеют постоянства. Разграничения появляются при «полагании „тем самым“». Попробую сказать об этих разграничениях: появляется установление в качестве существующего и появляется ограничение [этого], появляется категоризация и появляется обсуждение [этого], появляется членение и появляется спор [о расчлененном], появляется соперничество, и появляется борьба. И все это [еще и] называют восемью добродетельными [силами]... «Членить», таким образом, предполагает, что есть нечто нерасчлененное, «спорить об [альтернативах]» значит, что есть нечто, не охватываемое спором. Как?! Совершенномудрый человек [целиком] охватывает их, толпы же людей спорят о них, красуясь друг перед другом. Поэтому говорю: «Спорить [об альтернативах] — значит, что есть нечто, чего ты не видишь»³².

³¹ Мудрецы Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы. С. 132–133; «Чжуан-цзы»... Пер. и коммент. В.В. Малявина. С. 65–66; Chuang Tzu. The Inner Chapters. P. 54–55.

³² Там же. P. 57.

«Чжуан-цзы» 32.2

Человек из Чжэн по имени Хуань учился по книгам в землях рода Цюй. По прошествии трех лет Хуань стал конфуцианцем. Желтая Река увлажняет только на девять *ли* [от берега], и милость [Хуаня распространялась тоже только] на три клана [своих отца, матери и жены]. [Это] заставило его младшего брата стать моистом. Конфуцианец и моист [стали] друг с другом спорить, [и] их отец поддержал [Мо] Ди. Десять лет спустя Хуань покончил с собой и, явившись своему отцу во сне, сказал: «Тот, кто вынудил твоего сына стать моистом — это я»... Посчитаешь [чей-то взгляд] «тем другим» (т.е. неправильным. — *С.Р.*), [и это] повлечет [за собой то, что и] твой [взгляд] посчитают «тем другим». Ведь этот человек полагал, что сам имеет что-то, чем отличается от других людей, и тем самым принизил своего отца (тем, что не смог следовать его пути — пути моиста, хотя как конфуцианец обязан был следовать пути отца. — *С.Р.*); [вся их семья уподобилась тем] скромным обычно людям, которые, пытаясь пить из одного колодца, стали отталкивать друг друга. Потому и говорят: «В наше время все люди — Хуани». Считать свою [позицию] «той самой», [правильной] — тот, кто имеет Благодать, не помышляет об этом, не говоря уже о том, кто имеет Путь!..³³

Даос поэтому ратует за то, чтобы «[дать] обеим (т.е. всем. — *С.Р.*) [альтернативам] ход» (*лян син* 兩行).

«Чжуан-цзы» 2.6

Утруждать [свои] духовные силы и ясное познание, полагая [только что-то] одно, — и не знать, что оно объединено [со всем остальным], — называется «утром [буду давать] три». Что значит «утром [буду давать] три»? Обезьяний князь раздавал желуди. Он сказал: «Утром [буду давать] три, а вечером — четыре». Все обезьяны разгневались. [Тогда он] сказал: «Если так, то утром [буду давать] четыре, а вечером — три». Все обезьяны обрадовались. Ни имена, ни реалии не потерпели ущерб, а также и радость, и гнев были пущены в употребление, [это] поистине — «следование „тому [самому]“». Поэтому-то совершенномудрый человек сглаживает их (т.е. альтернативы. — *С.Р.*) относительно [их бытия] «тем [самым]» и «не-тем» и остается в точке покоя на гончарном круге Неба. Это и называется «[дать] обеим [альтернативам] ход»³⁴.

³³ Мудрецы Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы. С. 349; «Чжуан-цзы»... Пер. и коммент. В.В. Малявина. С. 300.

³⁴ Там же. С. 65; Chuang Tzu. The Inner Chapters. P. 54.

Не в том дело, что по реакции обезьян обезьяний князь узнал, сколько ему давать им еды и в какое время суток, а в том, что, давая разное в разное время суток, он мог вызывать их радость или гнев в зависимости от необходимости, т.е. мог быть гибким, не ограничивать себя каким-то одним подходом. Мысленные же стены, которые возводят друг между другом и между реальностью различные философские школы, только ведут к раздорам и смутам, которые они же сами так желают пресечь.

Легистско-даосский подход качественно отличается от описанного ранее редуccionизма в том, что он признаёт за взглядами оппонентов определенное право быть и право отличаться от себя — с тем, чтобы им самим дали право быть! Они готовы доказывать, что обязательно нужно «слушать истину Другого» — но не потому, что их заботит признание ценности взглядов оппонента, а потому, что они хотят, чтобы услышали их истину.

В цитате из «Шан цзюнь шу», приведенной выше, легист Шан Ян пишет, если внимательно читать, что пути себялюбия (янистский) и гуманности (конфуцианско-моистский) исчерпали себя и теперь, в его время, настал черед пути легистского — формально-чиновничьего контроля с помощью наград и особенно наказаний. Свой собственный авторский метод он прямо называет «возвратом к Благодати с помощью применения наказаний и соединением должного со злодейским» (*и сяо син чжи фань юй дэ эр и хэ юй бао* 以效刑之反於德, 而義合於暴) («Шан цзюнь шу» 7.6). Именно для защиты этого конкретного пути и была им предпринята критика абсолютных принципов в истории и политике.

Если мы обратим внимание на процитированные выше фрагменты из «Чжуан-цзы», мы увидим, что, утверждая «проходимость» всех путей и практик, их авторы на самом деле отрицательно относятся к эмпирическому разнообразию мнений и философских взглядов: с их точки зрения, философские убеждения возникают в основном из-за желания того или иного ученого мужа отличиться от других, что, в свою очередь, влечет взаимное неприятие и вражду. Поэтому для даоса лозунг «все пойдет!» нужен не для того, чтобы показать, что его оппоненты тоже достойны быть услышанными, что их мнение важно и оригинально, что они в чем-то могут быть ближе к истине и т.п., а чтобы обосновать идею, что никакого оппонирования вообще не должно быть. При этом из цитат могло показаться, что даосы против истины, но на самом деле они против того, чтобы люди придерживались фиксированных «философских позиций». Вместо этого даосы предлагают практиковать свободную смену раз-

личных философских позиций в разных обстоятельствах (как бы пребывать в вечном состоянии «рабочей гипотезы»), которая бы производилась не через суждения разума, а через иные, нерациональные (потому что разум не имеет точных критериев истинности, ср. «Чжуан-цзы» 2.11–12), но необходимые и непреодолимые регуляторы.

Сильный иерархический инклюзивизм: Сюнь-цзы

Эксклюзивное отношение к чужим философиям, равно как и редуцирующе-инклюзивное отношение типологически сходны с колониально-евро(по)центристским подходом к чужим традициям в европейской истории (первое — в большей, второе — в меньшей степени). Они в фокус своего отношения к другим формам мысли ставят собственное превосходство. Отличие редуционизма от эксклюзивизма лишь в том, что редуционист начинает признавать за мыслью оппонента относительную ценность — но там и только там, где оппонент высказывает (реально или натянуто — не имеет значения) идеи самого редуциониста.

Однако эти отношения неверно воспринимать статичными. В реальном дискурсе и в реальном взаимодействии с оппонентами (особенно если эти оппоненты, как легисты и даосы, сами используют инклюзивистскую риторику, чтобы заставить других услышать себя) они всегда могут смягчаться в сторону большего признания оппонента. Когда собственную систему мысли мы по-прежнему воспринимаем как наиболее правильную и превосходящую, но и у оппонентов начинаем видеть серьезные основания для их убеждений, причины и логику, а также начинаем реально использовать их философемы в собственной мысли (а не просто пытаемся переосмыслить их так, чтобы они следовали из логики нашей мысли) — мы входим в пространство того, что я назвал сильным иерархическим инклюзивизмом. Наше собственное учение по-прежнему главное, оно на вершине иерархии, но и некоторые чужие мысли без особых реальных искажений могут встраиваться в него в подчиненных позициях внизу иерархии.

Именно такой подход к чужим традициям я вижу у Сюнь-цзы, крупнейшего конфуцианского мыслителя конца периода Сражающихся царств, философа, которого некоторые современные исследователи сравнивают с Аристотелем. Как и у Аристотеля, его тексты

вырисовывают достаточно стройную, логически выверенную, использующую подчас тонкие дефиниции и различения, рационально обоснованную авторскую систему взглядов, в которой он сумел, как и Аристотель, с одной стороны, раскритиковать всех своих предшественников (многих из которых он прямо называет по имени), а с другой — обобщить их мысль и включить ее в измененном и дополненном виде в свою систему.

Теоретически Сюнь-цзы опирается на ту же самую дихотомию «односторонность» — «всесторонность», которую мы видели еще у Мэн-цзы и которая хорошо прорабатывается у даосов.

«Сюнь-цзы» 17.17³⁵

[Вся] тьма вещей является одной стороной Пути, одна вещь является одной стороной [всей] тьмы вещей. Глупец берет одну сторону одной вещи, а сам полагает, что познал Путь...³⁶

Отношение Сюнь-цзы к своей и конкурирующим философским традициям хорошо видно в следующем пассаже.

«Сюнь-цзы» 21.1–5

Всегдашняя болезнь людей — затмение [сознания] от согнутости в одну сторону и помраченности относительно великих принципов [Пути]. [Если] вылечить [ее], то [можно] вернуться к основам, [но если есть] раздвоенность, то будут сомнительные [взгляды]. В Поднебесной нет двух путей, у совершенномудрых людей нет раздвоенного сердца. [Однако] сейчас, [если] удельные владетели управляют по-разному, [а] сотни школ объясняют [свои доктрины] по-разному, то необходимо некоторые [из них] должны быть истинными, [а] некоторые — ложными, некоторые — вести к порядку, [а] некоторые — к смуте. И среди правителей смутных государств, и среди людей из смутных школ нет никого, кто бы в подлинности своего сердца не доискивался правильного и не считал, что действует сообразно с ним. [Они] расходятся относительно Пути из зависти, а [другие] люди со-

³⁵ Здесь и далее ссылки на оригинальный текст «Сюнь-цзы» 荀子 даются по: Сюнь-цзы ([Трактаты] Учителя Сюня) // Сыбу цункань чжунбянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xunzi> (дата обращения: декабрь 2021 г.). Первая цифра — номер главы, вторая (одиночная, диапазон или перечень) — номер абзаца (номера абзацев) в данной редакции.

³⁶ Ср.: Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаевода. М.: Наталис, 2005. С. 258; Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works / Transl. by Jh. Knoblock. Vol. 3. Stanford: Stanford University Press, 1994. P. 22.

блазняют их тем, что им нравится. [Они] пристрастно относятся к своему накопленному [опыту] и боятся, как бы не услышать что-то, что их хулит. Будучи зависимы от своих пристрастий, рассматривая другие методы, [они] боятся услышать о них [что-либо] хорошее. [Поэтому] такие хотя и бегут от того, что может излечить их, они не останавливают себя... В прошлом таковыми были [все] затменные [сознанием] ученые — гости [удельных владетелей] и смущающие [людей] школы. Мо-цзы был затмен использованием [вещей] и не знал культурности; Сун-цзы был затмен желанием и не знал получения; Шэнь [Дао] был затмен законами и не знал достоинства. Шэнь [Бухай] был затмен позицией и не знал мудрости. Хуэй-цзы был затмен высказываниями и не знал реальности; Чжуан-цзы был затмен небесным и не знал человеческого. Поэтому [если] исходить из использования [вещей] и называть это Путем, то все сведется к пользе. [Если] исходить из желаний и называть это Путем, то все сведется к получению удовольствий. [Если] исходить из законов и называть это Путем, то все сведется к расчетам. [Если] исходить из позиции и называть это Путем, то все сведется к адаптации. [Если] исходить из высказываний и называть это Путем, то все сведется к рассуждениям. [Если] исходить из небесного и называть это Путем, то все сведется к «следованию [тому самому]». Все эти техники в полном комплекте лишь один угол Пути. Ведь Путь — это то, что в своем составе постоянно и [в то же время] полностью изменчиво; одного угла недостаточно, чтобы делать заключения обо всем Пути. Люди с согнутым [на один бок] сознанием созерцают лишь один угол Пути, но не способны осознать этого. Поэтому они считают, что им этого достаточно, и [далее только еще больше] приукрашивают [свои идеи]. Внутри они смущают себя, вовне — увлекают в сомнительное других людей. Верхи вводят в затмение низы, низы вводят в затмение верхи. Конфуций был гуманен, мудр, а также не затмен [сознанием], поэтому [он] — тот, кто в учении [и] технике [пресечения] смут [может] считаться [равным] прежним царям, а [его] школа одна получила [знание] всеохватного Пути, взяла и [стала] применять его [на практике и] не была затмена от [прошлых] успехов [и] накопленного [опыта]. Поэтому по одаренности [Небом Конфуций] равен Чжоу-гуну, по известности [он] стоит в одном ряду с тремя царями. Таковы блага незатменности [сознания]³⁷.

С одной стороны, мы видим, что Сюнь-цзы вполне разделяет взгляд ранее цитировавшихся Мэн-цзы и моистов — только традиция, с которой он себя аффилирует (конфуцианство), «схватила все-

³⁷ Ср.: *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 275–279. *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works.* P. 100–103.

охватный Путь» (*дэ чжоу дао* 得周道), т.е. содержит полную истину. Но в то же время видно и разительное нововведение: Сюнь-цзы пытается проследить причины ошибок своих оппонентов. И он не склонен нивелировать их значимость. Ошибки — от одностороннего взгляда, от того, что мы всего лишь частные вещи начинаем считать цельным Путем, одну сторону — всеми сторонами и при этом одновременно закрываемся от всякой внешней критики. Здесь он фактически повторяет то, что мы могли прочесть ранее у Чжуан-цзы. Но односторонность, однобокость, или, как выражается Сюнь-цзы, «затмение [сознания] от согнутости в одну сторону» (*би юй и цюй* 蔽於一曲), — не от того, что оппоненты глупые или аморальные, а потому что это — «общая болезнь механизмов работы сердца» (*синь шу чжи гун хуань* 心術之公患) («Сюнь-цзы» 21.2). И она появляется из-за объективных вещей: из-за того, что люди не принимают в расчет изменчивость, «небеспримесность» вещей, особенно с прошествием времени («Сюнь-цзы» 3.13), и, что более показательно, из-за слишком большой заикленности на собственном пережитом опыте и собственных прошлых успехах, т.е. на чем-то реальном, действительно «работавшем» при определенных обстоятельствах и условиях, но тем не менее ограниченном, не универсальном.

Неудивительно поэтому, что, критикуя конкретных философов, Сюнь-цзы постоянно повторяет:

«Сюнь-цзы» 6.2, 3, 4, 5, 6

...И при этом [у того, что] они (т.е. другие философы. — *С.Р.*) придерживаются этих (т.е. своих. — *С.Р.*) [взглядов], есть [определенные] причины, их речи совершенны по [логической] форме, [их] достаточно, чтобы обмануть и ввергнуть в сомнительные [практики] невежественные массы...³⁸

Посыл этих повторяющихся пассажей таков: оппонентов следует принимать всерьез. В их взглядах есть логика, и она имеет свои объективные основания, хотя и ошибочна.

Кроме того, в определенном смысле на деле иллюстрируя свой тезис о том, что конфуцианство — это «всеохватный Путь», Сюнь-цзы заимствует и очень органично вплетаем в собственную философию философов своих оппонентов. Больше всего бросается в глаза, например, то, что из даосской эпистемологии он берет термины «пустота» (*сюй* 虛), «единство» (*и* 一) и «покой» (*цзин* 靜) как осо-

³⁸ Ср.: Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 215–218; Hunzi. A Translation and Study of the Complete Works. P. 223–224.

бые состояния «сердца» (*синь* 心, центр всей психической жизни человека), позволяющие человеку познать всеохватный Путь («Сюнь-цзы» 21.8), а из онтологии — представление о бессознательности и бесцельности деятельности «Неба» (*тянь* 天, для Сюнь-цзы это синоним Природы) («Сюнь-цзы» 17.2), что позволяет ему уже в конфуцианском ключе заключить, что разумом, ставящим «Небу» его цели и распоряжающимся им как сердце человека распоряжается его телом, должен быть сам человек, достигший предела самосовершенствования и реализовавший состояние «совершенномудрия» («Сюнь-цзы» 9.18–19, 17.4–5, 19.22).

Слабый иерархический инклюзивизм: эклектизм III в. до н.э. — I в. н.э.

У Сюнь-цзы есть признание логики за заблуждениями оппонентов, но нет явного признания вещей, которые они освещают лучше, чем конфуцианцы. К концу периода Сражающихся царств инклюзивистские настроения усиливаются и акценты в отношении к оппонентам еще немного смещаются в сторону признания того, что кроме значимых недостатков или универсальной истинности у различных философских школ могут быть свои достоинства: их специализация и абсолютизация в них какого-то относительного принципа — это, конечно, плохо, но она же позволяет им детально проработать следствия этого принципа лучше, чем во всех остальных школах.

«Чжуан-цзы» 33.1

Тех, кто [имеет] методы и техники наведения порядка в Поднебесной, — много, [и] все [они] считают, что к тому [учению], что у них имеется, [уже] ничего нельзя прибавить. [Но] на чем же на самом деле основывается то, что в древности называлось «техникой Пути»? Говорю: «Нет ничего, на чем бы оно ни основывалось!»... Люди древности — как они были полностью всесторонни!.. [Они и] ясно разбирались в исходных числах [вещей, и имели] связность в итоговых мерах... Многое из ясно постигнутых ими зависимостей от чисел и мер сохранили летописцы, [сведущие] в старинных законах и преданиях веков... [И вот,] то из их числовой [науки], что, будучи рассеяно по Поднебесной, установилось в Срединных государствах, — некоторые учения «сотни школ» время от времени [положительно] оценивают и [начинают продвигать] это [в качестве «истинного»] Пути... Подобно тому как уши, глаза, нос и рот — все имеют то, что

они ясно познают, но не способны общаться друг с другом, таково же множество ответвлений «сотни школ» — все [они] имеют свои достоинства [и] применимость в [соответствующее] время, но хоть и так — это односторонние служилые, [учения] которых ни всеохватны, ни всеобъемлющи... Каждый человек в Поднебесной делает то, что сам хочет, и считает [истинным] методом свой собственный. Какое горе! «Сотни школ» ушли друг от друга и не возвращаются, [поэтому] необходимо не [имеют] согласия. [Пока] ученые [наших] последующих поколений, к несчастью, не видят ни однородности Неба и Земли, ни великой системы древних людей, «техника Пути» будет [оставаться] разорванной в клочья в Поднебесной³⁹.

Процитированный только что неизвестный по имени синкретист конца периода Сражающихся царств по-прежнему считает, что разделение между школами — это плохо, но уже прямо говорит о том, что они, как различные части тела, имеют области применения, в которых оказываются незаменимы. Проблема, по его мнению, в том, что они не пребывают в «(со)общении» (*тун* 通) друг с другом, т.е. не взаимодействуют во благо, не пользуются сильными местами друг друга и т.п.

С того времени разговор о «достоинствах» (*со чжан* 所長, досл.: «то, в чем длиннее/старше/превосходнее») прочно входит в дискурс о философских школах. Сыма Тань (II в. до н.э.), отец Сыма Цяня, «отца» китайской историографической традиции, создавший одну из двух классических классификаций древнекитайских философских школ — шестичленную, — уже полностью работает в этой парадигме. Он даже переставляет акценты своей историософии китайской философии — с сетований по поводу нарушенного изначального единства на учитывание и синтез наличных достоинств различных школ.

«Ши-цзи» 130.4⁴⁰

[В] «Большом предании» к «[Канону] перемен» [сказано]: «[В] Поднебесной одна реализация, но сотни размышлений [о ней], общее [место для] возвращения, но разные пути [к нему]». Ведь [школа]

³⁹ Ср.: Мудрецы Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы. С. 354–356; «Чжуан-цзы»... Пер. и коммент. В.В. Малявина. С. 305–306; Chuang Tzu. The Inner Chapters. P. 274–275.

⁴⁰ Ссылка на оригинальный текст «Ши-цзи» 史記 «Исторических записок / Записок [придворного] историографа» дается по: Ши цзи (Исторические записки) // У-ин-дянь Эршиси ши («Двадцать четыре [династические] истории» из Зала военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shiji> (дата обращения: декабрь 2021 г.). Первая цифра — номер главы, вторая — номер абзаца в данной редакции.

инь и *ян* (натурфилософы. — *С.Р.*), конфуцианцы, моисты, [школа] имен, [школа] законов и [школа] Пути и Благодати (даосы. — *С.Р.*) — они те, кто занимаются тем, как сделать порядок [в Поднебесной], однако у различных путей, которым [они] следуют [и о которых] говорят, есть [то, что] нужно иметь в виду, и то, что не нужно иметь в виду, и все. В прошлом [я] немного изучал технику [школы] *инь* и *ян*. [Эта школа] большое [значение придает] предзнаменованиям, и [имеет] множество запретов и табу; [она] делает так, что люди [становятся] скованными и [имеющими] много чего бояться. Однако изложенное в ее [учении] великое последование четырех времен года не может быть упущено. Конфуцианцы [учат] пространно, но [у них] мало важного, трудишься [над их учением], но результаты незначительны, поэтому их делам трудно полностью следовать. Однако изложенные у них ритуалы государей и слуг, отцов и детей, расставленные по порядку различия мужей и жен, старших и младших, — не могут быть изменены. Моисты экономны, но [эту экономию] трудно соблюдать, поэтому их делам невозможно всесторонне следовать. Однако их [принципы] укрепления коренных [видов деятельности] и сдержанности в потреблении не могут быть отброшены. Школа законов сурова, и [в ней] мало милосердия. Однако правильно [установленные] ею разделения между государями и слугами, верхами и низами не могут быть переделаны. Школа имен делает так, что люди [получают] скромную [пользу], но хороша [по части] утраты подлинности [вещей и явлений]. Однако в их [принципах] правильного [использования] имен и объектов нельзя не разбираться. Школа Пути и Благодати делает так, чтобы люди очищали [свой] дух и концентрировались на одном, в действиях согласовывались с бесформенным, [а] поддержки [от них] хватало бы на [всю] тьму вещей. Их [учение] в плане [своей] техники ориентируется на великое последование [школы] *инь* и *ян*, собирает [все] хорошее [у] конфуцианцев и моистов, берет [все] важное [у школ] имен и законов, перемещается и передвигается [в соответствии] со временем, варьируется и преобразовывается, отвечая на [происходящие] вещи, ведет дела [исходя из] установившихся обычаев, [в нем] нет ничего неподходящего, [его] указания просты и легко применимы, дела многочисленны, а результатов много⁴¹.

Создатель второй традиционной классификации школ древнекитайской философии — десяти- (девяти-) членной — Лю Сян (I в. до н.э. — I в. н.э.) уже прямо пишет об идее отбросить недостат-

⁴¹ Ср.: *Сьма Цянь*. Исторические записки: Ши цзи. Т. 9 / Пер. с кит. и коммент. под ред. А.П. Вяткина, вступит. ст. А.П. Вяткина. М.: Вост. лит., 2010. С. 314–315.

ки (*дуань* 短, досл.: «короткие [моменты]») и собрать вместе достоинства (*чан* 長, досл.: «длинные [моменты]»).

«Хань шу» 3.10.349⁴²

Десять школ всех мудрецов: из них заслуживающие рассмотрения только девять школ. Все [они] возникли, когда Путь царей уже измельчал, наследственные владетели управляли силой, временные государи и владыки века [сего] любили и ненавидели различные методы. Поэтому техники [этих] девяти школ появлялись роем, начинались вместе, каждая тянет в [какой-то] один конец, возвеличивает то, что сама считает хорошим, мчится объясниться в этом, взяв [курс на] согласие с наследственными владетелями. [Но] их речи, хотя и различны, подобны воде и огню — друг друга уничтожают, но также друг друга рожают. Гуманность и долг, уважение и гармония — друг другу обратны, но все создают друг друга... Ныне различные школы каждая проталкивает свои достоинства, доводит до конца познание, истощает размышления, чтобы прояснить свои указания, [но], хотя [они и] имеют [свои] затмения и недостатки, [они] согласны в [том] главном, куда они обращаются, [они] поистине [являются] ветками и притоками шести канонов (конфуцианских. — *С.Р.*). [Если бы] сделалось так, что люди этих [школ] встретились с просвещенным царем [или] совершенномудрым владыкой, все [они] только [стали бы для него] инструментами, [подобными] бедрам и плечам [для тела человека]... Если смочь изучить техники шести искусств и рассмотреть речи этих девяти школ, отбросить недостатки, взять достоинства, то можно будет постичь границы [всей] тьмы методов.

С конца периода Сражающихся царств до I в. н.э. было много подобных инклюзивистских «программ» и целых компендиумов знаний, которые пытались так или иначе выполнить эти программы (так называемых древнекитайских «философских энциклопедий»). К сожалению, объем статьи не позволяет коснуться их детально⁴³.

⁴² Ссылка на оригинальный текст «Хань шу» 漢書 дается по: Хань шу (Писания [династии] Хань) // У-ин-дянь Эршисы ши («Двадцать четыре [династические] истории» из Зала военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/han-shu> (дата обращения: декабрь 2021 г.). Первая цифра — номер раздела, вторая — номер главы, третья — номер абзаца в данной редакции.

⁴³ Из крупных можно назвать синкретистскую «философскую энциклопедию» «Люй-ши Чунь-цю» 呂氏春秋 «„Вёсны и осени“ господина Люй [Бувзя]» (с янигской традицией в вершине иерархии), написанную прямо перед концом периода Сражающихся царств, и другую «философскую энциклопедию», уже ханьскую — «Хуайнань-цзы» 淮南子 «[Учитель/-ля] из Хуайнани» (с философией Чжуан-цзы в вершине иерархии). У меня нет возможности говорить о них хоть сколько-нибудь

Во всех этих концепциях использование лучших сторон доктрин оппонентов приобретает методологическое значение, и хотя их составители могут отдавать предпочтение какой-то одной доктрине как наиболее универсальной/синтетической (философии Чжуан-цзы у неизвестного синкретиста из первой цитаты, философии даосизма в целом у Сыма Тяня, конфуцианству у Лю Сяна и т.д.), акценты у них уже переключаются с доказательства правоты их любимой философии (чем занимались, например, моисты, тоже признававшие возможность истины за оппонентами) на доказательство того, что все должно быть (или уже было, как у Сыма Тяня) объединено в единую всестороннюю традицию.

Подобного рода философствование, безусловно, в наибольшей степени близко подходит к разного рода «философиям синтеза» в современном межкультурном дискурсе, хотя до конца не порывает с предпочтением какой-то одной выделенной философской традиции, поэтому я назвал его «слабым» иерархическим инклюзивизмом.

От некоторых современных межкультурных представлений его отличает, как мне кажется, прежде всего то, что его пафос — это пафос возвращения к прошлому, в котором все было в единстве и всеохватности. Современная межкультурная философия, насколько я понимаю, скорее говорит о том, что мы можем обнаружить новые подходы к решению мировых и общечеловеческих проблем, если выйдем за рамки ограниченного отдельной культурной традицией взгляда — не просто соберем лучшее со всего уже имеющегося, а сможем выработать на его основе что-то новое для новой, изменившейся современности. Другое различие — в вопросе о том, почему обращение к другим традициям может быть эвристически плодотворным для нашей собственной традиции: у древнекитайских синкретистов это происходит потому, что другие традиции — это осколки, изводы первоначального единства, в которых сохраняются крупинки древней мудрости; в современном межкультурном дискурсе речь бы шла скорее о том, что иные культурные традиции с иным языком и мировосприятием могли выработать параллельные взгляды на сходные вещи, которые в определенных аспектах давали бы лучшие практические результаты или большее приближение к истине.

подробно, но замечу, что в них стремление к «всесторонности», «всеохватности» выражено даже в композиции самих их текстов. О них подробнее см.: *Graham A.C. Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China. P. 370–382.*

Заключение

Целью данной статьи было на конкретных примерах из древне-китайской философии проиллюстрировать тезис о том, что «межкультурный» тренд в современной мировой философии следует воспринимать не как исключительную особенность, свойственную лишь современности и связанную лишь с духовными проблемами современности, его правильнее рассматривать как конкретное проявление в современных реалиях более фундаментального общечеловеческого отношения к другим: не отрицающего себя, но и не замкнутого только на себя общения с другими.

Наталья Ефремова

Фальсафа в контексте межкультурного диалога

Одно из трех главных направлений мусульманской философии (наряду с каламом и суфизмом) — фальсафа уже в силу самой своей характеристики как эллинизирующей философии ислама, развивавшей античные (греческие и греко-римские) парадигмы теоретической рефлексии, прежде всего аристотелевскую и неоплатоновскую, явилась подлинным воплощением того культурно-цивилизационного диалога, который во многом предопределил расцвет мусульманской цивилизации в VIII–XIII вв., охвативший практически все стороны социально-экономической и культурно-политической жизни Халифата. Взаимодействие и взаимное культурное обогащение многочисленных народов мусульманской империи, принадлежащих к разным культурным и религиозным традициям, служили основополагающим фактором мощного культурного взлета, который известный швейцарский востоковед-арабист Адам Мец (1869–1917) определил как «мусульманский Ренессанс»¹.

Мусульманские перипатетики (файлясуфы, или представители фальсафы) явились яркими деятелями и творцами этой цивилизации. Они демонстрировали подлинную открытость к другим культурам, позволявшую им впитывать и творчески перерабатывать идеи мыслителей, принадлежащих к разным конфессиям и мировоззренческим установкам. Файлясуфы полагали, что философия как высшее прояв-

© Ефремова Н.В., 2022

¹ В этой книге, которую автор так и озаглавил — «Мусульманский Ренессанс», — А. Мец проводит мысль, что по своей культурной интенсивности указанная историческая эпоха в развитии мусульманской цивилизации выходит далеко за рамки средневековья и сопоставима с ренессансной, а не со средневековой, которой она соответствует хронологически. См.: *Мец А. Мусульманский Ренессанс*. М.: Вост. лит., 1973. О применимости понятий «Ренессанс» и «Возрождение» к Востоку кратко сказано в предисловии к данной книге акад. Д. Бертельса (Там же. С. 10–12).

ление человеческого духа призвана раскрыть подлинный, глубинный смысл ревелативной (богооткровенной) религии. Поэтому неслучайно, что именно благодаря их усилиям впервые в истории философии был создан перспективный, жизнеспособный синтез двух глобальных культурных традиций, которые прежде развивались как бы изолированно друг от друга: языческой, интеллектуалистской (научно-философской), и ревелативной, авраамической (иудео-христианско-мусульманской), — в результате которого греческая философия приобрела собственно монотеистическое измерение, а мусульманская доктрина получила философское обоснование. Благодаря этому синтезу, виднейшими творцами которого были аль-Фараби (ум. 950), Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037) и Ибн Рушд (Аверроэс, ум. 1198), рациональную трактовку приобрели фундаментальные положения религии, такие как бытие Бога, Его единство и основные атрибуты, сотворение мира, ангелология, Божий промысел (предопределение), Откровение и пророчество (профетизм), посмертная жизнь (сотериология, эсхатология).

В пользу жизнеспособности данного синтеза, в частности, говорит то, что впоследствии он был воспринят мыслителями, принадлежащими к разным культурам, такими как классик иудейской философии Моисей Маймонид (ум. 1204) и крупнейший представитель западноевропейской схоластики Фома Аквинский (ум. 1274)². Следует заметить, что именно такое, интеллектуалистское понимание религиозных идей все больше утверждается в современной религиозной культуре. Хотелось бы при этом подчеркнуть, что данный синтез отнюдь не носит синкретический характер, не является механическим соединением, симбиозом культур — наоборот, это гармоническое единство, в котором сплелись идеи и понятия разных философских традиций, в котором «швы» незаметны и «чужое» становится «своим», а единичное — проявлением общего.

Идеология «диалога»

Заложенная уже в самом названии мусульманской «фальсафы»³ мысль о культурной полифонии, в свою очередь, явилась отражением культурного многообразия как характерной черты, присущей

² *Ефремова Н.В.* Универсалистская интенция фальсафы // *Ислам в современном мире.* 2017. № 4. С. 167–169.

³ Фальсафа — арабская калька с греческого *φιλοσοφία*, лат. *philosophia*. Характерно, что наименование *фальсафа* применялось как в узком смысле, обозначая само это философское направление, так и в широком — как античную философию вообще.

«золотой» эпохе мусульманской истории. Безусловно, мощный цивилизационный подъем Арабского халифата явился результатом общих усилий со стороны потомков покоренных народов, живых носителей античной культуры, многие из которых арабизировались и исламизировались, а все вместе они составляли единую межнациональную общность. Характерно, что и сами представители фальсафы — файлясуфы — относились к разным этносам: так, неарабами были вышеупомянутые аль-Фараби и Ибн Сина.

Межкультурный диалог, как нам представляется, предполагает равноправный «разговор» всех участников, и анализировать его следует в рамках историко-философского процесса, а не руководствуясь идеологическими интересами («кто — кого»). К сожалению, именно подход второго вида доминировал долгое время среди европейских исследователей в оценке исторической роли мусульманской цивилизации, воспринимавшейся как второстепенное и несамостоятельное «промежуточное звено», своеобразный культурный «мост» между Античностью и Средневековьем. В области философии роль мусульманских авторов сводили лишь к функции передатчиков для Европы античных текстов.

Во многом установлению и развитию уникального диалога культур способствовало развернувшееся в начале IX в. на всей территории Халифата мощное «переводческое движение», проводником которого стал основанный в столице Багдаде Дом мудрости (*Bayt аль-хикма*), достигший своего расцвета при халифе аль-Мамуне (ум. 833). Это был своеобразный центр просвещения, совмещавший в себе функции научной академии, библиотеки, канцелярии и переводческого бюро. Впоследствии подобные «дома» были организованы во многих крупных городах Халифата⁴.

Главная цель аль-Мамуна состояла в аккумулировании и распространении античной мудрости в различных областях знания — философии, математике, астрономии, физике, медицине и др. Отовсюду в Багдад, ставший экономическим, религиозным, политическим и культурным центром Халифата, стекались книги древних авторов. Причем по инициативе халифа специально организовывались экспедиции по поиску рукописей, в частности в Византию. При заключении договоров с другими государями халиф нередко включал в них условие об отправке в Багдад ценных сочинений — по философии и другим наукам⁵.

⁴ Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750–1517). М.: Муравей, 2001. С. 83–92.

⁵ Гиззатуллин Р.А. «Бейт аль-хикма» и ее роль в развитии исламского просвещения // Minbar. Islamic Studies. 2013. Т. 6. № 1. С. 8.

Первым шагом в освоении знания были отбор и перевод добытых манускриптов. Главой переводчиков стал христианин-несторианин, переводчик и врач Хунайн ибн Исхак (ум. 873), отец Исхака ибн Хунайна (ум. 911), который также впоследствии трудился в Доме и прославился как переводчик, математик, физик и врач. Халиф отовсюду приглашал в Дом видных ученых (аль-Хорезми, аль-Хуттади, аль-Фергани, аль-Джаухари, братьев Бану-Муса и др.), невзирая на их религиозную и национальную принадлежность. Таким образом в Багдаде собралось интернациональное интеллектуальное сообщество, члены которого имели возможность общаться между собой, проводить обсуждения и дискуссии, вести исследования как в теоретических, так и практических науках. По замечанию В. Абдальджаббара, Дом мудрости стал не только крупным книгохранилищем и переводческим центром, но прежде всего «культурным котлом», своеобразной «зоной открытого контакта», где вели интеллектуальный диалог представители разных культур и где нашло свое воплощение «соединение мусульманского поиска знания⁶, эллинистической философской традиции, инокультурных идей и новаций»⁷. Активную роль в этой просветительской деятельности играли файлясуфы. Так, «Философ арабов» аль-Кинди (ум. ок. 870), выступавший своего рода «мостом» между мутазилитским каламом и собственно фальсафой, принимал участие в отборе рукописей. Он лично заказал перевод «Метафизики» Аристотеля и атрибутируемой тому «Теологии», к которой сам написал комментарий⁸.

И когда в XIII в. памятники античной мысли стали возвращаться в Европу, они возвращались «прочитанными» мусульманскими философами — переведенными и снабженными их комментариями. Знаменательно, что Ибн Рушд почти столетие (!) спустя после своей смерти прославился среди латинян именно благодаря своим комментариям, получив почетный титул «Комментатор» (по аналогии со своим кумиром Аристотелем, фигурировавшим в латинских текстах как «Философ»). Комментарии Ибн Рушда (а ко многим аристотелевским трактатам он составлял по три вида комментариев: малый-«компендиум», средний-«парафраз» и большой-«фраза за фразой»), охватившие весь доступный арабам свод аристотелевских произве-

⁶ Здесь подразумеваются установки, выраженные в соответствующих высказываниях Пророка, о которых речь пойдет ниже.

⁷ *Abdul-Jabbar W.Kh. Towards Intercultural Dialogue, Synthesis, and Pluralism: Re-visiting Baghdad's House of Wisdom // Dialogue. 2018. April. P. 4.*

⁸ *Ефремова Н.В. Ислам. Философия, религия, культура. М.: Вост. лит., 2015. С. 57.*

дений, были переведены на латынь и служили своего рода учебным пособием по изучению Аристотеля в европейских университетах. Большая же часть уникального философского и научного наследия великого Ибн Сины также была переведена латинянами, включая 22-томную энциклопедию «Исцеление» (*аш-Шифа*'), которая и сегодня остается самым объемным философским сочинением, вышедшим из-под пера одного автора.

В процессе освоения античного наследия мусульманская культура как культура-реципиент уже в силу большей инертности и устойчивости благодаря своей религиозной компоненте, при восприятии инокультурного материала производила такую селекцию, в результате которой усваивались, как правило, наиболее универсальные, общезначимые и отвлеченные ее элементы, а это в целом вело к универсализации миропонимания самих носителей культуры-реципиента, их переходу от антропоморфических форм восприятия действительности к более отвлеченным. В свою очередь, универсализация мировосприятия означала его обмирщение и философскую концептуализацию. Ведь различие чаще всего кроется в деталях, между тем как общее остается неизменным.

На этот аспект межкультурного диалога — соотношение единого и многого — обращали внимание многие мусульманские мыслители, от классической эпохи до современности. Так, аль-Фараби, например, объясняет различия между благими религиями «совершенных градусов» тем, что их приверженцы постигают не сами истины, которые едины для всех, а их образы-имитации, которые могут варьироваться от одного народа к другому. Поэтому в разных градах и существуют разные религии, и между ними нет непреодолимых противоречий⁹.

По аль-Фараби, всех членов идеального человеческого сообщества, Совершенного града, сплачивает единая цель — поиск духовного совершенства, заключающегося прежде всего в приобретении религиозных и философских знаний. На этом пути члены Града связаны узами взаимной помощи и поддержки, что нивелирует почву для взаимных конфликтов и отодвигает на второй план их племенную, родовую или территориальную принадлежность. Первоглавой может быть избран человек вне зависимости от своей этнической или расовой принадлежности, и даже в списке необходимых качеств Первоглавы отсутствует условие, чтобы он был мусульманином¹⁰.

⁹ Аль-Фараби. Совершенный град // Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская философия (фальсафа). Антология. Казань: ДУМ РТ, 2009. С. 191.

¹⁰ Аль-Фараби. Совершенный град. С. 175–176.

Философ выступает за взаимную помощь и сотрудничество между разными совершенными градами с «благими религиями»; если они будут помогать друг другу в достижении счастья, то тогда «вся обитаемая земля делается совершенной»¹¹ и все совершенные грады войдут в «великое» сообщество. Такая установка соответствовала политическому идеалу аль-Фараби, который, в отличие от Платона, ориентировавшегося на ограниченный территориальными рамками полис, был вдохновлен современным ему универсалистским характером Халифата. В обоснование такого универсалистского идеала Ибн Рушд ссылается на высказывания Пророка о том, что его пророческая миссия обращена и к «белому, и к темнокожему»¹².

На принципах религиозного плюрализма и толерантности основан и Духовный град (*аль-мадина ар-руханиййа*) «Чистых братьев» (*Ихван ас-сафа*, X в.), представлявших близкую к исмаилитам группу мусульманских философов-просветителей. В этом Граде воплотилась мечта Братьев об интеллектуальном содружестве единомышленников — людей разных верований и национальностей, имеющих разный социальный статус и живущих в разных странах. Согласно Чистым братьям, жаждущим знания «не подобает ни отвергать какую-либо из наук, ни отворачиваться от какой-либо из книг, ни фанатично отстаивать какой-либо [религиозный] толк (*мазхаб*) против другого, ибо наше учение (*ра'и*), наш толк (*мазхаб*) охватывает все толки и охватывает все науки»¹³. А единственным требованием для членов сообщества являлось знание, получаемое ими от законоустановителей, которым, в свою очередь, оно ниспосылалось от Деятельного разума, эманлирующего от Единого-Бога.

Опираясь на коранические аяты, предпосылающие религиозное разнообразие (5: 48; 22: 67), Чистые братья вместе с тем учили о единой в своих общих положениях религии у разных народов, различающейся лишь согласно обрядовым и культовым установкам. Такой подход идет в русле коранической установки на единство человеческого рода (4:1), изначально заложенной в людях благоверной природы (*фитра*) человека (30:30), Божьего водительства и пророческих миссий (20:122; 2:38; 16:36)¹⁴.

¹¹ Там же. С. 168.

¹² *Ибн Рушд*. Ад-дарури фи ас-сийаса («Необходимое [знание] по политике») // Мухтасар китаб ас-сийаса ли-Афлатун (Компендиум книги Платона «Политика»). Бейрут: Марказ дирасат аль-вахдат аль-арабийя, 1998. С. 113.

¹³ Раса'ил Ихван ас-сафа (Трактаты Чистых братьев). Т. 4. Бейрут: Дар Садир, 1957. С. 41–42.

¹⁴ Подробнее об этом см.: *Ибрагим Т.К.* Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М.: Медина, 2005. С. 11–22.

По Чистым братьям, Истина (*хакк*) содержится в каждой религии, но в случае, если в чужой религии окажется что-то лучше, необходимо сие взять на вооружение, а если в ней выявится некий недостаток, то не стоит его выпячивать, а постараться внимательнее рассмотреть недочеты, присущие своему религиозному толку¹⁵. Идеал совершенного человека они также представляли в универалистском ключе — перс по происхождению, мусульманин по религии, ханафит по мазхабу, иудей по деловитости, христианин по милосердию, грек по наукам, индус по проницательности и т.д.¹⁶.

Участники сложившегося в «золотой» период Арабского халифата межкультурного и межконфессионального диалога старались не акцентировать взаимные противоречия и различия. Ориентируясь на совместный поиск истины, они проявляли по отношению друг к другу толерантность и плюрализм. В интеллектуальных дискуссионных кружках, где присутствовали представители различных религий и этносов, даже атеисты, не пользовались аргументами от веры, не приводили ссылки на священные книги и религиозные авторитеты — там надлежало апеллировать лишь к рациональным аргументам¹⁷.

Эта обстановка способствовала свободному обмену идеями и передаче знания. Например, возглавлявший багдадскую школу аристотеликов христианин Йахья ибн Ади был учеником мусульманина Абу-Насра аль-Фараби, который, в свою очередь, постигал науки у христианина Йуханны ибн Хайляна. Иудейские же философы Вахб ибн Йаиш и Абу-ль-Хайр Дауд ибн Музадж также были духовно близки с этими мыслителями. Более того, порой немусульманских

¹⁵ Раса'ил Ихван ас-сафа'. Т. 3. С. 501.

¹⁶ Там же. Т. 2. С. 376.

¹⁷ Выдающийся арабский философ и литератор, блестящий представитель «золотого века» Абу-Хаййан ат-Таухиди (ум. ок. 1023) в своих работах *аль-Мукабасат* («Извлечения») и *аль-Илта' ва-ль-му'анаса* («Книга услады и развлечения») в ярких образах обрисовал подобный кружок своего учителя, логика-файлясуфа Абу-Сулаймана ас-Сиджистани (ум. ок. 1000), объединившего представителей разных толков и конфессий, — там были зороастрийцы и шафииты, яковиты и несториане, мутазилиты и шниты.

О похожем багдадском кружке мутакаллимов дошло свидетельство некоего испанского араба, которое передает испано-арабский философ аль-Хумайди (ум. 1095) в сочинении *Джазуат аль-муқтабис фи тарих 'улама' аль-Андалус* («Светоч знания по истории улемов Андалусии»): «Мы собрались, — сказал один из неверующих, который присутствовал на собрании, — чтобы рассуждать. И вы знаете все условия. Вы, мусульмане, не будете приводить нам доводы, взятые из вашей книги или основанные на авторитете вашего пророка, так как мы ни тому, ни другому не верим. Каждый должен ограничиваться доводами, почерпнутыми из разума» (Каир: ад-Дар аль-Мысриййа, 1966. С. 109–110).

философов даже принимали за мусульман, как это случилось с иудейским философом и поэтом Ибн Габиролем (лат. Авицеброн, ум. ок. 1058)¹⁸.

Философия «единства»

Уже в силу своего статуса эллинизирующей философии фальсафа противостояла мусульманским догматикам-традиционалистам, активно возражавшим против проникновения в исламское общество чуждых, с их точки зрения, идей языческих мыслителей. Поэтому за мусульманскими перипатетиками надолго закрепилась «слава» некоего чужеродного анклава в теле ислама¹⁹.

Следуя аристотелевскому рационализму, файлясуфы стремились дать философское обоснование исламским догматам. Реабилитируя учение древних (а вместе с этим и собственные идеи!), они пытались бороться с традиционалистами на их же поле, апеллируя к священным текстам. Так, их вдохновляли высказывания Корана о предопределенном самим Богом религиозном, этническом и культурном разнообразии (2:148; 5:2, 48; 49:13), являющемся стимулом для соревнования в благих делах между людьми, а не поводом для разжигания конфликтов и розни (2:148; 83:26), а также соответствующие высказывания Сунны — например, о мудрости как об «утерянной собственности верующего», о том, что ее подобает заимствовать «даже от уст язычника» и искать знание «хоть в далеком Китае». Попутно заметим, что мусульманская реформаторская мысль (аль-Афгани, Абдо и др.) восприняла многие рационалистические, гуманистические идеи фальсафы, способствующие межцивилизационно-

¹⁸ Известный еврейский мыслитель Шломо бен Иехуда ибн Гвириоль (Шломо ибн Габироль; Ибн Габироль), автор знаменитого сочинения «Источник жизни» (*Fons Vitae*), написанного на арабском языке и переведенного на латынь. Это произведение получило широкое хождение на латинском Западе и считалось одним из главных книг по средневековой схоластике. И лишь спустя восемь веков (!), в 1846 г. исследователем Соломоном Мунком было установлено, что великий философ Авицеброн и еврейский поэт Шломо ибн Гвириоль — одно и то же лицо!

¹⁹ Наиболее известным и авторитетным критиком файлясуфов был великий теолог и философ аль-Газали (ум. 1111). В специально сочиненном против них объемистом труде «Непоследовательность философов» (*Tahaftut аль-фалясифа*) он подверг скрупулезному разбору их основные тезисы, три из которых даже объявил еретическими (учение об извечности мира, о незнании Богом единичных вещей и отрицание телесного воскрешения). Защищая файлясуфов, Ибн Рушд оспорил газалийские аргументы в своем ответном сочинении «Непоследовательность непоследовательности».

му и межкультурному диалогу. С этих позиций в рамках прежде всего мусульманского модернизма пересмотру подвергаются такие фундаментальные традиционные трактовки, как, например, джихад, неверие, спасение²⁰.

Опираясь на присущую исламу приверженность знанию как таковому и призыву искать мудрость на протяжении всей жизни, «от колыбели до могилы», файлясуфы выдвинули идею о трансцендентальном единстве знания. Исходя из тезиса об универсальности научной истины, пребывающей вне наций и конфессий, они учили, что приращение знания происходит постепенно, благодаря научным достижениям ученых разных времен и народов. Само по себе знание не является собственностью какого-то одного народа, а принадлежит всему человечеству. Поэтому не только можно, но и должно перенимать лучшие идеи друг у друга. «...Нам, как в свое время и нашим предшественникам из видных иноязычных философов, — писал об этом аль-Кинди, — ясно, что ни один человек до сих пор не смог самостоятельно, опираясь только на собственные силы, надлежащим образом постичь истину, сколь бы тот ни усердствовал... нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас по времени или отличных от нас по вере народов. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины: истина ни принижается, ни уменьшается из-за незначительности самого высказывающего ее или передающего; и никого не принижает обретением истины, наоборот, истина возвышает всякого»²¹.

С доводами аль-Кинди в защиту изучения немусульманских мыслителей перекликаются аргументы Ибн Рушда. Человеку одному, говорит он, крайне затруднительно самостоятельно, без опоры на предыдущих и современных ему исследователей, овладеть всеми предметами. С точки зрения Ибн Рушда, языческая мудрость для стремящегося к знанию — лишь инструмент в деле познания мира; ведь мы же не обращаем внимания при жертвоприношении, кому принадлежит нож — единоверцу или иноверцу, а заботимся лишь о его годности для сего дела²². С другой стороны, и здесь Аверроэс переходит к скрытой полемике с оппонентами: запрещающие достойному изучать философские книги античных мыслителей подоб-

²⁰ Подробнее об этом см.: *Ибрагим Т., Ефремова Н.В.* Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога // *Ориенталистика*. 2022. Т. 5. № 1. С. 57–78.

²¹ *Аль-Кинди.* О первой философии // *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 23.

²² *Ибн Рушд.* О соотношении философии и религии // Там же. С. 551.

ны тому, кто «не давал жаждущему пить прохладную воду (и тот умер), потому что кто-то погиб, захлебнувшись водой»²³. Ведь существенная польза от этих книг, подчеркивает философ, для мусульманина несравненно больше, нежели акцидентальный вред, который те могут ему нанести.

Примечательно, что Ибн Рушд защищает интеллектуальную «открытость» файлясуфов, их право осваивать греческую мудрость как бы с двух сторон — рациональной (логическими доводами) и реверсивной (ссылками на священные тексты). Так, говорит Аверроэс, если вышеприведенные аргументы верны, то этот запрет противоречит доводам разума. Более того, добавляет философ, он идет против установлений религии, вмещающей познание мира в качестве религиозной обязанности верующего²⁴. Ведь мир (Природа, Космос), наряду с Кораном являясь самопроявлением Бога, составляют две Книги Божьи: Книгу осуществленную (*Китаб таквини*), естественное, или общее, откровение, и Коран — Книгу письменную (*Китаб тадвини*). Постижение обеих Книг равно предписано мусульманам, только в отношении мира инструментом постижения является человеческий разум, а в отношении откровения — пророки²⁵.

Файлясуфы понимали «знание» максимально широко, в качестве эссенциальной, сущностной категории — трансцендентной по отношению к человеку, прилагающейся к нему вне зависимости от акцидентальных характеристик, пола, возраста, народа, государства, конфессии и др. Как уже говорилось в начале данной работы, в присущем им универсалистском духе восточные перипатетики учили о таком трансцендентальном единстве знания, которое в рамках созданного ими религиозно-философского синтеза максимально сближало философию и религию. Эквивалентные «знанию» коранический термин «мудрость»²⁶ и пришедший из греческого язы-

²³ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 554.

²⁴ Там же. С. 548.

²⁵ Об этом подробнее см.: *Ибрагим Т.К.* Между разумом и верой: рационалистическая интенция классической исламской эпистемологии // *Arabia Vitalis*. Арабский Восток, ислам, древняя Аравия / Сост. и отв. ред. А.В. Седов, И.М. Смилянская. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2005. С. 192.

²⁶ В Коране термин «мудрость» (*хикма*), встречающийся во многих аятах (2: 129; 3: 48; 4: 54 и др.), рядопологается священному Писанию, а в одном месте даже прямо говорится: «Кому дарована мудрость, тот поистине обрел благо (*хайр*) великое» (2: 269). Ибн Сина цитирует данный аят в своем сочинении «Основы мудрости» (*Уйун аль-хикма*), а сам термин фигурирует во многих его произведениях («Спасение», «Указания и напоминания», «Исцеление» — в последнем наряду с «философией»).

Араб. *хикма* соответствует греч. *sophia*.

ка «философия» («любомудрие»)²⁷, заключающие в себе наиболее общие понятия, файлясуфы воспринимали как тождественные друг другу.

Согласно файлясуфам, знание о Боге — самая благородная и возвышенная часть философии, все остальные науки исходят от нее²⁸. Именно к ее познанию призывали явившиеся к людям пророки, именно этими сведениями прежде всего должен обладать Первоглава Совершенного града, чтобы передать их его жителям. По аль-Фараби, «благая религия» схожа с философией и в теоретической, и в практической области, ибо «все благие законы подходят под универсалии, имеющиеся в практической философии» так же, как теоретические религиозные установки содержатся в теоретической философии. Роль философии заключается в том, что она предоставляет доказательства для положений религии²⁹.

Отмечая общую для философии и религии проблематику («Бог» — «пророчество» — «потусторонняя жизнь»), Ибн Сина рассматривал метафизику как «божественную науку», учение о Боге. В плане синтеза философии и религии он реформирует аристотелевскую метафизику как онтотеологию³⁰. Фигурируя под таким наименованием — «Теология» (*аль-Иляхиййат*) — и составляя последний, четвертый раздел его многотомной энциклопедии «Исцеление» (*Аш-Шифа'*), она как бы обобщает корпус «теоретических наук», выступая в качестве своего рода метанауки.

Идея о фундаментальном единстве религии и философии — как в космолого-онтологическом, так и в эпистемолого-профетологическом плане — нашла свое обоснование в файлясуфской концепции космического Активного/Деятельного разума. Так, в рамках фарабийско-авиценновской онтологической схемы всё знание восходит к Активному/Деятельному разуму (*аль-'акль аль-фа'аль*), или «Дарителю форм» (*аль-вахиб ас-сувар*), который на языке философов является источником всех форм подлунного мира — и единичных, и общих/интеллигибельных, а на языке религии — источником божественного откровения пророкам и отождествляется с арханге-

²⁷ От греч. *phileo* («люблю») и *sophia* («мудрость»).

²⁸ *Аль-Кинди*. О первой философии. С. 21–22.

²⁹ *Аль-Фараби*. О религии // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 212–213.

³⁰ Подробнее об этом см. две моих статьи: *Ефремова Н.В.* Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 3. С. 615–633 и *Ефремова Н.В.* Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: что такое метафизика? // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 4. С. 927–953.

лом Гавриилом (араб. *Джибриль*), вестником божественного Откровения людям. Так через Активный интеллект устанавливается фундаментальное эпистемологическое единство философии и религии, ибо философские и религиозные знания, проистекающие из единого источника, хотя и отличаются друг от друга, но не конфликтуют между собой³¹.

Согласно выдвинутой аль-Фараби «теории пророчества», от этого единого космического разума получают знания и философ, и пророк, но по-разному. Если философ, совершенствуя свой теоретический интеллект, обретает истину в виде ментальных, абстрактных понятий, то пророк ввиду сильно развитой силы воображения черпает ее в виде конкретных живых образов, «имитирующих аналогов». Как полагает аль-Фараби, это объясняется просветительскими и воспитательными целями, так как пророк должен донести до «широкой публики» Божественный закон в наиболее доступных ее пониманию образах (иногда телесных, антропоморфных), которые ниже понятийного знания философов³².

В близком духе разрабатывал свой вариант так называемой теории двойственной истины Ибн Рушд³³. Философия по отношению к религии — «спутница (*сахибат*) и молочная сестра (*ухт рады 'а*)», но не родная. Да, философ и пророк провозглашают единую истину, хотя и по-разному: если философ оперирует понятийным абстрактным знанием, формулируя свои выводы в виде научного силлогизма, то пророк, благодаря искусству красноречия и убеждения, выражает свои мысли в образной форме, воздействуя на воображение широкой публики. В случае же обнаружения несогласования с рациональными доводами (например, при интерпретации некоторых мест из священных текстов) философам следует привести свои высказывания в соответствие с буквальным смыслом священного текста согласно

³¹ Как это обосновывал впоследствии Ибн Рушд, философская истина не может противоречить истине религиозной, «ибо истина не противоречит истине, но согласуется с ней, свидетельствуя о ней» (*Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 555*).

³² Эта оригинальная эпистемологическая теория получит дальнейшее развитие в мусульманском перипатетизме (у Ибн Сины, Ибн Рушда). Она также найдет свое место, по всей видимости, через «Путеводитель колеблющихся» Маймонида, у Спинозы в его «Богословско-политическом трактате».

³³ Правда, наименование «двойственная истина» или «теория двух истин», применяемое к похожим концепциям европейской схоластики, с моей точки зрения, не совсем корректно в отношении Ибн Рушда. Название «двухобразная истина» касательно его варианта представляется более оправданным.

его рациональному пониманию, пользуясь методом аллегорического истолкования (*та'виль*)³⁴, а широкой публике — принять их на веру.

Коранические истины универсальны и рассчитаны не только на простую публику, но и на интеллектуалов. Сравняя миссию пророка и философа, Ибн Рушд подчеркивает, что каждый пророк (*наби*) есть мудрец/философ (*хакам*), но не каждый мудрец — пророк³⁵. В соответствии с характерной для ислама идеей об универсальном характере пророчества Бог посылает пророков к каждому народу, чтобы донести истину «на языке своего народа» (14:4). Последние слова интерпретируются в духе фальсафской эпистемологии не только в их буквальном смысле — как проповеди пророка на языке своего народа, но и шире — с учетом присущих каждому народу образов и понятий. При таком понимании природы религии расхождения между различными толками и Писаниями теряют свою значимость. Заметим, что сами файлясуфы воздерживались от полемики с другими религиями.

Наиболее ярко мысль об интеллектуальном единстве людей проявилась в оригинальных концепциях Ибн Рушда о вечно существующем философе и надындивидуальном общечеловеческом интеллекте (мононоизме), которые он развивал в своем Большом комментарии к сочинению Аристотеля «О душе». Следуя аристотелевскому гилеморфизму, Аверроэс отходит от планетарного понимания Активного/Деятельного разума, свойственного его предшественникам перипатетикам аль-Фараби и Ибн Сине, интериоризируя его наряду с материальным интеллектом в человеческой душе, так что тот оказывается «не только двигателем, но и содержанием человеческой мысли»³⁶. Активный интеллект становится в интерпретации Ибн Рушда формой для воспринимающего, материального интеллекта, причем не индивидуальной, а родовой; последний, в свою очередь, выполняя роль некоей общей для всего человечества интеллигибельной материи, знаменует собой единство психологической организации людей, благодаря которой ими осваивается мир и передаются знания.

Аверроистский мононоизм выступает своеобразным развитием идеи о «вечной философии», которая едина в своей основе и передается от одного народа к другому. Данное трансцендентное, надындивидуальное знание вечно в том смысле, что оно не принадлежит

³⁴ *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии. С. 556.

³⁵ Там же. С. 579–580.

³⁶ *Сагадеев А.В.* Ибн Рушд. М.: Мысль, 1973. С. 116.

какому-то одному человеку или группе людей. Это своеобразная интеллектуальная копилка человечества, которая никогда не иссякает, а лишь постоянно пополняется. Пользуясь знанием, индивид задействует интеллектуальное хранилище всего человеческого общества. Причем не потенциально, не в плане возможности, которая может быть реализована вообще, а актуально. Аверроэс настаивает на перманентной актуализации знания поколениями людей, что, с его стороны, обеспечивало единство человеческого интеллекта. Когда же знание разрушается с исчезновением субъекта, «через который оно связано с нами и является истинным... — говорит Ибн Рушд, — отсюда не следует, что это знание уничтожилось полностью, так как оно исчезло [только] в отношении некоего индивида»³⁷. Поскольку оно не закреплено ни за кем и ни за чем, то свободно мигрирует между людьми, странами и эпохами, достигая своей кульминации в разных точках этого мира.

Данная авероистская мысль переключается с высказыванием аль-Фараби, который говорил о своеобразном «круговороте» мудрости в мире. Так, в трактате «О достижении счастья» он пишет, что вначале философия была распространена у халдеев (т.е. жителей Ирака), затем ее унаследовали египтяне, а от них — греки. У тех она оставалась долгое время, пока не перешла к сирийцам, а далее — к арабам. Овладевшие этим знанием греки именовали его «абсолютной мудростью и великой мудростью, а владение им называли наукой, тогда как свойство ее называли философией, понимая под этим предпочтение и любовь к великой мудрости», а того, кто овладел этой мудростью, — философом, т.е. любителем мудрости³⁸. Только такая преемственность обеспечивает, по мнению Аверроэса, существование вечной философии, являющейся высшим завершением человеческого ума.

³⁷ *Averrois Cordubensis. Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima libros / Ed. by F.St. Crawford. Cambridge, Mass., 1953. P. 589–594.*

³⁸ *Аль-Фараби. О достижении счастья // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 335.* В приведенном отрывке аль-Фараби указывает, что философия, зародившаяся у месопотамских халдеев, вернулась в его времена на прежнюю территорию, т.е. в Ирак. Она не была чуждой для мусульман, воплощая ту же абсолютную и великую мудрость, просто присутствуя в изложении на другом языке.

О переходе мудрости от одного народа к другому аль-Фараби говорит в еще одном своем трактате — «О подъеме философии» (*Фи зухур аль-фальсафа*), сохранившемся лишь в отрывках, которые приведены у известного историка Ибн Аби Усайбийи (ум. 1270) в сочинении «Свод сведений о разрядах врачей» (*‘Uyūn аль-анба’ фи табакат аль-аттыба’*). См. об этом: *Fakhry M. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence. Oxford: Oneworld Publications, 2002. P. 10–11.*

Поскольку мудрость присуща людям так же, как им свойственны некоторые виды ремесел, то невозможно, полагает Ибн Рушд, чтобы философия осталась «без какого-либо обиталища» даже на время. Таким гарантом постоянно пребывающего знания выступает «вечно существующий философ», в фигуре которого реализуется идея о непрерывности философии. Ведь подобно тому, как «от человека рождается человек, от лошади — лошадь, в каждом поколении людей должен существовать хотя бы один философ. И если такой человек, носитель мудрости, в какое-то время отсутствует в какой-то части Земли, то он обязательно должен найтись в какой-то другой ее части»³⁹.

В аверроистском тезисе о «вечно существующем философе» нашел отражение и так называемый антропологический космологический принцип, по которому присутствующий в мире «наблюдатель» (разумный субъект) устанавливает связь между миром и человеком. В религии подобная мысль воплощается, например, в суфийском учении о «полюсе своего времени» (*кутб заманихи*) — главе невидимой иерархии святых, а также в представлении шиитов о скрытом имаме, знаменующем собой присутствие в мире Божественного закона. Ее отголоски обнаруживаются и в современных научных теориях («соучаствующего сознания» Дж. Уилера, «множественности миров» Х. Эверетта). Близкие идеи высказывал также Иммануил Кант, который полагал, что человеческое сознание является не просто пассивно отражающим мир зеркалом — оно активно «строит» собственный проект мира.

Таким образом, ориентированные на межцивилизационную преемственность идеи мусульманской фальсафы аккумулировались в рамках мирового интеллектуального дискурса, где трансцендентное единство нашло свое выражение через различные проявления единой истины, в той или иной форме присутствуя в диалоге различных культур и религиозных традиций.

³⁹ *Ибн Рушд*. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) / Пер. с лат., предисл. и коммент. Н.В. Ефремовой // Ишрак. 2012. № 3. С. 403.

Наталья Канаева

Рецепция западной философии в Индии XIX века

Введение: исторические предпосылки межкультурного дискурса

Употребление выражения «восточные философии» у компаративистов не вызывает сегодня необоснованных ожиданий того, что выработанные в незападных культурах мировоззренческие учения, называемые «философскими», сообщают о том же самом, о чем говорят и западные философы, и что они выстроены по тем же принципам, что и западные учения. Сказанное справедливо не только по отношению к западным философам-компаративистам, но и по отношению к философам, представляющим незападные традиции, не понаслышке знающим принципиальные отличия своих интеллектуальных традиций от западной. Однако же это знание не препятствует употреблению ими родившегося у древних греков слова «философия» для представления своей традиции западным реципиентам.

Более адекватное понимание восточных философий, чем имевшее место в работах о них, создававшихся в XVIII–XIX столетиях¹, стало продуктом развития философской компаративистики во второй половине XX столетия, а именно после учреждения в 1939 г. регулярных конференций философов Востока и Запада. Обсуждения проблем взаимопонимания философских традиций на названных конференциях в Гонолулу не только прошли отмеченные М.Т. Степанянц «три этапа эволюции: от доказательства универсальной „ис-

© Канаева Н.А., 2022

¹ Имеются в виду прежде всего работы У. Джонса, А.Г. Анкетиль-Дюперрона, Ж.-М. Дежерандо, Ф. Шлегеля, Г.В.Ф. Гегеля, А. Шопенгауэра.

тинности“ западной философии к попыткам создания „синтетической философии“ и, наконец, к признанию автономности и значимости незападных философий»². На этих конференциях была заложена концептуальная база для поисков новых форм философствования, объединяющих западные и восточные традиции, к которым обратилось международное философское сообщество в последней четверти XX в.³ и которые определяют лицо философии сегодняшнего дня.

«Синopsis наук с точки зрения философии ньяя»

В контексте современного межкультурного дискурса чрезвычайно интересными становятся малоизученные исторические факты, демонстрирующие, с какими сложностями столкнулись участники межкультурного взаимодействия у его истоков, как носители восточных культур принимали изначально озападенную интерпретацию их специальных знаний и мировоззренческих учений в изложении западных востоковедов, которые принимали участие в создании новой системы образования на Востоке. Один из ярких и знаковых эпизодов истории взаимодействия и взаимовлияния культур связан с вхождением западной философии (в связке с основными науками) в интеллектуальную жизнь Индии. В нашей статье мы остановимся на событиях середины XIX в., инициированных началом преподавания западных наук и философских дисциплин в Правительственном санскритском колледже в Бенаресе (ныне — Варанаси). Проблемы, с которыми столкнулись преподаватели Колледжа, и их решения отразились в учебных пособиях для студентов и в отчетах, которые представлялись Комитетом по надзору Бенаресского колледжа (the Committee for the Superintendence of Benares College) в Британское правительство Индии⁴. Очень интересным источником для исследования истории рецепции в Индии западной философии является, на

² Степаняц М.Т. Межкультурная философия // Философская антропология. 2021. Т. 7. № 1. С. 168.

³ См., например: Колесников А.С. Концептуальные проблемы на границах новейшей философии // Диалог философских культур и становление трансверсальной философии. Материалы межвузовской конференции / Под ред. А.С. Колесникова. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2010. С. 6–26; Jung Hwa Yol. Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization // Research in Phenomenology. 2009. Vol. 39. No 3. P. 417–437.

⁴ Dodson M.S. Re-Presented for the Pandits: James Ballantyne, 'Useful Knowledge', and Sanskrit Scholarship in Benares College during the Mid-Nineteenth Century // Modern Asian Studies (Cambridge University Press). 2002. Vol. 36, No. 2. P. 264.

наш взгляд, «Синописис наук с точки зрения философии ньяя», изданный известным британским востоковедом, одним из классиков индологии Джеймсом Робертом Баллантайном (1813–1864).

Изданию этого фундаментального труда предшествовала публикация им же между 1848 и 1849 гг. «Лекций о подразделах знаний» на двух языках — санскрите и английском⁵. В этих лекциях был дан первый набросок дисциплинарного деления европейского знания для индийских студентов — набросок, переросший затем в «Синописис», вышедший в двух билингвистических вариантах — на английском языке и санскрите⁶, на английском и хинди⁷ — и при жизни его создателя переиздававшийся по крайней мере дважды. Трудно сказать, было ли его первое издание трехтомным, поскольку в структуре трех доступных на сегодняшний день⁸ томов, увидевших свет в 1852–1855 гг., только четыре книги, зато во втором издании, вышедшем в 1856 г. как единый том, — книг семь, и они исчерпывают весь круг западных дисциплин, преподававшихся в британских учебных заведениях XIX в. Именно этот *куррикулум*, похоже, стал образцом для учебных заведений Индии, создававшихся при участии британцев.

Первый том на английском языке и хинди уступает по объему первому тому на английском и санскрите. Причина в том, что текст на хинди является упрощенным пересказом санскритского текста (на это указывает и сам автор во введении⁹, а английский текст в данном томе является переводом с хинди). Наше исследование опирается в основном на издание 1856 г. на английском и санскрите как на более полное: помимо того что в нем описана (хотя и с разной степенью подробности в отдельных частях) вся система читаемых в Колледже западных дисциплин, в книге есть раздел о методологических

⁵ *Ballantyne J.R. Lectures on the Sub-Divisions of Knowledge, and their Mutual Relations. Delivered in the Benares Sanskrit College. Printed in Four Parts. Part 1 (Mirzapore: Orphan School Press, 1848); Part 2 (Mirzapore: Orphan School Press, 1849); Part 3 (Calcutta: Encyclopaedia Press, 1849); Part 4 (Allahabad: Presbyterian Mission Press, 1849). Цит. по: Dodson M.S. Op. cit. P. 279.*

⁶ *A Synopsis of Science: from the Standpoint of the Nyāya Philosophy. Sanskrit and English / By J.R. Ballantyne. Mirzapore: Orphan School Press, 1852–1855.*

⁷ *A Synopsis of Science: from the Standpoint of the Nyāya Philosophy. Hindi and English / By J.R. Ballantyne. Mirzapore: Orphan School Press, 1852–1855.*

⁸ На различных сайтах в интернете издание чаще всего фигурирует как двухтомное — см.: <https://archive.org/details/dli.granth.53333>; <https://www.cambridge.org/core/books/synopsis-of-science/BA54704DAA8906926E262D916B396155>. Отличия в структуре второго тома в этом варианте издания (2014) говорят о том, что могли быть и другие издания, помимо тех, которые оказались доступными автору статьи.

⁹ *A Synopsis of Science... Hindi and English. 1852–1855. Vol. I. P. I.*

установках автора «Синописа» («Предварительные заметки о переводе»), отсутствующий в первом издании. В случае отсутствия каких-то разделов во втором издании, мы привлекали также четыре доступных тома первого издания (три — англо-санскритских, один — хинди-английский).

Вклад Дж.Р. Баллантайна в налаживание межкультурного диалога

Создатель «Синописа» много лет (1832–1845) посвятил изучению восточных языков (персидского, хинди, маратхи, арабского, санскрита), а затем и их преподаванию в Военно-морской академии (Naval & Military Academy) в Эдинбурге, готовившей служащих Ост-Индской компании. Для целей преподавания в Академии им был опубликован ряд грамматик: хиндустани, персидского языка и языка маратхи¹⁰. Позднее и сам Дж.Р. Баллантайн получил назначение на государственную службу в Индии¹¹ и немало сделал для распространения западного знания в должности директора и преподавателя¹² Бенаресского санскритского колледжа (1845–1861)¹³.

Образовательная деятельность Дж.Р. Баллантайна определила наличие в списке его публикаций большого количества учебных пособий для изучения санскрита и новых индийских языков, а также переводов классических сочинений по грамматике и поэтике: «Краткую грамматику санскрита» («Laghu-Kaumudī») Варадараджи с комментариями, первую часть «Большого комментария» («Mahābhāṣya») Патанджали на грамматику Панини и начало перевода «Зеркала поэзии» («Sāhityadarpaṇa») Дандина. Баллантайн перевел также важнейшие произведения ньяи, санкхьи, веданты и других религиозно-философских систем (*даршан*). В учебных пособиях он выступал как

¹⁰ Dodson M.S. Op. cit. P. 274.

¹¹ Как сообщает М. Додсон, очевидно, Баллантайна наняли на эту работу без осведомления должностных лиц Ост-Индской компании в Лондоне, и поэтому, когда Баллантайн прибыл в Бенарес в качестве официального кандидата на эту должность, наблюдалась некоторая путаница и недоброжелательность, по крайней мере со стороны преподобного А.В. Уоллиса, который в январе 1846 г. был здесь директором (Dodson M.S. Op. cit. P. 274).

¹² С 1856 г. он читал в Колледже «нравственную философию».

¹³ В 1861 г. Баллантайн вернулся в Европу и был назначен библиотекарем в Правительственный департамент Восточной Индии (East-India Office), в котором работал до конца своей недолгой жизни.

один из авторов и/или как редактор. Некоторые из них появились с подзаголовком «Репринты для пандитов¹⁴», поскольку представляли собой подборку необходимых (с точки зрения Баллантайна) цитат из книг известных европейских ученых, философов и теологов. Список таких пособий включает трактаты по химии, физическим наукам, логике и искусству, а также версии на санскрите и английском языке «Нового Органона» Бэкона (1852; 1860) с комментарием Р. Баллантайна, в котором даны объяснения новой, эмпирической методологии науки. Издал Р. Баллантайн и свой перевод на санскрит первых трех глав библейской «Книги Бытия» под названием «Библия для пандитов» (1860), сопроводив текст своими же комментариями, а также свой трактат «Сравнение христианства с философией индуизма» («Christianity contrasted with Hindu philosophy»). В этих двух посвященных христианству книгах автор отразил сциентистское понимание философии, характерное для британской культуры середины XIX в., вырастающее из эмпиризма Ф. Бэкона¹⁵, находящегося под сильным влиянием классификации знания Аристотеля. Философия понималась тогда как знание о «тройственном предмете»: Боге, природе и человеке¹⁶. Как знание о Боге она называется «божественной философией» и «естественной теологией»¹⁷; как знание о природе она называется «метафизикой» и тесно связывается с физикой (разница между ними в том, что «физика исследует действующую причину и материю, метафизика — конечную причину и форму»¹⁸); как знание о человеке философия делится на философию человека и гражданскую философию. Философия человека включает целый ряд наук о теле человека (например, медицину и косметику) и о душе человека (в их числе логика и этика)¹⁹. Главные разделы философии — естественная теология, физика (вместе с другими

¹⁴ «Ученых» — носителей традиционного санскритского знания.

¹⁵ В своем произведении «Великое восстановление наук» Ф. Бэкон, получивший славу великого классификатора наук, включал в философию «учение о божестве» (теологию), «учение о природе» — физику и метафизику, которые делятся на теоретическую и практическую части, объединяющие, в свою очередь, более частные науки (например, механику и магию), и «учение о человеке», которое делится на философию человека и гражданскую философию. Философия человека включает целый ряд наук о теле человека (например, медицину и косметику) и о душе человека (в их числе логика и этика): *Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1977. С. 200–277.*

¹⁶ Там же. С. 199.

¹⁷ Там же. С. 204.

¹⁸ Там же. С. 207.

¹⁹ Там же. С. 277.

частными науками о материи), а также логика были включены Баллантайном в программу обучения студентов Санскритского колледжа и нашли свое воплощение в «Синописе».

Помимо сказанного историческое значение «Синописа наук с точки зрения философии ньяя» обусловлено тем, что в нем (1) изложено содержание преподаваемых в Бенаресском санскритском колледже при Баллантайне курсов на трех языках (английском, санскрите и хинди), (2) что в него включены выдержки из обзоров деятельности Санскритского отделения Бенаресского колледжа за пять учебных сессий (1846/47, 1847/48, 1848/49, 1849/50, 1850/51), в которых приведены (3) наблюдения за состоянием умов студентов, отражающие их отношение к западной системе знания. К «Синопису» сегодня существует большой интерес, судя по его переизданиям (2003, 2010, 2013, 2014, 2018, 2019) и по весьма информативному исследованию специалиста по интеллектуальной истории Майкла Додсона, на которое мы ссылались выше. В этом исследовании был отмечен рост интереса к деятельности Баллантайна, «упущенного из виду историками Индии девятнадцатого века», в связи «с возросшим интересом к историзации колониальной встречи в рамках санскритской науки»²⁰.

Правительственный санскритский колледж в Бенаресе как флагман новой системы образования в Индии

История Бенаресского колледжа многое открывает в истории становления в Индии современного образования и помогает реконструировать необходимый исторический контекст, в котором формировался «Синопис». Еще в 1750 г. британскими властями было принято решение сохранить системы индуистского и мусульманского традиционного образования, имеющие длительную историю²¹. Целью этого решения было намерение показать, что англичане чтут и поддерживают традиционную индийскую культуру. В том же году в плане реализации указанной цели было образовано медресе²²

²⁰ *Dodson M.S.* Op. cit. P. 259.

²¹ См.: *Ghosh S.C.* The History of Education in Modern India (1757–2007). New Delhi: Orient Longman, 2000; *Singh Y.K., Nath R.* History of Indian Education System. New Delhi: APH, 2005; *Ghosh S.C.* History of Education in India. New Delhi: Rawat, 2007.

²² Медресе — мусульманское учебное заведение.

в Калькутте, а в 1791 г. суперинтендант и резидент Ост-Индской компании в Бенаресе Джонатан Дункан²³ предложил учредить Санскритский колледж. Генерал-губернатор Индии лорд Чарльз Корнуоллис поддержал эту инициативу. Махараджа Каши Нареш Махип Нараян Сингх пожертвовал большой земельный участок в южной части Бенареса для строительства Колледжа. Однако потребовалось почти семь лет для претворения слова в дело. В письме Д. Дункана от 24 декабря 1798 г. было сказано, что Колледж основан в 1798 г. «для взращивания закона, литературы и <...> религии индусов», и прибавлено, что «дисциплины, преподаваемые в Колледже, должны во всех отношениях соответствовать главе об образовании в Дхармашастре²⁴»²⁵.

Деятельность Санскритского колледжа финансировалась Ост-Индской компанией и генерал-губернатором Индии. В Колледже в бытность Дж.Р. Баллантайна его директором были два отделения — санскритское и английское, созданные на основе объединения ранее не связанных между собой учебных заведений (по выражению М. Додсона, «санскритской и английской семинарий»²⁶). Предложение об объединении исходило от Джона Мьюира (1810–1882), ставшего впоследствии первым британским директором Колледжа. Понятно, что в приоритете у британских чиновников, при наличии личных познавательных интересов к индийской культуре, были все же интересы Британии: через систему образования распространить европейские знания и воспитать социальный слой, сотрудничающий с колониальными властями, — например, подготовить местных судебных служащих (interlocutors) «для регулярного применения индуистского законодательства в судах Компании»²⁷. Автор «Синописа» в предваряющем второе издание посвящении памяти Джеймса Томасона (1804–1853), вице-губернатора Северо-

²³ Информация о нем есть в Оксфордском национальном биографическом словаре: *Matthew H.C.G. & Harrison B.H.* (eds.). *Oxford Dictionary of National Biography from the Earliest Times to the Year 2000*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

²⁴ Не вполне понятно, какая именно из двадцати сохранившихся (полностью или частично) дхармашастр имеется в виду; вероятнее всего, самая распространенная — «Манава-дхармашастра» («Законы Ману»). Дхармашастрами называются тексты, содержащие правила религиозной и нравственной жизни, нормирующие все виды социальных отношений. В Древней Индии они составлялись различными брахманскими школами.

²⁵ *A Synopsis of Science, in Sanskrit and English, Reconciled with the Truths to Be Found in the Nyāya Philosophy / By J.R. Ballantyne.. Mirzapore: Orphan School Press, 1856. P. I.*

²⁶ *Dodson M. S. Op. cit. P. 274.*

²⁷ Эта цель фигурирует в докладе Комитета по надзору Британскому правительству Индии от 17 марта 1820 г. (*Dodson M.S. Op. cit. P. 264*).

Западных провинций Индии, дипломатично назвал стратегической целью новой системы образования возвращение у образованных индусов, а через них — «у всей нации» «единодушия с современной Европой»²⁸.

С 1798 г. Колледж управлялся городской администрацией, ставка делалась на традиционные санскритские дисциплины и на представителей традиционной санскритской учености — пандитов. Но под эгидой пандитов дело распространения европейских знаний продвигалось медленно: по непонятной для британцев причине европейские науки плохо усваивались индийской традиционно образованной элитой. Неудача стала причиной пересмотра принципов образования в Санскритском колледже и назначения на должность директора британских востоковедов. Джон Мьюир открыл их список и руководил Колледжем в 1844–1845 гг., Дж.Р. Баллантайн стал вторым востоковедом на этой должности²⁹. В «Синописе» он отметил ряд установок Д. Мьюира в отношении образования индусов, которые послужили ему отправной точкой в его педагогической деятельности. Так, именно первому директору Колледжа принадлежит идея необходимости дополнять европейскими науками традиционные дисциплины, а не заменять последние европейским знанием, ибо «наиболее совершенное европейское образование, дарованное юным брахманам... не окажет никакого полезного влияния, если будет им навязано и не будет сопровождаться долей санскритской эрудиции...»³⁰.

О чем преемник Д. Мьюира в «Синописе» умолчал, так это о миссионерской роли Санскритского колледжа, которую определили ему его британские руководители, и о том, что в преподавании европейских наук и философии они видели инструмент обращения индусов в христианство. Это стало особенно заметно после 20 марта 1844 г., когда ответственность за образование в Северо-Западных округах³¹ перешла от Генерального комитета общественного просвещения в Калькутте к правительству округа, заседающему в Агре. Тогдашний вице-губернатор Джеймс Томасон, бывший по религиозным убеждениям членом евангелистской англиканской реформаторской секты Клэпхэма, преисполнился решимости «донести Евангелие до индийцев в рамках программы социального и интеллектуаль-

²⁸ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. II.

²⁹ С февраля 1845 г. по январь 1846 г. Санскритским колледжем руководил преп. А.В. Уоллис.

³⁰ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. II.

³¹ После 1858 г. округа стали именоваться провинциями.

ного просвещения»³². Санскритский колледж Бенареса стал платформой для реализации этого просветительского проекта, а Джон Мьюир, также убежденный евангелист, был назначен Томасоном на должность директора по надзору за программой реформ в учебном заведении. Зная, что Мьюир пятью годами ранее написал полемический трактат «Матапарикша» («Рассмотрение учений»), нацеленный на ниспровержение индуизма, Томасон призвал нового директора действовать примирительным образом по отношению к пандитам Санскритского колледжа и попытаться активно вовлечь их в предлагаемые реформы³³.

Джону Мьюиру не довелось исполнить эти замыслы, поскольку в 1845 г. он покинул Бенарес, и воплощать педагогический проект «Просвещение», «беспрецедентной сложности и масштаба»³⁴, стал его преемник, Джеймс Роберт Баллантайн. Баллантайн также был убежденным христианином и также видел задачу новой системы образования в Индии в том, чтобы обратить образованных индусов в христианство. Поскольку «прямая проповедь Евангелия в спонсируемых Ост-Индской компанией учебных заведениях была запрещена»³⁵, он не мог прямо вписать эту задачу в свои выступления перед учащимися Санскритского колледжа и в «Синописис», но он совершенно ясно обозначил ее в выступлении перед Советом директоров 19 июля 1854 г.³⁶ Будучи, помимо прочего, сторонником идей Шотландского просвещения, он «рассматривал все знания, эмпирические и трансэмпирические, как самоподдерживающееся единство», христианство полагал обращенным к голове, а не к сердцу, поскольку в разуме видел величайший Божий дар человечеству³⁷, и усматривал в предоставлении индуистской образованной элите рационального и научного знания путь к передаче также и знаний, переданных христианским Откровением³⁸.

По оценке М. Додсона, правительственный проект Просвещения «требовал не только возрождения традиции санскритского образования в рамках западного христианского развития, но также и „оживления“ самого санскрита, чтобы его можно было заставить работать в интересах „цивилизации“ для перевода „полезного знания“»³⁹. Ре-

³² *Dodson M.S.* Op. cit. P. 270.

³³ *Ibid.* P. 271.

³⁴ *Ibid.* P. 274.

³⁵ *Ibid.* P. 276.

³⁶ *Ibid.* Note 62.

³⁷ *Ibid.* P. 277.

³⁸ *Ibid.* P. 276.

³⁹ *Ibid.* P. 274.

зультаты реализации этого проекта оказались не совсем такими, какими их хотели бы видеть его британские и индийские участники. Колледж сыграл выдающуюся роль как в европеизации индийской системы образования и во внедрении в индийскую культуру научных знаний эпохи модерна, так и в распространении на Западе достижений традиционной индийской учености. Названная роль в значительной степени была обусловлена тем, что сотрудники Колледжа (как британцы, так и индусы) всегда издавали учебники на английском языке, санскрите и хинди по преподаваемым дисциплинам, переводили на английский язык тексты древней и средневековой индийской литературы разных жанров. При этом они совместно обсуждали подготовленные к публикации работы, что, несомненно, повышало качество продукта. По свидетельству самого Дж.Р. Баллантайна, его работу существенно облегчили пандиты Колледжа — Бапу Дева Шастри и Виттхал Шастри⁴⁰. Переводческой и публикационной деятельности весьма способствовало наличие в Бенаресском колледже богатейшей библиотеки, для которой в 1894 г. было построено знаменитое книгохранилище Сарасвати Бхавана Пустакалая (Грантхалая). В нем и сегодня хранятся тысячи рукописей, и продолжается работа по их редактированию и публикации в серии Сарасвати Бхавана Грантхамала. На сегодняшний день в серии вышло более 400 книг. После обретения Индией независимости (1947) и ухода британцев из органов управления образованием в стране Санскритский колледж сохранил свой высокий статус места встречи санскритской учености и западного знания. В 1958 г. он стал университетом, а в 1974 г. получил добавку к имени в честь доктора Сампурнанда⁴¹: Санскритский университет имени Сампурнанда (Sam-purnanand Sanskrit Vishwavidyalaya — SSVV)⁴².

⁴⁰ Оба они были брахманами из Махараштры, получили классическое санскритское образование в традиционных школах (патхшалах) и европейское образование еще в детстве. Бапу Дева учился в Сехорской патхшале астрономии у Ланселота Уилкинсона и Субаджи Бапу, автора «Разъяснения астрономии Широмани» (*Siddhantashiromaniprakasha*), объединившего традиционную индийскую «науку о созвездиях» и коперниканскую астрономию. В 1842 г. он получил должность профессора натурфилософии в Бенаресском колледже. Виттхал Шастри учился в Бенаресской патхшале ведам, поэтике (*kavya*) и ньяе и около 1850 г. пришел в класс для пандитов в Санскритском колледже. С 1853 г. работал в должности доцента ньяи в Колледже (*Dodson M.S. Op. cit. P. 284, 291–293*).

⁴¹ Сампурнад (1891–1969) — выдающийся государственный деятель, активный участник борьбы за независимость Индии.

⁴² См. (<https://www.ssvv.ac.in/>). Сегодня в SSVV шесть факультетов: веда веданга (ведийских наук) с четырьмя департаментами (веды, व्याкараны, джитиши, дхармашастры); сахитя санскрити (санскритской литературы), включающий три департа-

Проект гибридизации двух эпистемических культур

Как понятно уже из названия книги, «Синописис наук с точки зрения философии ньяя», Дж.Р. Баллантайн, развивая идею Д. Мьюира о необходимости объединения систем традиционного санскритского и европейского знания, выбирает в качестве главного средства внедрения европейского знания в Индии и «создания единого знания с современной Европой» весьма влиятельную у индусов мировоззренческую систему ньяя. Он провозглашает европейские науки и философию «дальнейшим развитием старой истины, содержащейся в индусской шастре»⁴³. На самом деле, сам того не предполагая, он предпринимает попытку гибридизации индийской и европейской эпистемических культур — видов деятельности, связанных с производством, фиксацией и трансляцией знаний. Поскольку всякая эпистемическая культура неразрывно связана «пуповиной» с главными универсалиями⁴⁴ своей культуры (онтологическими, этическими, религиозными), перечисленные виды универсалий также включаются в процесс гибридизации эпистемических культур, что может создавать непреодолимые препятствия для самой гибридизации. С такими препятствиями и столкнулся британский проект просвещения в целом и Дж.Р. Баллантайн в частности.

Свое пособие для пандитов он пишет в традиционной для санскритской учености форме — форме *шастры* (санскр. *śāstra* — «наука», «учебник»), основу которой задают базовые афоризмы (в шастрах они могли быть прозаическими сутрами или стихотвор-

мента (сахитья, пуран и итихас, раджшастр и артхашастр); даршана (философии), на котором пять департаментов: веданты, санкхья-тантры, сравнительного религиоведения, ньяя, мимансы; шраман-видья (шраманских наук) с департаментами пали и тхеравады; адхуник джан вигьян (современных гуманитарных наук) с департаментом современного языка и лингвистики; аюрведы со множеством специализированных кафедр по отдельным направлениям медицины, таким как кая-чикитса (общая терапия), шалия тантра (хирургия), шалакья тантра (ЛОР), каумарабхритья тантра (педиатрия), агада-тантра (токсикология), расаяна-тантра (здоровье и долголетие) и др. Планируется открыть отделение бхута-видья (духовное исцеление). С этим университетом связано более 1200 школ и колледжей с преподаванием на санскрите. Это единственный университет в Индии, деятельность которого распространяется на всю территорию Республики Индия.

⁴³ Эта мысль отмечена в его докладе в Колледже 9 декабря 1847 г. (*Dodson M.S.* Op. cit. P. 280).

⁴⁴ Универсалии — главные концепты, определяющие видение мира и самих себя, выступающие в качестве ориентиров для организации жизнедеятельности носителями конкретных культур.

ными кариками) и комментарии к ним. Заимствуется не только индийская форма для изложения европейского знания: изначально у автора «Синописа» была надежда использовать и содержание учения ньяи, которое он собирался дополнить европейскими идеями, и он выбирает с этой целью канонические «Ньяя-сутры» (далее — НС) Гаутамы (III–IV вв.), комментарий к которым пишет собственный и называет его «Ньяя-каууди» («Лунный свет⁴⁵ ньяи»). Как заметил сам Дж.Р. Баллантайн в письме к Г.Г. Уилсону, он пытался создать для пандитов «свою собственную законченную шастру», которую мог бы затем «противопоставить найяикам»⁴⁶. Эта шастра и должна была стать тем гибридом, продуктом гибридизации, который «просветил бы» пандитов.

Основания для выбора им формы сутр и именно системы ньяи были сформулированы ранее, в отчетах о деятельности колледжа, и в учебном пособии он воспроизводит свою мысль из отчета 1849/50 уч. г.: «Все многочисленные трактаты в шести школах индусской философии основаны на шести коллекциях афоризмов, которые полагаются созданными основателями соответствующих систем. Они предназначались не для того, чтобы передать учение, но чтобы сохранить его — отсюда их оракульская краткость. Они напоминают, в некотором смысле, формулы вроде бинома Ньютона, которые, однажды объясненные, дают возможность легко вспомнить всю последовательность событий, которая не могла бы быть сохранена никакой человеческой памятью, будучи полностью выражена словесно»⁴⁷.

Автор «Синописа» признает, что не является собственно комментатором философии ньяи, но «сознательно имитирует» стиль комментария к НС. Его цель — не создать новый стиль, но передать (convey) истину в стиле, который установился и который мало похож на провокацию споров⁴⁸. Последняя оговорка очень существенна, поскольку критически направлена против двух утвердившихся в Индии с древности принципов эпистемической культуры: 1) обоснования истинности высказываний через полемическое «всестороннее рассмотрение» (*parīkṣā*) и 2) конвенционального понимания

⁴⁵ Kaumudi — санскр., это слово часто фигурировало в названиях санскритских произведений комментаторского, поясняющего характера. «Лунный свет» в данном случае метафора, отсылающая к смыслу «освещающий», т.е. «делающий видимым, явным», а значит и понятным.

⁴⁶ Dodson M.S. Op. cit. P. 278.

⁴⁷ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. IX.

⁴⁸ Ibid. P. XII.

истины⁴⁹. Наша догадка о смысле оценки автором «Синописа» стиля собственного сочинения как «мало похожего на провокации споров» подкрепляется еще одной ремаркой Баллантайна в отчете о приеме экзаменов за 1848/49 уч. г. в связи с экзаменационными вопросами по веданте. В список был включен своего рода провокационный вопрос: «Три системы — ньяя, веданта и санкхья — постоянно опровергали позиции друг друга и, значит, не могли быть всецело правы; скажите, предпочитаете ли Вы какую-то одну из них или эклектично выбираете что-то из каждой?»⁵⁰.

В отчете Баллантайн замечает, что ответы обычно сводились к традиционным для Индии тезисам: все три системы совместимы со священными текстами, и те отклонения от истины, которые в них появляются, обусловлены слабостью человеческого понимания, требующего «облечения истины в одеяние ошибки». Автор «Синописа» не оценивает этот «обычай рассматривать некоторое утверждение как истину в один момент и как ложь — в другой» однозначно негативно, поскольку этот обычай, «несомненно, может помочь привести... к тому, что истинно само по себе». Однако обычай имеет такие следствия, которые Баллантайн как представитель западной учености с ее претензией на обладание неизменной и объективной истиной принять совершенно не может: «При таких обстоятельствах истина превращается в дело вкуса», а дискуссии философов становятся развлечением или спектаклем, в котором присутствует «необсуждаемое»⁵¹. Действительно, экзаменуемые рассуждали совершенно в духе индийской теории полемики, в развитии которой принимали участие и найяики. Так, в правилах дискуссий, которые указаны в «Ньяя-сутрах» Акшапады с комментарием «Ньяя-бхашья» Ватсьяны⁵², отсутствует требование достигать в результате обсуждения «истинного самого по себе», т.е. объективной истины. Цель дискуссий индийскими диспутантами всегда определялась лишь частично: как доказательство или опровержение конкретных высказываний. За этой конкретной целью всегда стояла «высшая» цель — обоснование собственной мировоззренческой позиции. При таком понимании цели дискуссии и при различии религиозно-фи-

⁴⁹ Конвенциональной называется истина, устанавливаемая по договоренности участников ее обсуждения.

⁵⁰ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. IV.

⁵¹ Ibid. P. IV–V.

⁵² Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, перевод с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.

лософских позиций общая, объективная истина существовать не может⁵³.

Почему глава Санскритского колледжа выбирает именно систему ньяя, он говорит на той же странице, на которой рассуждает о «неправильном» понимании индийцами истины и цели критического дискурса: из трех ведущих школ — веданта, санкхья и ньяя — первая (веданта) «стала попыткой примирить индуистские священные тексты с философией», что не может оказать большую помощь в передаче европейского знания. Вторая (санкхья) слишком напоминает систему нигилизма⁵⁴, «хотя ее адвокаты протестуют против приписывания ей такого характера. Она содержит много оригинального и немало такого (как показали профессор Уилсон и др.), что только недавно изобретено (excogitated) в Европе. Но как система она не стремится к чему-либо, что может иметь интерес для ее продвижения»⁵⁵. Поэтому ни одна из них (ни веданта, ни санкхья) не были выбраны Баллантайном для решения его главной задачи. Ньяя — другое дело.

В английском Предисловии к первому изданию Баллантайн декларирует содержание НС как основу плана всего обучения студентов, называет сутры «готовыми по своему устройству и терминологии для передачи новой научной информации ясно и удовлетворительно для образованных индусов»⁵⁶. Содержание Предисловия на санскрите (которое по объему в десять раз меньше)⁵⁷ кардинально отличается от английского. Весь его пафос состоит в том, что знания, содержащиеся в книгах (grantha) обеих культур, очень похожи и это необходимо использовать для устранения непонимания индийской и европейской культур.

Однако создатель «Синописа» очень хорошо понимал (как было показано выше в отношении различий в понимании истины индийцами и европейцами и будет показано далее в связи с работой над языком перевода), что при всей развитости традиционного брахманского знания, его форма и принципы существенно отличаются от формы и принципов западной науки и философии. Поэтому отступ-

⁵³ Более подробно см.: *Канаева Н.А.* Становление принципов теоретического знания в Индии. Диссертация на соискание уч. степени д.ф.н. М.: ИФ РАН, 2021. Гл. III. § 1. Принципы, детерминированные теорией аргументации и полемики. С. 343–392.

⁵⁴ Видимо, по той причине, что в санкхье нет Бога-Творца.

⁵⁵ *A Synopsis of Science, in Sanskrit and English...* 1856. P. V. Видимо, имеется в виду продвижение в качестве основы преподавания индийцам европейских знаний.

⁵⁶ *Ibid.* P. IX.

⁵⁷ Оно занимает 2,5 странички (р. XXIX–XXXI), предисловие на английском — 28 страниц (р. II–XXIX).

ления от замысла изложить западные знания в «Синописе» по плану построения НС — и тематические, и формальные, — были неизбежны. Если в Первой из семи книг своего пособия, рассматривая логико-эпистемологические концепции ньяи, Дж.Р. Баллантайн приводит (по большей части полностью, но иногда в сокращенном виде⁵⁸) и комментирует сутры из Первого раздела (*adhyaṅga*)⁵⁹ НС Готама⁶⁰, то далее Сутрам он почти не следует.

Из критических пояснений востоковедом слов основоположника ньяи в сутрах 2–4 Первой книги ясно, что причинами отклонений «Синописиса» от НС стали концептуальные расхождения. Востоковед не согласен с найяиком в том, что устранение трех дефектов (*doṣa*) — под которыми Готама во второй сутре НС имел в виду желание (*rāga*), отвращение (*dveṣa*) и заблуждение (*moha*), — приведет к прекращению страдания, поскольку все «дефекты» не являются производными от одного лишь ложного знания (*mithyājñāna*). Ведь даже тот человек, который обладает правильным знанием морального (*dharma*)⁶¹, например: «Это собственность другого; я не должен ее брать; если я ее возьму, получу порицание», — даже он не перестает желать чужого. Поскольку неподобающее желание является результатом неправильного знания, от него следует избавляться вместе с неправильным знанием, а не до устранения последнего (как следует из слов Сутры); только прекращение обоих позволит человеку достичь его главной цели⁶².

В третьей сутре автор «Синописиса» «рационализирует» по своему усмотрению количество инструментов достоверного познания (*pratāṇa*), канонизированное ньяей, сводя их к двум — восприятию (*pratyakṣa*) и «знанию [логического] признака» (*anumāna*)⁶³. Свою редукцию он подкрепляет буддийскими эпистемологическими концепциями: напоминает, что именно так рассуждали буддийские логики школы йогачара (Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара), созда-

⁵⁸ Из 60 сутр Первого раздела «Синописиса» от текста Готама отличаются сутры 2–4, 12, 17, 27 и 51, причем четыре последние — очень незначительно.

⁵⁹ Баллантайн не делит также раздел на «дневные уроки» (*āhnikā*) и продолжает нумерацию сутр после завершающей первую ахнику у Готама 41-й сутры до 60-й.

⁶⁰ Баллантайн использует санскритское написание имени основоположника ньяи — Гаутама, в российской индологии принят палийский вариант — Готама.

⁶¹ В индийской культуре слово «дхарма» обозначает религию, универсальный закон, действующий на всех уровнях жизни мира и человека. Баллантайн выбирает из его значений только моральное.

⁶² A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. 2.

⁶³ Современные исследователи переводят санскритский термин *anumāna* термином «вывод».

вая буддийскую эпистемологию. Они сводили к двум названным четыре праманы «Ньяя-сутр»: восприятие, вывод, знание сходства (*upamāna*)⁶⁴ и словесное свидетельство авторитета (*śabda*)⁶⁵. Для Баллантайна, как и для буддистов, аргументами в пользу такой редукции является сходство *упаманы* и *шабды* с выводом: сравнение и словесное свидетельство, как и вывод, основаны на выведении заключения по логическому признаку (*hetu*)⁶⁶.

Перевод четвертой сутры не передает смысл первоисточника; отход от него обусловлен несогласием востоковеда с контактной теорией восприятия, которой придерживался Готама. На место сутры переводчик помещает свою «правильную» с его точки зрения интерпретацию восприятия. В русском переводе сутра выглядит таким образом: «Под ощущением имеется в виду способность (*śakti*), находящаяся в той или иной части тела (*śarīra*), благодаря соответствующему расположению которой в части тела и адекватному ей объекту (*artha*) имеет место непосредственное познание объекта»⁶⁷. В комментарии к этой сутре приводится буквальный английский перевод с санскритской сутры Готамы⁶⁸: «Sense, (*pratyakṣa*)⁶⁹, is the instrument of the knowledge which arises on the conjunction of a Sense, (*indriya*), with its object». Но «это мы отрицаем», добавляет Баллантайн, поскольку это приводит у Готамы к порочному кругу из-за синонимичности слов *пратьякша* и *индрия*. Говорить, что *пратьякша* является инструментом *индрии*, так же недопустимо, как сказать: «Топор есть инструмент для рубки, которая происходит от топора». Хотя слово *пратьякша* имеет три значения: (1) объект [чувств] (*viśaya*), (2) знание (*jñāna*) и (3) орган (*indriya*), являющийся инструментом познания (*jñāna-karaṇam-indriya*), — здесь оно употребляется только в одном значении органа восприятия — особой способности (*śakti-viśeṣa*), что не оставляет возможности для других значений.

Свою критику сутры Баллантайн строит по образцу индийского критического дискурса: он отвергает концепцию восприятия ньяи не за ее несоответствие концепциям восприятия в западной философии (что наверняка и было подлинным поводом для критики контактной теории), но на основе логической ошибки в дефиниции восприятия,

⁶⁴ *Упаману* в русскоязычной литературе иногда называют «сравнением».

⁶⁵ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. 2.

⁶⁶ Ibid. P. 3.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Indriyārthasannikarṣotpannam jñānam...pratyakṣam (NS I.4).

⁶⁹ Сохранена орфография Баллантайна, без диакритических знаков.

которую он находит благодаря собственной интерпретации слов *pratyakṣa* и *indriya* как синонимов.

В последующих книгах «Синописа» Баллантайн вовсе не придерживается порядка тем у Готама, а приступает к изложению европейского знания по собственному плану. Легитимность перехода гарантируют проведенные с пандитами обсуждения и достигнутые соглашения относительно того, что именно из Первой книги НС можно принять «без ущерба (*detriment*) для общего для двух сторон понимания»⁷⁰. Пандиты позволили следовать такому порядку изложения, которого потребовали «разумные обстоятельства», и который исправил «пренебрежение ньяи к темам естественных наук»⁷¹. Соответственно, во Второй книге первого издания «Синописа», после краткого рассмотрения пяти чувств (в котором Баллантайн исправляет «допущенные индийцами ошибки»⁷² автор переходит к рассмотрению «Материи, или тех качеств, которые присущи объектам чувств» и знакомит читателя с западной астрономией, географией, и разными разделами физики: атомистической теорией, теорией движения и покоя, теорией твердого вещества, с гидростатикой, пневматикой, акустикой, с явлениями теплоты и с электричеством. В финале Второй книги речь идет об оптике. Перечисленные теории здесь рассмотрены очень кратко, в нескольких сутрах. Так, очерк «О фактах астрономии» изложен в сутрах XVI–XXIV; «Очерк географии» — в сутрах XXV–XXXVII; «О материи в атоме» рассказано в сутрах XXXVIII–XLV. Такая краткость объясняется составителем тем, что «Синописис» был предназначен для использования профессорами ньяи, т.е. был для них всего лишь руководством к действию и стартовой точкой для более обширных трактатов по каждой дисциплине⁷³. Профессора, исходя из общих положений учебного пособия, должны были импровизировать: представлять европейские знания своим ученикам «с приемлемой точки зрения на связи всех главных наук и философской системы ньяи»⁷⁴. Создание развернутых учебных пособий по отдельным наукам осознавалось Баллан-

⁷⁰ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. XII.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ Такие пособия были напечатаны в 1850 и 1855 гг. в серии репринтов под общим названием «Переиздания для пандитов»; они очень похожи на хрестоматии, поскольку представляли собой объемные выдержки из работ крупных западных мыслителей на темы физики, логики, метафизики, риторики, политической экономики и физической географии (см.: *Dodson M.S. Op. cit.* P. 284–285).

⁷⁴ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. XII.

тайном как особая большая задача, поскольку в то время подходящей литературы на европейских языках не существовало. Работа над пособиями требовала создания специального колледжа для подготовки переводчиков, проект которого был предложен Б.Х. Ходжсоном⁷⁵, но который Баллантайн без специальных полномочий и специального финансирования создать не мог.

Видимо, обсуждения структуры учебного плана в Санскритском колледже продолжались и после выхода первого издания «Синописа» (в связи с разразившимися критическими нападками, в первую очередь со стороны пандитов-традиционалистов, не ассоциированных с Колледжем), потому что во втором его издании развернутое изложение западной логики перекочевало из Четвертой книги во Вторую (что более соответствует структуре «Ньяя-сутр»), математики и астрономии — в Третью книгу, физики — в Четвертую книгу. Первый отдел Пятой книги был отдан химии, которая в первом издании занимала Третью книгу; в последующих разделах помещены отделы о минералогии, физиологии растений, ботанике, физиологии животных и зоологии. Физическая география вместе с геологией излагается в Шестой книге; Седьмая книга посвящена социально-гуманитарному знанию: истории, политической экономии, этике и праву. Завершает Седьмую книгу и «Синописис» в целом естественная теология, изложенная всего в трех сутрах (XLV–XLVII). Сутра XLV гласит, что наличие замысла доказывает существование того, кому этот замысел принадлежит. Под замыслом имеется в виду сотворенный мир, под тем, кто его замыслил, — Бог-Творец. Аргументы в пользу приведенного тезиса в предваряющем сутру комментарии и последующих сутрах взяты из санскритских текстов «Сиддхант-муктавали»⁷⁶, «Санкхья-карики», а также усмотрены в самом факте наличия множества священных писаний. Между приводимыми в авторитетных текстах аргументами нет противоречий, поскольку все они отсылают к существованию воспринимаемого мира в качестве следствия действующей причины, против чего трудно возразить.

⁷⁵ Брайан Хоутон Ходжсон (Brian Houghton Hodgson; 1800–1894) — английский этнолог, востоковед и натуралист, с 17 лет работал в британской Ост-Индской компании, в Индии и Непале, где был британским резидентом. С 1845 г., будучи в отставке, жил в Дарджилинге и продолжал изучать народы Северной Индии. Принимал участие в создании системы современного образования в Индии.

⁷⁶ «Жемчужное ожерелье учения». Трудно сказать, о каком именно сочинении говорит Баллантайн, поскольку известно несколько комментариев с таким названием, принадлежащих разным авторам: Валлабхачарье (1479–1531), Вишванатхе Ньяяпанчанане (род. ок. 1634), Пракашананде (XVI — нач. XVII в.) и др.

Более радикальный отход во втором издании «Синописа» от содержания «Ньяя-сутр» обусловил изменение его названия на «Синописис наука, на санскрите и английском языке, согласованных с истинами, которые можно найти в философии ньяя».

Приведенные примеры критического анализа текста демонстрируют, как сильно продукт гибридизации европейского знания и философии ньяя отклонился от «индийской родительницы». В связи с этим можно было бы еще предъявить претензии британским просветителям, что настойчиво проводя идею о необходимости донесения индийцам «полезного знания», они не заметили, что традиционное знание в авторитетных текстах всех религиозно-философских систем (*даршан*) позиционировалось как «полезное». Правда, его полезность усматривалась не в обслуживании производственной практики, как в Западной Европе с начала Нового времени, а в служении высшей цели освобождения от страдания (мокша, нирвана), которое в Индии было универсальной ценностью, а на Западе — не было.

Поиски языка межкультурных научных диалогов

Важной частью программы передачи европейского знания индийцам стало создание специальной санскритской лексики для разных наук. Ее насущность обнаруживалась не только в процессе подготовки к чтению лекций для студентов, но и в практике повседневного общения в Санскритском колледже. В отчетах о работе Колледжа за год было замечено, что продвинутые студенты двух факультетов, санскритского и английского (на которых преподавались оба языка), прекрасно понимали друг друга, когда беседовали на повседневные темы, но не понимали, когда говорили на специальные⁷⁷. Главная причина непонимания уже называлась выше: отсутствие необходимых учебников на английском языке и санскрите с устоявшейся параллельной терминологией. Баллантайн называет и еще одну причину: отсутствие исследований, посвященных истории индийской мысли и терминологии, в которую она себя облекала⁷⁸. В Колледже работа по созданию учебников и терминологии велась, но ресурсов для нее было недостаточно. К ней привлекались пандиты, знавшие английский язык, которых в то время было не так уж много, и они могли быть компетентны далеко не во всех науках. Так, когда ди-

⁷⁷ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. II.

⁷⁸ Ibid. P. IX.

ректор Колледжа написал на санскрите цикл лекций о науке для студентов, они были тщательно исправлены пандитом Бапу Девой, чей подбор санскритских терминов для этих лекций был признан более удачным, чем подбор Баллантайна⁷⁹. «В тех науках, которые пандит не изучал, мы были менее успешны, чем в других», — писал он⁸⁰.

Важность создания специальной терминологии побудила автора «Синописа» включить в его второе издание «Предварительные заметки о переводе», в которых обсуждение проблемы ведется в широком контексте педагогической и культуртрегерской деятельности. Баллантайн замечает, что публикация «Синописа» актуализировала вопрос о том, как должны конструироваться такие важные книги. Его ответ: исходя из прагматики издания. И она определяется не только преподаванием в одном учебном заведении, но пониманием того, что есть образование в Индии. На каких языках должно вестись образование: на родных или на английском? Должна ли школа делиться на разные уровни? Идеи Дж.Р. Баллантайна, высказанные в связи с названными вопросами, вполне заслуживают того, чтобы быть здесь названными. Он писал о необходимости разрабатывать программу образования методично, систематично и с пользой, принимая во внимание цели и средства образования. В случаях расхождений по вопросам цели и средств их следует обсуждать и добиваться согласия. И цели могут быть разные, и ученики (кто-то всегда впереди). «Пусть так, — писал Баллантайн, — но давайте сначала установим одну цель для самого сильного и много ступеней, которые могут достигать остальные. Цель образования — не просто подготовка специалистов, но образованных людей, индусов и христиан»⁸¹.

Переводя специальные тексты, нужно тщательно подбирать термины при переводе, искать наиболее близкие соответствия; в случае отсутствия в санскрите или хинди общепринятых равнозначных терминов необходимо создавать новые термины. В создании новой терминологии неocenимую роль могут сыграть те пандиты, которые хорошо знакомы с обеими традициями знания.

Есть в «Синописе наук» разделы, посвященные описаниям работы над отдельными дисциплинарными словарями. В частности, в предисловии ко Второму тому первого издания «Синописа», в котором много места отведено изложению химии (Третья книга),

⁷⁹ Позже эти термины вошли в словарь Вильямса для Хейлбури Колледжа (Haileybury) в Англии.

⁸⁰ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. IX.

⁸¹ Ibid. P. XX.

Баллантайн рассказывает о принципах, которыми он руководствовался, создавая терминологию на хинди для науки химии. Он не последовал примеру одного из первых христианских миссионеров в Индии — Джона Мака (John Mack, 1797–1845), опубликовавшего трактат по химии на бенгали и английском в Серампоре (1834), в котором миссионер сохранил многие европейские названия химических элементов и поставил им в соответствие санскритские термины (видимо, записав их бенгальским письмом). Баллантайн использовал некоторые из санскритских терминов Д. Мака в своем разделе по химии, но от английских терминов отказался совершенно. Причиной отказа он называет тот факт, что «наука химии теряет более половины своей значимости, когда ее сложные термины не сообщают их точных значений; и невозможно, чтобы они их сообщали тем, кто не близок языку, от которого они произведены»⁸². Здесь имеются в виду латынь и греческий, а также владение европейской общенаучной терминологией.

Автор «Синописа» взял на себя смелость разработать новый набор химических терминов, опираясь в первую очередь на санскритские названия простых веществ, таких как металлы, сера и уголь. Признавая санскрит источником всех остальных индийских языков, он благодаря собственной практике перевода с разных индийских языков пришел к выводу, что достаточно сначала сделать текст о европейских науках на санскрите, а затем его будет очень легко перевести на все остальные разговорные языки Индии⁸³. Он предлагал в переводах современных книг по химии на местные языки использовать сложившиеся в этих языках автохтонные названия простых веществ; отсутствующие в них обозначения он конструировал, тщательно продумывая принципы конструирования. Приводимые им примеры работы над созданием терминов демонстрируют, что учитывались многие приводящие обстоятельства. Так, составляя санскритское обозначение кислорода (кислорода) — «производителя кислоты», — он отмёл сложные санскритские слова со значением «производитель кислоты», поскольку они (как отметил еще Дж. Мак) могли закрепить вышедшую из употребления теорию, согласно которой нет других производящих кислоты элементов. Баллантайн перевел в санскритские слова старое европейское название кислорода — «газ жизни», предложив два сложных слова: *prānaprada* или *prānaprada-vāyu* — воздух, «всегда дающий нам дыхание». Нитро-

⁸² A Synopsis of Science... Sanskrit and English... 1852–1855. Vol. II. P. I.

⁸³ Ibid. P. XIV.

ген (или азот) было предложено назвать *jivāntaka* — «то, что может положить конец жизни», водород — *jalajanaka*, «творящий воду»; хлор — *harita*, «имеющий зеленоватый цвет»⁸⁴.

Для металлов, не имеющих санскритских названий, они были предложены на основе аллюзии: платина названа *gurutama* — «тяжелейший [из металлов]», калий — *laghutama*, «легчайший [из металлов]», натрий как основа кулинарной соли — *lavaṇa-kara*, а кальций, «основа конкреционного известняка», — *śarkarā-kara*; цинк, который на урду называется *dastá*, сохранил это название *dasta* с учетом того, что оксид цинка, получивший у химиков образное название «философская шерсть», образует структуры, похожие на ворсинки; олово из-за его сходства с серебром по цвету было обозначено санскритским словом *rajata-prāya*.

Для обозначения производных химических веществ в «Синописе» было предложено использовать соответствующие санскритские основы и суффиксы. «Основа *ic-* есть в санскрите и латинском, поэтому серу и серную кислоту можно обозначать словами *gandhaka* и *gāndhakik-āhma*. Для латинского суффикса *ous-*, обозначающего производные кислоты, можно использовать санскритское *ya-*. Сложные выражения для производных от кислот веществ, без попытки зафиксировать в настоящем отдельные термины для нескольких вариантов, можно конструировать с использованием *ja-*, придающего значение «производное от». Так, оксид — *prāṇaprada-ja* («производное от кислорода»), хлорид — *harita-ja* («производное от хлора») и т.д. Щёлочи — гидроксид калия (едкое кали) и углекислый натрий — имеют женские имена по аналогии с латинскими названиями тех щелочных металлов, которые являются основаниями названных щёлочей, — *laghutama* (калия) и *lavaṇa-kara* (натрия). Переходя к составным названиям — как те, в которых кислотный аффикс *ic-* изменяется в *ate-* в названиях производных солей, в них санскритское *ika-* заменяется *āyita-*. Так, серная кислота дает соли серной кислоты (сульфаты), поэтому *gāndhakik-āhma* (серная кислота) трансформируется в *gandhakāyita* (соль серной кислоты)»⁸⁵.

Проделанная работа по конструированию химической терминологии, однако же, не дала результата в процессе преподавания химии в Колледже. Ее создатель признавал, что даже написанные деванагари термины оставались непонятными тем пандитам, которые не знакомы с естественными науками, и что решение проблемы

⁸⁴ Ibid. P. II.

⁸⁵ Ibid. P. III.

создания специальной санскритской терминологии — длительный процесс⁸⁶.

Те же принципы, какие были использованы для конструирования химических терминов, Баллантайн использовал для создания специального словаря западной логики для ее преподавания на санскрите: «растворял» (т.е. раскладывал на смысловые элементы) выражение, которое не подходит под правила грамматики санскрита, и переделывал его в форму, «которая избавляет от необходимости каких-либо дополнительных объяснений, — как, например, выражение: «„то, что обозначает субъект и предикат“ (*uddeśya-vidheya-bodhaka*)». Оно сконструировано из санскритских основ, но соединено в выражение, передающее смысл западной логической концепции наличия в высказывании субъекта (мыслимого предмета) и предиката (свойства мыслимого предмета). Предвосхищая возможные упреки в громоздкости таких выражений, Баллантайн отсылает к данной им ранее критике аналогичных упреков и добавляет, «что даже громоздкий инструмент не бесполезен в умелых руках, а пандиты Бенареса — не дети»⁸⁷.

С логической терминологией работать тоже было непросто по причине иной, нежели в Европе, концептуализации практики критического дискурса в Индии. На эти отличия в первом издании «Синописа» автор обращает внимание читателя во Введении к Четвертой книге (том 3). В его работе над этой частью книги ему помогал пандит Виттхала Шастри. Содержание афоризмов этой книги весьма отдаленно напоминает учение о *праманах* (инструментах достоверного знания в «Ньяя-сутрах»), поскольку Баллантайн дает собственную интерпретацию *праман* с позиций современных ему западной теории познания и логики и расставляет собственные акценты. Так, в сутре I автор отождествляет *ануману* (вывод) с индуктивным обобщением (*inductive generalization*), а логическое отношение, лежащее в основе вывода, называет *вяянти* («неизменным присутствием» — *invariable attendedness*), которое в комментарии к сутре определяет как «установленное со-присутствие» (*established concomitancy*)⁸⁸. В сутре II он делает акцент на том, что выводу обязательно предшествует «непосредственное познание» (*pratyaksha*)⁸⁹, в сутре III вводит эмпиристское понимание чувственного познания, говоря, что непосредственное познание бывает двух видов: наблюдение (*pratīkshā*)

⁸⁶ Ibid. P. IV.

⁸⁷ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. Vol. III. P. III.

⁸⁸ Ibid. P. 1.

⁸⁹ Ibid. Сохранена орфография Баллантайна.

и эксперимент (*parīkṣha*)⁹⁰. А в сутре VII он обрушивается на индийское понимание истины как конвенциональной, устанавливаемой в дискуссиях. Метод «всестороннего рассмотрения» в полемике для установления временного соглашения об истинности обсуждаемых тезисов называется в индийской традиции *parīkṣā*, но Баллантайн, отвергая сам индийский метод обоснования истинности, оставляет в эпистемологии чрезвычайно похожий на его обозначение термин для метода эксперимента. Его критика традиционного индийского метода обоснования в сутре VII звучит так: «По сравнению с тонкостью, присущей вещам, которую могут осознать или постичь простые чувства и простое понимание, истина природы еще более тонка; поэтому все те рассуждения и дискуссии, которые предпринимаются без учета правильного метода изучения истины, совершенно бесполезны, поскольку не имеют ничего общего с истиной природы; и распознавание их бесполезности невозможно без тщательного изучения посредством правильного метода открытия истины»⁹¹.

Второй отдел Четвертой книги посвящен процессу выведения (Deductive Process) в ньяе. В учении ньяи выведение (или вывод) истинного заключения из истинных посылок называется *anumāna*. В открывающей отдел сутре XXX Баллантайн использует для *ануманы* английское слово *induction* (индукция), сразу же редуцируя *ануману* к одной из разновидностей вывода — индуктивному выводу. Он называет индукцию инструментом вывода⁹². Основанием для такой интерпретации автор «Синописа» называет трактат представителя синкретической школы ньяя-вайшешика XVII в. Аннамбхатты и дает определение вывода как «знания, проистекающего из силлогистической процедуры (*parāmarśa*)». В ней усматривается, что субъект вывода (*pakṣa*)⁹³ обладает качеством, которому постоянно сопутствует другое. Примером является восприятие дыма на холме, который постоянно сопровождается огнем. В Третьем отделе Четвертой книги, рассматривая учение ньяи о «выводе для другого» (*parārthānumāna*), появившееся в этой школе под влиянием буддийской логики Дигнаги (480–540) и Дхармакирти (VII в.), Баллантайн проводит параллель между этой разновидностью *ануманы* и западной риторикой исходя из того, что *парартха-анумана* является «индукцией, используемой для кого-либо»⁹⁴, имея в виду, что посредст-

⁹⁰ Ibid. P. 2.

⁹¹ Ibid. P. 7.

⁹² Ibid. P. 32.

⁹³ Орфография Баллантайна.

⁹⁴ Ibid. P. 32.

вом этой разновидности вывода убеждают другого человека. При этом он ссылается на определение риторики Уэйтли, приведенное в Репринте № 8⁹⁵: «...установление истины посредством исследования и ее доказательства для удовлетворения другого... принадлежит области риторики»⁹⁶.

В Четвертом отделе той же книги он отождествляет индийскую теорию полемики (*vāda*) с формальной логикой и вводит в рассмотрение индийских правил полемики основные идеи аристотелевской силлогистики: концепции субъекта, предиката, суждения и умозаключения.

В наблюдениях Баллантайна над индийской логикой можно найти не только то, что до сих пор актуально, но и то, что не закрепилось в современной компаративной философии. Однако здесь мы отметим те его оценки, которые до сих пор актуальны. В их числе — его замечание о том, что «область ньяи отличается от сферы просто логики, с которой ее часто смешивают европейцы»⁹⁷. Его вполне можно использовать в качестве аргумента, укрепляющего позиции тех философов, которые считают, что возможны «разные логики» и разные концептуализации практики критического дискурса.

Важными представляются также его замечания о том, (1) что в санскрите нет ни одного термина, обозначающего отличия пропозиции (изъявительного предложения) от других типов предложений (например, вопросов или команд), (2) что рассуждениям, называемым в западной логике «силлогизмом» или «аргументацией», в Индии соответствуют рассуждения, называемые «ньяя»⁹⁸; каждый из трех членов рассуждения ньяя называется на санскрите *nyāyāvayava* («член силлогизма»). Поскольку каждый из них с необходимостью является пропозицией (высказыванием), то они с точки зрения целей логики равносильны изъявительным (указательным) предложениям. В санскрите нет общего обозначения для терминов умозаключения. Мы можем выделить в пропозиции субъект (*uddeśya*) и предикат (*vidheya*), но общего, родового термина для них у индийских дискурсистов не найдем.

⁹⁵ Репринтами в Санскритском колледже при Баллантайне назывались подборки цитат из известных трудов западных авторов, которые использовались для преподавания.

⁹⁶ Ibid. P. 33. Note ***.

⁹⁷ Ibid. P. III.

⁹⁸ *Nyāya* — правило, принцип, метод, правильный путь; наука о правильных методах.

В терминологическом санскритском словаре индийской логики также нет обозначений для посылок вообще, но есть для того, что мы называем большей посылкой и меньшей посылкой — *udāharaṇa* (букв. «пример»), *upanaya* (букв. «применение»); объединение двух слов *udāharaṇopānaya* равносильно термину «посылка»⁹⁹.

Нельзя не отметить, что директор Санскритского колледжа высоко ценил достижения индийских дискурсистов и эмпиристскую направленность логической теории в Индии, о чем он говорил на своих лекциях студентам: «...индусская логика (принижением которой так многие озабочены) в разделе „вывод для себя (*svārthānumāna*)“», так же как логика Локка и Д. Стьюарта, провозглашает: «Обосновывай свои посылки фактами!»¹⁰⁰.

«Аномалии» в учебном процессе

Как было отмечено выше, «Синописис» интересен сегодня еще и тем, что содержит информацию об атмосфере, в которой проходило распространение европейского знания в Бенаресском Санскритском колледже. Выдержки из отчетов, приводимые Баллантайном, свидетельствуют, что в ней присутствовало напряжение, скрытое противостояние насаждению европейских наук. Европейские преподаватели и студенты были убеждены в превосходстве европейского знания над индийским, индийцы — в превосходстве их более древней учености над «молодой» (по сравнению с ведийской мудростью) европейской наукой. Наличие этих противоположных убеждений постоянно проступает в тексте «Синописиса», например, когда его автор, рассуждая о концепции образования в Колледже, пишет: «Поскольку индийцы остановились на этапе, который мы уже преодолели, мы должны радоваться, что можем представить наше более совершенное знание как *закономерное* (*legitimate*) развитие того, что является истинным с их точки зрения...»¹⁰¹. Или когда Баллантайн вспоминает индийских профессоров-противников использования европейской научной терминологии, считавших ее «варваризирующей» язык пандитов и к тому же убежденных, что санскрит не нуждается в наставлениях от греков, приходящихся индийцам внуками¹⁰².

Баллантайн отмечает несколько связанных с противостоянием проблем, называя их «аномалиями» (на наш взгляд, их причинами

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid. P. V.

¹⁰¹ A Synopsis of Science... Sanskrit and English... 1852–1855. Vol. I. P. XII.

¹⁰² A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. IX.

стала несоизмеримость культурных универсалий участников учебного процесса). Первая проблема обуславливалась религиозным запретом для брахманов на использование «варварской речи». Она обнаружилась в 1847/48 уч. г. с введением в Колледже курса английского языка для студентов санскритского факультета — будущих пандитов. Большинство студентов выражали свое к нему отвращение; необходимость изучать английский, как им казалось, «делала их деградирующими в глазах других учеников»¹⁰³. Для преодоления аномалии Баллантайн написал грамматику английского языка на санскрите, которая после критического ее обсуждения пандитами была напечатана и дала возможность студентам-индусам учить английскую грамматику, избежав при этом «варварской речи». Еще одной эффективной мерой для преодоления «аномалии» в связи с изучением английского языка стало предложение старшим студентам продлить обучение при условии их понимания английского. Привлекательность этого предложения станет понятной, если вспомнить, что одним из новшеств системы правительственного образования была выплата студентам стипендии.

Второй «аномалией», описанной в отчетах за 1847/48 уч. г., стала утрата студентами английского факультета уверенности в превосходстве европейского знания над традиционной санскритской ученостью в процессе обсуждения философских вопросов со своими коллегами-пандитами, обучавшимися на санскритском факультете. С точки зрения автора статьи, можно назвать две причины утраты чувства уверенности адептами западной философии — с большой степенью вероятности, не светской, а христианской — исходя из программы обучения в Санскритском колледже. На них указывает описание аномальной ситуации в «Синописе». Первая причина — разное отношение к истине. Пандиты, учившиеся на санскритском факультете, верили в нерукотворность истинного знания, содержащегося в священных религиозно-философских текстах. Они, «полностью опираясь на догматику и, как они думали, инспирированную философию (*inspired philosophy*), представляемую в [форме. — *Н.К.*] дискуссии (с какой они имели дело) столетиями, смотрели со спокойным превосходством на претензии более современной философии, осознающей, что она только движется к тому совершенству, которого даже не надеется достичь». Более современную философию представляли студенты английского факультета, которые знали, что претендующие на истинность утверждения, как научные, так

¹⁰³ В риторике индуизма (*хинду-дхарма*), они становились ритуально загрязненными, их карма ухудшалась.

и философские, должны обосновываться рациональными методами. Для пандитов же такое отношение к высказываниям означало, что в западной философии нет готовой истины, а значит, она незавершена, несовершенна.

Второй причиной утраты уверенности студентами английского факультета стали различия в правилах ведения полемики и неожиданные для западного менталитета переходы мысли пандитов. Баллантайн заметил, что английских студентов впечатляла методологическая полнота брахманских систем, которые студенты не могли воспринять в деталях, и что все их попытки в чем-либо убедить пандитов, думающих непонятным образом, оказались неудачными. Эти неудачи и побудили студентов «думать, что в санскритской философии есть что-то такое, чего нет в европейской»¹⁰⁴.

Заключение

Если оценивать результаты работы Дж.Р. Баллантайна по объединению систем европейского и индийского знания, результаты которой явлены в «Синописе наук с точки зрения философии ньяя», то можно констатировать, что объединения не случилось. Его автору пришлось не столько перекраивать европейское знание по индийским лекалам (как он намеревался), сколько перекраивать и достраивать индийское знание европейским, изгоняя из индийского все, что не соответствовало западным критериям рациональности, принятым в XIX в. Изменило ли знакомство молодых индийцев с европейскими науками и христианской естественной теологией их традиционную религиозность, как хотелось бы британской администрации? — Безусловно нет.

Если же рассматривать образовательный проект Просвещения, реализации которого служил «Синопис наук» (о чем было сказано выше, на с. 9) как межкультурный проект и сам «Синопис наук» как опыт, подтверждающий принципы межкультурной философии (иногда прямо, иногда косвенно)¹⁰⁵, о которых пишут и говорят ее

¹⁰⁴ A Synopsis of Science, in Sanskrit and English... 1856. P. II.

¹⁰⁵ Косвенным подтверждением принципов, на основе которых, с точки зрения представителей движения межкультурной философии, возможно объединение различных традиций философствования, является негативный результат критики Баллантайном индусских представлений об истине. Напротив, в межкультурной философии допускается множественность истин — «смелость и терпеливость слышать истину Другого» (Степанянц М.Т. «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла // Vox. Философский журнал. 2018. № 24. С. 197), исключается построение единой для всех «правильной» философии (Белимова В.С. Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии // История философии. 2019. Т. 24. № 1. С. 103).

сторонники, в частности, — Р.А. Малл, то этот опыт следует признать чрезвычайно ценным. Р.А. Малл, доказывая необходимость межкультурной философской ориентации в современных исследованиях инокультурных традиций, отмечал, что «межкультурная философская ориентация не фиксирует стандарт сравнения, *tertium comparationis*, исключительно в рамках одной конкретной философской традиции»¹⁰⁶. Именно такое оценивание по одному критерию западного сциентизма было заложено в основание британского проекта Просвещения для Индии, который не нашел понимания у индусской элиты, уверенной (и не без оснований) в превосходстве собственной культуры. Подражание Дж.Р. Баллантайном в его педагогическом опусе форме индийской *шастры* также не имело успеха, поскольку интервал между эпистемическими культурами Индии и Запада был чрезвычайно велик по многим параметрам, и прежде всего в понимании цели познания, в требованиях к оформлению и обоснованию специализированных видов знания (научного, философского, теологического).

Все же положительные эффекты от распространения в Индии западного естествознания были. В эпоху руководства Дж.Р. Баллантайна Санскритским колледжем в нем успешно работали преподаватели, уже принявшие межкультурную позицию, освоившие обе традиционные системы знания (западную наряду с индусской), — Бапу Дева Шастри и Виттхала Шасти. Их успехи были оценены: Бапу Дева в 1878 г. был награжден Орденом Индийской империи за заслуги в области образования и науки; Виттхала Шастри получил в Колледже должности сначала доцента ньяи (1853 г.), затем профессора санкхьи (1856 г.); труды обоих публиковались на Западе. Они оба долго служили администрации образцами успешной политики в области образования как представители «прогресса», которого индусская элита могла бы достичь, приобретая «полезные знания»¹⁰⁷. У обоих наставников было много учеников, в равной степени хорошо ориентировавшихся в западной и индийской учености.

Что привлекало пандитов к западной науке? Возможность получить более точные ответы на волнующие их вопросы, например: более точно рассчитать время омовения в Ганге¹⁰⁸. Вопросы, волнующие представителей разных мировоззренческих традиций, есть

¹⁰⁶ Малл Р.А. Когда философия становится межкультурной? Прогнозы и перспективы // От сравнительной к межкультурной философии / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: Наука — Вост. лит., 2022. С. 32.

¹⁰⁷ Dodson M.S. Op. cit. P. 295.

¹⁰⁸ Ibid. P. 279.

всегда. Решая их, очень полезно использовать ресурсы, создававшиеся в разных традициях. Как показывает опыт межкультурного взаимодействия в Бенаресском санскритском колледже, для заимствования достижений другой культуры с целью решения своих проблем необязательно отказываться от ценностей своей традиции. Межкультурная философия, на наш взгляд, призвана помочь определить такое «третье» пространство между культурой исследователя и исследуемой культурой (в нашем случае — западной и индийской), которое эквивалентно «формальному концепту мира» в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса, образованному совокупностью «существующих состояний вещей», как их признают участники диалога¹⁰⁹. В это «третье» пространство межкультурной философии каждый приходит сам в поисках средств эффективных решений важных для него вопросов, и в нем каждый имеет больше возможностей их найти, чем в более ограниченном пространстве одной культурной традиции.

¹⁰⁹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука. С. 203.

Виктория Лысенко

Сравнительная философия
и межкультурная философия
в перспективе постколониальных
исследований*

Начало эпохи постколониальных исследований в области востоковедения вообще и индологии в частности было положено выходом в свет книги Эдварда Саида «Ориентализм»¹. Для обозначения исследований в рамках академической востоковедной науки, которые откликнулись на вызов, брошенный этой талантливой книгой, я буду использовать два термина: «антиориентализм» и «посториентализм». Первую волну постколониальных исследований, которая некритически применяла подход Саида к разным областям востоковедения, я называю «антиориентализмом», а критическое переосмысление «антиориентализма» и выход на новый уровень осмысления герменевтической позиции исследователя инокультурных традиций — «посториентализмом».

Подобно тому как герой Мольера узнал, что говорит прозой, западные индологи после выхода в свет «Ориентализма» Саида вдруг обнаружили, что являются «проводниками» и «артикуляторами» колониалистского «дискурса власти и доминирования». За прошедшие десятилетия слова «ориентальный», «ориенталист» приобрели настолько отрицательные коннотации, что практически исчезли из названий многих организаций, исследований, статей, книг, журналов².

© Лысенко В.Г., 2022

* Переработанный вариант ранее опубликованной статьи в журнале «Философские науки». 2017. № 5. С. 7–27.

¹ *Said E. Orientalism. New York: Pantheon Books, 1978.*

² России эта ситуация никак не коснулась, поскольку труд Саида был переведен на русский язык только в 2004 г. и прошел практически не замеченным. См. следующую сноску.

Саид представляет три различных, но взаимосвязанных и в конечном счете нераздельных значения термина «ориентализм»³:

1) академическая дисциплина или область академического исследования: «Всякий, кто преподает Восток, пишет о нем или исследует его, а это относится к антропологам, социологам, историкам или филологам, — будь то в его общих или частных аспектах, является ориенталистом, а то, что он или она делает, есть ориентализм»⁴;

2) стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии между Востоком и Западом;

3) корпоративный институт, «направленный на общение — общение при помощи высказываний о его сущности» (эссенциализма, а не просто с помощью высказываемых о нем суждениях — как в русском издании на с. 10. — *В.Л.*), формирования взглядов на него, обучения ему, освоения (заселения) его, осуществления господства над ним»⁵.

Саид использует идею М. Фуко о знании как власти в таких его работах, как «Археология знания» и «Надзирать и наказывать». Он считает, что «без исследования ориентализма как дискурса невозможно понять чрезвычайно систематический порядок, посредством которого европейская культура была способна управлять Востоком и даже создавать его в политическом, социологическом, военном, идеологическом, научном и воображаемом планах в период после эпохи Просвещения. Более того, так как ориентализм был столь авторитетен, то я верю, что ни один пишущий о Востоке, думающий о нем или работающий там не мог не оказаться в рамках ограничений, накладываемых ориентализмом на мысли и действия. Вкратце: из-за существования ориентализма Восток не стал свободным субъектом мысли или действия и до сих пор не является им»⁶.

Запад, по Саиду, конструирует Восток как своего Другого, вмещающего все характеристики, считавшиеся незападными и уже в силу одного этого негативными (ведь все самое стоящее, по мнению западных исследователей в представлении Саида, сконцентрировано, разумеется, на Западе). Европа стала своего рода «стандартом, на который надо было ориентироваться и по которому необходимо было судить об остальном мире. Поэтому ориентализм... может больше рассказать о самом Западе, чем о фактическом Востоке»⁷.

³ Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / Послесл. К.А. Крылова, пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2006. С. 2.

⁴ Там же. С. 9.

⁵ Там же. С. 10.

⁶ Там же.

⁷ *Said E. Preface // Said E. Orientalism. London: Penguin, 1995. P. 197.*

Нельзя не отметить точность диагноза Саида: Запад навязывает свои стандарты остальному миру в качестве общечеловеческих ценностей, но именно это и мешает ему понять инокультурный опыт во всей полноте его инаковости. Саид, конечно же, попал в болевую точку: слабая отрефлексированность на Западе «я-образа» собственной культуры, самоутверждение и самовозвышение себя и своего мира за счет критики и отрицательной оценки других — все эти явления действительно имеют место. Нет ничего удивительного в том, что книга вызвала такой мощный резонанс и фактически дала толчок становлению новых систем знания и практик, отвечающих потребности преодоления последствий колониализма не только в экономике, политике и культуре, но и в мышлении, и в психологическом самоощущении незападных людей.

Хотя основным материалом анализа Саида являются дискурсы о Ближнем Востоке, совершенно очевидно, что проблемы, поставленные им, затрагивают также другие культурные ареалы и отрасли востоковедения, особенно те из них, чьим предметом были страны, пережившие тяжелую колониальную историю. Это в первую очередь касается индологии. Самым ярким продолжателем «дела Саида» в индологии является Рональд Инден, автор книги «Придумывание Индии» и других публикаций⁸. Ниже я попытаюсь дать резюме взглядов Индена.

Западная индология, с точки зрения Индена, внесла в изучение Индии в основном отрицательный вклад. Индологический дискурс превратил индийцев в пассивный объект высшего знания, которым владеют западные эксперты. Этими экспертами, как он считает, были прежде всего «позитивисты» и «эмпирические реалисты», изображавшие индийскую мысль как аберрацию или искажение нормативных западных образцов. Западный позитивизм утверждает, что существует некая единая реальность и что именно западные познавательные инструменты открывают к ней привилегированный доступ. Этот универсалистский тезис возник в эпоху Просвещения в форме веры в силу разума и науки, веры в то, что научные принципы, выработанные в западной науке, могут успешно применяться ко всем обществам и даже за пределами человеческой цивилизации.

⁸ См.: *Inden R. Orientalist Constructions of India // Modern Asian Studies*. 1986. Vol. XX. No. 3. P. 401–446; *Inden R. Imagining India*. Cambridge (MA): Blackwell Publishers, 1990; *Inden R. Introduction: From Philological to Dialogical Texts // Inden R., Walters J., Ali D. (eds.). Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia*. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 3–28.

Инден предлагает новое эпистемологическое и метафизическое основание для индологических исследований, равно как и для изучения незападного мира вообще. На место ложной эссенциализации (конструирование ложных сущностей), являющейся, по Индену, ключевой практикой ориенталистского дискурса, он ставит понятие *human agency* — человеческого фактора, соучастия человека в достижении результата, способность человека быть деятелем, актором. По мнению Индена, ориенталисты лишили индийцев способности создавать их собственный мир. В своих стереотипных представлениях Индии как цивилизации каст, деревень и спиритуализма Запад создал сущности (эссенции) Индии и индийского общества и тем самым отверг реальность того, чем Индия была и является на самом деле. Идеи, имевшие хождение в Индии, были изъяты из собственного контекста и помещены в иной, искажающий их контекст. Вследствие этого индийцы потеряли *human agency* и способность определять судьбу своей страны.

Саид и Инден инспирировали исследования, которые я обозначаю как «анти-ориентализм». Главным в них является отрицание всего того, что, с их точки зрения, служило оплотом «ориентализма»:

- 1) «ориенталисты» не давали слова носителям традиции, теперь же настало время узнать их позицию, услышать их собственные голоса;
- 2) «ориенталисты» эссенциализировали индийскую традицию в своих терминах, теперь же надо обратиться к терминам самоописания самой этой традиции.

В духе этих принципов группа индийских историков и социологов, объединенных вокруг *Subaltern studies*⁹ («Исследования подчиненных»); сам термин «подчиненные» заимствован у марксистского теоретика Антонио Грамши), провозглашает своей целью создание «истории, рассказанной снизу» (*history told from below*). Имеется в виду история, созданная не элитами с их позиции, а теми, кого «ориенталисты» никогда не рассматривали как субъектов, агентов или акторов истории, — в терминах Саида, это те люди, которых всегда «репрезентировали» другие. Если у Грамши речь идет о «подчиненных классах», и прежде всего о пролетариате, угнетаемом капиталистами, то у «антиориенталистов» подчиненность — более широкое понятие, которое может относиться к меньшинствам по этническому или расовому признаку, к маргинальным социальным или религиозным группам, к мигрантам (в Индии это далиты, пле-

⁹ Полное название *Subaltern Studies: «Writings on Indian History and Society»*. Группа создана в 1982 г. В нее входят известные индийские ученые Ранаджит Гуха, Гаятри Чакрабарти Спивак, Дипеш Чакрабарти и др.

мена, крестьяне, неграмотные женщины), т.е. ко всем, кто всегда был вынужден подчиняться авторитету правящих элит.

Не являясь ни социологом, ни антропологом, я не берусь судить о результатах исследований, проведенных этой группой, однако у меня есть ряд вопросов к их основополагающим методологическим идеям. Когда эти современные индийские историки, очень часто получившие образование на Западе или работающие в западных университетах, представляют себя своим соотечественникам, которых они определяют как «подчиненных», в роли выразителей их взглядов, не получается ли так, что тем самым они их тоже «репрезентируют», подобно русским народникам в конце XIX в. или деятелям коммунистических и социалистических партий XX в., которые тоже позиционировали себя как выразители интересов «народа»? Тогда насколько радикально отличается их репрезентация от репрезентации порицаемых ими западных «ориенталистов», ведь и в том, и в другом случае речь идет о дискурсе в терминах западной науки. Начнем с самого термина «подчиненные»: разве этот термин не является «внешним», т.е. сугубо западным способом «эссенциализации» феноменов иной традиции? Возникает сомнение и морально-психологического свойства: разве не способствует ли сама оценка какой-то социальной группы как «подчиненной» ее стигматизации в роли жертвы? И, соответственно, фиксации на дискурсе рессентимента — чувству враждебности к тому, что субъект считает причиной своих неудач («врагом»), тягостного сознания тщетности попыток повысить свой статус?

Ситуация с терминами самоописания традиции ничуть не лучше. Свободны ли они от тех изъянов и ложных эссенциализаций (в интересах правящей элиты), которыми, по мнению антиориенталистов, отмечены западная терминология и западный понятийный аппарат? Разве дискурсы и нарративы санскритской и брахманской элиты, представляющей себя сущностью индийской культуры и цивилизации, не являются подобной ангажированной эссенциализацией, не замечающей неудобные факты реальности? Ведь за ее пределами оказывается значительное количество других культурных субъектов индийского субконтинента, составляющих индийскую цивилизацию, например народы южной части Индии — дравиды, а также огромные массы крестьянства, которые исповедуют религию, во многом отличную от брахманского индуизма¹⁰. Почему вина за «эссенциа-

¹⁰ К. Мэлони, исследовавший народный индуизм в низкокастовых деревенских общинах, отметил, что важнейшие представления брахманского индуизма, такие как карма и сансара, в нем либо трактуются по-иному, либо вообще отсутствуют.

листский» образ Индии как страны древних текстов Вед, брахманской мудрости, йоги, санскрита и каст возлагается исключительно на западных ориенталистов, ведь они во многом воспроизвели традицию саморепрезентации брахманов?¹¹ С другой стороны, ориенталистский дискурс англосаксонских авторов, конструирующих **свою** Индию, а также романтический образ Индии немецких романтиков, как мы знаем, прекрасно использовались индийскими националистами до и после завоевания независимости¹².

Мне представляется, что критика ориентализма со стороны анти-ориенталистов повлекла за собой целый ряд нежелательных и даже опасных последствий, например, укрепление позиции консервативных и фундаменталистских сил. Если считать, как поступают сегодня индийские националисты, что западные ученые, в силу своей природы (состоящей в «западности») неспособные понять иные культуры, все искажают и извращают, то из этого вытекает, что мандат на истину принадлежит по праву лишь носителям самой восточной традиции¹³.

См.: *Maloney C. Religious Beliefs and Social Hierarchy in Tamil Nadu, India // American Ethnologist. 1975. Vol. 1. P. 169–191.*

Некоторые исследователи считают, что в усилении индусско-мусульманского конфликта немалую роль сыграла националистическая эссенциализация дихотомии индуизма и ислама. См., например: *Breckenridge C.A., van der Veer P. Orientalism and the Postcolonial Predicament // Breckenridge C.A., van der Veer P. (eds.). Orientalism and the Postcolonial Predicament. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994. P. 1–22.*

¹¹ По словам видного индолога Дж. Ларсона, «когда вспоминаешь, что брахманы составляют лишь 3,5% населения Индии и что санскрит служит инструментом коммуникации лишь очень узкой прослойки элиты, становится ясно, что „придуманное брахманами“ есть именно это „созданное в воображении интегральное единство“, которое вряд ли было чем-то большим, чем взгляд, свойственный лишь культурной элите и, эмпирически говоря, имеющий очень малое отношение к реальности того, что происходило в течение многих веков культурного развития в Южно-Азиатском регионе». См.: *Larson G.J. The Issue of Not Being Different Enough: Some Reflections on Rajiv Malhotra's Being Different // International Journal of Hindu Studies. 2012. Vol. 16. No 3. P. 313.*

¹² См., в частности: *Heehs P. Shades of Orientalism. Paradoxes and Problems in Indian Historiography // History and Theory. Vol. 42. Middletown (CT, USA): Wesleyan University, 2003. P. 169–195; Bharati A. The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns // Journal of Asian Studies. 1970. Vol. 2. P. 267–287; Kopf D. Hermeneutics Versus History // Journal of Asian Studies. 1980. Vol. 3. P. 495–506.*

¹³ Интересные и весьма симптоматичные процессы происходят в индийской диаспоре, прежде всего в США. Появляются организации, созданные преуспевающими индийскими бизнесменами, которые по мере роста собственного благополучия и подъема экономики в Индии начинают заявлять о необходимости переоценки роли Индии в мировой истории и в современной цивилизации. Речь идет о бывшем физике и бизнесмене Радживе Мальхотре, создавшем фонд Infinity foundation, который финансирует проекты исследований, представляющие Индию в «правильном» свете. Опираясь на адвайтизированный неоиндуизм в духе Вивекананды и Ауоро-

Индусский национализм (*хиндутва*) в Индии получил дополнительный козырь в преследовании ученых — как западных, так и собственных, — которые осмеливаются давать не совпадающие с националистическими нарративами толкования индийской истории¹⁴.

Критика антиориенталистов, начиная с Саида и Индена как приверженцев «ориентализма» с обратным знаком, немало способствовала появлению того, что я называю посториентализмом¹⁵. Среди критиков «ориентализма» в его сайдовском и инденовском вариантах ведущее место, на мой взгляд, занимает индолог и философ Вильгельм Хальбфасс, автор замечательного исследования «Индия и Европа: попытки понимания»¹⁶. Прежде всего, он точно подмечает

биндо, он рисует образ Индии как идеального топоса справедливого общества, гармонично объединившего религии, опирающиеся на Дхарму (он имеет в виду буддизм, индуизм, джайнизм и сикхизм). Книги самого Мальхотры и его последователей содержат традиционный набор обличений западных ученых в ориентализме, расизме, религиозной нетерпимости. Особое раздражение и нападки вызывают у него западные ученые, которые пытаются применять в своих исследованиях методы психоанализа. Мальхотра называет их «дети Венди» (имея в виду Венди Донигер). Однако в том, что касается Индии, конструкции Мальхотры, проникнутые духом неоиндуизма, ничуть не менее «ориенталистичны». Анализ критики Мальхотры и его сподвижников см.: *Taylor McComas. Mythology Wars: The Indian Diaspora, "Wendy's Children" and the Struggle for the Hindu Past // Asian Studies Review. 2011. Vol. 35. No. 2. P. 149–168.*

¹⁴ Можно вспомнить шумевшую историю с американским исследователем Джеймсом Лэйном (James Laine), который осмелился издать «клеветническую», по мнению националистов, биографию национального героя штата Махараштры Шиваджи (Лэйн 2003). Сама книга была запрещена, а санскритологическая библиотека в Институте Бхандаркара в Пуне (Bhandarkar Oriental Research Institute), в которой он работал, подверглась разорению. На индийского историка Шриканта Вахулкара, которого Лэйн поблагодарил за помощь в работе над книгой, было совершено нападение. Подробно об этой истории можно почитать здесь: [http:// www.complereview.com/quarterly/vol5/issue1/laine2.htm](http://www.complereview.com/quarterly/vol5/issue1/laine2.htm)

Недавно националисты добились запретов и уничтожения тиражей книги Венди Донигер «Индусы: альтернативная история», см.: *Doniger W. The Hindus: An Alternative History. London: Penguin, 2011.*

¹⁵ К этому направлению я отношу целый ряд монографий и сборников. Например: *Breckenridge C.A., van der Veer P. (eds.). Orientalism and the Postcolonial Predicament. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994; Turner B.S. Orientalism, Postmodernism and Globalism. London; New York: Routledge, 1994; Dallmayr F. Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter. New York: SUNY Press, 1996; Clarke J.J. Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought. London: Routledge, 1997; King R. Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'. London: Routledge, 1999; Varisco D.M. Reading Orientalism: Said and the Unsaid. University of Washington Press, 2007; и др. Можно добавить к этому преследования националистами знаменитого индийского историка Рамилы Тхапар и других ученых.*

¹⁶ *Halbfass W. India and Europe: An Essay in Understanding. New York: SUNY Press, 1988.*

социально утопический характер анти-ориенталистского проекта. По его словам, Саид ждет от уничтожения ориентализма того же, чего Карл Маркс ждал от уничтожения классов и частной собственности: «...утопического — состояния, в котором люди могут существовать, не исполняя роли, навязанные им другими... Так же как пролетарии должны освободиться от отчуждающего подчинения условиям, созданным классовым обществом и правящими классами, восточные люди должны освободиться от объективации эссенциализации со стороны западных ориенталистов и ориенталистического дискурса»¹⁷. De facto, Саид, по мнению Хальбфасса, не предлагает какой-либо незападной альтернативы западному ориентализму. Саид говорит изнутри западного мира как палестинский араб (немусульманин), живущий на Западе, получивший западное образование, пишущий для Запада. Даже его критика опирается на западные образцы критики и самокритики. То есть он сам целиком включен в процессы и процедуры, которые разоблачает¹⁸.

Другие критические аргументы Хальбфасса можно кратко суммировать следующим образом.

1. Многое из того, о чем говорит Саид, относится к европейскому дискурсу об исламе и арабском мире, но не о других частях Азии или незападного мира. С другой стороны, то, что он называет «ориентализмом», относится к западному дискурсу по поводу западных же явлений. Наконец, многое из того, что он говорит, относится к встрече цивилизаций как таковой, к отношению к «чужому» в разных цивилизациях, в том числе и к отношению к Западу в рамках восточных цивилизаций. Иными словами, **ориентализм универсален как форма отношения к чужому**.

2. Саид не замечает не только внутренних различий между западной и восточной культурами, но и общего между ними; он не видит неожиданных поворотов и побочных эффектов: например, активность христианских миссионеров в азиатских странах способствовала росту секуляризма и критике христианства в Европе, а усилия таких «агентов империализма», как санскритологи Уильям Джонс и Макс Мюллер, способствовали приращению знаний об Индии, уважению к ней и косвенно послужили — в отдаленной перспективе — падению колониализма и империализма.

¹⁷ Halbfass W. Research and Reflection: Responses to My Respondents // Franco E., Preisendanz K. (eds.). Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies // Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities. Amsterdam-Atlanta, 1997. Vol. 59. P. 6.

¹⁸ Ibid. P. 7.

3. Саид вообще отрицает событие **понимания Другого**, понимание сводится у него к власти и контролю. Критика ориентализма со стороны Эдварда Саида является всецело западным делом (Western affair). Она не менее европейская и европоцентристская, чем сам ориентализм¹⁹.

Критика, которой Хальбфасс подвергает подход Саида, также относится и к Индену, поскольку этот автор в такой же степени избрывает свою Индию, как и все те, кого он критикует за «проекцию» эссенциальных характеристик, т.е. остается в рамках ориентализма²⁰.

Другой видный индолог, Шелдон Поллок, утверждает, что дискурс доминирования не был достоянием одного ориентализма, показывая сходство нацистской идеологии с кастовой идеологией индустской школы миманса²¹. Это была, по выражению Поллока, «идеология неравенства» и «идеология привилегий». Все дискурсы власти и их применение для подавления, исключения и деградации другого Поллок считает выражением одной универсальной структуры мысли, которую он предлагает назвать «глубинным ориентализмом», «глубинным нацизмом» или «глубинной мимансой» (проводя параллель между гегемонией санскрита в традиционной Индии, поддерживаемой мимансой, и взглядами поздних британских колониалистов или германских национал-социалистов). В соответствии с этим он провозглашает «узаконивание геноцида» как «конечный ориенталистский проект»²².

С моей точки зрения — и в этом отношении я присоединяюсь к Хальбфассу, — единственным противоядием против ориентализма (в том числе и в форме анти-ориентализма) является герменевтическая рефлексия собственной позиции исследователя — осознание собственных предрассудков, предвзятости и предпосылок, которые могут повлиять на понимание предмета исследования. Было бы наивно верить в абсолютно беспредпосылочное и объективное исследование.

¹⁹ Ibid. P. 23.

²⁰ Как отмечает Балагангадхара, критикующий и Хальбфасса и Индена за игнорирование культурных особенностей, объясняющих фундаментальные различия между Индией и Западом, «западная культура никогда не могла ухватить „инаковость“ другой культуры. Другие были не чем иным, как бледными блуждающими тенями ее самой». См.: *Balagangadhara S.N. Understanding and Imagination: A Critical Notice of Halbfass and Inden // Cultural Dynamics. SAGE Publication. 1990. Vol. 3. P. 405.*

²¹ *Pollock Sh. Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj // Breckenridge C.A., van der Veer P. Orientalism and the Postcolonial Predicament. P. 76–133.*

²² Ibid. P. 96.

дование (что является одной из характеристик ориентализма), ведь в любом акте понимания мы не механически отражаем, а конструируем предмет. По Гадамеру, «понимание имплицитно включает предрассудок моей собственной исторической ситуативности и невозможность избежать встраивания в отношении вещей перспективы, определяемой нашей собственной культурной и исторической идентичностью»²³. Однако попытка избежать поверхностных дихотомий (Запад — это рационализм, Восток — мистицизм) и простых формулировок в отношении сложных неоднородных явлений — это уже шаг в правильном направлении. Как пишет Мэтью Капштейн, «наша проблема состоит не в том, чтобы — преодолевая невозможное — открыть, каким образом помыслить буддизм, элиминируя все ссылки на западные способы мышления, — она, скорее, в том, чтобы, учитывая нашу область рефлексии, определить подход, с помощью которого наша встреча с буддийскими традициями сможет открыть пространство, на котором эти традиции начнут в какой-то степени открывать нам себя, а не нас самих»²⁴.

Единственная возможность «дать слово» голосу другой культуры — это поместить его в пространство собственного мышления **осознанно**. Осознанно — значит, дифференцировав «свое» и «чужое», разграничив их территории, с тем чтобы после этого наметить зоны возможных пересечений и параллелей. Именно понятие «чужого» является здесь главным вызовом — возможно ли вообще понять чужое в его инаковости? Мне представляется, что герменевтический анализ следует дополнить ксенологическим. Основным парадоксом ксенологии является мысль о том, что познание чужого является формой самопознания и что оно всегда сопровождается интерпретацией чужого в терминах «Я-образа»²⁵. Ни одна традиция не может понять другую традицию в ее инаковости, пока сама радикально не изменится, не впитает в себя инокультурный опыт, но для этого нужна открытость и готовность к работе сознания философа с разными культурными смыслами.

До недавнего времени основной дисциплиной, которая непосредственно работала со смыслами инокультурных традиций, была сравнительная философия. Однако в 80-е годы прошлого века появился

²³ Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем., общ. ред. и вступит. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. С. 236.

²⁴ Kapstein M.T. Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston: Wisdom Publications, 2001. P. 3.

²⁵ См.: Лысенко В.Г. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61–77.

термин «межкультурная философия» (intercultural philosophy), который маркирует качественно новую ситуацию, характерную именно для постколониальной эпохи²⁶. Это не значит, что сравнительная философия — детище колониальной эпохи, хотя она долго несла на себе ее стигматы (многие ее опыты были отмечены эссенциалистскими дихотомиями)²⁷. Вместе с тем это также не значит, что феномен межкультурной философии не существовал до появления самого термина. Я покажу отличие «сравнительной философии» от «межкультурной философии» на примере двух подходов, которые применял в своих трудах отечественный буддолог Федор Ипполитович Щербатской.

Зачем нужна межкультурная философия, если уже есть сравнительная философия? Содержатся ли в концепции или практике сравнительной философии очевидные недостатки, которые заставляют нас искать что-то другое, более подходящее к нашей сегодняшней ситуации? Напомню кратко историю сравнительной философии. Открытие санскрита (Уильям Джонс) и появление сравнительного языкознания в конце XVIII — начале XIX в. (Ф. Шлегель, А. Шлегель, Ф. Бопп, А. фон Гумбольдт) положили начало развитию ряда дисциплин, таких как сравнительное литературоведение (Т. Бенфей), сравнительные исследования религии (Ф. Макс Мюллер) и т.д.²⁸. Один из вдохновителей сравнительной философии — Артур Шопенгауэр был первым крупным западным мыслителем, который признал ценность для своего собственного философствования идей Упанишад и Будды. Однако для него факт культурной инаковости этой традиции и ее отдаленности во времени не имел никакого значения. Оспаривая гегелевский историзм, он утверждал, что философская мысль пребывает вне времени и пространства (этот подход известен как *philosophia perennis*, или «извечная философия»): «Гегельянцам, признающим философию истории даже главной целью всякой философии, следует указать на Платона, который неустанно повторяет, что предметом философии служит неизменное и вовеки пребывающее, а не то, что сегодня существует так, завтра — иначе. Все те, кто воздвигает подобные схемы мировой жизни или, как они это назы-

²⁶ Я понимаю этот термин не как обозначение концепции Малла, а как общее обозначение всего направления мысли, своего рода «зонтичное понятие».

²⁷ См., например: *Степаняц М.Т.* Восток и Запад: диалог философов // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 151–157; *Шохин В.К.* Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН, 1998.

²⁸ Подробнее об истории сравнительной философии см.: *Шохин В.К.* Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия.

вают, истории, не постигли основной истины всякой философии — именно того, что во все времена существует одно и то же, что всякое происхождение и возникновение только иллюзорно, что неизменны только идеи, что время идеально. Так учил Платон, так учил Кант»²⁹. Симптоматично, что Шопенгауэр не стремился к более фундаментальному знакомству с Индией³⁰, никогда не изучал санскрит и не пытался проверить свои прозрения и интуиции на текстах, ведь «индийскость» артикуляции вечных идей была для него лишь случайной оберткой, не заслуживающей отдельного внимания.

Первый проект сравнительного исследования философских традиций Запада и Индии в духе той же извечной философии был осуществлен другом Ницше и последователем Шопенгауэра (и его толкования кантовской философии) Паулем Дойссеном (1845–1919) в его шеститомной «Всеобщей истории философии» (*Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 1894–1917). В другом своем знаменитом труде, переведенном на русский язык, Дойссен пишет: «Искони лежащее в основе религии, философии и искусства кантовское воззрение на мир не было бы вечной истиной, не будь оно наличным всюду, где человеческий дух устремлялся в глубину, достигал более или менее ясного прорыва, как это в особенности имело место в Индии, в Упанишадах Вед и покоящейся на них Веданте, а в Греции через посредство Парменида и Платона»³¹.

В идее извечной философии, казалось бы, нет ни ориенталистской дихотомии «Восток–Запад», ни дискурса власти и подчинения: человеческий дух дышит, где хочет. Однако в ней также нет идеи культурной или цивилизационной специфики, и в этом отношении извечная философия представляет собой универалистский проект, содержащий основной признак ориентализма по Индену — «субстанциализацию», «эссенциализацию» природы философии, понимаемой в западных категориях, которая становится универсалией, воспроизводящейся в разных культурных формах. Однако, справедливости ради, надо отметить, что сравнительная философия в XX и XXI вв. отнюдь не была зациклена на идеях извечной философии,

²⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Об истории // Шопенгауэр А. Собр. соч. В 6 т. Т. 2. Гл. 38. М.: ТЕРРА Книжный клуб; Республика, 2001. С. 371.

³⁰ Этим он отличался от Гегеля, который внимательно изучил все современные ему переводы и труды индологов. См. подробнее о Гегеле: *Halbfass W. India and Europe: An Essay in Understanding*. New York: SUNY Press, 1988. P. 84–99; о Шопенгауэре: *Ibid.* P. 106–120.

³¹ Дойссен П. Веданта и Платон в свете кантовой философии / Пер. М. Сизова. М.: Мусарет, 1911. С. 14.

она развивалась и как сравнительно-историческая дисциплина, основанная на равноправии разных культурных традиций³².

Потребность понять чужое через сравнение со своим или понять свое через сравнение с чужим предполагает определенную ксенологическую игру собственной самооценки («Я-образа») и образа Чужого. В истории сравнительной философии мы видим, что конструкции Чужого зависят не только от «объективных» обстоятельств, таких как объем наших знаний о других культурах, доступ к документам, текстам или артефактам, но в не меньшей степени от интеллектуальной ситуации в собственной культуре — от проблематизаций, методов анализа, идей «научности» и «объективности», которые тоже культурно обусловлены.

Что касается межкультурной философии, то она необязательно подразумевает сравнение или рефлексию культурных различий, свойственных сравнительной философии. Инокультурные традиции мысли с их понятийными аппаратами становятся факторами собственного философствования так же естественно, как иностранные слова входят в любой современный национальный язык, достаточно открытый к заимствованиям. Среди современных философов, которые исповедуют идею межкультурной философии (Рауль Форнет-Бетанкур, Франц Мартин Виммер, Хайнц Киммерле, Рам Адхар Малл и др.), — люди, получившие поликультурное образование или развившие в себе навыки анализа в терминах разных традиций (западной и какой-либо другой: индийской, африканской, латиноамериканской и т.д.). Своими предшественниками они считают Ясперса с его идеей «осевого времени», Раймона Панникара и др. Такой способ мышления иногда называют космополитическим. В области философской индологии и буддологии появилась целая формация великолепных индийских философов, которые, получив западное образование и работая в западных университетах, соединяют в своем мышлении индийские и западные категории и проблематизации. Могут называть имена Джитендранатха Моханти, Бимала Кришны Матилала, Ариндама Чакрабарты, Рама Прасада Чакрабарты, Джонардана Ганери, Радхики Херцбергер и других — учеников Матилала.

³² См., например: *Шохин В.К.* Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия; *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток–Запад: Учеб. пособие. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2004; *Лысенко В.Г.* Компаративная философия в Советском Союзе // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 146–166; Проблема «Восток–Запад» в истории философии и единство мирового историко-философского процесса (материалы круглого стола) // Философские науки. 1988. № 7.

Однако у межкультурных, или космополитических, философов был еще один, на мой взгляд, важный предшественник. Им я считаю отечественного индолога и буддолога Федора Ипполитовича Щербатского.

Исходная культурная ситуация, в которой оказались все пионеры сравнительных дисциплин в XIX–XX вв., была более или менее одинаковой в Европе и США, и даже в России. Это был европоцентризм с его моноцивилизационной, монокультурной и монорелигиозной идеологией, который формировал основную парадигму исследований и оценок инокультурных традиций, названную Эдвардом Саидом «ориентализмом». После Гегеля идея невозможности философии за пределами западной цивилизации легла в фундамент философского образования и академических исследований³³. Тот, кто «обнаруживал философию» в другой культуре, сталкивался с непроходимыми догматическими барьерами в собственной традиции. Это как раз и был случай Щербатского. Среди европейских коллег индологов и буддологов Щербатской был первым, кто увидел в буддизме полноценную философскую систему с собственной логикой, теорией познания и даже метафизикой. Многие из того, что он писал о важности индийской и буддийской логики в качестве альтернативы европейской логике, сегодня может показаться банальностью. Но мы не должны забывать, что в то время банальность состояла в твердой уверенности, что индийцы — это нецивилизированный отсталый народ, неспособный на систематическую мысль и т.д. То, что мы теперь называем «европоцентризмом», разделялось не только широкими массами народа и образованной публики, но даже большинством самих востоковедов.

Свой первый перевод буддийских философских текстов Дхармакирти и Дхармоторы «Теория познания и логика по учению поздних буддистов»³⁴ Щербатской предназначал не столько для коллег-буддологов, сколько для русских академических философов-неокантианцев, прежде всего для своего учителя А.И. Введенского и

³³ Гегеля можно по праву назвать автором самого успешного «ориенталистского» проекта, который до сих пор продолжает определять образование в области философии в большинстве западных стран и в России; см.: *Лысенко В.Г.* Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // *История философии: вызовы XXI века* / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: КАНОН+ РООИ «Реабилитация», 2014. С. 237–245.

³⁴ *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоторы. СПб., 1903; *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. II. Источники и пределы познания. СПб., 1909.

И.И. Лапшина, которых он хотел убедить в существовании «критической философии» буддизма в кантианском смысле. Вместе с тем он предостерегал против субъективности сравнительного подхода³⁵. Примером такой субъективности был для него Шопенгауэр, который утверждал, что буддисты открыли те же идеи, что и он сам. Почему же в своих переводах буддийских текстов Федор Ипполитович прибегал к кантианской терминологии? Не противоречит ли это его критической позиции по отношению к сравнению и параллелям буддийской и западной философии?

С моей точки зрения, Щербатской, сам того не подозревая, провел водораздел между сравнительной и межкультурной философией. Используя кантовскую терминологию в переводе буддийских эпистемологических текстов, он дает пример межкультурной философии — мышления в терминах обеих традиций, которые, по сути, рассматриваются как равнозначные и взаимозаменяемые. Он считал, что индийские и западные философы существуют в едином интеллектуальном поле и могут разговаривать на одном языке, будь то европейский язык или санскрит. Он даже свел их в «индоевропейском симпозиуме о реальности внешнего мира» в конце первого тома «Буддийской логики»³⁶. Участниками симпозиума являются с индийской стороны: буддийские философы Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Нагарджуна, Чандракирти, представители брахманистской философии санкхьи, реалисты (представители ньяя-вайшешики, миманса); с западной стороны: Гераклит, Парменид, Демокрит, Эпикур, Лукреций, Спиноза, Декарт, Беркли, Гегель, Кант, Гербарт, Мах, Милль, Гартман.

Что же делает этот межкультурный философский диалог возможным? И здесь мы опять возвращаемся к идее извечной философии. Во втором томе своей «Теории познания и логики» (1909) русский ученый сочувственно цитирует забытого ныне немецкого философа Вилли Фрейтага, автора сравнительного труда «О теории познания индийцев» (1905): «Как верно отметил Фрейтаг, если что-то из этих совпадений (между индийскими и европейскими системами. — В.Л.) и вытекает, то только то, что не случай и произвол определяют развитие философии, но внутренний закон человеческой природы и

³⁵ См., в частности: «...всякое сравнение, ведущее за собой сравнительную оценку индийских умозрений, не может избежать субъективности» (Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. Источники и пределы познания / Санскритские параллели, редакция и примеч. А.В. Парибка. СПб.: Астра-пресс, 1995. С. 6).

³⁶ *Stcherbatskoi Th. Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad, 1930.*

самых философских вопросов: при самых разных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам»³⁷.

У Щербатского «вечным» является не конкретное понятие, или идея, но проблема: для него основой межкультурной философии, если бы он знал и использовал этот термин, был бы универсальный характер некоторых проблем, таких как отношения между разумом и чувствами, реальность эмпирического мира, существование других умов и т.д. Это не значит, что русский буддолог не был заинтересован в собственно сравнительной философии. В своей первой работе «Логика в Древней Индии» он сравнивает индийскую логику с аристотелевским силлогизмом, а также предлагает ряд параллелей (между чарваками и эпикурейцами, между индийскими и греческими атомистами и т.д.). Все работы Щербатского, написанные после «Теории познания и логики...», содержат параллели и сравнения, и в последней книге «Буддийская логика» (1930–1932) сравнительный раздел сопровождает каждую обсуждаемую тему. Несмотря на неудачу с Введенским (тот совершенно отверг возможность сравнивать Канта с каким-то там Дхармакирти)³⁸, Федор Ипполитович пытался — одинаково неудачно — вступить в диалог и с другими профессиональными философами (Лосевым и Бертраном Расселом). Но даже в отсутствие реальных собеседников диалог двух традиций все-таки состоялся — в уме Щербатского. Он мыслил «межкультурно», постоянно наводя мосты между индийской и западной философской мыслью. Как точно сказал о нем известный китаевед Василий Алексеев (1881–1951), он — тот, кто «два мира в себе держал прочно».

В своих философских переводах³⁹ Федор Ипполитович следовал идее перевода Владимира Соловьева. Соловьев считал, что хороший перевод Платона — это такой перевод, в котором переводчик, так сказать, «платонизируется», одновременно заставляя Платона ду-

³⁷ См.: *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. Источники и пределы познания. С. 7.

³⁸ Об этой провалившейся попытке заинтересовать Введенского Щербатской писал во втором томе «Теории познания...»: «Хотя высказанные нами в первой части надежды на то, что система Дхармакирти должна вызвать к себе интерес не только среди узкого круга индианистов, но и среди историков философии вообще, до сих пор не оправдались, однако не появилось и ничего такого, что могло бы поколебать нашу уверенность в таком ее значении. Поверхностные, с плеча, суждения лиц, которые ничем не доказали не только внимательного изучения или продумывания буддийского учения, но и элементарного знакомства с предметом, конечно, всего менее могли поколебать нашу уверенность» (с. 6).

³⁹ Он делил переводы на философские и филологические; см.: *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // Труды Русской Антропологической школы. Вып. 4. Т. 2. М.: РГГУ, 2007. С. 100–139.

мать, как русский мыслитель, так что перевод Платона должен опираться на два источника, два способа мышления — на греческом и на русском языках⁴⁰. Если мы заменим Платона на Дхармакирти, то хорошим переводом санскритского текста будет такой, когда русский переводчик представляет мысль Дхармакирти так, как она выражалась бы, думай буддийский философ на русском языке. Но в тексте перевода должен сохраняться след параллельных источников мышления — санскритского и русского. Разве это не ситуация философского мышления в межкультурном пространстве?

Однако подход Щербатского чреват проблемами, которые можно отнести и к проекту межкультурной философии в целом. Возникает иллюзия абсолютной прозрачности друг для друга разных языков, в данном случае санскрита и русского. Несмотря на структурные сходства между санскритом и русским как языками одной семьи, объясняющие некоторую структурную общность языковых картин мира, существует культурная, историческая, текстовая, а также контекстовая специфика каждой из этих картин, которая также во многом объясняется спецификой каждого из этих языков (я сторонник теории лингвистической относительности) и требует герменевтической рефлексии. Методы перевода Щербатского такой рефлексии не предполагают⁴¹.

Я полагаю, что главная методологическая проблема, с которой неизбежно сталкивается исследователь иных культур, заключается в выборе объяснительной модели. Если эта модель — философия переннис, то в избранной инокультурной традиции можно увидеть

⁴⁰ Цитата из В.С. Соловьева: «Овладевши мыслью подлинника во всей полноте и точности ее выражения, нужно во всяком случае, представляющем какое-нибудь затруднение для буквальной передачи, ставить себе вопрос: как данный автор — скажем, Платон — с особенностями своего духа, характера, стиля, образа мыслей, насколько все это нам исторически известно, — если бы он знал по-русски и ему пришлось бы писать на этом языке, как выразил бы он на нем эту свою мысль с этими ее оттенками? Серьезная постановка этого вопроса и добросовестные усилия его практически решить, т.е. усилия переводчика себя оплатонить, а Платона обрусить — или, другими словами, входя в дух русского языка — вот чем определяется настоящий путь хорошего, т.е. действительно точного и верного перевода. В нем должны нераздельно присутствовать явные признаки его двойного происхождения, из двух живых источников — греческой и русской речи» (цит. по: *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармотары / Санскритские параллели, редакция и примеч. А.В. Парибка. СПб.: Астра-пресс, 1995, С. 58).

⁴¹ Подробнее о переводческой методологии Щербатского см.: *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи. С. 100–139; *Lysenko V.* Theodor Stcherbatsky and His Followers on Translation of Sanskrit Philosophical Texts // *Sanskrit and Development of World Thought* / Ed. by Vempaty Kutumba Sastry. Delhi etc.: Printworld, 2014. P. 104–117.

частный случай универсальной проблемы или системы представлений, характерных для философии «как таковой», или же, если угодно, экземплификацию универсалии «философичности» (парадигма родовидовых отношений). Но если сделать акцент на автономности и культурной обособленности каждой философской традиции и рассматривать ее пересечения с другими как проявления семейного сходства, то философское делание окажется приуроченным к месту и времени, т.е. культурному и языковому контексту (парадигма семейного сходства). Фактически это выбор между интерналистской эссенциалистской логикой и логикой экстерналистской, согласно которой текст определяется контекстом. Каждая из них связана со своими рисками — рисками «эссенциализации», соответственно, либо сходства — либо различия. Современная сравнительная философия, несмотря на сохранившуюся, хоть и в ослабленной степени, тенденцию к эссенциализму, тяготеет к историко-культурному подходу, межкультурная же — в какой-то степени к философии перенис. Почему лишь «в какой-то степени»? Дело в том, что если бы межкультурная философия опиралась лишь на инаковость, партикулярность каждой из традиций, то она тем самым отрицала бы самое себя, поскольку исходила бы из позиции крайнего партикуляризма как позиции несовместимости разных культур. Думаю, что в межкультурной философии оба подхода (универсализм с его извечной философией и партикуляризм с его учетом цивилизационного, культурного, лингвистического контекста) важны и, по сути, дополняют друг друга — из этого надо исходить.

Самое же важное, что сделал Щербатской, — это не только и не столько сравнение индийской и западной философских традиций, сколько создание диалогического, полемического мыслительного пространства для их взаимодействия и взаимопереплетения.

Разумеется, одному человеку, даже такому авторитетному ученому, как Федор Ипполитович Щербатской, было не под силу сокрушить цитадель европоцентризма и гегелевского ориентализма в умах западных (российских) философов. Цитадель все еще там, но это не означает, что в условиях глобализации она будет только укрепляться, обрекая проект межкультурной философии на провал. Совсем наоборот: развитие межкультурного способа философствования является тем интеллектуальным начинанием, которое, на мой взгляд, способно изменить вектор процесса глобализации с европоцентристского и вестернизированного на более поликультурный и многополярный.

Раздел III

Влада Белимова

Герменевтика и феноменология как предпосылки межкультурной философии на Западе

В отличие от классического компаративного подхода, в рамках которого при сравнении концепций, возникших в разных культурах, за образец берется способ философствования, присущий одной из них — западной, приверженцы межкультурного подхода настаивают на отказе от абсолютизации какой бы то ни было культурно-обусловленной позиции и на понимании, что любая позиция — лишь одна из многих¹. Очевидно, что такой проект неосуществим без признания права других философских культур на существование и, соответственно, без диалога между разными философскими традициями.

Попытки построить диалог, основанный на принципах взаимного уважения, предпринимались в рамках конференций «Восток–Запад», ставших местом встречи философов разных культур (регулярно проводятся с 1929 г.), конференций института «Ум и жизнь»², в ходе которых видные западные ученые и буддийские мыслители обсуждают вопросы понимания мира и человека, исследуют ум, эмоции и сознание (проводятся с 1987 г.). Критический анализ сложившихся форм взаимодействия между «Западом» и «Востоком» представлен

© Белимова В.С., 2022

¹ Рам Адхар Малл, один из первопроходцев межкультурного подхода в философии, назвал такой отказ «когнитивной скромностью». См., например: *Mall R.A. Inter-cultural Philosophy: A Conceptual Clarification // Important Notes. 2014. Vol. 1. P. 67–84.* Подробнее об этом понятии см.: *Степаняню М.Т. «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла // Vox. Философский журнал. 2018. № 24. С. 195–203.*

² “Mind and Life Institute”.

в концепциях «ориентализма» Э. Саида³ и Р. Индена⁴, а требование «надориенталистского» метода сравнительных философских исследований артикулировано В. Хальбфассом⁵. Стоит отметить отечественное исследование, посвященное ксенологической проблематике, в рамках которого В.Г. Лысенко предлагает рассматривать взаимоотношения культур Запада, Индии и России в терминах девяти различных моделей отношения к чужому⁶.

Что касается именно философского диалога между западными и незападными философскими традициями, то этот диалог в течение почти всего XX века звучал в диапазоне от весьма критического отношения Запада к западным философским традициям (иногда — полного отрицания самой возможности существования западных философий и логик) до поиска перспектив совместного философствования. Представляется, что к концу XX в. некоторые представители западной философии начали не только различать, но и «слышать» голоса западных традиций мысли, а в отдельных случаях диалог перешел в конструктивное взаимодействие. По мнению одного из ярких представителей межкультурной философии, Р. Форнета-Бетанкура, именно эта способность выйти за границы европейской модели и услышать «голоса и мнения других традиций, с тем чтобы кардинально изменить философию как науку»⁷ и делает философию поистине межкультурной.

В современной западной философии проблема инаковости, чуждости бытия Другого занимает особое место. Осмысление этой проблемы тем более актуально, что последствия встречи с Другим могут быть разными. Так, согласно Ж.-П. Сартру, встреча с Другим может привести к экзистенциальной катастрофе, т.е. исчезновению моего собственного бытия, ибо «Другой — это то, что исключает меня, будучи собой; и то, что исключаю я, будучи собой»⁸. Эта же встреча может даровать полноту моего собственного бытия, недостижимую вне взаимодействия с Другим. М. Бубер уверен, что

³ См.: *Said, Edward W.* Orientalism. New York: Pantheon Books, 1978.

⁴ См.: *Inden R.* Orientalist Constructions of India / Modern Asia Studies. 1986. Vol. 20. No. 3. P. 401–446; *Inden R.* Imagining India. Oxford, 1990.

⁵ *Halbfass W.* India and Europe: An Essay in Understanding. SUNY Press, 1988.

⁶ *Лысенко В.Г.* Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61–77.

⁷ *Fornet-Betancour R.* An alternative to globalization: theses for the development of an intercultural philosophy // Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics, and Alternative Visions. Lanham, Oxford, N.Y.: Rowman & Littlefield, 2002. P. 230.

⁸ См.: *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто // От Я к Другому: Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1997. С. 149.

именно благодаря Другому возможно обнаружение своего собственного Я: «Я становлюсь Я, соотнося себя с Ты»⁹. Эта идея развивается М.М. Бахтиным, который высоко ценит Другого, через которого «я получаю слова, тональности для формирования первоначального представления о себе самом. Как тело формируется первоначально в материнском лоне, так и сознание человека пробуждается, окутанное чужим сознанием»¹⁰.

Нельзя не отметить, однако, что философские концептуализации Другого, которые безусловно свидетельствуют о признании его существования, парадоксальным образом помогают избежать с ним встречи, а если встреча неизбежна — держать его на безопасном расстоянии, регулировать дистанцию. Преодолеть расстояние между образом Другого и собственно Другим — задача, к решению которой ближе всех подошла философская герменевтика.

1. Герменевтика

Философская герменевтика, которая традиционно была скорее методологией экзегезы, т.е. методом объяснения древних текстов и извлечения заложенных в древние тексты смыслов, со временем все больше обращается к фундаментальным основаниям самого процесса понимания. В частности, она исследует условия понимания познающим субъектом других субъектов, т.е. касается непосредственно проблематики Другого. В формулировке Шлейермахера задача герменевтики звучит так: «понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти его»¹¹. Очевидно, что эту задачу не решить без понимания конкретного акта мышления конкретного автора, без реконструкции индивидуального хода мыслей этого автора, а также без выяснения историко-культурных обстоятельств, в которых автор творил. Так, Шлейермахер указывает, что нужно «осознать многое из того, что он (автор произведения. — В.Б.) не осознавал сам, исключая те случаи, когда он, рефлексировав, становится своим собственным читателем»¹². Именно этот метод Шлейермахер называет «психологическим толкованием», позволяющим постепенно «при-

⁹ См.: Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 21.

¹⁰ См.: Бахтин М.М. Из записей 1970-71 гг. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 342.

¹¹ См.: Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский Дом, 2004. С. 64.

¹² Там же.

ближаться» к Другому и в конечном счете слышать его иногда лучше, чем он сам себя слышит. Гадамер мыслит понимание как «изначальную бытийную характеристику самой человеческой жизни»¹³, а движение понимания — как своего рода «круговое» движение: от целого к частям и наоборот. Такое движение именуется «герменевтическим кругом», который «постоянно расширяется, поскольку понятие целого имеет относительное значение»¹⁴.

Для межкультурной философии важной является идея Гадамера о предрассудках интерпретатора, обусловленных исторической традицией, в которой он находится, и о том, что каждый интерпретатор должен отдавать себе отчет в том, каковы его собственные предрассудки. Гадамер считает разум не некой универсальной категорией, а продуктом культуры и времени: «Разум существует для нас лишь как реальный исторический разум, а это означает только одно: разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность»¹⁵.

Эти идеи оказали большое влияние на осмысление современного философского контекста, о котором пишут философы-межкультураллисты. Появился термин «межкультурная герменевтика». Этот термин может обозначать: герменевтический подход в сравнительном литературоведении, проекты взаимодействия культур в политологии и т.п. Герменевтический метод оказывается центральным в исследованиях венской школы межкультурной философии. Р.А. Малл, один из отцов-основателей этой школы, выявил перспективный подход для взаимодействия философий разных культур именно благодаря герменевтическому методу. Также он создает концепцию «герменевтики аналогий», согласно которой такое взаимодействие возникает благодаря признанию своего рода «общего знаменателя» для всех возможных точек зрения.

Интересно отметить, что сам Малл имел фактически два образования, индийское и немецкое: он получил степень магистра философии в Джадавпурском университете Калькутты в 1958 г., затем учился в университетах Гёттингена и Кёльна, где в 1963 г. защитил докторскую диссертацию о концепции человека в философии Юма¹⁶. В сферу научных интересов Малла входят темы, традицион-

¹³ См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. С. 310.

¹⁴ Там же. С. 237.

¹⁵ Там же. С. 238.

¹⁶ *Mall R.A.* Hume's Concept of Man. An Essay in Philosophical Anthropology. Bombay; New York: Allied Publishers, 1967.

ные для европейской мысли, — герменевтика, феноменология, эпистемология, однако методологическим основанием его исследований становится межкультурный подход, главным принципом которого он считает «когнитивную скромность», т.е. отказ любого культурного подхода от абсолютизации самого себя. Осмыслению этого принципа Малл посвящает монографию «Межкультурная философия: философия в глобальном контексте»¹⁷.

В предисловии к этой работе ученый описывает собственный поликультурный опыт и делает попытку осмыслить влияние этого опыта на свою собственную философскую методологию. Он признается в том, что по отношению к обеим философским традициям, которым принадлежит, — индийской и европейской, он чувствует себя одновременно «инсайдером и аутсайдером»¹⁸. Мыслить в контексте более чем одной традиции, по его словам, опыт «одновременно тревожный и труднодостижимый»¹⁹, который, впрочем, благоприятствует развитию способности философствовать межкультурно. Межкультурный подход, таким образом, значим для Малла не только с интеллектуальной и эстетической точки зрения, это также и экзистенциальный вызов.

Герменевтика как искусство интерпретации текстов и понимания Другого радикально трансформируется в ситуации современного глобализма со свойственным ему беспрецедентным расширением горизонтов межкультурных взаимодействий. Такая трансформация подразумевает, что каждый герменевтический подход обусловлен соответствующими культурными основаниями и не может претендовать на универсальность. Согласно Маллу, любой диалог — особенно межкультурный диалог — непременно должен основываться на таком воззрении в качестве отправной точки.

Одним из характерных признаков нынешней эпохи является то, что теперь уже европейское мышление, культура, философия становятся объектом исследования представителей неевропейских культур, которые выносят о ней свои суждения, разясняют и осмыслиют ее особенности. В свою очередь, неевропейские представления о Европе проникают в европейскую мысль постколониальной эпохи и, по сути, «выводят герменевтику за пределы греко-европейской и авраамической интерпретаций культуры, философии, религии»²⁰.

¹⁷ *Mall R.A. Intercultural Philosophy (Philosophy and the Global Context)*. Lanham, Oxford, New York: Rowman & Littlefield, 2000.

¹⁸ *Ibid.* P. XI.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.* P. 73.

Описанная ситуация по своему характеру отлична от вторжений и открытий чужих земель в прошлом и характеризуется Маллом в терминах четырехчастной «герменевтической диалектики»: 1) саморефлексия европейской культуры; 2) рефлексия европейской культурой неевропейских культур; 3) саморефлексия неевропейских культур; 4) рефлексия неевропейскими культурами — европейской. Кроме того, Малл указывает на еще одну — пятую — герменевтическую возможность: саморефлексия собственной культуры посредством метода «двойной перспективы»²¹. В. Хальбфасс назвал это «активной герменевтикой».

Разные герменевтические позиции выделяет Джонардон Ганери в книге «Идентичность как осознанный выбор», сравнивая их с двумя типами ориентирования в пространстве: «с помощью полярной звезды» и «с помощью компаса»²². Полярная звезда — это неподвижная, удаленная точка, с которой путешественник — или, в данном случае, исследователь — сверяет направление своего движения, однако при плохой видимости такое ориентирование невозможно. Ориентирование с помощью компаса возможно даже в самую плохую погоду. Различные модели мышления подобны компасам, направляющим нас с помощью соответствующих максим и принципов к единой регулирующей идее, полярной звезде.

Продолжая эту аналогию, мы можем предположить, что радикальное «отчуждение» Другого и концентрация на утверждении «своей» истины подобны ситуации, когда заблудившийся в густом тумане пытается разглядеть «полярную звезду извечной истины», предварительно выбросив все компасы.

Малл, по нашему мнению, связывает каждый компас с разными звездами. В контексте взаимодействия культур он предлагает различать три герменевтических подхода: герменевтику идентичности, герменевтику тотального различия и герменевтику аналогов. В соответствии с подходом «герменевтики идентичности» понимание отождествляется с самопониманием. Такой подход Малл характеризует как «тавтологический» и «абсурдный», ибо он сводится к тезису, что для понимания специфического культурного контекста исследователь должен быть частью этой культуры. Самым ярким воплощением этого подхода в философии Малл называет Гегеля, с точки зрения которого незападные традиции мысли являются лишь

²¹ Ibid.

²² Ganeri J. Identity as Reasoned Choice: A South Asian Perspective on the Reach and Resources of Public and Practical Reason in Shaping Individual Identities. London: Continuum, 2012. P. 12.

предварительными стадиями философского процесса и не могут быть классифицированы как философии. При подходе, когда Другой отождествляется с самим исследователем (возможно, находящимся на иной ступени развития), герменевтическое действие сводится к объяснению исследователем его собственной позиции: не понимать Другого, но самому быть им понятым. Такой подход, по сути, предполагает радикальное преобразование Другого, его трансформацию в соответствии со своими представлениями о мире. Малл называл этот подход устаревшим и несостоятельным и сетовал, что подобные идеи до сих пор находят сторонников.

Второму подходу — «герменевтике тотального различия», по словам Малла, свойственно полное пренебрежение к особенностям Другого. Такая «радикализация различий» делает какое бы то ни было понимание невозможным с самого начала. В эпоху колониализма Другой считался столь отличным (добавим от себя — столь экзотичным), что ни о каком понимании не могло быть и речи. В своем предельном выражении такой подход ведет к плюрализму и невозможности формирования общечеловеческих ценностей. Можно сформулировать этот вывод Малла как признание «несовместимости культур», как крайность партикуляризма.

Итак, в условиях, когда герменевтика полной идентичности «слышит» Другого исключительно как эхо самого себя и воспроизводит собственные представления о себе от имени Другого, а герменевтика тотального различия делает понимание Другого совершенно невозможным, Малл предлагает третий путь — герменевтику аналогий. В приведенном в I разделе настоящего труда русском переводе статьи Р.А.Малла об этом говорится довольно подробно.

Сравнительная философия в нашу эпоху не может ограничиваться рассмотрением традиций просто как объектов сравнения — необходимо поставить вопрос о том, чему эти традиции могут друг у друга научиться. Это относится и к более широкому пониманию межкультурной философии.

Как было сказано выше, существование «инаковости» дано нам до всяких попыток понять Другого в форме «предпонимания». Подлинное понимание Другого невозможно без герменевтического метода, который позволит выработать конструктивные модели понимания, невзирая на фактическую недоступность содержания Другого. Герменевтика в межкультурном контексте подразумевает такое представление о философии, при котором между разными традициями нет радикальных различий. В противном случае, т.е., если имеет место существенная разница между традициями, применять

одну и ту же общую герменевтическую теорию для их понимания не имеет смысла. Таким образом, мы обязаны опираться на аналогичное толкование философии и культуры: философии отличны друг от друга, но являются примерами одной и той же общей идеи философствования.

Малл убежден, что обе концепции (тотальной переводимости и соизмеримости, с одной стороны, и радикальной неперево­димости и несоизмеримости культур — с другой) должны быть отвергнуты в пользу тезиса о точках пересечения между ними. Представление о тотальной идентичности может привести философию в тупик, представление о тотальном различии отрицает саму возможность взаимопонимания между различными способами философствования. Философии, занимающейся сравнением культур, следует опираться на идею взаимообусловленности: стремление к действительному пониманию Другого должно сопровождаться желанием быть понятым Другим. Точки пересечения между культурами — это и есть аналогии, герменевтическое освоение которых составляет задачу межкультурного проекта Малла.

2. Феноменология

Осмысление внутренних условий интерпретатора, которые оказывают влияние на восприятие и понимание, и в целом — акцентуация на внутреннее содержание опыта, представляет особый интерес для феноменологии. В рамках феноменологического подхода проблематика Другого прежде всего связана с вопросом об опыте выхода за пределы сферы собственного сознания. Так, в «Картезианских медитациях»²³ Э. Гуссерль говорит о парадоксальности Другого: с одной стороны, Другой является феноменом для моего сознания, а с другой, будучи субъектом, он в свою очередь конституирует мир, в котором я — лишь один из феноменов. «Другие представлены мне в опыте как субъекты этого мира, как имеющие этот мир в опыте, тот же самый мир, который я сам имею в опыте; и при этом — как такие, в опыте которых дан я сам, я, которому в опыте дан мир и в нем — Другие»²⁴.

Как это может отразиться на взаимодействии феноменологии с другими — нефеноменологическими — направлениями? Феномено-

²³ Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010.

²⁴ Там же. С. 118–119.

логию, в отличие от герменевтики с ее нацеленностью на понимание Другого, вряд ли можно охарактеризовать как философское течение, направленное вовне — к другим подходам, методологиям, культурам. Прежде всего отметим «закрытость» определения, которое Гуссерль дает феноменологии: феноменология — единственный вид философии, обладающей потенциалом когда-нибудь стать «строгой наукой». В посвященной этому определению статье, опубликованной впервые в 1911 г. в журнале «Логос», Гуссерль замечает, что воля к научной строгости всегда отличала философские искания, именно эта воля характеризует «сократовско-платоновский переворот философии и точно так же научные реакции против схоластики в начале нового времени, в особенности декартовский переворот»²⁵. Однако если бескомпромиссно следовать этому определению, то статуса философов лишатся не только индийские и китайские мыслители, но также большая часть западных, включая Канта: в основании категорического императива лежит утверждение о первенстве практического разума по отношению к теоретическому (спекулятивному).

Из требования научной строгости для философских исследований вытекает еще одно препятствие для диалога между разными традициями мысли, а именно отчетливая европоцентристская позиция, артикулируемая основателем феноменологического движения: одной из догм европоцентризма является уверенность в том, что философия исключительно европейское явление. Так, Гуссерль пишет, что философия «исторически возникла у греков»²⁶, и потому именно Европу он понимает как духовную родину феноменологии, а не Индию или Китай.

При этом нельзя утверждать, что Гуссерль не интересовался неевропейскими философскими традициями, в частности индийской. На философском факультете Гёттингенского университета, где Гуссерль преподавал с 1901 по 1916 г., его коллегой был Герман Ольденберг, знаменитый санскритолог, буддолог, религиовед. Карл Шуманн, исследователь творчества Гуссерля, обнаружил открытку, которую Ольденберг послал Гуссерлю из Дели 4 декабря 1912 г., в которой он пишет, в том числе, что «ждет возможности дать под-

²⁵ Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 672.

²⁶ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 106.

робный отчет о существующих здесь „установках“²⁷. Шуманн считает, что употребление термина «установка» в этом письме позволяет предположить, что ученые обсуждали темы, связанные как с феноменологией, так и с индийской философской традицией²⁸. Кроме открытки, к сожалению, больше никаких письменных следов об этих обсуждениях пока не обнаружено.

Об интересе Гуссерля к буддизму свидетельствует его рецензия на немецкий перевод «Сутта-питаки», второй «корзины» Палийского Канона, выполненный К. Нойманном. Рецензия чуть больше страницы, однако в контексте межкультурной философии она представляет интерес как минимум по двум причинам.

Прежде всего, обратим внимание на характеристику Гуссерлем буддийского мировоззрения: «То, что, очевидно, является высшим проявлением индийской религиозности, религиозности, которая — которая, я должен сказать, не „трансцендентна“, а „трансцендентальна“ — входит в горизонт нашего религиозно-этического, а также нашего философского сознания благодаря этим переводам»²⁹. В рамках гуссерлианского дискурса, трансцендентальность — одно из самых высших достижений, а кульминацией трансцендентального подхода является феноменология.

Какие способности буддийского мышления показались Гуссерлю сходными с разумом феноменологическим? К. Шуманн обращает внимание на то, что буддизм нацелен «не на достижение некоего божества, обитающего за пределами нашего мира», и потому он не трансцендентен; трансцендентальным же буддизм делает его склонность к интроспекции, «направленность вовнутрь», внимание к собственному сознанию³⁰. М. Битбол считает, что буддизм с феноменологией Гуссерля роднит, во-первых, общее основание, а во-вторых, метод. Общим основанием оказывается «отказ от любых поисков трансцендентности — мирской или божественной», методом — «смотрение „внутри“, но не в смысле психологической объективации, а в смысле осознания трансцендентального тона»³¹. Ф. Ханна видит в наделении буддизма трансцендентальностью «мол-

²⁷ См.: *Schuhmann K. Husserl and Indian Thought / Chattopadhyaya D.P., Embree L.E. & Mohanty J. (eds.). Phenomenology and Indian Philosophy. Indian Council of Philosophical Research in Association with Motilal Banarsidass Publishers. 1992. P. 24.*

²⁸ Ibid.

²⁹ См.: *Husserliana XXVII, 125f.* Цит. по: *Schuhmann K. Husserl and Indian Thought. P. 25.*

³⁰ Ibid. P. 26.

³¹ *Битбол М. От феноменологического эпохе к медитации // Вопросы философии. 2018. № 1. С. 144.*

чаливое признание того, что буддизм избежал естественной установки»³².

В рецензии Шуманна приводится еще одно утверждение Гуссерля, которое приобретает особое значение в контексте межкультурной философии. Так, феноменолог утверждает, что индийское мировоззрение «является полной противоположностью нашему европейскому»³³, т.е. является, по сути, Другим. При этом современную ему европейскую культуру Гуссерль характеризует как «поверхностную, декадентскую и наводящую тоску», а религиозное мировоззрение Индии — как «целостное, чистое, обладающее потенцией для преодоления мира»³⁴. Встреча с культурой Другого может стать, по Гуссерлю, опорой для выхода из кризиса собственной — европейской — культуры: «Нашей судьбой отныне станет объединение этого совершенно нового для нас — индийского — образа мышления с тем, который для нас привычен, но который в этом противостоянии снова оживает и укрепляется»³⁵.

Чтение буддийской «Сутта-питаки», как видно, позволило Гуссерлю предположить, что индийская мысль ставила вопросы, сходные с феноменологическими, но вряд ли помогло выявить точное соотношение между ними. В определенном смысле эти исследования были продолжены Гуссерлем в рамках семинара по «Избранным логическим проблемам», который он проводил для своих продвинутых студентов в 1925–1926 гг. Учитывая важность шага, предпринятого Гуссерлем на этом семинаре для разработки определенной картины индийской мысли в ее отношении к феноменологии, прискорбно, что данный семинар задокументирован лишь фрагментарно³⁶. Это обстоятельство создает для исследователей известные трудности. Первой темой рассмотрения стала разница между «теоретическим» и «мифологическим» подходами к познанию мира. «Теоретический» подход предполагает исчерпывающее, рациональное объяснение, «мифологический» маркирует тот способ понимания вещей, кото-

³² *Hanna F. Husserl on the Teachings of the Buddha // The Humanistic Psychologist*. 1995. Vol. 23. P. 368.

³³ См.: *Schuhmann K. Husserl and Indian Thought*. P. 26.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Известно, что в семинаре участвовало семь студентов, но архивы Гуссерля располагают отрывочными заметками только одного из них — американского феноменолога Дориона Кэрнса (1901–1973). Поскольку немецкий язык не был для Кэрнса родным, приходится предположить также, что он вряд ли мог в полном объеме воспринимать речь Гуссерля и, соответственно, вряд ли его конспект семинара можно считать полным.

рый распространен в донаучных традициях. Это противопоставление определенным образом связывалось с различием между европейской и индийской философией: в Европе существует хорошо организованная наука, а не только отдельные части теории, как в Индии. Также были рассмотрены цели, к которым обращены разные типы мышления. Так, индийская философия, по Гуссерлю, развивает свои теории лишь постольку, поскольку они подчинены практической цели спасения, а европейская философия, напротив, преследует цель чистой теории. Таким образом, хотя Гуссерль признавал теоретический характер индийской философии и даже называл ее «трансцендентальной», тем не менее универсальной он считает европейскую философию и не сомневается в ее превосходстве перед любыми другими течениями мысли.

В сочинении «Сократ–Будда»³⁷ (1926 г.) Гуссерль размышляет о природе познания в индийской традиции. Размышления эти не комплементарны: познание является лишь средством для обретения спасения, блаженства, а раз так, то независимо от того, насколько универсальной может стать буддийская наука, она навсегда останется в тени этой практической цели. Сделав такие уточнения, Гуссерль переходит к размышлению о структуре науки и чистой теории. Так, нацеленность на познание мира во всей его полноте — во имя чистой теории, а не ради достижения практических задач — с точки зрения Гуссерля, делает познание универсальным. Именно таковы принципы европейской науки, именно поэтому Гуссерль продолжает считать европоцентризм обоснованной позицией. Таким образом, индийская мысль служит своего рода зеркалом, в котором феноменологический разум обнаруживает собственные рефлексии-отражения. Приходится признать, что в такой ситуации диалог вряд ли возможен. Действительно, если Другой лишь повод для самопознания и самоинтерпретации, а Европа по определению — образец для подражания, то о каком взаимодействии можно говорить?

Однако, несмотря на европоцентризм и бескомпромиссность понимания философии как «чистой теории» и «строгой науки», парадоксальным образом именно феноменология занимает одно из центральных мест на сцене межкультурных исследований. Сходства и различия между феноменологией и буддийскими концепциями сознания обсуждались на многочисленных конференциях и пред-

³⁷ *Husserl E. Sokrates–Buddha. An Unpublished Manuscript from the Archives / Ed. by S. Luft // Husserl Studies. 2010. Vol. 26. P. 1–17.*

ставлены в публикациях философов и буддологов-компаративистов³⁸. Современными индийскими философами переключки с феноменологией выявлены в отношении *адвайта-веданты*³⁹, *санкхьи*⁴⁰, *йоги*⁴¹, *ньяи*⁴² и других индийских философских школ.

Какие предпосылки способствовали возникновению и развитию диалога между таким «закрытым» течением мысли, как феноменология, и многообразными философскими теориями, включая неевропейские? Существуют ли какие-то универсальные элементы в феноменологическом методе, которые позволяют исследователям встречаться вне своих собственных культур, как бы «за скобками»?

Прояснить ситуацию поможет более подробное знакомство с межкультурными исследованиями, затрагивающими одновременно феноменологию и индийскую мысль.

Идеальным объектом таких исследований представляется Джитендра Натх Моханти, который одновременно является и знатоком индийской философии, в частности системы ньяя, получившим традиционное санскритское образование, и феноменологом, главным редактором журнала “Husserl Studies”⁴³. Его несомненно можно назвать межкультурным философом. В автобиографии с говорящим названием «Между двумя мирами» он перечисляет свои идентичности: «индеец по происхождению и воспитанию, индуист по вере, философ по профессии, гражданин США»⁴⁴. Моханти чувствует се-

³⁸ См., например, материалы конференции «Буддизм и феноменология», проходившей в Институте философии РАН 7–8 ноября 2016 г. (Вопросы философии. 2018. № 1. С. 142–169).

³⁹ Balasubramanian R. Advaita Vedānta on the Problem of Enworlded Subjectivity / Chattopadhyaya D.P., Embree L., & Mohanty J. (eds.). Phenomenology and Indian Philosophy. New York: SUNY Press, 1992. P. 77–93.

⁴⁰ Burte D.P. ‘Nature’ and ‘Elementary Nature’ in Phenomenology and Sāṅkhya // Journal of Indian Council of Philosophical Research. 2015. Vol. 32. No. 1. P. 31–43.

⁴¹ Sinari R. The Method of Phenomenological Reduction and Yoga // Philosophy East and West. 1965. Vol. 15. No. 3–4. P. 217–228; Puligandla Ramakrishna. Phenomenological Reduction and Yogic Meditation // Philosophy East and West. 1970. Vol. 29. No. 1. P. 19–33.

⁴² Mohanty J.N. Reflections on the Nyāya theory of Avayavipratyakṣa // Journal of Indian Academy of Philosophy, 1962, I. No. 1. P. 33–41.

⁴³ “Husserl Studies” — один из самых значимых в мире феноменологических журналов, основан Дж.Н. Моханти в 1984 г. В журнале публикуются материалы, посвящённые систематическим исследованиям в различных философских областях, смежных с феноменологией (теория интенциональности, теория значения, теория этики и действия и т.д.), а также материалы, касающиеся феноменологии в связи с другими направлениями философии — с герменевтикой, критической теорией, различными направлениями аналитической философии.

⁴⁴ Mohanty J.N. Between Two Worlds: East and West, an Autobiography. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. ix.

бя как дома не только в сфере индийской философии — т.е. в своей родной традиции, но также и в философии западной, в которой он с легкостью пересекает условные границы аналитической и континентальной философии. В университете Гёттингена он защитил в 1956 г. докторскую диссертацию о современном платонизме, в рамках которой исследовал теории Гартмана и Уайтхета⁴⁵, а вернувшись в Индию, прошел обучение в традиции навья-ньяя, которое продолжалось более двенадцати лет. «Эти штудии, требовавшие невероятных усилий... привели меня к более ясному пониманию глубинной структуры индийской логики, эпистемологии и метафизики»⁴⁶. Моханти, как верно замечает В.Г. Лысенко, «не просто хорошо знает обе традиции, но и живет „внутри“ каждой из них»⁴⁷. Глубокая вовлеченность в философские традиции как Индии, так и Запада, характеризует Моханти не только как эрудированного исследователя, но также как мыслителя, для которого географические границы мышления не являются территориями, право доступа в которые имеет лишь «автохтонное население».

Действительно великого философа, по Моханти, отличает особая открытость философского подхода, метода, который не ограничивает последователей в выборе тем для исследований, а вдохновляет на свободное философское творчество. Рассказывая о первой встрече с философией, которая произошла в знаменитом калькуттском колледже⁴⁸, он упоминает о впечатлении, которое на него произвели тогда Шанкара и Кант. Судьбоносная встреча с идеями Гуссерля, которые оказали на Моханти самое сильное влияние, произошла позже, уже после окончания колледжа в 1949 г. Спустя несколько десятилетий занятий феноменологией он пишет, что «никогда не чувствовал себя ограниченным „школой“, а напротив — чувствовал себя открытым для любых исследований, если они основывались на „опыте“»⁴⁹. Так, в интерпретации Моханти традиционных проблем

⁴⁵ *Mohanty J. Nicolai Hartmann and A.N. Whitehead: A Study in Recent Platonism.* Calcutta: Progressive Publishers, 1957.

⁴⁶ *Mohanty J.N. Self Presentation // Phenomenology: East and West: Essays in Honor of J.N. Mohanty / Eds.: F.M. Kirkland and D.P. Chattopadhyaya.* Heidelberg: Kluwer Academic Publishers: Springer, 1993. P. 291.

⁴⁷ *Лысенко В.Г. Философия Джитендры Натха Моханти: Между Индией и Западом // Живая традиция. К 70-летию Индийского философского конгресса. М.: Вост. лит., 2000. С. 105.*

⁴⁸ Президентский университет в Калькутте, ранее известный как Президентский колледж (основан в 1817 г.) называют старейшим светским учебным заведением в Индии.

⁴⁹ *Mohanty J.N. Self Presentation.* P. 293.

индийской философии, несомненно, проявляется влияние феноменологии⁵⁰.

Можно ли считать Гуссерля философом, который способен снабдить нас концептуальным аппаратом для глубокого понимания Другого и преодоления культурного релятивизма, утверждающего, будто наличие расходящихся историй мысли приводит к возникновению изолированных философских миров, между которыми невозможна никакая коммуникация? В программной статье, посвященной связи между феноменологией и индийской философией, Моханти отвечает на этот вопрос утвердительно⁵¹. Так, он заявляет, что существует два типа великих мыслителей. Одни ставят перед последователями «нескончаемую философско-филологическую проблему интерпретации их текстов», а другие освобождают последователей от «необходимости бесконечно истолковывать их наследие и позволяют самостоятельно следовать пути, намеченному в их трудах»⁵². К первой категории Моханти относит Гегеля и Аристотеля, ко второй — Гуссерля.

Если допустить, что эта точка зрения верна, придется внимательно исследовать, как Моханти идет этим «путем» в своих изложениях, интерпретациях, анализе и критике традиционных проблем индийской философии. «То, что дает нам гуссерлевский метод рассуждения, не является действенным инструментом для осуществления того, что называется „сравнительной философией“, однако служит пониманию точки зрения другого как нозматической структуры, с тем чтобы затем выйти за ее пределы и выявить эмпирический феномен, воплощенный в этой структуре»⁵³. Судя по этому высказыванию, Моханти был невысокого мнения о компаративистике, которая представлялась ему, вероятно, простой работой по выявлению сходств и различий. Перед собой же он ставил гораздо более серьезную и амбициозную задачу: используя термины и методы феноменологии и индийских философских школ, находясь как бы «внутри», проследить, как традиции влияют друг на

⁵⁰ См.: *Mohanty J.N. Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking.* Oxford: Oxford University Press, 1993. Эта монография, посвященная природе индийского философского мышления, несет на себе отчетливый отпечаток феноменологического учения, приверженцем которого Моханти в первую очередь и является.

⁵¹ См.: *Mohanty J.N. Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality // Essays on Indian Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 1993.

⁵² *Ibid.* P. 258.

⁵³ *Ibid.* P. 259.

друга⁵⁴. В.Г. Лысенко справедливо называет «мышление в терминах обеих традиций сущностью современной компаративной философии»⁵⁵; добавим, что именно этот подход артикулируется практически во всех манифестах по межкультурной философии.

Представляется, что именно методологическая открытость феноменологии и является тем непреодолимым обстоятельством, которое не оставляет «интровертной» феноменологии выбора и включает ее в межкультурно-философский диалог. Какие именно методологические элементы играют в этом роль? Можно предположить, что такие дескрипции, как интенциональная структура сознания, мир и его горизонты, естественная установка, внутреннее сознание времени и т.п., затрагивают темы, выходящие за пределы той культурной почвы, из которой они произросли. Эти методологические элементы обнаруживаются в самой базовой структуре нашего предрефлексивного опыта и потому демонстрируют высокую степень универсальности. Иначе говоря, феноменология предлагает исследователю набор своего рода отмычек, с помощью которых можно «вскрыть» практически любую философскую систему. Однако само по себе обладание теоретическим знанием об этих универсальных элементах ничего исследователю не даст — необходимо также применять метод феноменологической редукции.

Попробуем проследить, каким образом в исследованиях сознания в индийской философии Моханти ориентировался на феноменологию. В Индии Моханти особенно увлекают вопросы, относящиеся к «сознанию», которые перекликаются с его феноменологическими интересами. В частности, он ставит три таких вопроса: 1) является ли сознание интенциональным? 2) является ли сознание временным? и 3) является ли сознание основополагающим?⁵⁶

Моханти утверждает, что среди всех вопросов и проблем индийской философии проблема сознания — единственная, которая не может быть адекватно осмыслена без применения феноменологического метода. Существуют, впрочем, два других философских метода, к которым можно было бы прибегнуть: концептуальный и метафизический анализ. Концептуальный анализ сознания предполагает, что идея

⁵⁴ В этом контексте Моханти, в частности, анализирует вопрос о преодолении релятивизма с помощью феноменологического метода. См., например: *Mohanty J.N. Phenomenological Rationality and the Overcoming of Relativism // Krausz M. (ed.) Relativism. Interpretation and Confrontation. Notre Dame: Notre Dame University, 1989. P. 326–338.*

⁵⁵ *Лысенко В.Г. Философия Джитендры Натха Моханти: Между Индией и Западом. С. 101–102.*

⁵⁶ См.: *Mohanty J.N. Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality. 1993. P. 260.*

сознания как такового проявлена в том, как сознание переживается, т.е. отсылает к опыту переживания сознания. Но это возвращает нас к феноменологии. Что касается метафизического подхода, предполагающего выход за пределы возможного опыта, то, по Моханти, он не может применяться к исследованию сознания. Так, идея сознания, не являющегося интенциональным⁵⁷, не опирающегося на своего носителя-субъекта⁵⁸, для него неприемлема, поскольку не дана феноменологически, а следовательно, дискуссии на эту тему вряд ли можно обосновать. Получается, что любое исследование сознания так или иначе должно опираться на опыт сознания и по крайней мере в этом отношении должно быть подчинено феноменологическому методу.

Вопрос о том, всегда ли сознание суть сознание об объекте или нет, был предметом беспрестанной полемики в индийской философской традиции. Моханти, очевидно, симпатизирует вишиштадвтину Раманудже, который категорически отвергает адвайтистское учение о неинтенциональном сознании и, признавая, что сознание «самоочевидно», описывает эту его самоочевидность⁵⁹ следующим образом: сознание самоочевидно только тогда, когда раскрывает свой объект своему обладателю. Для Рамануджи и Моханти интенциональность сознания и его самораскрывающийся характер неразрывно связаны друг с другом. В работе «Концепция интенциональности» Моханти разрабатывает сложное положение о степенях интенциональности и степенях способности самоотражения, объединяя эти две характеристики⁶⁰.

В критике Моханти теории сознания адвайты, как правило, выявляются трудности, которые представляет для феноменолога основное положение адвайтистского учения. Так, существует три базовых положения адвайта-веданты, и Моханти подвергает их тщательному анализу.

Прежде всего, это положение об неинтенциональности сознания. Адвайта-веданта обосновывает его тремя способами: 1) полагаясь на мистический опыт⁶¹; 2) ссылаясь на авторитетное свидетельство

⁵⁷ Нирвишайя (*nirviṣaya*) — термин, обозначающий «лишенность объектной сферы», «освобожденность от привязанности к чувственным объектам» (*Monier-Wiliams. Sanskrit-English Dictionary*).

⁵⁸ Нирашрайя (*nirāśraya*) — без опоры, субстрата; лишенный опоры.

⁵⁹ Сваямпракашатва (*svayamprakāṣatva*) — способность освещать самое себя.

⁶⁰ См.: *Mohanty J.N. The Concept of Intentionality*. St. Luis: Warren H. Green, 1971.

⁶¹ Турия (*turiya*) — четвертое состояние сознания, выделяемое со времен упанишад, которое считается высшим, трансцендирующим по отношению к трем другим: бодрствованию, сну и сну без сновидений. Подробнее об этом см., например: *Лысенко В.Г. Сон и сновидение как состояния сознания: упанишады и Шанкара* // *Смаранам. Памяти О.Ф. Волковой. Сборник статей*. М.: Вост. лит., 2006. С. 269–306.

Шрути⁶²; 3) утверждая, что невозможно отличить сознание кувшина от сознания куска ткани, поскольку сознание как таковое не может быть отделено от конкретного сознания, например сознания кувшина.

Относительно *тури* — самой высшей ступени сознания, на которой, согласно учению адвайты, преодолевается субъект-объектная оппозиция, — Моханти указывает, что без непосредственного доступа к мистическому опыту невозможно как-либо засвидетельствовать существование этого опыта.

Что касается авторитетного свидетельства Шрути, исследователь сомневается, что оно содержит идею неинтенционального сознания. С его позиции, возможны и другие интерпретации Шрути, допускающие в том числе интенциональность сознания. Иными словами, по Моханти, Шрути следует наделять определенной пластичностью, допускающей различные интерпретации.

На идею, что сознание как таковое может быть выведено из конкретных сознаний, Моханти отвечает, что подобная абстракция породит лишь абстрактную всеобщность и ничего более. Воплощение «сознания как такового» в объект-ориентированных сознаниях (кувшина, куска ткани) можно уподобить, скажем, «красноте», которая наделяет красным цветом вполне конкретные предметы (автомобильный знак «стоп», крылья божьей коровки). По Моханти, абстрактное всеобщее «сознание как таковое» поддерживается только актом абстракции, а потому его нельзя считать *реальным*.

Другое базовое положение адвайты-веданты, которое Моханти подвергает тщательному анализу, состоит в том, что неинтенциональное сознание является *реальностью*, стоящей за всеми вещами. Так, по Моханти, смысл этого положения следует трактовать не с онтологической, а с аксиологической, ценностной позиции: сознание может перестать быть интенциональным лишь в том случае, если оно «пребывает в мире с самим собой», что и есть искомая форма самобытия.

Такие термины, как «чистое сознание» и «трансцендентальное сознание», встречаются в индийской философской литературе о сознании довольно часто, однако без необходимых уточнений. Моханти справедливо настаивает на различении между ними и рекомендует использовать их с определенной осторожностью. В результате анализа различных воззрений о «сознании» он приходит к выводу, что идея чистого, а значит, неинтенционального сознания действительно

⁶² Шрути (букв. «услышанное») — Откровение. Так в Индии называли ведийский корпус текстов.

существует в индийской философии. Однако оно не может быть названо «трансцендентальным» ни в кантианском смысле (как внеэмпирическое основание возможности любого эмпирического сознания), ни в гуссерлианском смысле (как конститутивный источник всех объективностей и, следовательно, всей повседневности, всего жизненного мира). Употребление термина «трансцендентальный» применительно к чистому сознанию в адвайте, по Моханти, может ввести в заблуждение, особенно учитывая, что в качестве источника всех объективностей там выступает авидья, «метафизическое неведение»⁶³.

На примере Моханти мы можем сделать некоторые выводы относительно значения подобной межкультурной философской деятельности для обеих традиций — индийской и западной. Философское мастерство Моханти, его вкус к точности и длительное изучение индийской и западной философии как в Индии, так и на Западе, открывают индийскую традицию западным философам, а его критика, в частности критика взглядов адвайта-веданты, бросает вызов философам индийским, побуждает их переосмыслить проблемы собственной философской традиции и включиться в плодотворную дискуссию.

⁶³ Выражение французского философа Мишеля Юлена.

Пурушоттама Билиморья

Межкультурный ответ.
Проблема зла и кармодицея*

Введение

Когда разум, в силу логики и рассуждения (рациональных принципов, таких как достаточность), не может согласиться с каким-либо убедительным доводом в пользу существования Бога, а также перед лицом угрожающей проблемы зла для всех теодицей, есть ли основания для разумного когнитивного агента придерживаться хоть какой-то веры или убеждений в вопросах религии и предлагать оправдание тому, что по крайней мере удовлетворит или успокоит его собственную рациональную совесть? Именно этот вопрос рассматривается в данной статье. Я рассмотрю различные решения и тонкости, взятые из индийской философской традиции. Индийское теистическое решение проблемы зла — или всеобщей несправедливости — проистекает из определенных философских теологий веданты и логического теизма ньяи. Их соответствующие космологии включают в себя онто-теос-логос божественного творения, поддержания и периодического разрушения нашего мира. Вводится F-фактор, управляющий моральной сферой, а именно принцип кармы. Наличие кармы (допускающей свободный выбор) побуждает субъектов к действиям, которые могут быть хорошими или плохими, что смягчает необходимость искать оправдание тому, что Бог допустил возникновение ужасных страданий. Индийские теистические ответы в целом на проблему зла или несправедливости заключаются в том, что Бога нельзя считать нравственно ответственным за зло в мире, поскольку он просто управляет последствиями действий разумных существ, рассматриваемых в формате закона кармы. Ответственность лежит

© Билиморья П., 2022

* Публикуется впервые. Перевод Е.Р. Кравцовой под редакцией А.В. Парибка.

в другом месте. Некоторые сомнения, тем не менее, остаются; мимамсаки, джайны, буддисты и скептики с этим не согласны (впрочем, в данной статье не рассматривается весь спектр критических замечаний, которые можно найти).

Несколько определений

Данная выше преамбула имеет целью также указать на размышления о более широкой проблеме, и это, полагаю, будет в конечном счете плодотворнее, чем разбор углубляющих этимологический и исторический анализ терминов или понятий, связанных с упомянутыми концепциями. Поэтому моя главная задача состоит в том, чтобы выяснить, каким образом некоторые индийские взгляды могли бы помочь в изучении возможности изменения концепций или постановки вопросов. Я рассматриваю некоторые альтернативы, но не ожидаю строгого решения проблемы в этой области.

Для начала уточню некоторые определения терминов. Под «злом» я, как правило, буду понимать помимо беспричинного (излишнего) зла все три разновидности зла, о которых говорил Лейбниц: метафизическое (закключающееся в несовершенстве всех существ); физическое (относящееся к неудобствам разумных субстанций); нравственное (приписываемое порочным действиям этих субстанций). Одним словом, метафизическое зло заключается в простом несовершенстве, физическое зло — в страдании, а нравственное зло — в грехе. Конечно, в последнее время категории Лейбница метафизического и физического зла (такие, как мощные землетрясения, цунами, торнадо, эпидемия, например пандемия испанки, COVID-19, падение метеоритов и т.д.) слились в понятии естественного зла, однако для Лейбница «естественное зло» подразумевает только страдания вследствие греха. Смысл «зла», нюансированный в доктрине кармы, — если таковой вообще есть — не охватывается адекватно ни нравственным, ни естественным злом в терминах Лейбница, поскольку их ключевой референт — грех, а это специфическая иудеохристианская концепция, почти полностью отсутствующая в индийской мысли.

Несовершенства, которые входят в понятие метафизического зла, и что еще важнее, страдания, связанные с физическим злом, к которым мы добавим и страдания, вызванные не в последнюю очередь намерениями, ложными суждениями, нравственной хрупкостью, сознательными и бессознательными желаниями, привязанностями и явной глупостью и т.д., живых существ, — вот то, что мы хотели

бы назвать (без дальнейшего ограничения, т.е. в самом широком смысле) «преднамеренным злом» (если мы можем отличить это от «нравственного зла»), и это *duḥkha*, т.е. страдание; таков ключевой момент в понимании соединения зла с законом кармы.

Западные парадигмы теодицеи

В настоящее время в западной философии религии и теологии принято именовать теодицеей защитные реакции на так называемую проблему зла, а именно на проблему, почему в высшей степени всеблагого, всемогущего, всезнающего Бога, или Трансцендентного, можно оправдать в том, что он допускает в нашем мире наличие огромного количества зла. В теодицее стремятся дать ответы на очевидную проблему зла, отыскивая нравственное оправдание его действиям или бездействию¹. Хотя это скорее относится к сфере естественного теистического ответа, теодицея может также решить формальную головоломку логического несоответствия засилья зла в нашем мире и существования монотеистического Бога согласно ортодоксальным представлениям о нем. В незападных традициях, особенно в индийской философской теологии, которую мы затем рассмотрим, различие между логическим и доказательным, сформулированное в западных философских спорах², не так четко обозначено, поскольку в том виде, в каком теодицея формулировалась после блаженного Августина, она не становилась в Индии сколько-нибудь сложной и изощренной для мысли проблемой, по меньшей мере до сравнительно недавнего времени.

Таким образом, существующий веками вопрос: «Разве нет противоречия в том, что совершенно доброжелательный и всемогущий Бог сотворил зло, с которым сам не может справиться, притом настолько, что это ставит под вопрос его сущность или само его существование?» — перетекает в другой вопрос: «Есть ли какое-то оправдание тому, почему Бог попустил зло, проявленное в нашем мире? Что было или есть у него на уме? Руководствуется ли он высшей целью или невидимым благом для своих созданий (в частности, людей) в краткосрочной или долгосрочной перспективе?» В данной статье я сосредоточусь на последнем вопросе, хотя в конкретном

¹ *Chadha M., Trakakis N.* Karma and the Problem of Evil: A Response to Kaufman // *Philosophy East and West*. 2007. Vol. 57. No. 4. P. 514.

² *Rowe W.L.* *Philosophy of Religion: An Introduction*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 2007. P. 113.

контексте, особенно с дополнительным допущением принципа кармы, внимание к дальнейшему усложнению логического вопроса и ответов на него будет неизбежным. Любопытно, что это последнее дискурсивное вмешательство также можно рассматривать как уникальную попытку в рамках индийской теодицеи разрешить — хотя с другой точки зрения, исчерпать — аморфную проблему зла³. Однако, как станет очевидно, нет ни твердого единомыслия, ни недостатка скептицизма в отношении успеха любой попытки индийской философской теодицеи⁴.

Прежде чем двигаться дальше, подытожим некоторые типичные ответы западных философов на проблему зла, сформулированные более или менее в рамках дискурса теодицеи.

Рассмотрим эпохальный ответ блаженного Августина: если независимые доказательства приведут нас к заключению, что Бог существует и что он благ, тогда он был бы неспособен творить зло. И тогда источником зла должно быть нечто другое. Для блаженного Августина зло — не некая положительно определенная «вещь», подобная другим вещам мира. Зло для него скорее лишение: то, что подрывает реальность или уводит прочь от реальности вещей, словно пятно на идеально исполненной картине. Зло — это любое действие или поведение, которое намерением или бездействием отклоняется от реальности чего-то или кого-то и устремляется к хаосу, небытию, случайности. Возможность этого кроется в великом человеческом благе, завещанном Богом, — свободе выбора или свободе воли. Зло — это результат или последствие отрицания человеком своих подлинных возможностей, последствие алчности, гнева, эгоизма, злобы или явной лени, при которой человек отказывается быть самим собой. Реальность отрицается, и тут-то и всплывает зло. Так что оно порождено не человеческой свободой, а скорее злоупотреблением, неправомерным использованием свободы в неблагоприятных целях или для того, что может противоречить Божьему замыслу и нравственному порядку бытия. Все страдания, боль и лишения, которым мы подвергаемся, соответствуют справедливому плану Божьему. Человеческая воля объясняет по крайней мере все «нравственное» зло, с которым мы сталкиваемся, в то время как зло, вызванное естественными процессами, такими как землетрясения, цунами, лесные пожары, наводнения и т.д., — это «естественное зло» и связано с общими законами природы или их частными при-

³ *Matilal B.K.* The Problem of Evil // *Matilal B.K.* Logical and Ethical Issues of Religious Belief. Calcutta: University of Calcutta, 1982. P. 30.

⁴ *Ibid.*

ложениями в силу определенных климатических, а возможно, даже галактических возмущений, чем его можно объяснить. Иногда можно сказать, что эпидемия вызвана сочетанием природных и нравственных пороков: целые сообщества расплачиваются за свою групповую карму (Его Святейшество Далай-лама ссылается примерно на это, объясняя нынешнее тяжелое положение тибетцев на чужбине). Или же Бог может иметь в виду большее и высшее благо, которого мы, люди, не понимаем. Существование Бога и нравственная безупречность оправданны, по крайней мере в глазах теистов.

Против этого мнения существуют возражения. Конечно, кто-то может согласиться с тем, что Бог не создавал сущего в мире зла; однако, поскольку зла так много, его масштабы и размах непереносимы, а Бог не препятствует злу и не предотвращает его, даже если бы мог, и допускает страдания невинных существ — людей и животных, то выходит, что Бог либо не всемогущ, либо вообще не благ. Как получается, что люди на основе своей свободной воли способны действовать вопреки воле Бога? Не будет ли это накладывать ограничения на Его власть? Короче говоря, всемогущий Бог создал что-то или наделил свое творение атрибутом, который не может контролироваться божественными силами, — и это противоречие. Часто цитируемые строки Давида Юма подтверждают этот резонанс (часть X)⁵: стремится ли Он предотвратить зло, но не способен? Тогда Он бессилен. Способен, но не желает? Тогда Он злодей. Он способен и желает? Тогда откуда зло?

Юм задавался вопросом, почему Он не мог создать нас с более сильными добродетелями, чтобы мы всегда свободно выбирали добрые дела вместо плохих искушений? Нельзя сказать, что у нас есть свобода воли, если результат может ограничить нашу свободу воли в том смысле, что, когда нам приходится страдать от последствий, у нас нет выбора, нет свободной воли отказаться от этого, кроме как терпеть боль, страдания и даже наказание. Опять же, почему Бог не гарантировал, что не будет плохих поступков, или Он сам пострадает, если так любит свое творение, и, если страдание или боль не уменьшат Его безгранично совершенное величие, пусть бы Он взял на себя все наши страдания. Ответ теодицеи заключается в том, что да, Бог мог бы позаботиться о том, чтобы не было плохих поступков, но в своей бесконечной мудрости Он позволил «бросить кости»; и во-вторых, Вселенная, равная собственной высшей личности Бога, немислима, поскольку тогда вообще не было бы вселенной, какой

⁵ *Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion (1779). Oxford: Routledge, 1991. P. 152.*

мы ее знаем и испытываем. Таким образом, Бог создал лучший из всех возможных миров в максимальном нравственном смысле, и Его всеведение, хотя, возможно, и не всемогущество, нигде не скомпрометировано. С этой точки зрения у страдания есть некоторая более глубокая телеология, т.е. страдание, по сути, имеет встроенную цель, либо инструментальную («зло — это путь к большему благу», как считает Алвин Плантинга), либо даже эволюционную (как утверждают некоторые ученые, приверженные теизму). Кроме того, небольшое страдание также может способствовать тому, чтобы приблизить нас к Богу, позволяя нам разделить опыт Бога и ощутить «любящее присутствие Бога»⁶.

Адепты теодицеи убеждены, что эта цель по своей природе нравственна и должна стоить разрушений и нелогичных последствий, которые она оставляет после себя. Д.З. Филлипс объяснил, что наличие зла также дает человеку возможность проявить моральную ответственность, а именно прийти на помощь жертвам зла. Сходным образом и Ричард Суинберн полагает, что зло — это цена, которую необходимо заплатить, поскольку нам положено нести значительную ответственность друг за друга, и что страдалец — это союзник, помогающий нашему росту. Правда, Чарльз Дарвин убеждал нас, что можно указать на боль и ужасные страдания в мире животных, да и в таких случаях в мире людей, как Холокост, раздел Индии, ужас 11 сентября 2001 г. и его последствия; не похоже, чтобы имелась ясная цель достижения некоего высокоморального блага: всё заканчивалось ужасом и смертью. Некоторые, как Джон Хик, разводят в стороны страдания людей и животных, утверждая, что чем выше интеллект вида, тем выше и благороднее цель в глазах Бога! Но тогда в глазах борцов за права животных Бог был бы хорошим кандидатом в лауреаты Шнобелевской премии.

Аргументация теистов может быть формально представлена следующим образом:

- (а) Существует совершенно благой Бог.
- (б) В мире насчитывается 10^{13} множеств ужасающего зла.
- (в) Все зло в мире — это нравственное зло, обусловленное свободой живых существ.

[Мы могли бы добавить финал со счастливым концом:]

- (г) У Бога есть грандиозный, невообразимый для нас план или цель.

⁶ Ekstrom L.E. A Christian Theodicy // The Blackwell Companion to the Problem of Evil / Ed. by J.P. McBrayer and D. Howard-Snyder. Oxford: Wiley Blackwell, 2013. P. 272.

Пункт (г) требует признать, что зло, свидетелями которого мы являемся и от которого страдаем в мире, — это на самом деле часть Божьего замысла, предполагающего целесообразный мир или большее счастье в потусторонней жизни (на небесах, после воскресения). Джон Хик называл это «созданием души». Так что вечное будущее хорошо... оправдывает и искупает всю боль и страдания, грехи и скорби, случившиеся на пути к нему.

В западной теологии это называется «совместимостью» или «совозможностью» сосуществования в мире добра и зла; Бог никогда не считался «максимальным увеличителем максимального удовольствия-и-только»⁷. Итак, несмотря на все огромное зло вокруг, нет ничего противоречивого в том, чтобы верить, что есть совершенно благой Бог, от которого при этом не ждут, что он по возможности станет устранять всё зло, так же как он по возможности проявляет милость и прощение. Мы должны постоянно участвовать в великом плане Бога и в вызовах, которые он нам бросает, и быть чуткими к происходящему иногда его вмешательству в историю (посредством Откровения, ниспослания своего Сына, аватаров или же посланников) и открытыми для роста и совершенствования.

Индийские попытки теодицеи

Ниже я критически рассмотрю индуистские (и в целом индийские) теоретические решения так называемой проблемы зла и теодицеи, чтобы задать те же вопросы традиции, а также некоторые другие, если вышеприведенные вопросы не являются исчерпывающими или не относятся к настоящему контексту.

Я начну с того, что прокомментирую несколько избранных теистических традиций, а затем обращусь к нетеистическим системам, как для контраргументов против теодицеи, так и для изучения их собственных альтернативных объяснений или решений повсеместной проблемы зла.

Для начала сделаем нелишнюю оговорку. Райхенбах справедливо замечает: «Как правило, если проблема зла и встречается в индийских философских традициях, то основное в ее трактовке — не вопрос о существовании и природе Бога, а скорее вопрос о том, есть ли вселенская справедливость. Подтверждение этого тезиса можно най-

⁷ Adams M. McCord, Sutherland S. Horrendous Evils and The Goodness of God // Aristotelian Society Supplementary. 1989. Vol. 63. No. 1. P. 298.

ти в том факте, что проблема зла в теологическом обличье (то есть со ссылкой на Бога) редко рассматривается непосредственно в классической или средневековой индийской литературе»⁸. Далее он объясняет: «По сути, это означает, что вопрос об отношении Бога к боли, страданиям и неблагополучию в индийских кармических системах мысли гораздо менее значим, а то и незначителен. И причина этого связана не столько с законом кармы, сколько с соответствующими взглядами этих систем на Бога или высшее божественное в формах *nirguṇa* или *saguṇa*»⁹. Между теистическими и нетеистическими системами нет большой разницы в том, как понимается проблема зла, в отличие от их ответов, которые, напротив, разнятся.

Таким образом, джайны, буддисты, индуисты-мимансаки с нетеистической стороны могут оказаться в хорошей компании с теистической ведантай. Опять же, как сформулировал Райхенбах, «обе стороны хотят понять, почему люди испытывают боль и удовольствие, удачу и несчастье способами, которые представляются не связанными с нравственными качествами их нынешних действий, и, в конечном счёте, как можно избежать этого цикла страданий»¹⁰. Оправдание божественных путей и действий редко предпринимается само по себе, за исключением размышлений о роли Бога в вышеупомянутом поиске и о том, как факт творения может быть привлечен к разбору механики кармического процесса.

Чтобы полнее оценить изложенные выше замечания, нам придется глубже разобраться в той конкретной роли, которую принцип кармы, как считается, играет в объяснении зла, а также в его вероятном исправлении и как этот посредствующий принцип применяется, чтобы переложить бремя нравственной ответственности с Бога на главных носителей кармы. Все индийские объяснения этой проблемы, как нетеистические, так и теистические, непременно учитывают карму как часть своего решения или на нее ссылаются. В своем, казалось бы, «слабо партикуляристском» тезисе индуистская теодицея подразумевает неумолимый принцип кармы как процедуру и процесс, на который Бог полагается, чтобы распределять и поддерживать справедливость, справедливый нравственный вселенский порядок. Это может налагать «ограничения» на природу Бога, и, следовательно

⁸ *Reichenbach B. Karma and the Problem of Evil // Philosophy of Religion Toward a Global Perspective / Ed. by G.E. Kessler. Boston: Wadsworth Inc., 1998. P. 249.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

но, может возникнуть соблазн классифицировать индуистскую теодицею как своего рода «диссидентскую». Но мы будем утверждать обратное.

Психология кармы

Так что же такое карма? Термин *karman* представляет собой отглагольное существительное от корня *kr*. — «делать, действовать, совершать, исполнять». Оно может означать просто действие или поступок, но также может подразумевать связь с причинными предпосылками, а также с дальнейшими последствиями или результатами действия в протяженном пространственно-временном горизонте событий. В доктрине утверждается, что каждое действие оставляет после себя невидимый осадок (*saṃskāra*) в психике индивида. Скопления таких следов закрепляются как так называемые *kleśa* — латентные спусковые механизмы, создающие скрытые предрасположенности (*vāsanā*) к возможному поступку или формированию привычки (т.е. повторяющихся или вызывающих привыкание действий). Эти склонности укореняются в психике и со временем направляют или, напротив, сдерживают действия, восприятие и реакции индивида на окружающую среду. Добродетельные поступки ведут к приятным результатам — таков эффект «благой» кармы; недобродетельные же поступки могут привести к неприятным или болезненным результатам — таков эффект «дурной» кармы. «Выпавшая в осадок» остаточная (*sañcita*) карма может «созреть» в настоящее время, т.е. начать проявлять свой результат в течение определенной жизни, и в этом случае ее именуют *prārabdha*, или же эти результаты могут быть отложены и устранены в будущем (*anārabdha*).

Бремя неисчерпанной кармы — это то, что помогает увековечить цепь делящейся непрерывности существования (*saṃsāra*) индивида и создает условия для хорошей жизни, жизни в страданиях, хорошей смерти или плохого рождения и т.п. Таковы виды воздаяния, представляющие собой узлы сети причин и последствий, а она сама по себе есть неумолимое проявление нравственного закона природы. Из этого также следует, что эмпирический деятель заблуждается, если мнит, будто все свои действия он определяет свободно, что свободный выбор — это неизбежное состояние человека и что конечная свобода здесь (в мире) — это то, о чем вопрошают, но преимущественно она в трансценденции. Имеются сильные и слабые версии в воззрениях на то, как карма влияет на жизненные страдания

и невзгоды; некоторые из них вплотную подходят к детерминистским тезисам, другие ближе к либертарианским убеждениям; в них полагают, что свобода воли в состоянии смягчать выбор между возможными вариантами действий, представленными созревающей кармой деятеля.

Это означает, что действия порождают неотъемлемые нравственные последствия, сколь бы благими или, напротив, неблагими ни были намерения исполнителя. Определенные действия могут нарушать общие или даже вселенские принципы, такие как справедливые права или учет заслуг других лиц (например, дискриминация по признаку пола или расы), а также ответственность человека перед самим собой и другими. Кроме того, определенные поступки приводят к непоправимому и неотменяемому ущербу, так что их совершитель должен понести ответственность за последствия своих действий, бремя которых, безусловно, должно перейти в сферу нравственности. Другими словами, поступки могут быть справедливо оценены в отношении правил, которые ими нарушаются, или последствий, к которым они приводят, или в отношении действия как такового, исходя из предпосылки, что определенные действия по своей сути неправильны, дурны или нежелательны.

Те же этические соображения применимы и к карме. Если говорить правду из принципа, что правду надо говорить всегда (например, свидетельствуя и объясняя бандиту, как ему сбежать) в ситуации, которая заведомо приведет к незаконному убийству невинного существа, жертвы, то это навлечет на свидетельствующего «гнев» кармы. В суде юридические обвинения могут быть в отношении обвиняемого смягчены, в результате ему меньше придется страдать; или милосердное вмешательство божества либо гуру тому поспособствует, или раскаяние; но нравственное бремя этого поступка, как и любого другого поступка, все равно остается грузом на плечах отдельного человека; оно не меняется по усмотрению суда, посредством вынесения приговора или благодаря прощению от внешней карающей или милосердной силы, человеческой или божественной. Применение закона может распространяться не только на отдельного человека, но и на группы и даже народы, что наглядно иллюстрируется в долгих и многословных этических рассуждениях великого эпоса «Махабхарата». Отсюда и разгоревшийся между сторонами ожесточенный спор: была ли война, на которой из мщения настаивала одна сторона, прямым следствием кармы конкурирующего клана или же должное внимание к дхарме, к которой настойчиво призывала другая сторона, могло бы предотвратить последовавшую бойню.

Представим теперь один из возможных выводов на основе изложенного выше для построения возможной универсалистской теодицеи. Доктрина кармы может сделать Бога излишним и избавить его от какой-либо причастности к функционированию мира, а следовательно и на моральном фронте, на котором отмечается как вызов проблема засилья зла. Однако дело обстоит не так просто и не сводится к воспроизводству единой традиции; ведь оказывается, что в одной из систем, которую мы рассмотрим, необъяснимая эффективность кармы утверждается в качестве свидетельства и существования Бога (счастливое разрешение таинственной проблемы зла) и его высшей благодати! Такая доктрина — хотя может показаться, что она усугубляет философскую проблему, — также, по-видимому, придает силу и укрепляет связь между Богом и злом, добром и злом, не ставя под угрозу весомость нравственного выбора, который для классической (западной) теодицеи есть предельный выбор — устоять или пасть.

Теперь мы проверим, как эта теория работает в различных решениях рассматриваемой проблемы и в попытках теодицеи.

Школа логического теизма ньяи

Концепция Бога появляется в ньяе несколько позже основания школы (в вайшешике и у Гаутамы); возможно, что с Ватсьяной (не ранее IV и не позднее VI в.); Прашастапада (ок. первой половины VI в.) же освобождает место для теизма.

В ньяе выдвигают самый изощренный довод, если угодно, ‘доказательство’ бытия Бога, во всей индийской традиции. Мы не будем здесь подробно излагать ее логический теизм¹¹, а рассмотрим только те аспекты, в которых аргументы найяиков касаются проблемы зла. Богоподобное существо, называемое Ишварой, обладает божественными качествами; в том числе, он единствен/един (*eka*), вездесущ (*vibhu*), всеведущ (*sarvavid*) и вечен (*śāśvat*). (Для удобства мы будем понимать Ишвару как монотеистически трактуемое Высшее Существо или просто Бога.)

Ньяя, основываясь на «космотелеологическом доказательстве путем вывода»¹², утверждает, что Ишвара, как и гончар, не создает

¹¹ См.: *Bilimoria P. Nyāya and Navya-Nyāya // Brill Encyclopedia of Hinduism / Ed. by K. Jacobsen et al. Vol III. Section Philosophy, 2011. P. 657–671.*

¹² *Ibid.* P. 664.

вселенную с самого начала (тем более не создает ее из ничего); скорее, он есть разумный деятель/создатель (*buddhimat-kartr*), зависящий от ранее существовавших материалов (остатков, возможно, от предыдущей *pralaya*, т.е. разрушения-схлопывания-энтропийной смерти — а это диады, триады атомных следов и карма) вселенной в целом¹³. Подобно демиургу, проявляющему свою всемогущую волю (*sañkalpa*), космический архитектор создает второстепенных божеств и других наделенных божественными свойствами существ, которым может быть доверена задача соединения инертных (*ayojana, asamavāyū*) атомов и свойств и даже обеспечения поддержки и устойчивости (*dhṛti*) благоустроенного и работающего космоса. Это не творение или креационизм как таковые; тем не менее можно ожидать, что Бог полностью контролирует свою сферу господства.

Что касается теодицеи, то внутренняя рациональная защита ее в ньяе заключается в следующем: Бог посредством своего всеведущего состояния контролирует действие кармы, обязательной для всех «я», кроме «я» Бога, а с помощью своих йогических сил распределяет награды и наказания на основе достоинств и недостатков человека (*ṛiṇya* и *rāra*); но в то же время он полагается на человеческие усилия в регулировании космоса. В довершение же, Божьи намерения отмечены состраданием, даже в случае стихийных бедствий и несчастий, вызванных предыдущей кармой человека; Бог не несет за них ответственности. Сострадание Бога также имеет свои пределы, ибо он с уважением относится к закону кармы и предоставляет людям отрабатывать свою карму наиболее подходящими и благоприятными для их спасительного будущего способами. Стало быть, в таком изложении нет ничего похожего на западную религиозную концепцию провидения, поскольку нет ни полного творения, ни крайне определенной решительной телеологии, ни в каком-либо смысле непрерывного присутствия на протяжении всей истории.

Среди мыслителей ньяи есть некоторые разногласия по более конкретным вопросам — например, по вопросам, поднятым мимансой, очень в духе Юма: в основном из-за несовершенства мира и того, не испортил ли Бог работу, или он бессердечен, равнодушен, лишен сострадания; и почему огромное количество плохой кармы, которой изобилует мир, не наносит ущерба природе Бога? Действительно ли он контролирует ситуацию? Короткий ответ обычно заключается в том, что человеческие усилия могут быть виновны, а могут быть и эффективны в борьбе с невзгодами существования:

¹³ *Matilal B.K. The Problem of Evil. P. 29.*

таков кармический закон; это также означает, что, будучи таким образом свободными в выборе, люди не являются пешками в руках высшей силы. Но разве не было бы еще справедливее, если бы Бог действительно вмешивался и не позволял грубым, безличным механизмам кармы определять результаты, которые неспособны дать еще один шанс или какое-то отпущение, чтобы можно было выправиться, а не одно жесткое, хладнокровное воздаяние в случае дурной кармы? И вся ли благая карма вознаграждается одинаково и справедливо? Люди жалуются на это.

Кроме того, эта защита не учитывает наличия естественного зла. И разве не лучше бы обстояло дело, если бы был судья как личность? Он мог бы вносить коррективы и компенсировать преступнику или жертве их страдания их же хорошей кармой, послужным списком и т.д. Нравственно ли накапливать хорошую карму или это просто благоразумно? А ведь есть очевидные нравственные последствия, когда речь заходит о накоплении или создании дурной кармы. Таким образом, нет понятийного и онтологического равновесия чаш с благой и дурной между планками хорошей и плохой кармы. Не оказывается ли теория кармы с Богом как в принципе доступным, но слишком часто недостижимым модератором своего рода отговоркой? И если Бог вмешивается или может вмешиваться в действие закона кармы (как в более позднем воззрении вайшешики), означает ли это, что в действии кармы бывает нечто несправедливое, не совсем правильное? Возможно, безличный закон ни справедлив, ни несправедлив — он делает то, на что запрограммирован, невзирая ни на что. Но если это не может быть смягчено ни Богом, ни человеческой свободной волей в значительной степени, то это случай жесткого детерминизма. Давайте двигаться дальше.

Теодицея веданты

Теперь мы обратимся к веданте за еще более подробными решениями проблемы зла и за исправлением проблем, оставшихся не решенными в теодицее ньяи.

Бадараяна (V в. н.э.) в своих «Брахмасутрах» устанавливает метафизический примат Брахмана (*brahman*, ср.р.) — абсолютной, трансцендентной реальности, за пределами всех существ и сущностей эмпирического мира. Функционально Брахману приписывается та же творящая роль, что и Ишваре. Предполагая, что Брахман — источник мира, Бадараяна поднимает проблему теодицеи исходя из

того, что налицо неравенство в распределении добра и зла и определенная жестокость, ибо Господь периодически разрушает мир. Ади Шанкара (788–820) защищает реалистическую позицию Бадараяны в своем комментарии «Брахмасутрабхашья» (2.1.34), утверждая, что упрек в несправедливом устройении и недоброжелательности неуместен, «ибо Он связан отношениями». Иными словами, Бог смотрит на существующие достоинства и недостатки существ, создавая последовательные шаблоны для творения; следовательно, Он не виноват и не несет никакой вины за последующее неравенство и т.д.

Шанкара непреклонен в том, что творение — это «*sāpekṣa*», т.е. Брахман не независим, хотя он и единственная материальная причина мира. На самом деле у него нет и не может быть свободного выбора, поскольку он не контролирует распределение последствий действий существ, в которых он руководствуется «силой закона» — кармой. Но, как и при рытье ям для погружения жертвенных или фундаментных столбов, земля должна быть пропорционально отмерена в зависимости от рельефа местности, и работа соответственно контролируется. Шанкара добавляет еще одно измерение к причинности Бога: «как облако».

Осадки — общая причина произрастания зерновых и прочих растений. В отличие от корпорации «Монсанто», «дожди» не пристрастны ни к одному из множества существующих видов, поскольку у каждого из них свои особые возможности. Господь бесстрастен. Разнообразие и неравенство созданий обусловлены зависимостью Господа от особого фактора в каждом конкретном случае, а именно от особой природы создания, которая обычно определяется предшествующей работой или кармой, накопленной тем или иным творением. Однако ясно, во-первых, что зависимость Бога от кармы, порождаемой созданиями, серьезно ограничивает Божье всемогущество, т.е. полагает ему предел; во-вторых, это устраняет какой-либо элемент протягиваемой руки или даже самое непостижимое провидения: благодать в этом описании отыскать нелегко. Таким образом, теодицея веданты фактически переопределяет «Бога» христианской и исламской теологии и «схлопывает» воедино бытие по существу процедурного Господа с существованием Бога — что напоминает, как можно отметить, теологию процесса.

В следующем отрывке (2.1.35) рассматривается очевидное возражение против этой позиции. Поскольку ведийское откровение гласит, что «в начале было только это, одно, без второго», а это подразумевает, что в самом начале творения не было никакой кармы, так чем же объяснить последующее появление различий? А если верно,

что карма есть фактор, от которого зависит творение, то и творение также есть фактор, от которого зависит карма; но это хождение по кругу. Философ исключает этот вопрос как праздный, ибо звучит он точно так же, как парадокс семени и ростка или, как теперь стало принято выражаться, «курица и яйцо» — ни одно, ни другое не является предшествующим. Взвешенный ответ Шанкары заключается в том, что всё это «*anādi*»: такого начала не было, ни у кармы нет начала, ни у времени. В пользу такого решения Шанкара предлагает некоторые соображения.

Первое, что следует отметить: творение — не *ex nihilo*; ведь будь так, было бы и начало. Во-вторых, если бы было начало творения, оно началось бы по чистой случайности или «беспричинно». Кроме того, как отмечает Матилал¹⁴ от имени Шанкары, «существам пришлось бы много страдать, за что они вовсе не несут ответственности, и разнообразие существ, неравенство их счастья и несчастья оказалось бы нечему приписать. Во избежание таких нелепых последствий нужно признать безначальность творения».

С вежливыми извинениями Матилал, однако, предлагает альтернативу: «Впрочем, похоже, есть и еще выход, даже если мы не примем индуистскую гипотезу о безначальности. Если бы было начало и оно было бы счастливым, но существа были бы созданы свободными, и если благодаря проявлению свободных волей они сами бы пришли к неравенству и т.д. Тогда предположенная нелепица исчезнет»¹⁵.

Как бы то ни было, уникальность индуистской идеи о безначальности вселенной (в циклических возвращениях) и зависимости Бога от мира (а не наоборот) делает Бога не независимым и существующим вне и до сотворенного мира, что так характерно для идеи Бога в иудеохристианских монотеистических доктринах. Бог связан кармой отдельных созданий даже после того, как их «я» растворилось вместе с миром.

Но как мы можем оценить Божью благодать, если он не может желать добра? Тем не менее возможно, что Бог мог бы поступить иначе, что он осознает и, вероятно, рассматривает в своих снах другие модальные возможности и иногда вмешивается в «мирование мира», и так случаются чудеса, в небольшом количестве. Мог ли Бог в своей милосердной мудрости стереть все следы кармы, полностью уничтожить проявленную вселенную и существующие условия и

¹⁴ *Matilal B.K. A Note on Śaṅkara's Theodicy // Journal of Indian Philosophy. 1992. Vol. 20. No. 4. P. 366.*

¹⁵ *Ibid.*

начать мир по совершенно другим законам и принципам действия, естественным и нравственным? Об этом в индуистской традиции размышляли, но не достигли единомыслия.

Помимо этого, результатом вышеупомянутого исследования будет следующее: излагаемая теодицея согласуется с двумя предпосылками, которые должна удерживать любая удачная теодицея, а именно: 1) Бог ограничен законами кармы, которые функционируют как своего рода логическая необходимость; 2) от Бога не ожидается, что он сделает то, что невозможно (нарушает или нарушит логическую необходимость). Учитывая эти две предпосылки и предполагая, что карма требует или порождает зло в мире, вполне возможно, что существует и зло в мире, и всемогущий Бог.

Теперь мы переходим ко второму главному комментатору «Брахмасутры», Раманудже (1017–1137), который сам был влиятельным сторонником веданты, хотя и в версии «недвойственности со спецификой», т.е. отличающейся от версии своего предшественника, который был для него в некотором смысле *bête noire*. Он также явился основателем теологии вайшнавского направления, склонной к более сильной версии теистической системы с единым Богом и граничащей с монотеизмом, хотя и не в дуалистическом смысле, поскольку Бог, по Раманудже, находится с Брахманом в отношении «тождества в различии». В своем главном труде «Шрибахшья» Рамануджа выдвигает в основном сходные аргументы и контраргументы против возражений, выдвинутых скептиком. Разница в том, что изложение Рамануджи дополнено вишнуитским убеждением. Неизменный Брахман в высшей форме Вишну-Нараяны — материальная и инструментальная причина мира; его Божество «одушевляет» как свое собственное тело¹⁶. Этот мир он также поддерживает своей милостивой имманентностью, а затем растворяет его в конце эпохи.

Но каков же точный мотив Бога? Рассматривается возражение: ни один милосердный или благожелательный Бог не захочет создать мир, плохо устроенный из-за наличия рождения, старости, смерти, ада и т.д. Если бы он непреднамеренно создал такой мир, сострадание подвигло бы его пересоздать мир, чтобы тот был наполнен счастьем. Ответ Рамануджи таков: Брахман совершенен, и то, что побуждает его создавать, поддерживать, а затем разрушать мир по своей собственной воле, — это «просто развлечение, игра» (*līlā*), он

¹⁶ Carman J.B. The Theology of Rāmānuja. New Haven, CT: Yale University Press, 1974. P. 139–141.

мало чем отличается от какого-либо могущественного раджи, который правит своим царством с совершенной силой и доблестью и все же способен участвовать в игре в мяч, развлечениях и охоте и т.д., чтобы поразвлечься!

Возражение, что Бог был бы безжалостен к неравному творению (как уже говорилось выше), Рамануджа парирует сходным по содержанию образом, но со своими стилистическими витиеватостями: все это происходит из-за эффекта крутящего момента «деяний разумных существ, богов и так далее, которые должны быть созданы». Господь, утверждает он, является просто «действующей причиной» в создании новых существ, в то время как «материальная причина состоит из потенциальных возможностей существ, которые будут созданы». Под «потенциальными возможностями» он подразумевает накопленную остаточную карму¹⁷.

Итак, подобно радже, который совершенен и завершен, Бог все же способен развлекаться. Когда он понимает, что воцарилась энтропия и материальному миру не помешал бы свежий взгляд, он приступает к этому. Неравенство между существами — прямой результат их соответствующей кармы. Если в теодицее ньяи то, что считается благой и дурной кармой, полностью зависит от происхождения законов кармы и от дхармы, в теодицее Рамануджи это то, как Бог относится к ним в погожий день. Что такое благая и дурная карма, выясняется в зависимости от того, что нравится или не нравится Господу. Проникнув в «я» всех существ, он знает каждое действие созданий с точки зрения их внутреннего «Я» (*antarātmā*)¹⁸. Пребывая в них и управляя ими в соответствии с их кармой, он предоставляет деятелям свободу совершать добрые или дурные поступки в соответствии с их желаниями или же исключительно как следствие их кармы. Он может вознаградить тех, кто совершает добрые дела, которые ему приятны, помогая им искоренить в себе все зло и тем самым достичь четырех «царственных целей»: процветания, исполнения желаний, истины и освобождения. К тем, кто нарушает его указания и законы, применяются прямо противоположные меры¹⁹.

Конечно, нет необходимости в том, чтобы Господь, плавающий в полусне в молочном океане, лично следил за каждым поступком отдельных деятелей и за последствиями; эту задачу он с радостью

¹⁷ Шрибхашья, 2.1.34. См.: *Rāmānuja. Śrībhāṣya* [as] *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Rāmānuja / Transl. by G. Thibaut // The Sacred Books of the East Series [SBE]*. Vol. 48. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962. P. 267.

¹⁸ Шрибхашья, 1.1. См.: *Ibid. Rāmānuja*. P. 92.

¹⁹ Шрибхашья, 1.21. См.: *Ibid.* P. 119.

завещает меньшим богам и, в конечном счете, автоматическим законам кармы.

Такая картина, однако, приводит к некоторой дилемме. Предположим, что каждый человек является полностью свободным деятелем, может выбрать, действовать ли определенным образом или, напротив, воздерживаться от этого (такова его нравственная свобода, которая также предполагает определенную ответственность с точки зрения накопления кармических остатков). Поскольку, по словам Рамануджи, Господь вошел в деятеля как его «внутренний контролер» (*antaryāmin*), в качестве функции своей универсальной причинности, то, выражаясь специальным языком, он также оказывается причиной свободных нравственно значимых поступков деятеля: таким образом, реально действует Господь, но не индивидуум. Господь причастен к нашим хорошим и дурным поступкам. Мы знаем, что многие провозглашенные просветленными существа, гуру и высокоразвитые адепты делали такие заявления о единстве (себя с Богом). Зачем приписывать человеку совершение поступков и, если уж на то пошло, хвалиться? «Это было не мое достижение; все это дело рук Господа; это Его желание, я всего лишь пешка, о отец!» — мы часто слышим такие скромные опровержения. Почему это не может быть обобщено в случаях отрицательных действий, кармических неудач, личных ошибок, катастроф, вреда, причиненного другим, и т.д.? Рамануджа, как сообщает Юлиус Липнер²⁰, предлагает следующее решение этой дилеммы:

«Высшее „Я“ по справедливости наделило все сознательные существа всем снаряжением, необходимым для совершения или воздержания от действий: например, способностью к силе мысли, к силе желания и так далее. Чтобы достичь этого, Бог стал опорой этих существ, и войдя в них, он осуществляет контроль как согласный [на действие], будучи утвержденным в качестве их руководителя. Индивидуум, обусловленный этими силами, наделенными высшим „Я“, сам совершает действие или воздерживается от него. Высшее „Я“ [просто] наблюдает за действиями и остается беспристрастным. Таким образом, всё в порядке».

Липнер уточняет: «...это индивидуальный деятель, и он действует свободно, Господь же как опора существования (*ādharma*) индивидуума позволяет этому действию осуществиться, обрести бытие...

²⁰ *Lipner J.* The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedāntic Theology of Rāmānuja. Albany: SUNY Press, 1982. P. 71.

Пребывающий в нас Господь принимает во внимание „акт воли“ (*prayatna udyoga*) действующего лица и соглашается осуществить это действие»²¹. Но у Липнера есть свои сомнения в правдивости этого «совместного» решения. Бог, похоже, соучаствует и в предполагаемом, свободно выбранном деятелем дурном поступке вместо возможного хорошего. Липнер тогда обоснованно задается вопросом: зависит ли «акт воли» деятеля в первую очередь от согласия Господа или нет? Если да, то как деятель действительно может свободно предпринять действие? А если нет, то Господь — не всеобщая причина. Существует дополнительная проблема, связанная с «соглашением» Господа воплотить в жизнь злое действие конечного деятеля: не должен ли он каким-то образом нести за это ответственность? Тем не менее Рамануджа стремился не более чем провести наглядную аналогию (собственность совладельцев и минимальное согласие, требуемое одним от другого, чтобы передать ее третьей стороне) в качестве частичного объяснения «сотрудничества» между Господом и индивидуальным атманом в совершении свободного действия²².

Но как насчет деяний самого Господа, а именно творения, развлечений, разрушения и т.д. Разве они не влияют на него и не накапливают для него никакой кармы? В ответ Рамануджа ссылается на принцип, более четко изложенный в знаменитой Бхагавадгите: если кто-то совершает действие без какой-либо мысли или желания получить результат, он не накапливает обязывающую карму (2.47)²³. Действие совершается *не из желания, необходимости или недостатка, а из полноты бытия*. Поскольку Бог действует без всякого желания, его действия не связаны с кармой. И все же говорят, что у Бога есть желания, цели и задачи. Таким образом, это признание может противоречить более ограниченному утверждению. Несомненно, в космологии Рамануджи Бог активно участвует в мире хотя бы каплей желания, чтобы те, кто предлагают ему преданность и восхваление, в итоге исполнили свои желания и достигли освобождения. Дарование или раздача милости, *prasāda*, также требует определенной целенаправленности. Но в конце концов эта пословица, похоже, верна: «Роль Бога — мироустроительная и распределительная, да еще что-то сверх того».

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ *Bilimoria P. Dismantling Normativity in Indian Ethics — from Vedic Altarity to the Gita's Alterity // The Ethical Dimension and Deconstruction Normative Ethics in Asian Traditions / Ed. by. Y. Wang. New York; London: Routledge, 2007. P. 33–74.*

Наконец, на вопрос о том, может ли зло, циркулирующее в мире, и вся грязь, неблагоприятность и мерзость запятнать собственную чистую природу Бога, Рамануджа совершенно определенно утверждает, что «Верховный Брахман лишен даже малейшего следа зла, которое присутствует во всех разумных и неразумных вещах... Верховный Брахман — это противоположность всему злу и единственноеместилище всех благоприятных качеств. Он полностью отличается от всего остального (кроме Самого Себя)»²⁴. Райхенбах²⁵, цитируя приведенный выше отрывок, задается вопросом, как это пантеистическое божество может оставаться достаточно отделенным от того, что развивается из него, что включает зло и несовершенство, чтобы быть совершенным. Если Бог в то же время является внутренним обитателем (как душа) в каждом человеке, то порок в душе деятеля должен тем самым регистрировать «черную метку» и в высшем «Я» Бога! Почему же тогда Бог не страдает от наших пороков? Опять же, здесь отсутствует строгая провиденциальная концепция Бога. И поэтому это кажется странным способом попытаться спасти Бога от любого возможного порока, который может возникнуть, хотя и как случайное свойство, от зла, которое поражает людей и окружающую среду.

Более поздние школы веданты, вероятно, осознавая это возможное влияние на чистую природу Бога, стремились увеличить дистанцию между живыми существами и Богом. Начиная с Мадхвы (XIII в.), основателя школы двайта (дуалистической), и вплоть до теологии гаудия вишнуизма (XV в. и далее), в которой подчеркивались преданность и благочестие, утверждается, что Бог и мир различны, разделены так же, как два индивидуума, индивидуум и мир различны. И Бог способен видеть карму, *duḥkha* (страдание), последующие потрясения и гибель своенравных созданий; но за небольшую дозу «благодати» или благословения от Бога больше ничего нельзя ожидать в качестве искупления. В этом пункте сходятся все индийские теистические теодицеи, от ньяи до школ Веданты, с той разницей, что помимо литературных украшений «развлечения/игры» со стороны Бога роли провидения все чаще разрешается входить в то, что мы могли бы назвать реформаторскими или сектантскими индуистскими теологиями, после веданты Мадхвы.

²⁴ Шрибхашья, 1.1.13. См.: *Rāmānuja. Śrībhāṣya* [as] *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Rāmānuja*. P. 120, 309.

²⁵ *Reichenbach B. Karma and the Problem of Evil*. P. 252.

Заключение

Теистические решения от ньяи до веданты, с которыми мы столкнулись и которые рассмотрели в той мере, в какой их соответствующие космологии, дополненные решающей телеологией или без нее, по-видимому, привержены некоторой онтологии божественного творения и поддержания мира, а решение проблемы зла у них заключается в том, что Бог не может нести нравственной ответственности за зло в мире, потому что он просто управляет последствиями кармически отслеживаемых действий разумных существ. Ответственность лежит в другом месте. Мы видели, что это описание и его варианты не свободны от возможной критики как внутри традиции, так и за ее пределами. В рамках этой дискуссии, тем не менее, находятся основные ответы на вопросы о проблеме зла, или всеобщей несправедливости, и начало развития того, что можно было бы предположительно назвать индийской теодицеей: дискуссии, начатые в этом эссе, демонстрируют именно такое начало.

Если вернуться к одному из критических замечаний, то, несомненно, было бы противоречиво утверждение, что Бог всемогущ и все же не может контролировать, смягчать, улучшать или «заключать в скобки», когда считается разумным, силу кармы в строгом или жестком смысле, которого придерживаются нетеистические теоретики, — это то, что мы могли бы назвать «кармодицеей». Однако «возникло бы противоречие, если бы закон выражал необходимую истину»²⁶. Мог ли Бог выровнять круглую дыру или поднять тяжелый болтер, который он создал, на крутой холм? Он может быть в состоянии сделать второе, но не первое. Некоторые утверждают, что не во власти Бога идти против простых логических истин: он может превратить воду в вино, но не отнимать тождественность некоторого А самому себе или отрицать, что конъюнкция А и \neg А самопротиворечива (пре-Деррида, или Священник). Таким образом, ничто и никто, включая Бога, не может нарушить закон. Следовательно, то, что Бог не может совершить невозможное, не противоречит его всемогуществу.

Вопрос, однако, не в том, может ли Бог в конечном счете освободить человека от состояния страдания при смерти или в будущем, а в первую очередь в том, почему Бог допускает страдания. Почему страдания продолжают наносить большой ущерб, и почему он установил слепяще безличный, жестко закрепленный закон кармы без

²⁶ Ibid. P. 250.

сострадания, удерживающий живых существ спутанными и связанными кармой еще до их рождения и после их смерти?

Всеведение Бога также может быть подвергнуто сомнению за то, что он добровольно позволяет людям поступать плохо или злодейски, так что это приводит к дурным последствиям. Если Бог всеведущ, то почему он допускает такое поведение? Разве он не мог бы вмешаться, чтобы предотвратить действие, которое он мог предвидеть, или взорвать кармические остатки предыдущих действий, накопленный багаж кармы и освободить человека от таких ужасающих последствий, которые только вызовут больше страданий? Почему Бог поощряет эту вопиющую несправедливость? Имеет ли он отношение к заговору? Последний вопрос не является банальным, как было показано в панентеистической теологии Рамануджи, поскольку Бог вошел в мир как его Высшее «Я» и вселил свою изящную имманентность в душу каждого живого существа (по градуированной шкале интеллекта); он не только обладает глубокими знаниями о желаниях, карме и характере индивидуума, но он сложно и деятельно участвует в разделении внутренних (ментальных, психических) свойств индивидуума. Почему бы недостаткам и шероховатостям индивидуальной кармы и черт характера не отразиться на Боге, точно так же, как можно ожидать, что огромное цунами, когда оно движется, наверняка вызовет рябь и на теле Бога, исходя из предпосылки, что мир и тело Бога — это одно и то же пространное нечто? Значит, Бог—соучастник? Ответ веданты, от Рамануджи до вайшнавских теологий, заключается в том, что, хотя Бог разделяет свойство разума с богами и людьми как общий мост всепроникающего расширенного сознания (Божественный всеприсутствующий разум) и может даже осыпать деятеля благословениями в качестве награды за усердную преданность и медитацию, здесь имеет место нечто вроде эпифеномена: А наблюдает за В, но А не оказывает причинного влияния на В, в то время как В (или другой С) мог бы повлиять на А²⁷. Бог — ни виновный партнер, ни пострадавший (как гласит одна апокрифическая пословица) даже от того, кто «спит рядом со шлюхой», и ему даже не нужно бежать!

Несмотря на это апокрифическое изречение и другие более схоластические ответы, которые мы рассмотрели и изучили, все еще без ответа остается ряд вопросов, что более очевидно в объединенных описаниях «тео-карма-дицеи». Возникает искушение встать на сто-

²⁷ Yandell K. God and Other Agents in Theistic Hinduism // Faith and Philosophy. 1999. Vol. 16. No. 4. P. 544–561.

рону Канта в его опасениях по поводу «неудачи всех философских попыток теодицеи». Но в те времена, как отмечали Матилал²⁸, Райхенбах²⁹, Чаттерджи³⁰ и другие, теистическая проблема зла не была проблемой, для решения которой была разработана индийская теодицея; ее основной областью является доктрина кармы.

²⁸ *Matilal B.K.* A Note on Śaṅkara's Theodicy. P. 363–376.

²⁹ *Reichenbach B.* Karma, Causation, and Divine Intervention' // *Philosophy East and West*. 1989. Vol. 39. No. 2. P. 135–149; *Reichenbach B.* Karma and the Problem of Evil. P. 248–255.

³⁰ *Chatterjee M.* Some Indian Strands of Thought Relating to the Problem of Evil // *Relativism, Suffering and Beyond Essays in Memory of Bimal Matilal* / Ed. by J.N. Mohanty and P. Bilimoria. Delhi: Oxford University Press, 1997. P. 319–335.

Елена Скворцова

**Японские мыслители XX века
в поисках взаимодействия восточной
и западной культурных парадигм**

К началу XX в. японский язык благодаря усилиям местных ученых обогатился терминологией, способной адекватно передавать смыслы западной культуры. Просветители Японии в это время начали выражать свою позицию относительно этих смыслов на новом, современном языке, используемым и по сей день. Ниси Аманэ (1829–1897), Фукудзава Юкити (1835–1901), Накамура Кэйю (1832–1891), Накаэ Тёмин (1847–1901) приложили титанические усилия для того, чтобы сделать смыслы западной цивилизации понятными японцам. Они находились в постоянном, в основном заочном, диалоге с европейскими и американскими мыслителями, отчего их культурологические взгляды неизбежно становились компаративистскими.

Одним из первых просветителей Японии, испытавших воздействие западных учений, в частности утилитаризма Дж. Ст. Милля (1806–1873) и позитивизма О. Конта (1798–1857), был основатель академической японской философии Ниси Аманэ. Следуя традициям французских энциклопедистов, Ниси издал собственную «Энциклопедию наук» (букв. «Круг знаний 100 наук», яп. «Хякугаку рэнкан», 1870–1871 гг.)¹. В ней он предложил следующую классификацию наук: «общие науки» (математика, история, география, литература); «интеллектуальные частные науки» (теология, психология, политика, экономика и статистика); «физические частные науки» (физика, астрономия, химия, естественная история). Здесь же ученый развивает идею гармонии всех наук, отводя ключевую роль философии,

© Скворцова Е.Л., 2022

¹ См.: *Ниси Аманэ. Хякугаку рэнкан (Круг знаний ста наук) // Ниси Аманэ дзэнсю (Полное собрание сочинений Ниси Аманэ). Т. 4. Токио: Мунэтакэ сёбо, 1960. С. 8–294.*

и представляет читателю «теорию трех стадий» Конта и индуктивный метод Милля.

Главными достижениями современной ему философской и научной мысли Запада Ниси Аманэ считал эмпирический подход и индуктивный метод, позволяющие глубоко проникать в суть природных феноменов, не занимаясь абстрактными спекуляциями. Ниси не просто воплотил и развил идеи позитивизма, но в первую очередь попытался решить проблему внедрения европейской науки в традиционную конфуцианско-буддийскую систему ценностей.

Ученый видел значение философии для западной культуры в том, что она объясняла человеческий познаваемый мир при помощи общих понятий, задавая направление для конкретных наук. Попытку гармонизации восточных и западных мировоззренческих систем философ продемонстрировал в 1875 г. в небольшом по объему, но весьма важном труде «Теория трех сокровищ человеческой жизни» («Дзинсэй самбо сэцу») ². В названии работы использовано традиционное буддийское понятие *самбо* — «три сокровища», т.е. Будда, закон, монашество. В данном случае оно перекликается с постулируемым Ниси триединством главных сокровищ человеческой жизни — здоровья, интеллекта и богатства. Эти сокровища следует тщательно хранить так же, как и «три сокровища» буддизма. При этом философ апеллирует к учениям представителей различных буддийских традиций и Конфуция для обоснования западной теории и доказательства ее возможного применения в Японии. Свои «три сокровища» он противопоставил также конфуцианским ценностям покорности, унижения, почтительности, простодушия и свободы от скарденности. Под влиянием идей Дж.Ст. Милля, чью книгу «Утилитаризм» (яп. «Ригаку») он перевел в 1877 г., японский просветитель предложил частично заместить социально ориентированную японскую феодальную мораль индивидуалистической этикой утилитаризма.

Цель всякого философствования Ниси видел в «общественной пользе», *коэки*, которая, однако, не может существовать без «индивидуальной выгоды», *сири*. Общество обеспечивает человека «тремя сокровищами», а человек, в свою очередь, выполняет свой долг перед другими людьми и обществом — в этом заключается суть социальной гармонии.

В понимании общества японским ученым можно проследить два главных мотива: с одной стороны, речь идет о социальной целостности

² Ниси Аманэ. Дзинсэй самбо сэцу (Теория трех сокровищ человека) // Нихон-но мэйтё (Знаменитые произведения Японии). Т. 34. Токио: Тюокоронся, 1972. С. 229–257.

сти, взаимосвязанности и взаимообусловленности всех «клеточек» общественного организма, с другой — о жизни для себя каждой из этих клеточек, о саморазвитии, являющемся предпосылкой общественного развития в целом. Такое саморазвитие, по Ниси, предполагает совершенствование вышеупомянутых «трех сокровищ» путем социальной кооперации и взаимопомощи: человек должен жить не только для себя, но и для других. Этот тезис созвучен философии Конта, также призывавшего к социальной сплоченности. Французский ученый приписывал человеку коллективный инстинкт совместного действия, японский же просветитель утверждал, что природа человека определяется и «независимой эгоистической душой»³, и любовью к ближнему⁴. Последняя, согласно Ниси, как естественное и постоянное чувство есть у каждого члена общества; вражда же возникает, когда кто-то нарушает постоянство.

Социологические идеи О. Конта Ниси усиленно внедрял в отечественную философско-социологическую мысль. Под воздействием философии позитивизма в таких работах, как «Теория знания» («Ти-сэцу»), а также в вышеупомянутых «Энциклопедии наук» («Хякугаку рэнкан») и «Новой теории ста и одного» («Хякуити синрон»), ученый ввел новое для восточной мысли понятие «наука».

Еще в 70-е годы XIX в. Ниси поместил эстетику в число трех столпов цивилизации, наряду с этикой и юриспруденцией. Он даже прочитал в 1877 г. соответствующую лекцию перед императором Мэйдзи и его придворными, в которой представил эстетику, а также юриспруденцию и этику тремя главными опорами цивилизованного государства⁵. Именно такое тройственное основание, считал ученый, является важнейшей цивилизационной опорой любого современного государства, будь то Япония или страна Запада. Это тройственное основание воплощает ключевые «бесформенные» ценности человечества: справедливость, добро и красоту. В лекции Ниси в качестве примеров приверженности Японии идее красоты с древнейших времен приводил любовь японцев к танцам *кагура* и к сложению пятистиший *танка*, как это делал еще бог синтоистской религии Сусаноо, создавший Японские острова.

В то время Ниси Аманэ дал название эстетике — *бимёгаку*, т.е. «наука о таинственно-прекрасном», намекая на чудесное даосско-

³ Ниси Аманэ. Хякуити синрон (Новая теория ста и одного) // Там же. С. 100.

⁴ Ниси Аманэ. Айтэкирон (Теория любви и вражды) // Там же. С. 212–214.

⁵ Ниси Аманэ. Бимёгакусэцу (Теория таинственно-прекрасного) // Нихон киндай сисо тайкэй (Собрание произведений современной японской мысли). Т. 17. Токио: Иванами сётэн, 1989. С. 3–14.

буддийское происхождение всего сущего из Ничто. Наряду с термином *бимёгаку* Ниси предложил еще четыре варианта: *кансэйрон* — теория чувственного познания (точный перевод определения эстетики Баумгартеном); *касюрон* — теория хорошего вкуса (намек на «Критику способности суждения» Канта); *дзэмбигаку* — наука о добре и красоте (Ниси как дисциплинированный конфуцианец не мог представить себе красоту аморальной); и, наконец, *симбигаку* — наука, исследующая красоту (термин, используемый иногда и сегодня). В итоге же победило название *бигаку* — наука о красоте, предложенное Накаэ Тёмином (1847–1901), японским мыслителем, публицистом и политическим деятелем.

Благодаря усилиям и настойчивости Ниси Аманэ в 1893 г. на базе филологического факультета Токийского императорского университета впервые в мире была создана кафедра эстетики, где получали образование известные в дальнейшем не только в Японии, но и за ее пределами ученые, такие как Ониси Ёсинори (1888–1959), Имамита Томонобу (1922–2012), Сакабэ Мэгуми (1936–2009) и Сасаки Кэнъити (р. 1943).

В деле ретрансляции западных смыслов для японцев Ниси Аманэ сыграл главную роль. Он создал 787⁶, а по другим источникам — 2872⁷ неологизма, из которых 606 используются и по сей день. «Субъект», «объект», «реальность», «феномен», «история», «сознание», «мысль», «идея», «философия», «психология», «впечатление» — без соответствующих слов трудно представить современный японский язык. Новаторство Ниси состояло, в частности, в том, что, хорошо сознавая навык японцев в использовании китайской иероглифики в японском языке, он для передачи смыслов западных понятий использовал именно китайские иероглифы. Ученый либо извлек их из хранилищ прошлого, придав им новое значение, либо сам заново составил.

Японский просветитель верно обозначил роль философии в ментальной культуре Запада: именно философия задает магистральное направление в движении человеческого разума. Позитивная философия, которая отреклась от своей «метафизической матери», строившей систему на основании априорных принципов, противопоставила себя многовековой схоластической и идеалистической — в том числе и христианской — традиции. И именно такая философская

⁶ Modern Japanese Aesthetics. A Reader / Ed. by M. Marra. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002. P. 25.

⁷ Nakamura Tomoe. Nishi Amane's Response to European Dualism // Postgraduate Journal of Aesthetics. 2013. Vol. 10. № 3. P. 24–35.

позиция позволяла прочерчивать в Бытии границы, необходимые для «прогресса» науки и общества. По его мнению, Япония нуждалась в философии, сочетающей традиции моральности и прогресса, т.е. сочетающей традиционные ценности с идеями европейской индивидуалистической направленности.

Ниси восхищается глубиной западной философской мысли, тем, насколько детально изучена в ней социально-психологическая сфера человеческой деятельности и разработана соответствующая терминология. Но все это, согласно Ниси, начиная с системы платоновского идеализма, достигается за счет принижения когнитивного потенциала чувственно-эмоциональной стороны жизни и подчеркивания рационально-понятийной способности разума. В Японии же, напротив, всегда преобладал интуитивно-образный подход к *Бытию* и *Небытию* как его основанию. Как пишет Т. Снитко, «изначальные смыслы японской культуры сакральны, не проявлены, принадлежат *Небытию*, поэтому на них можно только намекать, суггестировать их некоторым образом»⁸.

Японский просветитель следует Конту в том, что более сложная область знания должна опираться на более простые, а также в том, что все они опираются на «общие науки», такие как математика или география. Многое почерпнув у французского мыслителя, Ниси Аманэ предложил свою классификацию наук, основанную на двух типах причинности: *сэнтэн-но ри*, априорный, или природный принцип, объединивший науки о природе, а также принцип *котэн-но ри*, апостериорный, или постприродный, *социальный* принцип, разработанный Ниси и послуживший основанием для наук о духе. Добавив *котэн-но ри* в свою философскую систему, ученый тем самым признал социокультурные принципы отличающимися от природных. К наукам о природе, или естественным, Ниси относит физику, химию и биологию, а к наукам о духе, или общественным, — теологию, философию, политику и политическую экономию. Благодаря использованию идей позитивной философии Конта японскому ученому удалось создать философскую теорию, более соответствующую развитию социальных отношений в мэйдзийской Японии, переживавшей переход от феодального устройства общества к капиталистическому. В рамках этой теории Ниси не просто воплотил и развил идеи позитивизма, но в первую очередь попытался решить проблему «внедрения» европейской науки в традиционную национальную

⁸ Снитко Т.Н. Запад–Восток: предельные понятия лингвокультур. М.: Азбуковник, 2014. С. 168.

систему ценностей, регламентировавшую жизнь феодальной Японии и ориентированную на строгое выполнение социальных обязательств всеми участниками общественной системы.

Ниси является прекрасным примером ученого-энциклопедиста, тип которого возникает в переломные эпохи истории на волне острой общественной потребности в подобного рода героях. Фактически, система Ниси Аманэ была призвана усовершенствовать неоконфуцианскую метафизику с помощью привлечения опыта западного позитивизма и отчасти утилитаризма. Иными словами, японский просветитель попытался приспособить европейскую науку к национальным традиционным ценностям своей страны.

Между тем, отметим, что еще с той поры японские интеллектуалы совершенно осознанно начали оказывать сопротивление навязываемому им Западом взгляду на мировую историю как на линейный путь прогресса, возглавляемому Европой и Америкой. В их числе был и Нисида Китаро (1870–1945), предпринявший попытку объяснить картину мира с точки зрения национальной культуры и ее понимания природы истинной реальности и истины как таковой.

Нисида — самый известный японский философ XX в., чье творчество отмечено попытками совмещения мировоззренческих установок национальной духовной традиции с элементами европейской философской мысли. По сути дела, Нисида — основоположник современной японской философской эстетики. Он сумел продемонстрировать двухвекторность участия японской эстетики в межкультурном дискурсе: восприятие японцами западной эстетики и в то же время «донорство» — восприятие японского Западом. «В конце XIX в. перед пионерами японской философской мысли, уже ориентирующимися на западный стиль мышления и выражения, стояла задача найти адекватный язык для передачи в японском тексте терминов и понятий, разработанных как в современных европейских языках, так и еще более на греко-латинской основе»⁹. Философия Нисиды не могла не стать компаративистской, причем ему пришлось определить и кардинальное отличие, и частичное сходство цивилизационных смыслов Востока и Запада.

Вряд ли Нисида был знаком с трудами таких мыслителей, как Н.Я. Данилевский (1822–1885)¹⁰ с его теорией культурно-исторических типов (цивилизаций), в которой последние рассматриваются

⁹ Арутюнов С.А. Япония: философия красоты // Вестник ИВ РАН. 2021. № 2 (16). С. 306.

¹⁰ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.

как автономные квазиорганизмы, развивающиеся по собственному «плану» и в совокупности составляющие необходимое разнообразие социокультурных форм. Каждая из них представляет собой уникальное сочетание проявлений духовности: религия, искусство, философия, политика, право, этика, ритуал etc. Между тем, ход рассуждений Нисиды Китаро в общих чертах совпадает с концепцией Данилевского.

То же можно сказать и о знакомстве с трудами О. Шпенглера (1880–1936), в частности, со знаменитой книгой 1918 г. «Закат Европы», и его типологией культур. Важно, что и Шпенглер, и Данилевский выступали против европоцентризма в истории и культуре, а также против связанной с ним идеи линейного прогресса человечества. У Шпенглера главное основание культуры (духовно и нематериально) — это «строй коллективной души народа», «особое мироощущение». Немецкий философ, так же, как и Данилевский, рассматривал культуры как рождающиеся, созревающие, стареющие и умирающие квазиорганизмы. «Высокая культура, — пишет Шпенглер, — это бодрствование одного-единственного гигантского организма, делающего носителями единообразного языка форм с единообразной историей не только обычай, миф, технику и искусство, но также и воплотившиеся в него народы и сословия»¹¹. То же можно сказать и о ходе рассуждений Нисиды Китаро, в общих чертах совпадающих с идеями Данилевского и Шпенглера.

Повторю, философия японского ученого не могла не стать компаративистской, поскольку ему пришлось определить и кардинальное отличие, и частичное сходство цивилизационных смыслов Востока и Запада. Сравнение этих смыслов проводилось Нисидой по нескольким основаниям: во-первых, при определении главной метафизической позиции культур относительно того, что является истинной реальностью; во-вторых, определение позиции человека в сфере познания этой реальности, когда западный, рационально-логический подход противопоставлялся восточному, телесно-эмоциональному; в-третьих, определение преобладающей формы духовности (религиозной, этической, философской, юридической, художественно-эстетической); в-четвертых, определение позиции культуры Японии по трем вышеперечисленным.

Понимая необходимость точного определения метапозиции, исходя из которой можно говорить о принципиальном различии культурно-исторических типов, Нисида сформулировал ее как метафизи-

¹¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. М.: Мысль, 1998. С. 37.

ческую: «О формах культуры можно рассуждать по-разному, глядя на них с разных точек зрения. Я предпочитаю анализировать *сущностные различия* форм культур Востока и Запада с метафизической точки зрения. Под метафизической точкой зрения я понимаю позицию, с которой культуры рассматривают проблему реальности. Конечно, можно сказать, что в Китае и, особенно, в Японии вопрос об истинной реальности не рассматривался с точки зрения науки; можно также сказать, что и метафизика в этих странах не была особенно развита. Но тот факт, что на Востоке не было отдельной сферы метафизики, не обязательно означает, что не было никакой *метафизической мысли*. Как только та или иная культура¹² развивается до определенной степени, ее можно рассматривать в терминах метафизики. Каждая культура по-своему смотрит на жизнь. В *основании мировоззрения необходимо присутствует своего рода метафизическая мысль*, даже если она не вполне осознанна»¹³.

В этом тексте Нисида различает понятия «метафизика» (*кэйдзидзёгаку*) и «философия» (*тэцугаку*). Метафизика у Нисиды непосредственно связана с общественным сознанием, с фундаментальным мировоззренческим синтезом, определяющим качество овецистических культурных форм. Философия, хоть и является продуктом духовной культуры того или иного региона, имеет, тем не менее, персональное авторство.

Возвращаясь к Данилевскому и Шпенглеру, заметим, что первый считал основанием культурно-исторического типа цивилизаций самобытный «национальный характер», а второй — «идею» или «душу культуры». Оба они описывали подобные основания, но тем не менее очевидно, что эти понятия есть нечто, ощущаемое и понимаемое интуитивно, логически не вполне объяснимое, но аподиктическое.

Изначально Нисида ушел в сторону от конкретных аспектов мировоззрения (религии, экономики, искусства, науки, техники и т.д.) и взял в качестве критерия цивилизационного основания самую абстрактную идею *Бытия/Небытия*, разделяющую интересующие его

¹² В Японии не всегда проводилось различие понятий «культура» (*бунка*) и «цивилизация» (*буммэй*). У Нисиды в этом месте употребляется понятие *бунка*, хотя по смыслу речь идет именно о цивилизациях — западной, китайской и индийской. Все они объединяют ряд культур, для которых общим являются алфавит (иероглифы), священные писания (Библия, Трипитака, И-цзин) и классические литературные произведения («Кодзики», «Манъёсю», «Речные заводы», «Слово о полку Игореве» и т.п.).

¹³ *Нисида Китаро. Кэйдзидзёкакутэки татиба-кара мита тодзай кодай-но бунка кэйтай* (Формы культур Востока и Запада классического периода с метафизической точки зрения) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 7. Токио: Иванами сётэн, 1965. С. 429.

цивилизации Запада (*Бытие*) и Востока (*Ничто*). Философ проводит наиболее четкую границу, разделяющую основания культур христианского Запада и Востока (имеются в виду культуры Индийского и Дальневосточного цивилизационного круга). Границу эту Нисида проводит, занимая метапозицию: «над» цивилизациями, «над» культурами, «над» мировыми религиями и культурами местных богов, «над» философскими системами. Японский ученый задается вопросом: «Каковы же отличия форм культуры Востока и Запада с метафизической точки зрения? Думаю, что Запад в основание реальности помещал *Бытие* (кит. у, яп. ю:); Восток же в качестве такого основания полагал *Ничто* (му). Я называю эти позиции „форма“ и „бесформенное“ соответственно»¹⁴. Данное положение нисидианства стало фундаментом не только для всей цепочки поколений учеников Нисиды и учеников его учеников, т.е. Киотской философской школы. В XX–XXI вв. на нем строят свои эстетические теории и представители Токийской школы — Сакабэ Мэгуми (1936–2009), Сасаки Кэнъити (р. 1943), Амагасаки Акира (р. 1947).

По наблюдению Л.М. Ермаковой, «Япония, благодаря своему особому „ретардационному“, так сказать, типу культуры, предпочитающему приращение замещению, в последнее время являла собой образец развитого современного общества с встроенными и эффективно функционирующими архаическими структурами, более или менее открытыми для наблюдателя»¹⁵. Хотя глубинным основанием подобных живых архаических структур служит *Ничто*, они не замедляют, а, напротив, активизируют инновационный процесс, что делает японскую культуру крайне интересным объектом исследования. По мнению Нисиды Китаро, архаический фундамент восточной культуры как нельзя менее открыт для наблюдателя: он *подразумевается*, а открытыми оказываются его «проявления»: черно-белая живопись и каллиграфия, театр *Но*, чайный ритуал, сухие сады...

Работы Нисиды отсылают читателя к даосскому трактату «Дао-дэцзин» и буддийской сутре «Праджняпарамитта хридая». «Безымянное» Дао возникает из *Ничто/Небытия*, порождая все переменчивые бытийственные формы, а в сутре говорится, что формы бытия есть небытие и наоборот¹⁶. Таким образом, в основание нисидовской философии положено глубинное, неявное, но аксиоматически принимаемое убеждение в том, что истинной реальностью является

¹⁴ Нисида Китаро. Кэйдзидзэкакутэки татиба... С. 429.

¹⁵ Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей. М.: Вост. лит., 1995. С. 9.

¹⁶ См.: Сутра-сердце [учения] о праджня-парамите / Пер. с яп. В. Мазурика // *Икэгути Экан*. Подвижник огня. М.: Республика, 1996. С. 266–267.

Ничто. Такое убеждение является архаическим, традиционным, присущим культурам Индии, Китая и Японии. В этом отношении Запад и Восток противоположны, убежден Нисида Китаро.

В культуре Запада представлена идея *Бытия*, в частности, религией христианства. Разумеется, культура Запада неоднородна и состоит из множества культур разных народов, но для Нисиды важен самый общий культурный принцип — мировоззренческий. Примерами культур *Небытия* выступают индийская, китайская, японская. «Греческую культуру, ставшую источником культуры Запада, можно назвать „культурой *Бытия*“, основанной на идее *Бытия*, — пишет японский философ. — Дионисийская культура, конечно, тоже внесла свой немалый вклад в греческую культуру как целое. Однако именно аполлоническая культура стала смысловым центром греческой культуры. В греческой философии истинной реальностью считалось то, что имело форму и ограничение. Этимологически „идеи“ Платона означают „формы“. Разумеется, это не знакомые обыденному сознанию формы в смысле вещественных форм. В диалоге „Пир“ мы читаем, что формы были объектами интуиции <...> Философия Платона стала классической формой философски осмысленной сущности греческой культуры»¹⁷. Последовательно возникшие на Западе философские концепции, но практически одновременно появившиеся в Японии Нисида справедливо отнес к ментальной цивилизации *Бытия*.

Что касается истинной реальности, то она трактовалась европейскими философами то как *огонь*, *вода*, то как *апейрон*, *атомы*, то как *монады*, *материя*, то как *Бог*, *Абсолютный дух*, *Абсолютная воля*, то как *бытие-в-мире*, *феномен*, *жизненный порыв* и т.д. Каждый философ определял в *Бытии* ту сферу, которую считал главной, и выстраивал на ее основе свою систему причинно-следственных связей. Последняя являла собой цепочку логических доказательств правоты автора, предъявляемую им мировому сообществу как итог своих усилий понять *Бытие*.

А что мог предъявить общественности адепт фундаментального *Ничто*? Как он мог обозначить присутствие *Ничто* в жизни природы и человека? Самое первое, что приходило на ум японским мудрецам — это символика пустого пространства, не заполненного никакими изображениями: белый лист бумаги, покрытая белой галькой площадка сухого сада перед буддийским храмом... Кроме того, на тотальное господство *Ничто* указывал алогизм буддийских *коанов*,

¹⁷ Нисида Китаро. Кэйдзидзэгакутэки татиба... С. 430.

опровергающих причинно-следственную обыденность зачастую шокирующими утверждениями или побуждающих к шокирующим поступкам. Практика *коанов* намекала и даже свидетельствовала о наличии более глубокой, чем просто причинно-следственные связи, подоплеки существования всех явленных форм, которой и является истинная реальность пустоты, *Ничто*, *Небытие*. В японском языке присутствует множество понятий, навевающих мысль о *Ничто*. Одним из них является понятие *мудзё*, обозначающее тотальное непостоянство.

Но как же познается эта реальность с позиции Нисиды Китаро? Философ находится здесь в оппозиции как рационализму, так и эмпиризму, как аристотелевской формальной логике и дедуктивному выводу, так и диалектическому способу познания Гегеля, хотя гегелевские методы, пусть и в ограниченном количестве, находят применение в системе Нисиды. И понятно почему складывается подобная ситуация. Все западные способы научного и философского познания предполагают наличие тех или иных форм бытия: «Конечно, в ярчайшем развитии западной культуры, которая воспринимает форму как бытие и верит в созидание добра, немало того, что заслуживает уважения и чему мы должны учиться у них, — писал Нисида Китаро. — Но не скрыто ли в основе восточной культуры, доведенной нашими предками за прошедшие тысячелетия до совершенства, стремление видеть форму бесформенного, слышать голос беззвучного? Наша душа постоянно стремится к этому, и я хотел бы создать философию, отвечающую этому стремлению»¹⁸.

Буддизм *дзэн*, определивший формы эстетической практики (не только искусства, но и религии, а также воинских занятий), наследуя даосизму и синтоизму *Ватарай*¹⁹, с подозрением относился к обыденному языку, транслирующему информацию о мире в застывших понятийных формах — словах. *Дао* «возвращается к *Небытию*». И вот называют его формой без форм, образом без существа»²⁰, —

¹⁸ Цит. по: Григорьева Т.П. Движение красоты. Размышления о японской культуре. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. С. 420.

¹⁹ *Ватарай-синто* (*Исэ синто*), школа синтоизма. Получила свое название по фамилии жрецов, отправлявших синтоистские ритуалы во «внешнем храме» Исэ, где почиталась богиня еды Тоёкуэ. Эта форма синто связана с семьей Ватараи, династией синтоистских священнослужителей, отвечавших за «внешний храм» в святилище Исэ. Во внешнем святилище поклонялись божеству Тоёкэ-но Оками, традиционно считавшемуся слугой богини Амаэрасу, которой поклонялись во внутреннем святилище.

²⁰ Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 118.

утверждается в трактате «Дао дэ цзин». «Дао первоначально не имело никаких разграничений, слова первоначально не имели постоянного смысла, и только когда возникло субъективное, появились эти разграничения <...> Дао можно постичь, но нельзя увидеть»²¹, читаем в даосской книге притч, написанной в Китае в конце периода Сражающихся царств (III в. до н.э.).

«Отвергая возможность выразить суть явлений в понятиях, логических категориях, Дзэн требует от своих адептов особого, поэтически-метафорического способа мышления, так как лишь образ-символ, образ-знак может стать путеводной нитью для иррационального, интуитивного постижения истины мира»²². И первым символом *Ничто* являлась для японцев сама природа с ее постепенными, но всеобщими и неуклонными переменами, подобными невидимому наращиванию годовых колец деревом, подобными регулярной смене времен года, подобными переменам, связанным с рождением, взрослением и старостью самого человека. Таким образом, неотъемлемым признаком присутствия *Ничто* становится неуловимая переменчивость, о которой можно судить лишь по ее результату. В древнекитайском тексте Си Цы Чжуань, наиболее философском среди комментариев к Книге перемен «И-цзин», перемены парадоксально характеризуются как «тело отсутствия», вызванное действием *Ничто*²³. «Тело отсутствия» постигается только как целостное состояние мира столь же целостным телесно-ментальным существом, как бы растворенным в этом меняющемся мире, а не созерцающим его извне, как сторонний наблюдатель.

В этой связи перед Нисидой встает задача доказать правильность дзэнского мировоззрения, неслучайно и сам философ, и его ученики, такие как Ниситани Кэйдзи и Хисамацу Синъити и др., были практикующими адептами *дзэн*. Хотя дзэнский буддизм весьма подозрительно относился к дискурсивному познанию, киотоский мыслитель взялся за обоснование своей метафизической позиции, используя логические и рассудочные понятия западной философии. Однако непосредственным поводом для создания собственной оригинальной концепции послужило сильнейшее впечатление от созерцания красоты великолепного заката, однажды поразившей Нисиду до полного самозабвения во время прогулки по городу Канадзава. Придя

²¹ Чжуан-цзы // Там же. С. 257, 263.

²² Николаева Н.С. Каноническая структура японского сада // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М.: Наука, 1973. С. 51.

²³ См.: Си Цы Чжуань // И цзин — Чжоу И. Система перемен — Циклические перемены / Пер. Б.Б. Виноградского. М.: Северный ковш, 1999. С. 373.

в себя, он пришел к выводу, что именно такое интуитивно-чувственное знание-состояние и есть сама искомая истинная реальность. И одновременно ее постижение, впоследствии названное позаимствованным у американского философа и психолога Уильяма Джеймса (1842–1910) понятием «чистый опыт».

Своеобразным ключом к пониманию мировоззренческой концепции Нисиды служит его ранняя статья «Объяснение красоты» («Би-но сэцумэй», 1900 г.). Ее можно считать кратким конспектом-предисловием ко всему дальнейшему творчеству философа. Здесь Нисида, подвергая критике позитивистский подход к сущности прекрасного как чувственному удовольствию, предлагает собственное понимание красоты: «Красота как таковая — это непосредственно-интуитивно постигаемая истина, выходящая за пределы рациональной аналитики и соединяющаяся с великим путем самозабвения (*муга-но дайдо*), что можно истолковать как опыт, относящийся к разряду религиозного переживания»²⁴.

Сочетание самоумаления субъекта с одной стороны и признание действия на него мощной объективной, практически божественной, силы, их взаимное действие, воплощенное в персональном опыте, Нисида представил в качестве манифестации истинной реальности в первом большом труде — «Постижение добра» («Дзэн-но кэнкю», 1911 г.). Отвечая на вопрос о правильном постижении истинной реальности — *Ничто*, философ определенно склоняется к постулированию соединения целостной телесно-ментальной сущности человека с природным Универсумом.

Итак, в лице Нисиды Китаро с его учением об истинной реальности *Ничто*, фокус развития японской философской науки сместился от позитивистско-прагматической оценки мира к идеализму германской философии и бергсонизму с его «жизненным порывом» (*élan vital*). Обосновывает он свою позицию следующим образом: «И греческая философия, и философия Нового времени, возникшая на основании [фактов] эмпирической реальности — это все преимущественно рационализм»²⁵. Любая форма науки и философии Запада — это продукты «рационализованного Я», существующего в некой своеобразной капсуле, оторванной от процессуальности мирового континуума, в то время как «истинная реальность есть мир, вклю-

²⁴ *Нисида Китаро*. Объяснение красоты. Цит. по: *Скворцова Е.Л.* Японская эстетика XX века. Антология. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. С. 64.

²⁵ *Нисида Китаро*. Тэцугаку-но компон мондай (Основные проблемы философии) // *Нисида Китаро дзэнсю* (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 7. Токио: Иванами сэтэн, 1965. С. 173.

чающий личное действие или, иначе говоря, мир, в котором мы действуем персонально»²⁶. Истинная реальность Нисиды — это мир тождества абсолютных противоречий «Я и другого», «Я и окружающей среды», «Я и общества».

В своей работе «Постижение добра» ученый назвал такую реальность и знание о ней «чистым опытом» (*дзюнсуи кэйкэн*), попытавшись занять позицию философского монизма. Истинное знание истинной реальности есть точечное совпадение Большого континуума с Малым, есть знание-постижение *Целого* его частицей — человеком в режиме актуального потока «здесь-и-теперь» (*накаима*).

По вопросу определения места человека в сфере познания истинной реальности философия Нисиды также противостоит западным теориям. При этом его позиция радикально расходится как с рационалистическим, так и с эмпирическим направлениями европейской гносеологии. Японский ученый отвергает и дедуктивный метод, предполагающий следование от общих посылок к частностям, и индуктивное восхождение от единичностей к общему. И вновь он в данном вопросе выступает приверженцем традиционной позиции буддизма, гласящей: «без сердца-разума нет дхармы», т.е. истинное знание — это всегда некая амальгама личных качеств и качеств Универсума, причем в точке «здесь-и-теперь». Иначе говоря, правильное знание об истинной реальности возникает у индивидуума, в жизни вовсе не являющегося чем-то статичным, а напротив, представляющего собой постоянно изменяющегося активного участника потока «дел и вещей», в свою очередь также находящихся в процессе постоянных перемен. «Я полагаю, — пишет Нисида, — что [западная] философия никогда не рассуждала, исходя из *действующего Я*, следовательно, она никогда не понимала, чем в своем основании является тот реальный мир, в котором действуют люди»²⁷.

Что же касается *Ничто*, то, по мнению японского мыслителя, оно дано нам через *Целое*; точнее, через те процессы, которые приводят к изменениям этого *Целого*: природы, общества, самого человека. Все это — «бесформенные», неощутимые знаки действия *Ничто*, определяющего ход перемен. Постигается же это *Целое* всем телесно-ментальным существом человека, т.е. преимущественно эстетически. При этом важно учитывать то обстоятельство, что в вечно подвижной Природе провести четко очерченные границы между постоянно меняющимися вещами нельзя. Поэтому изучение ее по

²⁶ Там же.

²⁷ *Нисида Китаро*. Тэцугаку-но компон мондай. С. 266.

частям, игнорируя *Целое*, как это делает наука, приведет лишь к частичному, а не истинному знанию.

Научному знанию Нисида противопоставляет религиозно-эстетическое. В условиях истинного познания личность осознает себя как бы растворенной в мире. Такое осознание свидетельствует именно об эстетическом опыте, считает японский философ, приводя для иллюстрации примеры самозабвения (*муга*), охватывающего слушателей во время исполнения прекрасной музыки. Причем нельзя назвать такой опыт чисто бессознательным, он просто находится на границе сознания.

В поле зрения Нисиды попала проблема иных оснований, кроме *Бытия* и *Ничто*, для сравнения мировых культур. Ими могут служить религия, философия, искусство, право, ритуал, представляющие оформленный уровень культуры, где человек проводит границы между ними. Разные регионы Земли по-разному выстраивают иерархию форм, где-то превалирует религиозная форма культуры, как, например, в Индии, где-то — правовая, как в античном Риме.

Философ проводит сравнительный анализ религиозных воззрений индуизма и христианства, играющих основополагающую роль в культурах Индии и Запада. Брахман для индусов — безличный Абсолют-*Ничто*, растворенный в мире. Бог западной культуры личностный, он Творец, трансцендирующий мироздание. До появления религии Христа в Древнем Риме бытие каждого свободного гражданина получило юридическое оформление в римском праве. Таким образом, полагает Нисида Китаро, в рамках этих мировоззренческих систем демонстрируется принципиальное различие как в понимании Бога, так и в понимании природы индивидуума.

Однако существует и сходство культур, например Древнего Китая и Древнего Рима. Нисида видит его в том, что природный фактор является определяющим в культурах обоих регионов. Однако формы репрезентации этого фактора в культуре различны: если в культуре Древнего Рима этот фактор оформляется в форме фиксированного права, то в китайской культуре он выражается через эстетизированные практики ритуала.

Отличительной же особенностью японцев Нисида считает практическое пренебрежение влиянием некоего запредельного вечного на регуляцию их обыденной жизни. Духовная жизнь японского народа не была культурой эйдоса (конкретной явленностью абстрактного), усматривающей вечное в запредельном и ориентирующейся на это вечное. Не была она ни религиозной культурой, получившей и хранящей заветы трансцендентного Бога, ни культурой, покоящейся

ся на этических началах, определенных ритуалом мудрых правителей. По мнению Нисиды, то, что выступает регулятором в японской культуре, — это не идеи, не заповеди, не законы и не ритуал. Главная ее особенность — эмоциональность, опора на чувство: «Эмоции не видят вещи объективно. Межличностные отношения весьма близки семейным узам. Нация — это большая семья. Когда я говорю „чувствование“, может показаться, что это нечто внутреннее, сугубо личное. Но человеческая личность рациональна, а чувства неличностны. В чистом чувстве нет ни „внутреннего“, ни „внешнего“»²⁸. Это обстоятельство, считает японский мыслитель, исчерпывающе характеризуется феноменом традиционной эстетики *моно-но аварэ*, являющемся неким узлом, в который завязан и отдельный индивидуум, и целый мир.

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

Философ следует традиции японской культуры, рассматривая бытие человека в мире как сотворчество природы и отдельного индивидуума. Фактически, его концепция напоминает кибернетическую эпистемологию Грегори Бейтсона, подразумевающую наличие обратных связей в Универсуме, когда не только предыдущее состояние системы определяет ее будущее, но и будущее состояние системы определяет ее настоящее. Нисида попытался при помощи языка (*креатуры*) описать «неописуемое» (*плерому*). Креатура — мир, привычный западному дискурсу; это мир различий, мир описаний, мир карт, мир времени. Японский философ совершил прорывную для начала XX в. попытку обозначить плероматическое *Бытие* как истинное, существующее «до» различений, «до» границ, проводимых разумом (но в его присутствии). Именно такое *Бытие* дано нам

²⁸ *Нисида Китаро. Кэйдзидзэгакутэки татиба...* С. 443–444.

в «чистом опыте», под которым Нисида понимает не объективизированный первичный опыт, а осознание своего живого присутствия в мире (*Я – живой*). Разум, таким образом, не есть нечто, присущее только индивидуумам, а есть та общая «подкладка» *Бытия* «некая прасреда, на которой выросли все остальные наблюдаемые и изучаемые среды <...> Поэтому все видимые среды оказываются связанными друг с другом через эту прасреду»²⁹. Мир объединен «общим чувством», знающим подлежащий миру закон или принцип (*ри*), интуитивно данный и человеку. Процесс познания Нисида уподобляет самурайскому мечу, который может разрубить всё, кроме себя самого: «Эта сила — нечто, что мы не можем наблюдать как объект нашего сознания»³⁰. Нервные импульсы, возникающие в мозгу, никак не соотносятся с внешним миром, но человек каждый раз, когда познает мир, совершает «прыжок» от своего «ощущения» к «существованию» чего-то внешнего. И пропасть под этим «прыжком» покрывается верой — религиозной верой в то, что мы видим действительные вещи.

Как пишет в этой связи Гр. Бейтсон, «если бы мы знали процессы, посредством которых мы формируем мысленные образы, мы бы не могли более доверять им в качестве основы для действия»³¹. И понятно, почему. Разум мог бы предоставить множество подобных оснований, ни одному из которых нельзя было бы доверять. Но реальное основание — одно, абсолютное, принимаемое нами интуитивно, по умолчанию.

Заметим, что Бейтсон, основатель компьютерной эпистемологии, написал это в конце XX в., а Нисида Китаро пришел к аналогичным выводам еще в начале прошлого столетия. Впрочем, вопросы естествознания для Нисиды были второстепенными. Самое важное, полагал японский философ, это культура, для правильного понимания смысла которой нужно определить, что такое «добро». Согласно Нисиде, «добро» не означает слепого следования определенным этическим требованиям (хотя и не исключает этого). Главное — это наше отношение к целому, выражающееся в поступках, словах, мыслях; наше сознание становится функцией гармонии и единства.

²⁹ Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика и Восток: близость далекого // Духовные истоки Японии. Альманах. Т. 2. М.: Толк, 1995. С. 295.

³⁰ Нисида Китаро. Дзэн-но кэнкю (Постижение добра) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 1. Токио: Иванами сэтэн, 1965. С. 75.

³¹ Бейтсон Гр., Бейтсон М.К. Ангелы страшатся. М.: Технологическая школа бизнеса, 1994. С. 99.

Ученый приходит к выводу: «Думаю, следует упорядочивать и синтезировать иностранную культуру, сохранив в качестве сердцевины нашу традицию»³². Говоря об иностранной культуре, японский философ имеет в виду рационалистическую западную цивилизацию, руководствующуюся научным мировоззрением. Японская же культура имеет совсем другое основание, и по мнению Нисиды, мировоззренческие основания японской культуры должны оставаться неизменными.

Еще в работе «Объяснение красоты» («Би-но сэцумэй», 1900) Нисида пытался определить место «красоты по-японски» относительно ее западной трактовки. Красота — не просто в глазах смотрящего. «Если следовать за рассуждениями немецкой школы идеализма, начиная с Канта и далее, эстетическое чувство как бы отделено от субъекта. Это наслаждение, возникающее в условиях забвения личной пользы или вреда, прибýtка или утраты. И действительно, необходимым условием появления эстетического чувства является состояние «не-Я» (*муга*)³³, если же такое условие отсутствует, любое наслаждение не способно подняться до уровня эстетического»³⁴. *Муга* активизирует буддийскую категорию, а красота имеет объективное основание.

Нисида ссылается на работы современных ему западных эстетиков. «Если сравнить истину, выработанную путем внешних аналитических рассуждений, с той истиной, которой мы достигаем в состоянии самозабвения (*муга*), то последняя делает возможным наше отождествление со всем мирозданием, т.е. делает возможным познание глубинной сути вещей — истины глазами Бога и позволяет таким образом проникнуть в глубинные тайны Вселенной. Даже если когда-нибудь из поля внимания ученых выпадут такие великие философы, как Кант или Гегель, то неужели произведения Гете или Шекспира не будут передаваться из поколения в поколение (букв. в сотнях поколений) как зеркала людских сердец?»³⁵.

³² Нисида Китаро. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) // Тэцугаку кодза сю. Рэкситэки синтай то гэндзюцу-но сэкай (Собрание лекций по философии. Историческое тело и реальный мир). Киото: Тэйся, 1995. С. 299.

³³ *Муга* (無我), переведенный санскритский термин «анатман» — состояние «бесстрастности» («не-Я»), непривязанности к миру, достигаемое в результате медитативных практик, когда открывается изначальная недualность мира. В данном случае Нисида проводит аналогию состояния *муга* положению эстетики Канта о «незаинтересованности» эстетического отношения к действительности, выражающегося в «суждении вкуса» (см.: Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения. Т. 5. М.: Мысль, 1966).

³⁴ Цит. по: Скворцова Е.Л. Японская эстетика XX века. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. С. 62–63.

³⁵ Там же. С. 64.

Что касается кенигсбергского философа, то в работе Нисиды «Искусство и мораль» (1923) ему посвящены следующие строки: «Если следовать Канту, можно, конечно, думать, что такого рода качества объектов реальности основаны на универсальности субъективных актов и что эстетические объекты — в целом не более, чем структуры нашей субъективности»³⁶. По мнению киотского ученого, «если следовать за мыслью Brentano³⁷, считавшего имманентность объекта (*ноэма*) особой характеристикой ментального акта, и различающего акты сознания в зависимости от их объектов, то качество ментального акта естественным образом указывает на качество своего объекта. Ментальный акт и его объект обладают нерушимой связью, будучи двумя аспектами интенционального опыта»³⁸.

На этом завершим наш краткий обзор философского творчества Нисиды Китаро, который сумел продемонстрировать двухвекторность участия японской эстетики в межкультурном дискурсе, постоянно обращаясь к трудам философов Запада, таких как Аристотель, Р. Декарт, И. Кант, Г.-В.-Ф. Гегель, В. Вундт, И.-Г. Фихте, Ф.-В. Шеллинг, А. Бергсон, Г.-Т. Фехнер, Э. Гартман, П.-Г. Дирихле, И. Фолькельт, К. Гроос, В. Дильтей, А.-Ф. Амьель, К. Ланге, Г.-Э. Лессинг. Он это делает не для доказательства истинности или ложности их концепций (поскольку последние главным образом связаны с каким-то одним, по их мнению, основополагающим аспектом бытия), а для подтверждения своей идеи правоты традиционного даосско-буддийского взгляда на мир как на текучую лаву «дел и вещей», истинное познание которого есть эмоционально-телесное знание-переживание, лежащее в основании рационально-логического научного мировоззрения. Поэтому главными оппонентами японского философа являются Аристотель и Декарт. Первый — из-за недостатков формальной логики с ее жестким различением субъекта и объекта. Второй — из-за выведения существования из мышления (*cogito ergo sum*). Жизнь человека изначально — это действие, и оно интуитивно просто. Но вербализованное объяснение и описание этого действия длинно и сложно, оно представляет собой, по выражению Нисиды, «тождество абсолютных противоречий» (*дзэттайтэки мудзюн-но*

³⁶ Там же. С. 67. Кант считал математические законы и пространственно-временное основание чувственности «трансцендентальными», субъективно-всеобщими.

³⁷ Франц Brentano (1838–1917) — австрийский философ и психолог, провозвестник феноменологии и некоторых идей аналитической философии. Наиболее известен вкладом в философию психологии, в частности он ввел понятие интенциональности в современную философию.

³⁸ Там же.

дошу). Посредством апелляции к идеям западных авторов он демонстрирует сложность и противоречивость философского описания действия абсолютной реальности в мире форм.

Дело Нисиды продолжил Имамита Томонобу (1922–2012), его младший ученик, переводчик Аристотеля на японский язык, крупнейший эстетик Страны восходящего солнца второй половины XX в. Имамита изначально поставил перед собой задачу создать международное движение эстетиков. Пребывая заведующим кафедрой эстетики Токийского государственного университета, он в 1970-х годах начал публикацию ежегодника «*Journal of the Faculty of Letters, the University of Tokyo. Aesthetics*», а впоследствии, покинув свой пост в 1983 г., создал в токийском районе Акасака Центр компаративистских исследований по философии и эстетике («*Centre International pour Etude Comparée de philosophies et d'esthétique*»). Будучи всемирно известным эстетиком, профессор Имамита собрал коллектив крупнейших ученых со всего света, которые встречались в 1980–1990 гг. на ежегодных симпозиумах. Наряду с представителями японской эстетической науки, такими как Цудзимура Коити, Сасаки Кэнъити, Сакабэ Мэгуми, Амагасаки Акира и др., в этих симпозиумах принимали участие авторитетные ученые и деятели искусства — М. Дюфренн и Э. Цум Брюнн (Франция), Л. Парейсон и М. Оливетти (Италия), Н. Тертулиан (Румыния) и М. Р. Берлингер (Германия), М. Ксенакис (Греция) и П. Маккормик (Канада), а также Пек Ки-со (Южная Корея). Так Имамита Томонобу налаживал культурный диалог между Востоком и Западом и проявил в этом деле замечательный талант владения в равной степени обоими эстетическими подходами. Играя роль «переводчика», он создал и использовал своеобразный «восточно-западный метаязык».

Параллельно этот философ поставил перед эстетиками Японии задачу серьезного изучения художественной мысли Дальнего Востока, крайне мало исследованной даже в родном регионе. Такое пренебрежение было вызвано длительной «очарованностью» эстетикой и философией Запада, доминировавших в преподавании после революции Мэйдзи (1868) во всех университетах страны. На исходе XX в. Имамита писал: «Почему сегодня для нас возникла необходимость изучения эстетики Дальнего Востока? Думаю, что изначально Китай, Корея и Япония — страны с богатой традицией эстетической мысли, но, к сожалению, до сегодняшнего дня (1980) настоящих исследований по данной теме чрезвычайно мало. Причину я вижу в том, что в сфере эстетики (так же, как и в области естественных наук) особая увлеченность японцев строгой западной методологией, их желание

усвоить блестящую западную науку способствовали опозданию обращения к собственной традиции эстетической мысли, ее осмыслению и обоснованию. Именно этим объясняется малочисленность исследований по восточной эстетике, но данный факт вовсе не означает бедности и слабости эстетической мысли Дальнего Востока как таковой»³⁹.

По мнению Имамита, количество и качество трудов по дальневосточной эстетике необходимо было довести до общемирового (читай — западного) уровня. Только по мере восполнения пробелов в эстетическом знании, после проведения соответствующих компаративистских исследований может быть создана, полагал ученый, по-настоящему общая теория эстетики. Нужно «через сопоставление с эстетической мыслью Запада и посредством сравнительного культуроведения открыть общие для всего человечества, а не только локальные (традиционно западные или традиционно восточные) методы исследования... — читаем мы во Введении к „Эстетике Дальнего Востока“. — И чтобы встать на общечеловеческую точку зрения, необходимо учитывать не только эстетическую мысль Запада, но и разьяснять до сих пор малоизученную эстетическую мысль Востока. Вот почему для нас, японцев, исследование эстетики Востока — благоприятный случай самопознания, а также разьяснения людям Запада позиции *Другого* и в то же время наиболее благоприятное поприще для установления общечеловеческого компромисса»⁴⁰.

В процитированной монографии ученый провел скрупулезное историческое исследование китайской и японской имплицитной эстетики⁴¹, уделяя особое внимание понятиям и категориям, возникавшим и в ходе художественной практики, и в ходе повседневной жизни. В частности, Имамита отметил, что в древности категории добра и красоты имели синкретический характер, явственно проявившийся в этих странах иероглифической культуры, где значения сразу нескольких разных иероглифов имели пересекающиеся области смысла и, дополняя друг друга, составляли идеал «благородной красоты» — *ёси*.

Этот идеал, по Имамита, аналогичен соответствующей идее *калокагатии* в Древней Греции. В то же время специфика японского сознания в его отличии от западного во многом была обусловлена

³⁹ *Имамита Томонобу*. Тоё-но бигаку (Эстетика Дальнего Востока). Токио: TBS-Буританика, 1980. С. 2–3.

⁴⁰ Там же. С. 3.

⁴¹ Авторство термина «имплицитная эстетика» принадлежит В.В. Бычкову. См.: В.В. Бычков, О.В. Бычков. Эстетика // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 456–466.

особенностями иероглифической письменности. Как правило, иероглиф, обладая определенным смысловым значением, в зависимости от ситуации как бы поворачивается той или иной гранью своего значения, обретая в зависимости от контекста ту, или иную смысловую окраску⁴² и обеспечивая полифонию оттенков чувств и эмоций.

Ученый затронул и тему японской идентичности, нашедшую отражение в популярных концепциях *нихондзин-рон* («теория японца») и *нихон бунка-рон* («теория японской культуры»). В них коллективизм японского индивидуума, в первую очередь ориентированного на группу, противопоставлялся индивидуализму и эгоизму западного человека с его ярко выраженным личностным началом. Имамита Томонобу указывает на то обстоятельство, что в японском языке до середины XIX в. понятия «личность» (*кодзин*) просто не существовало, что, впрочем, несколько не говорит о превосходстве западных культур⁴³. Отсутствие личностного начала компенсировалось обостренным чувством долга-ответственности (*ги-сэкинин*) по отношению к Другому и к общине (*кёдомай*). При этом ученый призывал учитывать тот факт, что «ответственность» в Японии имеет и значение «эмоционального отклика», что составляет характерную особенность традиционных искусств, таких как поэзия *рэнга* и чайный ритуал *тяною*, практикующих коллективное творчество.

Не вдаваясь в подробности дискуссии об особенностях японской идентичности, отмечу, что ответственность нельзя считать сугубо дальневосточным атрибутом. Еще в античной Греции, когда личность находилась в зачаточном состоянии, Аристотель, проводя различие между рабами и свободными гражданами, считал первых «одушевленными орудиями», а вторых — полноценными людьми именно потому, что свободные граждане были наделены правами и обязанностями, т.е. несли ответственность за принятые решения и их практические последствия. А в европейском Средневековье также характерно наличие многочисленных писаных и неписаных «кодексов чести» у рыцарей, ремесленников, крестьян (круговая порука), монахов и т.д., что вполне сопоставимо с аналогичными кодексами, существовавшими в Японии⁴⁴.

Однако противопоставление жителя Европы, прошедшего школу четырехсотлетней «капиталистической индивидуализации», жителю

⁴² См.: *Имамита Томонобу*. Тоё-но бигаку. С. 211.

⁴³ См.: Там же. С. 228–234.

⁴⁴ См.: *Карелова Л.Б.* У истоков японской трудовой этики. История в портретах. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007; Книга самурая. М.: Евразия, 2000.

Японии, где капиталистические отношения утвердились относительно недавно, имеет смысл только в том случае, если исследователь задался целью сделать упор на социально-психологических различиях формирования личности на Западе и на Востоке. На мой взгляд, эти различия сами по себе ни в коем случае не могут служить доказательством отсутствия в японской духовной культуре личностного начала как такового. Просто в Японии сложилась личность несколько иного типа, более соответствующего общественному устроению этой страны и ее традициям.

В значительной степени межкультурный характер философии Имамита Томонобу проявился в его трактовке онтологии *Ничто* и метакатегории *Ничто*. Развивая тему *Ничто* Нисиды Китаро, а также принимая во внимание и высоко оценивая позицию экзистенциалистов (М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра) и близких ему по духу Р. Берлингера и Л. Парейсона, Имамита создал свою логически корректную интерпретацию понятия *Ничто*.

Среди обывателей широко распространено следующее высказывание о существовании *Ничто*: «Раз *Ничто* — это не нечто, значит его нет». Но ведь мы постоянно сталкиваемся с деструктивным действием *Ничто* — болезнями, разрушениями, смертью... В нашей повседневности, считает Имамита, *Ничто* представлено преимущественно ограничением (*гэнтэй*) и отрицанием (*хитэй*). Ученый указывает, что еще Гегель в «Науке логики» подчеркивал важность понятия *Ничто* для постижения развития Абсолютной Идеи⁴⁵. Японский философ подробно рассматривает все основные случаи, обнаруживающие действие *Ничто* — оно имеет онтологический статус. Имамита определяет три основных действия *Ничто*, явленного в трех видах ограничений. Ему понятно, что *Ничто* — это не просто абстрактное понятие, гегелевская «абстрактная отрицательность» (*Negativität*): «Ясно, что ограничение обладает силой, отличающей одно сущее от другого. Это значит, что *Ничто* (*му*) как явленное ограничение внутри большого тождества бытия, вторгшись в него, порождает принцип различения и таким образом делает возможным существование отдельных сущих»⁴⁶.

Будучи католиком по своему вероисповеданию, Имамита принимает постулат о божественном творении мира из *Ничто*, но при этом он, продолжая традицию дальневосточной мысли и идей Нисиды Китаро, отводит именно *Ничто* активную роль в творении всего

⁴⁵ См.: *Имамита Томонобу*. Би-но исо то гэйдзюцу (Фазы красоты и искусство). Токио: Токё дайгаку сюпанкай, 1984. С. 394–395.

⁴⁶ Там же.

сущего: «Творение из *Ничто* (*creatio ex nihilo*) осуществилось благодаря созидательной роли *Ничто*, а благодаря ограничению, или явленности, *Ничто*, которое породило это ограничение, сделалось возможным индивидуальное бытие. В настоящее время становится ясно, что *Ничто* является индивидуализирующим принципом, отделяющим каждое индивидуальное сущее от других сущих <...> Ограничение как явленная форма *Ничто* рождается посредством действия *Ничто*. Благодаря *Ничто* образуется не бытие, но сущее, и становится понятно, что на самом деле *Ничто* разделяет сущее и бытие. *Ничто* существует как разрыв между бытием и сущим — вот почему, когда мы хотим размышлять о бытии, следует размышлять о *Ничто*»⁴⁷.

Согласно Имамита Томонобу, существует еще одна функция *Ничто* и его явленной формы — ограничения. *Ничто* структурирует сущее изнутри, обеспечивая его качественную определенность с одной стороны, и разрушая это сущее — с другой. Т.е. ограничение, наряду с отрицанием как уничтожающим действием, имеет и положительный смысл: оно обеспечивает качественную определенность сущих: «Тот факт, что сущее не существует как таковое без действия *Ничто*, а также тот факт, что сущее отделено от других сущих индивидуационным действием ограничения (*гэнтэй*), которое является формой *Ничто*, означает, что сущность сущего коренится в *Ничто* <...> Итак, мы признали, что всего у *Ничто* в общем три вида. И, какой бы из этих видов оно ни принимало в качестве действующего ограничения, любое воистину могущественно. Прежде всего как сила, делающая сущее сущим, как сила, отделяющая сущее от Бытия и одновременно от других сущих, а также как сущность, разлагающая (уничтожающая) сущее изнутри. Следовательно, оно является главным принципом (причиной) возникновения индивидуальности, личной идентичности (*дзико доцу*) и темпоральности»⁴⁸.

В чем же, помимо вышеупомянутого положения о трех видах ограничения, профессор Имамита расходится в трактовке *Ничто*, например, с экзистенциалистами⁴⁹? Во-первых, последние демонстрируют колебания в вопросе признания онтологического статуса *Ничто*, снова и снова утверждая его невозможность. Об этом, в ча-

⁴⁷ Там же. С. 395–396.

⁴⁸ Там же. С. 398.

⁴⁹ Несмотря на неоднократные упоминания профессора о своих принципиальных расхождениях с философией экзистенциализма, некоторые исследователи причисляют его к «атеистическому направлению экзистенциализма». См.: Козловский Ю.Б. Философия экзистенциализма в современной Японии. М.: Наука, 1975.

стности, вопрошают Хайдеггер («Почему сущее есть, а *Ничто* — нет?») и Сартр («Откуда возникает *Ничто*?»). Друг и коллега Имамита Р. Берлингер замечает по этому поводу: «Ничто — это оселок пронизательности»⁵⁰. Впрочем, главное расхождение японского философа с экзистенциалистами заключается в непризнании ими Абсолютной реальности-субстанциональности как *Бытия*, так и *Ничто*, того общего, что властно определяет жизнь единичностей и частных. Понимание этого, считает профессор, сопровождаемое движением мысли от общего — к частному, достигается благодаря работе разума.

Следует признать, что экзистенциализм, или философия существования стала модным течением мысли в XX в. как в Европе, так и в Японии. По признанию Имамита, «множество людей, записывающих свои взбалмошные мысли — неважно, на Востоке или на Западе, — поместив экзистенциализм в центр своего собственного мировоззрения, оказались во власти этого модного течения. Экзистенциалистские настроения присущи тем, кто хочет проявить себя в качестве философа и для кого неважно, что его могут счесть за дилетанта (думаю, они в большей или меньшей степени присущи Ясперсу). Однако такие особенные мыслители, как Хайдеггер и Сартр (с их онтологией, феноменологией и герменевтикой), хоть и относятся к экзистенциалистам, не могут быть усвоены так просто и легко. Определенно, люди сегодняшней эпохи не могут не нести на своих плечах ее проблем; и философы, живущие в ней, также могут иметь характерные черты этой эпохи. Однако ни проблемы бытия, ни проблемы *Ничто*, ни проблемы реальности, ни проблемы личности не так уж существенно связаны с эпохой. Если считать, что экзистенциализм выступает под ложными лозунгами «желания», «чувства», «поступка», «существования», «отчаяния» (*Je veux, j'agis, donc j'existe*. Я желаю, я действую, следовательно, я существую), то, думаю, стоит привести в качестве примера первого экзистенциалиста человека, который двигался в сторону отрицания субстанции — Мен де Бирана»⁵¹.

Итак, отличие «несчастливого сознания» европейских «философов существования» от мировоззрения Имамита Томонобу носит принципиальный характер. В первом случае вывод о безысходности человеческой жизни исходит от конкретных эмоций, отчаяния, страхов, фрустрации и в конечном итоге страха неминуемой смерти. Речь

⁵⁰ *Имамита Томонобу*. Би-но исо то гэйдзюцу. С. 398.

⁵¹ Там же. С. 402–403.

идет о тотальном уничтожении, когда разум каждого индивидуума попадает под влияние его эмоций и всепоглощающее *Ничто* становится его трагической судьбой. Отсюда и возникает проблема субстанциональности *Ничто* как такового. У Имамита такой проблемы нет, для него *Ничто* есть некая субстанция, некий Абсолют, источник всего сущего: «Еще раз мы должны констатировать, что если у *Ничто* есть сила, то это уже не *Ничто*, а *Нечто* <...> Раздумывая об этом, может быть, мы сможем более осмотрительно подойти к исследованию оснований жизни субъекта. Однако, если так, то это будет исследование, близкое к метафизическому и отличное от экзистенциалистской позиции, осуждающей разломанный мир»⁵².

Относя себя к метафизикам, японский философ строит здание новой метафизики, наследующей как большим мировоззренческим системам Запада — от Платона и Аристотеля до Гегеля и Шеллинга, так и учитывающей главные сдвиги в общественном сознании, произошедшие в XX в.

Сразу отмечу, что Имамита Томонобу — один из немногих мыслителей Японии, сумевших разработать оригинальную философскую концепцию. Она по сути является наднациональной метасистемой, созданной философом-космополитом высочайшего уровня. Кроме свободного владения китайским, Имамита — знаток древних (древнегреческий, латынь), а также современных языков Запада. С одной стороны, он классик-эрудит, опирающийся на философскую традицию, с другой — мыслитель, использующий актуальные реалии жизни рубежа XX и XXI вв. Анализ условий существования людей в современном мире привел его к выводу о необходимости создания философии, отвечающей задачам формирования сознания человека XXI в. Имамита констатирует сущностные изменения, которые претерпела личность современного человека в ходе радикальных изменений его внутреннего мира и его переоценки моральных констант, определявших порядок жизни и мировоззренческие устои в традиционных обществах.

В качестве новой философии Имамита Томонобу предлагает так называемую *метатехнику*. Нынешний человек, помещенный в технологический кокон, почти утрачивает связь с природой (*фюзис*), именно поэтому *метафизика* (надприродная теория) сегодня уже неактуальна и должна уступить место *метатехнике*. Последняя включает в себя *экоэтику* (являющуюся новой этикой не только по отношению к человеку, но по отношению ко всему окружающему,

⁵² Там же. С. 404.

ко всем вещам), *урбанику* (городскую философию) и *калонологию* (новую эстетику).

Необходимость *калологии* Имамита обосновывает возникшим лишь на исходе XX в. разрывом между формой предмета и его функциями, а также проблемой сверхвысоких скоростей. Мир наполнился предметами одинаковой формы, но с совершенно различными функциями⁵³, вследствие чего внешний вид предмета перестал говорить что-либо о его функциях тому, кто на него смотрит. Чтобы узнать предназначение «коробочки», следует изучить инструкцию, т.е. применить разум. Но даже если мы знаем, что собственно перед нами, по внешнему виду мы никак не определим, функционирует ли данный предмет или нет. Если у него села батарейка, то он временно перестал работать, а если испортилось что-то по-настоящему серьезное, — то это просто мусор, подлежащий выбросу на помойку. Причем испорченный предмет по внешнему виду ничем не отличается от исправного: он имеет ту же самую форму и выглядит точно так же. В подобном мире обманок, уверен Имамита Томонобу, понимание предмета эстетики должно быть пересмотрено.

Еще в начале XX в. искусство ярко выразило свое недоверие к традиционной форме. Художники буквально взорвали традиционные природные формы. Среди первых выразителей этой тенденции Имамита Томонобу называет композитора, автора атональной музыки А. Шёнберга и художника-абстракциониста В. Кандинского⁵⁴. Феноменология бесформенной энергетики породила тенденцию полного отрицания формы в искусстве. В связи с этими кардинальными переворотами в сознании современного человека, полагает японский эстетик, следует изменить и всю структуру философской науки, приняв в качестве фундамента не онтологию и гносеологию, а ту философскую дисциплину, которая прокламирует ценностный подход к миру и человеку. Именно такой дисциплиной, по его мнению, должна стать *калология* — новая эстетика. Этот термин, «калология», японский ученый создает, «оживляя классическое слово»⁵⁵: он конструирует его из четырех понятий древнегреческой философии: *kalon* («красота»), *on* («бытие»), *nous* («ум»), *logos* («слово/наука»).

⁵³ *Имамита Томонобу*. Бигаку-но сёрай (Будущее эстетики) // Бигаку (Эстетика). Т. 5. Токио: Токё дайгаку сюпанкай, 1985. С. 14.

⁵⁴ Там же. С. 15. Профессор Имамита не назвал здесь имени К. Малевича, чей черный квадрат и явился прообразом той самой «черной коробочки».

⁵⁵ *Imamichi Tomonobu*. La technique et les problèmes d'esthétique // *Studia Comparata de Aesthetica*. Vol. 1. Tokyo: Faculty of Letters, the University of Tokyo, 1976. P. 12.

Японского эстетика привлекает синкретический характер античного понимания «прекрасного», поскольку, по его мнению, настал такой момент в истории человечества, когда «необходимо понимание красоты, которая не есть чувственное удовольствие»⁵⁶. Необходимость поиска интерсубъективных оснований красоты приводит японского философа к отказу от термина «эстетика», происходящего от древнегреческого *aisthetikos* — «постигаемый чувствами». Чувственное познание ассоциируется, особенно в XX в., с чувственными удовольствиями, с гедонизмом, т.е. субъективизируется. «Я не считаю, что красота реализуется только в искусстве. И я не думаю, что цель искусства — только красота»⁵⁷, — пишет Имамита. Искусство понимается им как средство спасения человека от власти машинного мира. В отличие от эстетики Нового времени, ядро которой составляет теория чувственного познания, *калонология*, подобно эстетике античности, призвана объективировать красоту, придать ей онтологический статус⁵⁸. В *калонологии* Имамита Томонобу сопрягаются этическое и эстетическое измерения жизни индивидуума, прошлое и будущее, Запад и Восток.

Новая, «калонологическая», эстетика — это наука о разумно постигаемой трансцендентной бесформенной красоте, пронизывающей все слои бытия. Красота проявляется, по Имамита, в четырех ипостасях или «фазах»: 1) как непосредственная данность — в природе; 2) как воплощение утилитарной потребности — в технике; 3) как свободное самовыражение художника — в искусстве; 4) как самоограничение, жертвенность — в этике, что является высшей фазой красоты. *Калонология*, подчеркивает ученый, в отличие от традиционной эстетики, должна опираться на рациональное, а не чувственное познание, поскольку последнее в XX в. пришло к своему логическому концу. Большая часть современного искусства, воспевающего распушенность, жестокость, извращенный вкус, примитивизм (или, напротив, преднамеренную усложненность), должна быть вынесена за скобки *калонологии*, полагает профессор⁵⁹.

Очевидно, что Имамита Томонобу, как и его учитель Нисида Китаро, сумел продемонстрировать двухвекторность участия японской эстетики в межкультурном дискурсе, не только черпая вдохновение

⁵⁶ Ibid. P. 1.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ См.: *Имамита Томонобу*. Бигаку то ва нани ка (Что такое эстетика?) // Бигаку (Эстетика). Т. 1. Токио: Токё дайгаку сьуппанкай, 1985. С. 1–13.

⁵⁹ См.: *Имамичи Томонобу*. Кризис морали и проблемы метатехники // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 73–82.

в национальных мировоззренческих установках, но и постоянно обращаясь к трудам западных мыслителей, подвергая их идеи творческому переосмыслению и создавая собственные оригинальные философские концепции.

И в заключение еще несколько слов об эстетике Страны восходящего солнца. История эстетических учений свидетельствует о «необычайной сложности и многоликости предмета эстетики, постоянно балансирующего на грани материального — духовного, рационального — иррационального, вербализуемого — невербализуемого»⁶⁰. История эстетических учений свидетельствует, что именно такой неустойчивый эквилибризм как нельзя лучше соответствует позиции японских мыслителей в отношении неуловимой истинной реальности и способу ее постижения.

Японская философско-эстетическая мысль — это полноводная река, в которой отразилось творчество многих ученых. Я выбрала из их многочисленной когорты трех, которых считаю наиболее приверженными идее компаративного подхода к изучению мировой философской мысли. Однако только Имамита Томонобу с его идеей *калонологии*, как я полагаю, сумел подняться до более высокого уровня — межкультурного метода философствования в эстетике.

Разумеется, можно привести еще целый ряд значимых для нашей темы имен: Идзуцу Тосихико, занимавшегося сравнением мировоззренческих принципов суфийской поэзии и поэзии *вака*; Кобаты Дзюндзо, сопоставлявшего «чистое искусство» Запада и «праведное искусство» или «квазиискусство» Японии на примере чайного ритуала; Кавано Хироси, апологета компьютерного творчества и певца алгоритма и его оппонента Нитты Хироэ, утверждавшего приоритет телесности в искусстве...

Крупнейшие эстетики рубежа нынешних столетий Сасаки Кэньити, Сакабэ Мэгуми, Амагасаки Акира, признавая значимость западных эстетических теорий, тем не менее намеревались порвать с ними и формировать отдельную, независимую от европейских установок, эстетику на сугубо национальных принципах. Что ж, посмотрим, что из этого получится...

⁶⁰ Бычков В.В., Бычков О.В. Эстетика // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 465.

Бианка Ботева-Рихтер

«Интер-» как метаморфоза мышления —
метод Т. Вацудзи и его применимость
в современном интеркультурном дискурсе*

Введение,
или
Что мы делаем, когда философствуем

«Большая книга, — сказал александрийский поэт Каллимах, — большое зло»¹; я же решусь утверждать, что новый (философский) метод провоцирует зло еще большее. Большая книга становится делом критиков, и они возмущаются, указывая на то, что в ней неправильно или недостаточно хорошо освещено, что было упущено или ложно истолковано. Нечто подобное происходит и с новым методом, но здесь критики нападают на него еще более раскованно, вынося свой вердикт обо всем, чего не должно было быть или что еще следует сделать.

Даже если бы основания для введения нового метода были чисто субъективными и выходили за пределы какой-либо научности, то все равно было бы интересно узнать, как появился новый философский метод и какие размышления могли к нему привести. Хотя некоторые полагают, что любой человек, даже ребенок, может философствовать, если он анализирует и пытается схватить реальность и ее явления, все же нужно — и как может быть иначе для серьезной науки? — установить критерии, которые определили бы стандарты

© Ботева-Рихтер Б., 2022

* Статья ранее публиковалась в журнале «Философский полилог». Пер. с нем. А.А. Ганзбург, Ю.А. Кругловой, Е.А. Чехачевой (СПб. 2020, № 2. С. 11–27).

¹ *Russel B. Denker des Abendlandes. Eine Geschichte der Philosophie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1992. P. 15.*

научности и таким образом позволили бы решить, можно ли считать философию всего лишь хобби или она представляет собой серьезную рефлексивную деятельность. Эти критерии общепhilosophические, но они могут быть и специфическими, т.е. зависеть как от той или иной философской дисциплины (философии языка, феноменологии и т.д.), так и от конкретной традиции мысли. Но помимо соответствия этим как общим, так и специфическим критериям, имеется и другая возможность серьезно заниматься философией. И здесь трудности возникают уже внутри философского дискурса. Потому что философия — это необычная дисциплина, которая существует не только в форме различных направлений и течений, но также использует самые разнообразные способы для презентации своих результатов. Концепции могут быть представлены, например, в научных статьях и книгах, а также в эссе и романах: философия Г. Гегеля как наука в «Феноменологии духа» и образ отшельника у Ф. Ницше в «Так говорил Заратустра» находятся рядом с литературными экспликациями экзистенциального отчуждения в «Постороннем» А. Камю, а также с анализом человеческой природы у Ф.М. Достоевского и материализацией времени у Нацумэ Сосэки², демонстрируя впечатляющую широту философской мысли. Философия обязана указанным разнообразием собственных форм той своей особенностью, которая заключается в объединении человеческого мышления с действием и, наоборот, во влиянии на него таким образом, чтобы оно могло постоянно изобретать себя заново. Вследствие взаимосвязанности действия и мышления (или наоборот) философия существует не только в виде анализа и его письменной фиксации, но и в постоянном изменении точек зрения, что позволяет исследовать мышление как изнутри, так и перспективно, снова и снова критически подвергая его выводы сомнению и получая возможность рассматривать их с другой стороны. Зачастую это свидетельствует о высокой степени творчества, которая обеспечивает такую гибкость и позволяет философам идти новыми, ранее не вообразимыми и неизведанными путями.

Эти две характеристики — способность менять точку зрения и творческий подход — в сочетании с нацеленностью на международное взаимодействие присущи новому направлению мысли: интеркультурной философии. Это философское течение является международным, использует подходы, разработанные во всех регионах

² Повесть Нацумэ Сосэки «Изголовье из трав» вошла в том «Философия современной Японии» (под редакцией Г.-П. Лидербаха) и подробно проанализирована философом Ито Тору.

мира, и последовательно придерживается тезиса о равенстве различных философских традиций и их достижений.

Но что именно представляет собой интеркультурная философия, что означает «интер-» перед прилагательным «культурный»? И прежде всего: существуют ли уже методы, характеризующие или подерживающие эту новую школу мысли? Как они должны использоваться?

Чтобы перейти к этим вопросам, нужно сделать некоторые предварительные пояснения (вкратце, насколько позволяют размеры статьи): сначала необходимо уточнить, что подразумевается под культурой и культурами (в единственном и множественном числе) и что именно привносит «интер-». Только после этого краткого теоретического экскурса можно приступить к анализу той метаморфозы мышления, которая привела к появлению нового, применяющегося в интеркультурном контексте метода.

Культура(ы) как необходимое условие философствования

«Как люди, мы живем не только в мире природы, но и в мире культуры», — писал австрийский философ Франц Мартин Виммер в 2004 г.³. Этот часто цитируемый тезис кратко и запоминающимся образом описывает проблему жизни, а значит, и мышления людей и в то же время определяет предметную область вопроса о культуре (культурах). Немецкий философ Рольф Эльберфельд, также занимающийся проблематикой культур(ы), указывает на сложный процесс становления содержания этого понятия в истории философии: «Как хорошо известно, с середины XVIII века термин „культура“ приобрел большое значение в основных европейских академических языках... При описании истории понятий часто не замечают тот факт, что термин „культура“ в философии и других гуманитарных науках используется только в единственном числе»⁴.

Этот термин, который изначально встречается только в *единственном* числе, оказывает серьезное влияние как на историю в целом, так и прежде всего на историю мысли: с этого момента он обуславливает *деятельность* всего человечества, поскольку «предполагает

³ Wimmer F.M. Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: WUV Facultas Verlag, 2004. P. 7.

⁴ Elberfeld R. Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2017. P. 222.

всеобъемлющий процесс сравнения стран, народов, языков, религий» и формирует, «скорее, *горизонт сравнения*» для «всего сравнимого» в качестве «универсального *tertium comparationis*»⁵.

Даже более позднее использование этого термина во множественном числе, продолжает Эльберфельд, не изменило суть дела: «Идея множественности культур была введена с целью найти способ избежать европоцентристского и универсалистски ориентированного представления о прогрессе в истории»⁶, но, так сказать, как компромисс с идеей единичности, поскольку «во множественном числе говорят о народах и нациях, но не о культурах»⁷.

Но способствуют ли эти соображения пониманию культур(ы)? Необходимо ли настаивать на том, что основанием философских размышлений должна быть культура или культуры? И разве сам спор о единственном или множественном числе не является исключительно европейским?

Я также склонна полагать, что разнообразие человеческой культурной деятельности и мест действия больше соответствует плюралистическому взгляду на реальность, чем идее всеобъемлющего единства. Рассматривая культуру как единое целое, необходимо в первую очередь задаться вопросом о том, кто в состоянии определить, что такое культура, и какие критерии будут подходящими для разработки единой меры для всего человечества.

Пытаясь дать точное определение понятию «культура», Франц Мартин Виммер начал с предварительных разъяснений того, что в действительности культура не может быть определена ни статично в смысле «результатов поведения», ни исключительно динамично в смысле «чисто культурного действия». Скорее, она соответствует формуле «*cultura creata quae creat*»: всегда существует некоторая система идей, норм, взглядов общества или группы людей, обуславливающая поступки, мысли и чувства отдельных индивидов. Однако эта система меняется в зависимости от тех или иных действий конкретных людей, с меньшими или большими перерывами. Степень динамизма и креативности различна»⁸.

Рольф Эльберфельд также описывает культуру(ы) как *процесс* и *результат* творческой деятельности человека во всем их разнооб-

⁵ Wimmer. Ibid. P. 223.

⁶ Ibid.

⁷ Есть неевропейские языки, в которых не используется единственное или множественное число.

⁸ Wimmer F.M. Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. P. 45.

разии и пытается аргументировать идею множественности культур при помощи анализа этимологии этого слова⁹.

Эти две попытки определить культуру(ы) позволяют отчетливо представить себе, насколько трудно помыслить и — что еще труднее — осмыслить сам термин¹⁰. С одной стороны, это связано с динамизмом человеческой деятельности, который в процессе определения получает сущностную характеристику. Он понимается как двигатель человеческих действий — сила, направляющая историческое развитие и тем самым создающая историю. Однако, с другой стороны (и список трудностей этим отнюдь не исчерпывается), проблема заключается в том, что разнообразие культурной деятельности имеет геополитическую, историческую, антропологическую и т.п. основу, что обуславливает то, что так называемый исторический взгляд на деятельность сам по себе, без сложных предпосылок, существовать не может. Кроме того, важную роль играют позиции власти, интер- и интраперспективные, и достаточно часто они приводят к каскадированию (властных) отношений¹¹ и определению степени культурности (а также того, чем эта степень измеряется).

На самом деле культуры ни в коем случае не являются замкнутыми сферическими объектами, которые каким-то образом общаются друг с другом. Это, скорее, пористые структуры, пронизываемые снаружи и внутри и идентифицирующие себя в качестве, «как правило, непрерывно трансформирующихся, пересекающихся и, соответственно, гетерогенных структур»¹². Они являются активными субстанциями и, следовательно, деятельны, что можно показать на многих примерах. Так, Л. Витгенштейн говорит о культуре как о деятельной жизненной практике и помещает ее там, где данная практика разделяется в общей сфере деятельности, вследствие чего «сферы деятельности... выступают функциями культурных отношений, то есть они не являются обладающими сущностью и неизменяемыми субстанциями, а скорее, обретают свой специфический образ через взаимодействие друг с другом»¹³.

⁹ *Elberfeld R.* Philosophieren in einer globalisierten Welt. P. 222, etc.

¹⁰ Крёбер и Клакхон (1963) различают 164 определения «культуры» (*Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. P. 43).

¹¹ Об иерархизации, или каскадировании, власти и расовой дискриминации см.: *Fanon F.* Black Skin, White Masks. New York: Grove Press, 2008.

¹² *Holenstein E.* China ist nicht ganz anders. Essays. Zürich: Ammann Verlag, 2009. P. 5.

¹³ *Weidmann N.* Das “Zwischen” als der Ort wahrer Wirklichkeit. Ein Plädoyer für das “Inter” in der Interkulturalität / *Saal B., Boteva-Richter B.* (Hrsg.) // Polylog. No. 40. Wien: Inter, WiGiP Verlag, 2018. P. 195.

Эти динамичные человеческие действия или поступки являются индивидуальными и в то же время коллективными, они наполняют описанные выше структуры соответствующими «сферами жизни и способами выражения людей»¹⁴. Кроме того, они определяют важнейшие для того или иного социума ценности, причем не все ценности, нормы и представления о человеке одинаково разделяются всеми членами данного социума. Это свидетельствует о том, что культуры иногда являются такими же «структурами, полными внутренних противоречий», как и «системы человеческих ценностей»¹⁵. Но эти не всегда синхронизированные ценности, нормы и представления о человеке, а также соответствующий исторический опыт переносятся вовнутрь и вовне и используются в культурном обмене.

Не менее сложной задачей, чем определение культур(ы), является попытка определить значение приставки «интер-». Хотя об интеркультурном взаимодействии в смысле межкультурного общения, обмена опытом, философскими идеями и т.д. говорили и писали в течение как минимум трех десятилетий, «интер-» как смыслообразующий префикс к слову «культурный» до сих пор содержательно не определен. Тем не менее в последнее время появилась и постепенно усиливается тенденция к пониманию термина «интеркультурный» в том смысле, что «интер-», или по-немецки «zwischen-», подразумевает открытое, динамичное и свободное от властных отношений пространство, которое должно обеспечивать возможность сравнения культур или диалога между ними. Ведущий немецкоязычный журнал интеркультурной философии «Polylog» недавно посвятил этой проблеме два выпуска¹⁶, в которых интеркультурные философы из разных стран с различных позиций пытались определить значение понятия «интер-». На мой взгляд, наиболее убедительными выглядят рассуждения философов Бритты Зааль и Нильса Вайдманна.

Н. Вайдманн определяет «интер-» как то, что схватывает «две вещи, между которыми оно находится и которые связывает, и... таким образом объединяет их в нечто общее... Наряду с временными и пространственными характеристиками „интер-“ может иметь и любые другие. Есть „интер-“ цвета, как и „интер-“ звука, „интер-“ настроения, как и „интер-“ значения, например слов. Во всех этих случаях „интер-“ влияет на то, как воспринимаются связанные вещи»¹⁷.

¹⁴ *Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. P. 46.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Polylog.* 2019. No. 40–41.

¹⁷ *Weidmann N.* Das “Zwischen” als der Ort wahrer Wirklichkeit. P. 10.

Философ Бритта Зааль подходит к проблеме с другой стороны¹⁸ и предлагает собственную интерпретацию «интер-», открывая тем самым новый ракурс его рассмотрения — как места действия или события. Она пишет: «...на первый взгляд... понятие „интер-“, по-видимому, противоречит „месту“, поскольку обозначает *пространство* между чем-то. Термин же „интер-культурный“ выходит за рамки этого очевидного противоречия, относясь к пространству между культурными локациями. Это означает, что в пространстве „интер-“ место всегда присутствует во множественном числе. Множественные места и пространства взаимно конститутивны и взаимозависимы. Кроме того, вследствие установленной диалогической ориентации „интер-“ указывает на *активный* характер встречи и таким образом является *действительным* пространством для встречи между местами в их отношении друг к другу»¹⁹.

Таким образом, это вышеназванное пространство встречи оказывается тем самым местом, где живет мысль, в своем признании значимости оппонента выступающая за сближение во взглядах, за новые смыслы и новые методы. Здесь, в этом месте встречи, вследствие взаимного оплодотворения мыслей совершается метаморфоза мышления *per se*. Результатом является своего рода трансформация, которая происходит, сознательно или бессознательно, через встречу различных культурно обусловленных актов мышления в динамике вопросов-расспросов.

Метаморфоза, или Как происходит мышление в «интер-»

Если в словарях метаморфоза определяется как «преобразование, реконструкция, переход в другую форму», то это означает, что в каком-то месте вследствие пространственно-временного события возникает своего рода начальная искра, которая, в свою очередь, приводит к предполагаемым изменениям. Этот процесс можно сравнить с разведением костра, который разжигают с помощью схожих по качеству кусков дерева посредством трения (вопросов-расспросов).

¹⁸ Отталкиваясь от концептов «философия-в-месте» (Брюс Янц) и «философское пространство» (Джонатан Чимаконам).

¹⁹ *Saal B.* Im “Inter” (eine) Statt finden: Polylogisches Philosophieren als Weltgestaltung // *Polylog*. No. 41 / *Tomaschitz W., Shorny M.* (Hrsg.). Wien: Inter, WiGiP Verlag, 2019. P. 50.

Искры в конечном счете порождают огонь нового: огонь новых концепций и новых методов. В «интер-», или в «между-», представляющем собой плюралистическое место встречи мыслителей, принадлежащих к разным культурам, происходит нечто аналогичное: в результате работы над разными (и схожими) вопросами образуется взаимно конституирующая практика, которая ведет к взаимному идейному обогащению и в конечном счете к новым путям решения философских проблем. Предпосылкой продуктивного взаимообмена идеями выступает открытость, как на этом настаивает Ф. Виммер и многие другие интеркультурные философы. Ибо только такая открытость, которая позволяет слушать и понимать, дает возможность исследовать разнообразие мест мысли, чтобы тем самым самому или сообща создать в философском пространстве что-то новое.

Такие плодотворные в философском отношении дискуссии позволили японскому философу Тэцуро Вацудзи подвергнуть сомнению некоторые философские термины, некритически заимствованные из западной философии, и уточнить или изменить их смысл²⁰. Между тем, предложенное им новое понимание человеческого существа как нингэн (人間, или 'человека-между'²¹) отражает не только соответствующую тенденцию развития японской философии²². Оно характерно для общего стремления к созданию такой философской позиции, которая бы позволила увидеть уместность каждой философской традиции и выработанной в ней методологии познания; именно об этом вкратце пойдет речь ниже.

²⁰ Примерно в 1930–1950-е годы японские философы пользовались терминологией и методами западной философии. Возвращение к собственной философской традиции, берущей начало в буддизме и конфуцианстве, считалось тогда реакционным и немодным. Вацудзи был одним из первых философов, кто обратился к корням, но с учетом западноевропейской философии (*Brüll L. Die japanische Philosophie. Eine Einführung. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1993. p. 9.*

²¹ 人間 — нингэн, человек (яп.). Это слово состоит из двух иероглифов: 人 (читается как «джин», «нин», «хито») со значением «человек» и 間 (читается как «кен», «ген», «аида») со значением «между». Однако, когда японские иероглифы объединяются в новое слово, они воспринимаются как единое целое, а не мыслятся по отдельности. Предпринимая герменевтический анализ этого слова, Вацудзи подчеркивал двойственный характер человеческого существования, имеющий как индивидуальную, так и социальную составляющую (нахождение между людей). Это было нововведение, которое Вацудзи осуществил на манер Хайдеггера (например, *Da-Sein, Ek-sistenz* и т.д.).

²² *Watsuji T. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Darmstadt: Primus Verlag, 1997.*

Метод Вацудзи как метаморфоза мышления

Тэцуро Вацудзи — один из крупнейших представителей новейшей японской философии, хотя его творчество вызывает противоречивые оценки²³. В период между мировыми войнами его теории невольно способствовали националистической и милитаристской политике японского правительства. Его философия, в которой обосновывалась необходимость обеспечить Японии, а также Восточной Азии независимость от евро-американского образа мысли и жизни, была использована для оправдания военных амбиций тогдашнего японского правительства, направленных на подчинение Восточной Азии²⁴.

Тем не менее Вацудзи является одним из самых крупных мыслителей современной Японии наряду с Нисидой Китаро, основоположником Киотоской школы. Его трактовка человеческого существа как нингэн (人間, человек-между) закладывает основания для нового понимания человека, а также для новой концепции субъекта и «этики как науки о человеке».

Нингэн (人間), или Человек в пространстве «между»

В своем труде «Этика как наука о человеке», а именно в главе «Значение слова „человек“» Вацудзи подвергает всестороннему рас-

²³ Тэцуро Вацудзи (1889–1960) был философом, которого «трудно классифицировать в общепринятых терминах». Он был глубоким знатоком как западной (Ницше, Кьеркегор, Шиллер и др.), так и восточноазиатской философии («Практическая философия раннего буддизма», «Исследование истории японского духа» и т.д.), и оставил обширный корпус работ. Он включает в себя не только философские и исторические, но и буддийские сочинения, а также пьесы и другие литературные произведения (*Watsuji T. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Darmstadt: Primus Verlag, 1997; Fischer-Barnicol D., Ryogi O. Einleitung Liederbach H.-P. Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt. Tübingen: Iudicium Verlag, 2001; Ohashi R. Die frühe Rezeption Heideggers in Japan // Japan und Heidegger / Hrsg. H. Buchner. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1989; der Übersetzer // Watsuji T. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Darmstadt: Primus Verlag, 1997*).

²⁴ Вопрос об участии Киотоской школы в теоретическом оправдании военного режима в Японии и его претензий на лидерство в Восточной Азии до сих пор остается открытым. В частности, не совсем ясно, в какой форме выражалось и насколько глубоким было это участие (*Heisig J.W. An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016. P. 3–7; 10–51*). В отличие от Хайдеггера, Вацудзи публично извинился за свое молчание (после Второй мировой войны) и за то, что не выступал против идеологического использования его философии.

смотрению традиционное, некритически заимствованное из западной философии толкование существа человека. В то время было достаточно смелым разделять японские иероглифы, на манер Хайдеггера²⁵, и этимологически соотносить их с корнями. Резкая критика Вацудзи того, что не сами понятия вводят в заблуждение, «но те, кто употребляют слова *нингэн* (人間, т.е. ‘человек-между’), «путая... их значения»²⁶, вызвала тогда сильное возмущение среди его коллег.

Скрупулезный анализ, начатый в предисловии к его небольшому труду «Фудо» и впоследствии завершенный в трудах «Этика как наука о человеке» и «Этика», раскрывает существование человека и позиционирует его как индивидуально-социальное существо. Вацудзи критикует термины, взятые из западной философии для интерпретации человеческого существования (например, «человек», «бытие», «существование», «публика», «бытие-в-мире»), и с помощью этимологически-критической деконструкции прослеживает термин «человек» до его буддийско-конфуцианских корней. Он реабилитирует японский язык и заявляет, что иероглиф человека 人 (нин/хито) больше соответствует европейскому толкованию человека как “anthropos”, “homo”, “man”, “Mensch”, т.е. человек здесь берется только в аспекте его индивидуальности²⁷. Однако в японском языке этот иероглиф представляет собой только часть слова «человек» — 人間, нингэн²⁸. Таким образом, должна быть причина, продолжает Вацудзи, вследствие которой с древнейших времен для обозначения понятия «человек» использовался не только один иероглиф 人 (нин/хито), но и два иероглифа 人間 (нингэн). В сутрах он находит то, что ищет, и пишет: «Уже в древнем Китае человек — „душа всех вещей“ и среди всех живых существ — существо „наиболее одушевленное“; человек является человеком не потому, что у него две ноги или нет меха, но именно потому, что он обладает „способностью к дискурсу“ (или способностью к речи)»²⁹.

Отличие от *anthropos*’а, *homo* и т.д. заключается, помимо прочего, в том, что «*нин* (人) и особенно *хито* (人) означают „другой“, а не я сам. Брать вещи у „человека“ — это не то же самое, что брать вещи

²⁵ Вацудзи использует ту же стратегию разделения и переосмысления слов, что и Хайдеггер, который, например, бытие (Sein) истолковывал из различения Da-Sein, Daß-, Sosein и пр.

²⁶ *Watsuji T. Ethik als Wissenschaft vom Menschen. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2005. P. 11.*

²⁷ *Ibid. P. 12.*

²⁸ Второй иероглиф 間 («кан»/«кэн»/«гэн»/«аида») означает «между» в пространстве и времени.

²⁹ *Ibid.*

у *anthropos*'а, но красть собственность „другого человека“; когда же говорят „я и другой человек“, то это не означает, что я и человек 人間 были поставлены бок о бок, а скорее, это означает „я и другой“. Более того, значение „другого человека“ еще более расширяется до значения „неопределенной общности“³⁰.

Можно сказать, что благодаря лингвистическим особенностям и посредством обращения к буддийским, конфуцианским и синтоистским истокам японской философии была реализована возможность переосмысления и изменения концепции субъекта. Таким образом, с помощью отрицания, хорошо известной техники буддийского мышления, существование человека может быть понято как одновременно индивидуальное и социальное в «диалектике человеческой индивидуальности и всеобщности»³¹.

«Таким образом, негативная структура человека-между проясняется в терминах самовозвращающегося движения абсолютной негативности через ее собственное отрицание. Это фундаментальная структура человека, которая калейдоскопически проявляется в каждом укромном уголке человеческого существа. Принятие точки зрения отдельного индивида или общества самого по себе, без учета этой структуры, приводит к абстракции, которая выявляет только один аспект человеческого существа. В самом деле, есть три момента, которые динамически объединяются как движение отрицания: фундаментальная пустота, затем индивидуальное существование и социальное существование как его отрицательное развитие. Эти три момента взаимодействуют друг с другом в практической реальности и не могут быть разделены»³².

Отрицание отрицания посредством рефлексивного движения позволяет обосновать *индивидуально-социальное* существование человека. Ввиду наличия многочисленных взаимных связей возникает своего рода диалектическая реляционная онтология, согласно которой существование человека определяется сплетением отношений между людьми.

В этой многомерности взаимные связи раскрываются как основа человеческого бытия: человек, например, является одновременно женой, матерью, коллегой, гражданином и др. Соответствующие определения этих аспектов существования возникают из-за взаимных связей матери со своими детьми, коллеги с другими сотрудниками, гражданина с другими гражданами страны. Поведение человека в этой взаимосвязи отношений многомерно, но сфокусировано

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. P. 36.

³² *Watsuji T.R. Ethics in Japan. New York: State Univ. of New York Press, 1996. P. 117.*

в соответствующем направлении: в «реальных, истинных» отношениях к своим детям мать ведет себя как мать, а не как коллега, на работе она ведет себя как коллега, а не как жена, и т.д.³³. Посредством этих связей определяются и субъективизируются пространственность и темпоральность существа человека, поскольку интересубъективная пространственность конституируется при помощи коммуникации и передвижений³⁴, а интересубъективная темпоральность конституируется соответствующим реляционным прошлым, настоящим и будущим субъекта³⁵. Согласно Вацудзи, это интересубъективное время и интересубъективное пространство, в котором мы находимся и переживаем самих себя и других³⁶.

Метод

Характерными для метода Вацудзи являются три последовательных шага анализа: исходный тезис — синтез — антитезис. Синтетическое толкование термина «нингэн» (人間), которое стало определяющим для японского экзистенциализма, появилось в диалектическом анализе Вацудзи только на втором этапе его размышлений. Однако в некоторых его работах новый, созданный синтетический термин более важен, чем исходный тезис, или подразумевается в нем. Тем не менее в данной статье ввиду ее краткости принята фактическая последовательность исходного тезиса — синтеза — антитезиса, чтобы иметь возможность представить сложность понятий³⁷.

Критический исходный тезис

Вацудзи начинает свои размышления с разработки основных понятий «бытие», «человек», «существование», «общественность»,

³³ Ibid. P. 90.

³⁴ Ibid. P. 155.

³⁵ Ibid. P. 181.

³⁶ Субъективацию времени и пространства Вацудзи разрабатывает на основе удержания времени (по Бергсону, но и по Августину); пространство он объясняет на примерах маршрутов и транспорта.

³⁷ Анализ понятия «нингэн», а также других важных терминов, разработанных на основе синтеза, таких как «этика», «общественность», «темпоральность», «пространственность», «доверие» и «истина», представлен в четырех фундаментальных работах Вацудзи.

«бытие в мире» и «этика» путем углубленного анализа текстов западных философов, таких как «Политика» Аристотеля, «Антропология с прагматической точки зрения» Канта, «Система нравственности» Гегеля³⁸. В то время (в 1920–1940-е годы) в Японии исследовали, читали и преподавали в основном учения западных философов. Собственная, восточноазиатская философия (буддийская, конфуцианская и т.д.) игнорировалась и считалась устаревшей или отсталой.

Однако Вацудзи вскоре осознал, что западные философы, как правило, мыслят в парадигме европейской картины мира. Но эта картина мира, а также соответствующая ей трактовка существа человека непригодна, по его мнению, для неевропейского мышления. Таким образом, он рассматривает проблему «в рамках конкретных пространственно-временных структур как среды, в которой люди понимают и представляют себя, и в рамках конкретной структуры этических отношений между людьми»³⁹. Кроме того, он дистанцируется «от явно западных этических концепций своего времени... которые рассматривали этику только как проблему индивидуального сознания и тем самым, по его мнению, низводили этику до индивидуальной этики»⁴⁰.

Неудовлетворенность разработкой человеческой экзистенции достигла у Вацудзи своего пика, когда он прочитал «Бытие и время» Хайдеггера в начале лета 1927 г. и отметил, что, хотя Хайдеггер и был оригинальным и весьма убедительным в «своей попытке понять человеческое существование во временном аспекте», он (Хайдеггер) не смог должным образом осмыслить пространственность. Однако, согласно Вацудзи, именно пространственность является основополагающей для расширенной структуры бытия. По его мнению, именно здесь обнаруживается «предел мышления» Хайдеггера, поскольку он толкует «Dasein... просто как существование отдельного человека»⁴¹.

Указанное игнорирование пространственного аспекта существования заставило Вацудзи продолжить исследования, которые в конечном счете и привели его к вышеупомянутой реляционной онтологии и стали, по словам Д. Фишер-Барниколь и О. Рёги, «нова-

³⁸ В этических работах Вацудзи иногда опускает исходный тезис и сразу же переходит к синтезу. В таких случаях исходный тезис включается в синтетическую или антитезисную часть.

³⁹ *Brull Z. Die japanische Philosophie*. P. 150.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Watsuji T. Wind und Erde*. P. 5.

торскими исследованиями для японской экзистенциальной философии»⁴². После критического прочтения работ Аристотеля, Канта, Коэна, Гегеля, Фейербаха, Маркса, Хайдеггера и Бергсона Вацудзи отмечает, что, хотя, к примеру, Аристотель и писал свои работы, чтобы служить «идеалу науки», а также для того, чтобы этот идеал был доступен всем людям, до этого дело не дошло, потому что его «труды воспринимались как решение проблемы добра в индивидуальном сознании... Отчасти это было связано с тем, что Аристотель исходил из абстрактно понятого индивидуального существования ради целесообразности созерцания»⁴³.

Кантовскую «Антропологию с прагматической точки зрения» Вацудзи анализирует также в контексте критики человека. Заслугой Канта он считает изначальное стремление изобразить двойственный характер человека как индивидуально-социального существа. Однако Кант не смог детально проработать эту двойственность, поскольку связал человеческое существование с самоцелью⁴⁴. Вацудзи пишет далее: «Апелляция к человечеству... в человеке как к средству или цели... это не то же самое, что можно было бы сделать просто с точки зрения „человека“ [как индивидуума], безотносительно к [индивидуально-социальной] целостности людей. То, что к человеку можно относиться как к средству, обусловлено его эмпирическим статусом. Но и в интеллигентном отношении к человеку можно относиться как к средству. Таким образом, человек [у Канта] рассматривается только со стороны его *единичной индивидуальности*»⁴⁵.

Между тем, для того чтобы к человеку можно было относиться как к средству или как к цели, необходимы интерессубъективные связи, которые представляют собой расширенное бытие людей. Без этих связей не могут инициироваться и контролироваться никакие действия, которые определяются интересами власти, эмоциями, чувством долга и т.д. Разрозненные люди не могут испытывать чувство долга, стыда, давления со стороны власти или любовной привязанности и совершать соответствующие поступки. Таким образом, интерреляционность является основанием для осуществления деятельности людей.

⁴² Ibid. P. X.

⁴³ Watsuji T. Ethik als Wissenschaft vom Menschen. P. 34.

⁴⁴ Ibid. P. 46.

⁴⁵ Ibid.

Синтетический анализ

Неудовлетворенность Вацудзи западноевропейской концепцией человеческого существования как индивидуального бытия заставляет его искать исходный смысл понятия «человек» в древних буддийско-конфуцианских источниках. При этом он использует феноменологическую редукцию, которую он заимствует у Гуссерля и Хайдеггера. Перенос методов западной философии на сферу восточноазиатской мысли, а также их новое прогрессивное аналитическое применение не только позволяют раскрыть первоначальное толкование терминов «бытие», «мир», «этика» и т. д., но также помогают понять их с новых точек зрения. Параметры интерпретации меняются в зависимости от взгляда, и возникает нечто совершенно новое: человеческое бытие истолковывается как нингэн (人間, человек-между), определяется отношениями и действует в качестве субъекта в индивидуально-социальной сфере.

Чтобы подчеркнуть социальный аспект бытия человека или обособить переплетение индивидуально-социальных характеристик как равноценных аспектов человеческого существования, Вацудзи истолковывает значение слова «человек» как «бытие в мире» и «общественность».

Раскрыть исходный смысл этого слова помогают ему также китайские и японские сутры. Он ссылается на трактовку китайскими буддологами термина «мир» как «движения и потока». Это толкование основывается на предположении, что мир «постоянно меняется и может постоянно разрушаться»⁴⁶.

Мир «определяется тремя моментами — разрушаемости, подчинения и сокрытия истины». Однако «эта заброшенность-в-мир» у Вацудзи еще не свидетельствует о диалектическом толковании бытия человека или о его общественной стороне⁴⁷. Это становится очевидным только тогда, когда «мы... делаем шаг вперед и замечаем, что непостоянство мира воспринимается как „страдание“, и сразу же оказывается, что сам „мир“ мыслится как существование человека в обществе. Временные изменения природных явлений не причиняют „страданий“. Скорее, изменения становятся „страданием“ исключительно внутри ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ, [человека-между] отношений. В любви, которая не желает разлуки, появляется разлука; в нелюбви, которая не желает совместности, совместность становится необходимой»⁴⁸.

⁴⁶ Ibid. P. 18.

⁴⁷ Ibid. P. 19.

⁴⁸ Ibid.

Таким образом, если понятие «человек» рассматривать во всем диапазоне его значений, от фактических до теоретических, то оно может быть адекватно зафиксировано только в его диалектической структуре — как бытие индивидуально-социальное, а это означает, что «индивидуальные действия не просто индивидуальны и субъективны, но обладают надындивидуальной основой, и в то же время это означает, что совместные действия не просто надындивидуальны, но должны выражаться как индивидуальные действия»⁴⁹.

И далее, это означает, что «нингэн... есть одновременно „бытие-в-мире“ и „человек“ в мире. Следовательно, если „нингэн“ — это не просто человек, то это также и не просто общество. И тот, и другое диалектически синтезируются в „нингэн“... Вот почему наша наука о „нингэн“ никоим образом не является антропологией. Антропология — это в строгом смысле наука об „индивидууме“»⁵⁰.

Различие, существующее между человеком в смысле индивидуума и человеком в индивидуально-социальном смысле, обусловлено, по мнению Вацудзи, понятием «между» (間), или «интер», которое определяет интересубъективные связи. Это видно на примере «таких выражений, как „между мужчиной и женщиной“, „в браке“, „держат дистанцию“ или „отчуждать“... [и это] касается отношений между человеком и человеком, как при обмене или общении друг с другом. Не действуя, люди не могут установить ни то, что „между“, ни то, что „между собой“. Но вне „между“ или „между собой“ люди тоже не могут действовать. Следовательно, пребывание между является для них синонимом контекста действия. Это „между“ или же „между собой“... является не статическим, а динамическим пространством, в котором можно жить, это ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ, [между-человеческое] сообщество»⁵¹.

Ретроспективный антитезис

Приведенные выше цитаты раскрывают намерение философа: он хочет воспользоваться новыми синтетическими терминами, чтобы с помощью этих новых инструментов подвергнуть тексты европейской философии критическому анализу и предложить их новое истолкование. Здесь опять же используется прием переноса метода,

⁴⁹ Ibid. P. 29.

⁵⁰ Ibid. P. 17.

⁵¹ Ibid. P. 21.

но с противоположной целью: в частности, это можно видеть на примере обращения к Канту.

Вацудзи применяет свой новый термин «нингэн» (人間) как аналитический инструмент для критики индивидуалистической теории Канта как «этики долженствования». Согласно Вацудзи, Кант в своих «Антропологии с прагматической точки зрения» и «Метафизике нравов» изначально постигает человека в «его эмпирическо-интеллигибельном двойственном существе». В частности, в своей практической философии он рассматривает человека как «*homo noumenon*», следовательно, не просто как объекта, а как агента, как действующего «субъекта, который не может быть объективирован»⁵². Но только благодаря двойственности существа человека (нингэн) можно обосновать «сознание должного» и таким образом понять «различные формы категорического императива, описанного Кантом»⁵³. Следовательно, индивидуально-социальная сущность человека позволяет акцентировать «принцип человечества в человеке».

Однако Кант не учел этого; в частности, тот факт, что к человеку можно относиться как к средству, объясняется у него ссылкой на «его эмпирический характер» как «вещи природы»⁵⁴. «Фактически, Кант определил „человека“ в его эмпирическо-интеллигибельном двойственном существе... Поэтому к человеку в его интеллигибельном статусе также можно относиться как к средству. В этом случае человек рассматривается только со стороны его *единичной индивидуальности*. Но то, что к человеку следует относиться как к конечной цели, связано с его интеллигибельным статусом. Однако, как существо интеллигибельное, человек не может быть индивидуальным. Есть только одно качество, которое делает человека человеком, а именно *человечество*, или *личность*. Таким образом, человечество в моей собственной личности и в личности другого человека полностью соответствует „не-раздельному-бытию Я и другого“»⁵⁵.

Эта неразрывность Я и другого объединяет *личность* и *общность* в человеке и устраняет разрыв между Я и другими. И то, что Кант этого не увидел, стало причиной односторонности его понимания человека.

Однако не только Кант, приведенный здесь в качестве примера, был подвергнут критике со стороны Вацудзи. У Гегеля в «Системе

⁵² Ibid. P. 46.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid. P. 46 etc.

нравственности» также реализована попытка «постичь всеобщность индивидуально-социального человека (нингэн) в идеале нравственности»⁵⁶. Гегель, развивавший «всеохватную точку зрения Аристотеля», следует Канту и представляет «неопределенный субъект как этическое существо, выражающее свое я во всех объективных формах»⁵⁷. Не случайно в феноменологии Гегеля мораль занимает «высшее место религии и абсолютного знания», а «дух определяется теперь как этическая реальность»⁵⁸.

Таким образом, Гегель пытается постичь «индивидуально-социального человека (нингэн) в идеале нравственности»⁵⁹. Однако «с самого начала, как и Аристотель, он абстрагируется от индивидуальной точки зрения и провозглашает индивидуальность принципом. Затем внутри индивидуального рассматриваются различие и тождество, а также общее и особенное»⁶⁰. «Задача этой первой ступени состоит в том, чтобы прояснить, как внутри единичного человека, который с точки зрения живого целого является просто абстрактным моментом, восстанавливается первоначальная целостность»⁶¹.

Эта изначальная целостность человека, которая в европейской философии вытесняется пониманием человека как индивидуальности, является лейтмотивом размышлений Вацудзи. Он находит то, что ищет, не только у Аристотеля, Канта и Гегеля. Тексты Фейербаха, Коэна, Маркса и Хайдеггера также подробно анализируются им с точки зрения разработки понятий «человек», «субъект», «этика» и т.д.

Опыты «ретроспективного» анализа могут казаться удачными или нет. Но дело в том, что здесь впервые был применен новый, интеркультурный метод, представленный посредством переноса методов. Гибкость мышления, появившаяся в результате использования методов как западной, так и восточноазиатской философии при многократном изменении точки зрения, позволила пересмотреть традиционные понятия, создать новые и предложить их для нового анализа.

Вацудзи удается осуществить метаморфозу мышления: предположительно известный вопрос превращается в частично или полностью неизвестный и то, что мы знаем от других философов, теперь рассматривается в интеркультурном ключе, путем многократного переноса и чередования методов.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid. P. 62.

⁵⁸ Ibid. P. 63.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid. P. 64.

Заключение

В этой статье представлена предельно сжатая версия нового сложного интеркультурного метода, истоки которого обнаруживаются как в западной, так и в восточноазиатской философии и который позволяет предложить новые понятия и инструменты анализа для инновационного подхода.

Отправной точкой размышлений стал тезис о том, что именно люди, а не культуры общаются друг с другом. Между атомизированными индивидами, которые, как отдельные монады, хотят контактировать друг с другом и обмениваться идеями, не происходит общения.

Представление о человеке как об индивиде на протяжении многих десятилетий ставило перед западной философией трудноразрешимые задачи и, по словам Вацудзи, нуждается в критике. Такое индивидуалистическое допущение требует не только постоянного возвращения субъекта к самому себе как к изображению нарциссического взгляда на себя европейской интеллектуальной культуры. Понятие индивида также требует теоретического преодоления пропасти между Я и другим, а также аналитических средств для устранения созданного им отчуждения.

С помощью нового термина «нингэн», т.е. человека как индивидуально-социального существа, можно было бы избежать указанной тенденции к атомизации и дроблению. Нингэн через диалектику Я и другого в самом себе ведет к устранению отчуждения и разрозненности людей.

Кроме того, такое переосмысление существа человека свидетельствует о метаморфозе мышления, которое не только может создавать нечто новое, но и корректировать само себя.

Мария Рубец

Гносеологическая теория Чжан Дунсуня как пример межкультурного метода философствования*

Гносеологическая теория Чжан Дунсуня, изложенная им в книге «Теория познания» (认识论), 1934 г., возникла в период так называемого кризиса «легитимности»¹ китайской философии, к которому привело столкновение китайской культуры с достижениями и разработками Запада в конце XIX — начале XX в. После унижительного поражения в «опиумных» войнах в Китае укрепилось мнение о превосходстве западных наук и технологий, а подражание Западу и обучение западным достижениям стало считаться способом преодоления отсталости Китая и средством его модернизации. В этот период «правительство династии Цин начало проводить официальную политику отправки студентов за границу для изучения западной культуры. Тогда студенты, финансируемые государством либо частными средствами, отправлялись на обучение в Европу, Америку или Японию. Таким образом было инициировано общение между китайскими и западными интеллектуалами, в том числе и в философской сфере»².

© Рубец М.В., 2022

* Расширенный и заново отредактированный вариант ранее опубликованного текста: Рубец М.В. Гносеологическая теория Чжан Дунсуня // Ориенталистика. 2021. Т. 4. № 3.

¹ См., например: Пэн Юнцзе. Лунь Чжунго чжэсюэ сюэкэ цуньцзай дэ хэфасин вэйцзи (О кризисе легитимности китайской философии) // Чжунго жэньминь дасюэ сюэбао. 2003. Вып. 2. URL: <https://www.rujiagz.com/article/9126> (дата обращения: 25.12.2021); Чжао Цзинлай. Чжунго чжэсюэ дэ хэфасин вэньти яньцзю шу яо (Обзор исследований проблемы «легитимности» китайской философии) // Чжунго шэхуэй кэсюэ. 2003. № 6. URL: <http://myxxzl.top/lunwen/philosophy/chinese/6482.html> (дата обращения: 25.12.2021).

² Chen Bo. Justification of Induction: Russell and Jin Yuelin. A Comparative Study // History and Philosophy of Logic. 2012. Vol. 33. P. 353.

Нельзя сказать, что до начала XX в. в Китае не знали западную философию. Западная научная и техническая мысль пришла в Китай вместе с миссионерами в конце XVI в. В течение последующих 200 лет на китайский язык были переведены «Начала» Эвклида, «О Небе» Аристотеля, университетский учебник по западной логике, книги по естественным и медицинским наукам³. Огромный вклад в представление китайскому читателю достижений западных общественных наук и современной западной философии внес Янь Фу (1854–1921), прошедший обучение в Англии с 1876 по 1879 г. Он перевел «Эволюцию и этику» Томаса Хаксли, «О природе и причинах благосостояния народов» Адама Смита, «Социологические исследования» Герберта Спенсера, «О свободе» Дж. Милля, а также половину его «Системы логики», «Лекции по логике» Джевона и другие работы, в которых был совершенно иной набор концепций, нежели в китайской философии. Его переводы были крайне популярны в Китае в конце XIX — начале XX в.⁴

Термин для обозначения философии как дисциплины составил японский философ и переводчик западной философии Ниси Аманэ. По-японски он звучит *тэцугаку*, по-китайски *чжэсюэ* 哲学 «учение о мудрости» — понятие, соответствовавшее этимологии западного термина. В Китай он проник благодаря поэту и ученому Хуан Цзуньсяню (1848–1905), использовавшему данный термин в своей книге «История Японии» (日本国志)⁵. До этого на протяжении долгого времени самоопределение китайской мысли основывалось на *даошу* 道术, *даосюэ* 道学, *лисюэ* 理学, а также на так называемых *цзин ши цзы цзи* 经史子集 (философских канонах, исторических трактатах, изречениях мыслителей, собраниях поэзии и прозы)⁶. В образовательную программу в качестве самостоятельной дисциплины философия вошла после того, как в 1912 г. в Пекинском университете был основан философский факультет и в 1913 г. постановлением Министерства просвещения философия была разделена на китайскую и западную. Курс китайской философии включал в себя изучение «Чжоу и», «Ши цзина», «И ли», «Ли цзи», «Чунь цю», «Лунь

³ Littlejohn R., Li Qingjun. Chinese and Western Philosophy in Dialogue // Educational Philosophy and Theory. 2019. No. 53(1). P. 11.

⁴ Littlejohn R. Chinese Reception of Western Philosophy // ASIA Network Exchange. 2014. No. 22 (1). P. 39.

⁵ Пэн Юнцзе. Указ. соч.

⁶ У Сяомиш. Чунлунь «Чжунго чжэсюэ дэ хэфасин вэньти» (Еще раз о вопросе легитимности «китайской философии») // Сюэшу юэкань. 2021. Вып. 4. URL: <http://www.aisixiang.com/data/126712.html> (дата обращения: 03.01.2022).

юя», «Мэн-цзы», трудов мыслителей периодов Чжоу и Цинь, учения конфуцианцев эпохи Сун⁷.

Знакомство Китая с новой дисциплиной 哲学 спровоцировало новый взгляд китайских философов на историю философии Китая — взгляд с позиции западного философского дискурса, выразившийся в таких работах, как «Общий очерк истории китайской философии» Ху Ши (1919) и «История китайской философии» Фэн Юланя (1931–1934), который в дальнейшем породил в философских кругах вопрос о том, законно ли называть китайскую философию философией. Книга Фэн Юланя начинается словами: «Философия — это западный термин. Если мы хотим сегодня говорить об истории китайской философии, то одной из главных задач будет среди всех знаний, существующих в истории Китая, отобрать те, которые можно назвать философскими с точки зрения Запада, и излагать их»⁸. В связи с этим «так называемая китайская философия — это тот определенный вид знания или некоторая часть определенного вида знания, которое может быть названо философией с позиции Запада. Так называемые китайские философы — это определенный вид ученых в Китае, которых можно также назвать философами в западных странах»⁹. Фэн Юлань перечисляет виды знания, которые называются «философией» на Западе. Это науки о мироздании (宇宙论), включающие в себя онтологию (本体论) и космологию (宇宙论) в узком смысле; науки о человеке (人生论), включающие в себя психологию (心理学), этику (伦理学) в узком смысле, а также политическую и социальную философию (政治社会哲学); науки о познании — гносеология (知识论), изучающая природу познания, и логика (论理学), изучающая нормы познания¹⁰.

Надо сказать, что дискуссии о «легитимности» китайской философии продолжают по сей день¹¹. Специалист по русской философии профессор Чжан Байчунь, выступая на мастер-классе по философии

⁷ Ван Цин. Становление «японской философии» и «китайской философии». URL: <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/hp/hp18/5.pdf> (дата обращения: 03.01.2022). С. 77.

⁸ Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэши (История китайской философии). Шанхай: Хуадун шифань дасюэ чубаньшэ, 2011. С. 20.

⁹ Ibid. P. 28.

¹⁰ Ibid. P. 21.

¹¹ См., например: Ли Вэй. Хэфасин хайши чжуаньесин: Чжунго чжэсюэ цзювэй «фанши» (Легитимность или профессионализм: китайская философия как «метод») // Цзяньхай сюэкань. 2019. Вып. 2. URL: http://www.zgscph.org/html/2019/zhyj_0415/1162.html (дата обращения: 03.01.2022); У Сяомин. Еще раз о вопросе легитимности «китайской философии».

в Институте философии РАН, сделал парадоксальное, казалось бы, заявление: «„Китайская философия“ (в узком смысле) — это оксюморон, потому что если вы найдете здесь что-то философское, это точно не китайское. А если найдете что-то китайское — это точно не философия»¹². Данная позиция еще раз показывает, что в поисках самоопределения китайской философии пока рано ставить точку.

Но вернемся к книге, о которой пойдет речь в данной работе. Чжан Дунсунь (1886–1973) был одним из самых компетентных в Китае знатоков западной философии, философом и историком философии. Он перевел на китайский язык «Диалоги» Платона, труды Бергсона «Материя и память» и «Творческая эволюция»¹³. Чжан Дунсунь получил конфуцианское образование¹⁴, в молодые годы увлекался буддизмом, изучал буддистские писания, что развило в нем интерес к философии. С 1905 по 1911 г. учился в Токийском университете, где познакомился с западной философией и увлекся ею. Особое влияние на Чжан Дунсуня оказали работы Канта, в частности его гносеология, что наложило заметный отпечаток на его дальнейшую работу¹⁵.

Профессор Чэнь Юнцзе (陈荣捷, Chan Wing-tsit) описывает Чжан Дунсуня как человека, усвоившего большую часть западной мысли, сформировавшего наиболее полную и хорошо скоординированную систему философских взглядов и оказавшего наибольшее влияние на западно-ориентированных китайских философов¹⁶. Цзян Синьянь называет Чжан Дунсуня первым современным китайским философом, создавшим собственную философскую теорию, в частности в гносеологии¹⁷. В 30–40-е годы XX в. он написал ряд работ, отразивших его философские взгляды и показавших не только глубокую эрудированность ученого в области западной философии того времени, но и влияние, которое оказала на него традиционная китайская

¹² Чжан Байчунь. Современная философия в Китае и специфика китайских исследований русской философии. URL: https://iphras.ru/24_12_19.htm (дата обращения: 03.01.2022).

¹³ Кобзев А.И. Чжан Дун-сунь. Духовная культура Китая. Энциклопедия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1: Философия. М.: Восст. лит., 2006. С. 564–566.

¹⁴ Jiang X. Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy // Contemporary Chinese Philosophy / Cheng Ch., Bunnin N. (eds.). Malden and Oxford: Blackwell Publishers, 2002. P. 57.

¹⁵ Littlejohn R. Chinese Reception of Western Philosophy. P. 42.

¹⁶ Chan Wing-tsit (transl. and comp.) // A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton–New Jersey: Princeton University Press, 1963. P. 744.

¹⁷ Jiang X. Op. cit. P. 57.

мысль — даосская философия, чань-буддизм, а также некоторые теоретические парадигмы «Канона перемен» (Ицзин 易经)¹⁸.

Гносеология занимает центральное место в философской системе Чжан Дунсуня. Сформированная им гносеологическая теория, так называемая плюралистическая теория познания (多元认识论), или «гносеологический плюрализм» (认识论的多元论), была описана им в книге «Теория познания» 认识论 (1934). Сам автор называет ее пересмотренной теорией Канта¹⁹.

Книга Чжан Дунсуня «Теория познания» состоит из пяти глав, из которых первые четыре были написаны не им, а его учеником Ван Гуаном, и предназначались для «начинающих» читателей, не имеющих представления о гносеологии вообще²⁰. Целью их написания была прелюдия к пятой главе, в которой высказывается непосредственно точка зрения самого Чжан Дунсуня²¹. Первая глава открывается объяснениями, что такое гносеология, что она исследует и как отвечают на поставленные ею вопросы различные направления. Гносеология, пишет автор, исследует проблемы познания, такие как: 1) является ли знание приобретенным или врожденным; 2) какова природа знания (ощущение, восприятие, понятие, суждение или что-то иное); 3) соотношение между знанием и реальностью (является ли познаваемый объект внешним объектом, образом, содержащимся в сознании, или и тем и другим); 4) критерии познания (как отличить истину от лжи). Все эти вопросы взаимосвязаны, нельзя решать какой-либо один, не затрагивая остальных. Далее приводятся три основные доктрины, существующие в гносеологии, — рационализм, эмпиризм и мистицизм²². Первые две, по мнению автора, частично правы, и для более полного объяснения происхождения знания их следовало бы объединить²³. Интересно, что здесь не приводится каких-либо аналогов данным направлениям гносеологических учений в китайской философии (лишь в разделе о мистицизме автор в качестве примера упоминает о медитации, присутствующей в индийской традиции²⁴).

¹⁸ Rošker J.S. Zhang Dongsun's Views on the Cultural Conditionality of Logic and Epistemology // Studia Orientalia Slovaca. 10.02.2011. P. 362.

¹⁹ Чжан Дунсунь. Жэньшилунь (Теория познания). Сянган (Гонконг): Шан-у Иньшугуань, 2011. С. 92.

²⁰ Там же. С. 1.

²¹ Там же. С. 33.

²² Там же. С. 2.

²³ Там же. С. 4.

²⁴ Там же.

К изложению собственно теории гносеологического плюрализма Чжан Дунсунь приступает в пятой главе. Он сразу заявляет, что его теория является одной из критических теорий познания, среди которых он называет критический реализм и критическую философию Канта. Согласно автору, в целом его гносеологический плюрализм идет по пути, проложенному Кантом, однако отличается от него в некоторых принципиальных моментах. Так, он не относит способ познания исключительно к компетенции субъекта, он также не считает, в отличие от Канта, что мир не имеет внутренней организации, что чувственные данные являются основой знания. Подобно Канту, он считает, что чувства не могут дать нам упорядоченное, организованное знание, но, в отличие от Канта, он утверждает, что эта упорядоченность не может быть всецело выстроена лишь силой рассудка. Чжан Дунсунь допускает, что внешний мир имеет свой порядок, внутренний мир имеет свою организацию, которая имеет два вида: априорные формы созерцания и априорные формы мышления (в этом он близок к Канту), но в отношении ощущений он полагает, что они не являются подлинными сущностями²⁵.

Гносеологический плюрализм предполагает, что наш опыт складывается из нескольких независимых и несводимых друг к другу компонентов. Чжан Дунсунь отличает его от существующих в западной философии гносеологического дуализма (认识二元论) и гносеологического монизма (认识一元论). Гносеологический дуализм, поясняет Чжан Дунсунь, признает лишь два компонента познания — объективный (мир материальных вещей) и субъективный (разум), которые не сводимы друг к другу, выполняют разные функции и имеют разные характеристики. К дуалистическим теориям Чжан Дунсунь относит:

- наивный реализм (朴素实在论) — свойственный простым людям взгляд на объекты внешнего мира как на самостоятельно существующие, не контролируемые нашим сознанием и воспринимаемые нами такими, какие они есть на самом деле (ошибочен, так как не учитывает искажения опыта под воздействием освещенности, самочувствия и т.д.)²⁶;
- репрезентационизм (表象论) представлен теорией познания Дж. Локка, предполагающей, что существует объективный мир — вещи внешнего мира и субъективный — сознание, на

²⁵ Там же. С. 33–34.

²⁶ Там же. С. 18.

котором, как на белом листе, отпечатываются все данные, полученные человеком из опыта²⁷;

- личностный идеализм (персонализм) (人格唯心论), фактически унаследованный от идеализма Беркли, полагает, что идеи и объекты личного опыта — это две отдельные сущности, и чтобы исследовать какую-либо характеристику в опыте, нужно начинать с непосредственного переживания себя. Тем не менее с гносеологической точки зрения персонализм дуалистичен, поскольку допускает существование иного мира, нежели субъективный опыт²⁸.

Гносеологический монизм, в отличие от гносеологического плюрализма, утверждает, что мир идей и мир вещей, несмотря на «кажущиеся» отличия, являются одним целым, а субъективное и объективное — одно и то же. Есть два вида гносеологического монизма: при поглощении субъективного объективным — панобъективизм, при поглощении объективного субъективным — пансубъективизм:

- панобъективизм (范客观论) (основные разновидности — неореализм (新实在论) и бихевиоризм (行为论)) утверждает, что субъективное и объективное независимы друг от друга, одинаково познаваемы, а знание — это отношение между ними. Бихевиоризм отрицает существование разума как особого объекта, все психические процессы считает реакциями разных систем организма, а знание — взаимосвязью между стимулом и реакцией;
- пансубъективизм (范主观论), наиболее полно отраженный в солипсизме (唯我论), считающем, что познающий не может превзойти свой собственный внутренний опыт;
- нейтральный монизм (中立一元论) (или теория идентичности), полагающий, что один и тот же опыт можно объяснить при помощи сознания, а можно при помощи материальных вещей, психическое и физическое одинаково существенны и важны, а опыт нейтрален²⁹.

Излагая свою плюралистическую теорию, Чжан Дунсунь останавливается на следующих компонентах познания: ощущения (感觉), внешний порядок (外界条理), когнитивные априорные формы (认知

²⁷ Там же. С. 19.

²⁸ Там же. С. 19–20.

²⁹ Там же. С. 20–23.

上的先验格式), логические априорные формы (постулаты/законы мышления) (名理上的先验格式), понятия (概念).

Ощущения для Чжан Дунсуня — базовый компонент познания. Однако, хотя они нам «даны» (所与), они не отражают в полной мере объекты внешнего мира. Они не являются сущностями внешнего мира, но и не содержатся в нашем сознании. Они являются чем-то «срединным» (中间物) и в то же время не существующим в реальности. Чжан Дунсунь уподобляет их «иллюзиям» (幻想), приводя в пример тот факт, что то, что обычный человек видит как красный цвет, человек с дальтонизмом увидит как фиолетовый и для обоих эти ощущения будут истинными. Чжан Дунсунь также упоминает здесь пример Д. Дрейка из его книги “Mind and it’s Place in Nature”³⁰ о том, что красно-зеленая клетчатая ткань с большого расстояния кажется фиолетовой. Это иллюзия, в реальности фиолетового цвета нет, он был «создан» нами (由我们产生出来的) в момент восприятия. Мы можем понять, что наши ощущения отражают явления внешнего мира, когда наши ощущения меняются вслед за изменениями во внешнем мире. Однако каковы воспринимаемые нами объекты изначально, мы никогда не узнаем, поскольку все, что мы можем знать о них, мы получаем через ощущения³¹.

Здесь нельзя не заметить, с одной стороны, некоторое влияние на Чжан Дунсуня западных гносеологических построений, в частности идеи существования первичных и вторичных качеств вещей, наиболее развернуто сформулированной Дж. Локком в «Опыте о человеческом разумении». Такие качества, как плотность, протяженность, форма и подвижность, Локк относит к первичным, неотъемлемым качествам каждой вещи, порождающим в нас простые идеи плотности, протяженности, формы, движения или покоя и числа. Ко вторичным он относит те качества вещей, которые вызывают в нас идеи вкуса, цвета, запаха, звука и т.д., утверждая, что в самих вещах нет ничего, что похоже на идеи, которые у нас вызываются этими ощущениями³².

С другой стороны, здесь, бесспорно, прослеживается влияние на китайского философа И. Канта, который относит не только вторичные, но все качества, воспринимаемые нашими органами чувств, включая «протяжение, место и вообще пространство со всем, что

³⁰ Drake D. Mind and it’s Place in Nature. New York: The Macmillan Company, 1925. P. 110–131.

³¹ Ibid. P. 34–36.

³² Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 1 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985. С. 184–192.

ему присуще (непроницаемость или материальность, фигура и пр.)», к сфере явлений, а не вещей самих по себе³³. Эти явления Чжан Дунсунь, по всей видимости, и представляет в своей теории чем-то «срединным», практически воспроизводя здесь кантовское рассуждение «нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства»³⁴.

Исходя из всего этого, Чжан Дунсунь считает, что все, что мы можем извлечь из внешнего мира, это лишь некий порядок (条理)³⁵.

Чжан Дунсунь признается, что поначалу он сомневался относительно существования подлинного порядка внешнего мира, но в дальнейшем пришел к выводу, что он есть, но в малом количестве, а тот, что есть, не очень отчетливо выражен. Поэтому его трудно постичь³⁶. Чжан Дунсунь выделяет три «проявленных» (или активных 积极方面) вида внешнего порядка (они видны нам) и один «скрытый» (или пассивный 消极方面). Проявленные — это: 1) атомистичность (原子性); 2) непрерывность (连续性); 3) созидательность (创变性). Четвертый (скрытый) вид он называет пластичностью (可塑性)³⁷.

Объясняя первый вид порядка — атомистичность (что можно понимать как дискретность или корпускулярность), Чжан Дунсунь сразу делает оговорку, что данное название может быть ошибочно понято и что он вовсе не отстаивает реальное существование неких атомов. Он сравнивает атомизм в физике с сенсуализмом в психологии, где целое полагается состоящим из частей, наподобие мозаики. Чжан Дунсунь называет такие теории партикуляризмом. Понятие атомистичности лишь указывает на строение внешнего мира. Существование атомов, электронов и волновых частиц говорит лишь о том, что порядок внешнего мира таков, что его можно поделить на некоторое количество единиц (单位). Пространство можно разделить на точки, время можно разделить на мгновения. Но это не означает, что пространство состоит из точек, а время из мгновений. Чжан Дунсунь несколько раз подчеркивает, что в мире нет атомов, есть

³³ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 45.

³⁴ Там же.

³⁵ Чжан Дунсунь. Жэньшилунь (Теория познания). 2011. Р. 36.

³⁶ Там же. С. 37.

³⁷ Там же. С. 36–47.

лишь атомистичность, нет элементарных частиц в материи — есть лишь потенциальная разложимость внешнего мира на некие элементы. Атомистичность можно наблюдать как в неорганическом мире, так и в органическом (клетка — это единица, организму присуща атомистичность), и в мире психологии, где в качестве атомарной единицы выступают психические состояния³⁸.

В данном случае Чжан Дунсунь использует понятие атома, распространяя его на любые составляющие элементы целого. Возможно, перевод его термина 原子性 как «квантованность» или «корпускулярность» (перевод, предложенный А.И. Кобзевым) был бы более релевантным для современного читателя, однако представляется важным оставить термин именно с корнем *атом*, поскольку книга Чжан Дунсуня была издана в 1934 г., а значит, термин 原子 уже утвердился в китайском языке в значении атома³⁹. Вероятнее всего, автор отдавал себе отчет в том, что подразумевается под этим словом, и имел в виду именно атомы как элементарные частицы материи. (Замечу, кстати, что на момент написания книги Чжан Дунсунем Дж. Томсон уже открыл электрон (1897) и термин «атом», вероятно, утратил свой натурфилософский смысл.) Отрицание существования атомов (原子), а также электронов (电子) и волновых частиц (波子) Чжан Дунсунем встречается не только в книге «Теория познания», но и в других его работах⁴⁰, на что также обращают внимание исследователи его философского наследия⁴¹.

Порядок внешнего мира, по мнению Чжан Дунсуня, таков, что, хотя он имеет способность к делению на элементы, он должен с необходимостью иметь и способность к сохранению непрерывности. Хотя любая вещь может быть поделена на части, она все же остается одним целым. Это и есть одновременное проявление атомистичности и непрерывности. Для иллюстрации Чжан Дунсунь приводит пример из работы Б. Расселла «Наше познание внешнего мира как поле действия научного метода в философии»⁴² о том, что между двумя цифрами в числовом ряду всегда можно вставить еще одну,

³⁸ Там же. С. 38–39.

³⁹ Кобзев А.И. Китай и атомизм // Историко-философский ежегодник 2010. М.: Институт философии РАН, 2011. С. 388–391.

⁴⁰ См., например: Чжан Дунсунь. Лисин юй лянчжи (Разум и интуиция) // Чжан Дунсунь взньсюань (Избранные произведения Чжан Дунсуня). Шанхай: Шанхай Юаньдун чубаньшэ, 1995. С. 168–169.

⁴¹ Roshker J. The Abolishment of Substance and Ontology: A New Interpretation of Zhang Dongsun's Pluralistic Epistemology // Synthesis Philosophica. 2009. No. 47(1). P. 155.

⁴² Russell B. Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. London: The Open Court Publishing Company, 1914.

и так до бесконечности. В связи с этим непрерывность и бесконечность взаимосвязаны, и даже можно сказать, что второе и есть первое, поскольку бесконечность предполагает непрерывность.

Представление об одновременном существовании в мире атомистичности (дискретности) и непрерывности, видимо, сформировалось у Чжан Дунсуня под влиянием традиционного китайского мировоззрения, отразившегося в «Каноне Перемен», в котором все ситуации мирового процесса могут быть описаны при помощи гексаграмм, состоящих из дискретных и непрерывных черт, ассоциируемых китайцами с иньским и янским началами соответственно. Видно, что сам автор не считает противоречием одновременное присутствие в вещах столь противоположных качеств, что также свойственно и китайскому мировоззрению (принцип *инь-ян*), и чань-буддизму⁴³, с которым у Чжан Дунсуня также связана часть биографии.

Третий вид внешнего порядка — созидательность выводится Чжан Дунсунем из того факта, что в мире происходят изменения, в результате которых создается что-то новое. Это новое — не продукт нашей мыслительной деятельности, а значит, содержится не в нашем внутреннем мире, а принадлежит миру внешнему. Констатация данного вида внешнего порядка, видимо, также обоснована влиянием «Канона перемен».

Чжан Дунсунь не объясняет, каким именно образом мы распознаем эти три вида внешнего порядка. Они нам просто даны, как если бы мы видели мир сквозь очки, которые невозможно снять. Мы не можем познать внешний мир как он есть, как если бы между нами и внешним миром висела плотная гардина и сквозь нее могли проникать лишь редкие лучи света. Эти лучи и есть атомистичность, непрерывность и созидательность — три вида внешнего порядка, о которых мы только и можем знать⁴⁴.

От внешнего порядка, благодаря которому возможно познание, Чжан Дунсунь переходит к внутреннему порядку — той самой «гардине», сквозь которую проходят лучи внешнего мира. К нему относятся два источника познания: когнитивные априорные формы и логические априорные формы. Когнитивных априорных форм Чжан Дунсунь выделяет три: пространство, время и отношение. Под когнитивными априорными формами Чжан Дунсунь понимает примерно то же, что и Кант, однако он не согласен с Кантом в том, что

⁴³ Майданов А.С. Проблемы контрастности и их решение в чань-буддизме // Вопросы философии. 2009. № 4. С. 126–138.

⁴⁴ Чжан Дунсунь. Жэньшилунь (Теория познания). 2011. Р. 43–44.

априорные формы чувственности являются источником данных для априорных форм рассудка. Для Чжан Дунсуня они стоят в одном ряду.

Пространство и время — это формы чувственности, связанные с интуицией, но не получаемые с помощью нее. Пространство он называет условием познания вещей внешнего мира, а время — условием познания как внутреннего мира (эмоций), так и внешнего (движение и изменение внешних объектов)⁴⁵. При этом философ отмечает, что когнитивные априорные формы пространства и времени должны соответствовать разным видам внешнего порядка, например, пространство соответствует атомистичности и непрерывности, а время — созидательности и непрерывности (соответствуют, но не являются ими)⁴⁶. Чжан Дунсунь помимо кантовских пространства и времени выделяет еще одну априорную форму — отношение между субъектом и объектом⁴⁷. Он ссылается на «Учение о порядке» Х. Дриша, для которого знание ассоциировалось с «полаганием», гипотетичностью: «Я полагаю, что есть нечто», и в этой формуле «Я» неотделимо от «нечто», от «вещей». (При этом также необходимым третьим элементом этой формулы является «наличие» 有.) Таким образом, в любом акте познания участвуют две стороны — познающий и познаваемое, воспринимающий и воспринимаемое, субъект и объект⁴⁸.

Четвертым элементом познания являются логические априорные формы (или постулаты). По мнению Чжан Дунсуня, логика (名理) — это не естественная структура и не результат мыслительной деятельности. Она подобна правилам игры в шахматы, но не придуманым кем-то, а сформировавшимся естественным образом, для облегчения мыслей в слова, облегчения коммуникации между людьми. Фундаментальные логические принципы (они же априорные формы) бывают двух видов: динамичные (动的) и статичные (静的). Статичные — постулаты (设准), называемые также категориями (范畴), сгруппированы по определенным принципам: такие, как сходство–различие, единственность–множественность, часть–целое, абсолютное–относительное, активное–пассивное и т.д. Динамичные — это имплицативные отношения (相涵的关系)⁴⁹.

С помощью категорий мы описываем предметы, их основная особенность — их антитезность (对偶), что отличает их от априор-

⁴⁵ Там же. С. 51.

⁴⁶ Там же. С. 53–54.

⁴⁷ Там же. С. 50.

⁴⁸ Там же. С. 55.

⁴⁹ Там же. С. 59.

ных форм: пространство и время не являются антиподами. При описании предметов можно использовать тот или иной набор категорий. Если один набор не подходит, мы можем взять другой, по принципу большего удобства. Это возможно благодаря тому, что категории создаются людьми. В отличие от них, порядок внешнего мира и априорные формы поменять невозможно, так как они универсальны и необходимы: не может быть пространства без времени, и нельзя заменить пространство на время, как и нельзя атомистичность заменить непрерывностью⁵⁰.

Динамичные формы (相涵的关系 — то, что сам Чжан Дунсунь переводит на английский язык термином *implicative relation*⁵¹) — это, по мнению автора, основа всех суждений и умозаключений. Это три закона логики (закон тождества, закон непротиворечия, закон исключенного третьего). Логическая импликация, пишет Чжан Дунсунь, это условие существования логики. Она невыводима из логики, но логика строится на ней. Ее нельзя подвергнуть логическому анализу, вывести с помощью дедукции, логически доказать. Это априорная форма⁵². Сложно сказать, почему Чжан Дунсунь здесь назвал логические законы имплицативными отношениями, хотя это не одно и то же. Пословный перевод 相涵的关系 мог бы звучать как «отношения взаимопроникновения/инфильтрации», что также не отражает сути импликации, которая есть отношение логического следования. Далее Чжан Дунсунь говорит о динамическом аспекте как о смыслах (涵义): если бы не было смыслов, нельзя было бы построить никакого суждения, на них базируются все умозаключения. В этот контекст три логических закона ложатся более органично, что означает: под термином «имплицативные отношения» Чжан Дунсунь имел в виду не совсем то, что понимается под ним сейчас. Возможно, более адекватным переводом для динамического аспекта было бы «взаимобусловленность/взаимосвязи смыслов».

Пятый элемент плюралистической теории познания — это понятия (概念). Чжан Дунсунь предлагает их иерархию. Наивысшие понятия относятся к метафизике: субстанция, реальность, материя, сознание, сила и др. Далее следуют понятия, относящиеся к физике: движение, частицы, масса, энергия, инерция и т.д. Третью ступень иерархии занимают понятия, относящиеся к психологии: сознание, Я, личность, воля и т.д. На четвертой ступени находятся понятия,

⁵⁰ Там же. С. 61.

⁵¹ Там же. С. 59.

⁵² Там же. С. 62.

относящиеся к биологии: жизнь, организм, эволюция и т.д. На пятой — относящиеся к логике: суждение, умозаключение, индукция, дедукция, абстракция и т.д. Шестую ступень занимают понятия, относящиеся к этике: высшее благо, свободная воля, бессмертие и т.д.⁵³. Перечисленные выше [понятия] — всего лишь примеры, на самом деле их гораздо больше. Например, понятие, [относящееся] к эстетике, — гармония и т.д., понятие, [относящееся] к химии, — сродство и т. д., все перечислить невозможно⁵⁴.

Далее Чжан Дунсунь разбирает отличия постулатов от понятий, приведем этот отрывок целиком.

«Стоит все же понимать, что понятия (概念) не есть постулаты (设准), то есть, другими словами, между понятиями и постулатами неизбежны огромные отличия. Первое отличие в том, что понятия — эмпирические, а постулаты — нет. С этим утверждением, возможно, кто-то не согласится, посчитав, что наивысшие понятия метафизики не являются эмпирическими. Здесь необходимо пояснить. Следует понимать, что „эмпирическим“ называется то, что было выведено из опыта; иначе откуда в мире берутся абстрактные универсалии и эмпирическая истина? Таким образом, мы должны далее обозначить второе отличие: понятия образуются путем обобщения, а постулаты — нет. Отсюда можно вывести третье различие: постулат — это логическая предпосылка, а понятие — логическое следствие. Говоря подробнее, если невозможно не иметь постулатов с самого начала, то понятия появляются в конце проведенного исследования. Из этих трех отличий далее рождается одно самое важное отличие: как было сказано выше, постулаты могут быть лишь заменены, но ни при каких условиях не станут ложными, понятия же могут потерять актуальность и быть полностью отвергнуты. Это также возможно по той причине, что понятия — это всего лишь заключения, а постулаты — нет. Посылка может быть заменена, но не может быть удалена вообще, заключение же может быть отвергнуто в случае несоответствия его изначальным посылкам»⁵⁵.

Чжан Дунсунь связывает познание и формулировку понятий с нашим поведением. Понятия, по сути, это набор реакций/отношений (反应/态度), которые формируются у нас с опытом. Например, наше представление об апельсине — это набор результатов нашего взаимодействия с ним. Это понятие включает в себя следующее: его

⁵³ Там же. С. 65.

⁵⁴ Там же. С. 66.

⁵⁵ Там же.

можно держать в руке, есть, нюхать, он сладкий, его можно кому-то подарить, положить на стол, он круглый, из него можно выжать сок и т.д. Без этого набора реакций само понятие теряет смысл, а значит, понятие — это не символ объектов внешнего мира, а символ нашего с ним взаимодействия. Множество наших поведенческих актов в отношении различных предметов объединяются в группы, у каждой из которых есть свое обобщающее имя, которое становится понятием. То же касается и научных понятий, например скорость, масса, энергия, электричество и т.д.⁵⁶

Согласно Чжан Дунсуню, все, что нам дано, это только восприятие, а внешний мир находится за восприятием. Мы видим цвет, это наши ощущения. Научный эксперимент же показывает, что цвета нет, есть лишь определенная длина волны. Но сам эксперимент нем, чтобы получить знание, его нужно проинтерпретировать, и здесь уже требуются логические умозаключения⁵⁷.

С гносеологическим плюрализмом тесно связана и космология, разработанная Чжан Дунсунем. Исходя из вышеизложенной теории гносеологического плюрализма, во внешнем мире не существует субстанции. Подлинным существованием обладает лишь порядок (条理), т.е. внешний мир — это пустая структура, без субстанции. Поэтому космология, разработанная Чжан Дунсунем, называется «панструктурализм» (泛架构主义)⁵⁸.

На примере понятия «вещь» (物) (которую Чжан Дунсунь переводит на английский словом “matter”⁵⁹) автор поясняет, что подобные общие понятия — это лишь логические конструкты, не существующие в реальности. Поскольку то, что мы называем вещью, является набором таких свойств, как размер, тяжесть, скорость и т.д., т.е. это, по сути, ряд физических формул. Иными словами, существуют не «вещи» (物), а «принципы вещей» (物理 — понятие, ставшее основой для обозначения науки физики — 物理学). Физика же, в свою очередь, основана на отношениях между вещами, а не на вещах как таковых. Другими словами, «физика» (物理) говорит об отношениях вещей 物, а не об их природе. А значит, такие понятия, как качество, скорость, плотность, отражают различные виды отношений. Их же, в свою очередь, мы вывели при помощи логических умозаключений, а не путем непосредственного восприятия. Отсюда

⁵⁶ Там же. С. 75–78.

⁵⁷ Там же. С. 72–73.

⁵⁸ Там же. С. 86.

⁵⁹ Там же. С. 87.

видно, что каждый из этих «принципов вещей» (物理) является понятием (概念). Их сочетание рождает более высокие понятия, такие как «вещь» (物)⁶⁰.

В области биологии понятие «живое» (生) не равно понятию «вещь»/«материя», поскольку живое отличается тем, что имеет организацию, функции, способности к росту, адаптации. «Живое» нельзя описать только лишь с применением понятий из области физики — их будет недостаточно, поскольку необходимо добавить такие понятия, как органическое, способность к развитию, самоподдержание и пр. Для описания «сознания» (心) не хватит понятий, относящихся к описанию живого, так как сознание — уникальная способность. Значит, необходимо будет добавить дополнительные понятия. Таким образом, во внешнем мире нет объекта, соответствующего концептам «материя», «сознание», «жизнь», действительным существованием обладают лишь конструкты, «структуры» (架构)⁶¹.

Цзян Синьянь отмечает, что позиция Чжан Дуньсуня относительно того, что существует не материя, а лишь взаимодействие между вещами, сформировалась под влиянием буддизма Махаяны, а точнее учения о пустоте и теории взаимозависимого происхождения (*пратитья самутпада*) о том, что все вещи созданы не субстанцией, а взаимодействием, а также что каждая вещь во Вселенной определяется взаимоотношениями с остальными и не имеет внутренней природы. По словам Цзян Синьяня, в статье «Записки о новой философии» (新哲学论丛, 1929) Чжан Дуньсунь сам писал о сходстве его космологии с буддистской на том основании, что они обе отрицают субстанциальность, делая акцент на взаимосвязях. Он утверждал, что «структуры» в его теории сходны с тем, что буддизм описывает как обусловленность или причинность (*рассава*, 因缘)⁶². Согласно учению мадхьямики, «явления пусты в том смысле, что не имеют «собственного», т.е. независимого, субстанционального существования (*свабхава*). Пустота понимается Нагарджуной как «взаимозависимое возникновение» (*пратитья самутпада*)»⁶³.

Помимо этого, Чжан Дуньсунь указывал еще на одно сходство его космологии с буддистской, которая признает существование универсального и неизменного закона, которому подчинены все вещи во Вселенной, — закона причинности. Их сходство заключается в том,

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же. С. 87–88.

⁶² Jiang X. Op. cit. P. 64–65.

⁶³ Философия буддизма. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 425.

что обе они признают нечто объективное: в буддизме это взаимозависимость, в космологии Чжан Дунсуня — структуры⁶⁴.

Словенский синолог Яна Рошкер считает, что концепт *структуры* характерен и для традиционных философских и эпистемологических воззрений китайцев, что, в частности, проявилось в представлении о пневме *ци* (氣) и структурном принципе *ли* (理), изначальное значение которого — «цветные полосы на нефрите или кристаллическая сеть, репрезентирующая нематериальный принцип организованной материи»⁶⁵. По мнению исследователя, представления китайцев о структурности проявились также в концепции «единства природы и человека» (天人合一) как структуры, в которую встроены все вещи внешнего мира и все человеческие существа. Эпистемологические представления в Китае также базировались на идее о «сердце-сознании» *синь* (心), непрерывно интегрированном с явлениями внешнего мира, которые проявлялись в понятии «вещи-события» *у* (物), что в целом образовывало связанное, структурно упорядоченное и взаимодополняющее взаимодействие⁶⁶. В контексте неоконфуцианской философии вещи обычно можно распознать или понять через их основные структурные принципы (*ли* 理). Неоконфуцианский *ли* выражает себя как на уровне космического единства, так и на уровне его конкретного проявления, и знание может быть достигнуто только благодаря следованию этим принципам внешнего мира⁶⁷.

Однако в теории Чжан Дунсуня есть нечто, радикально отличающее его видение мира от буддизма, — это его вера в теорию эволюции. Цзян Синьянь полагает, что наибольшее влияние на него оказала теория эволюции видов, разработанная К. Ллойдом Морганом (1852–1936) и Сэмюэлем Александером (1859–1938). Согласно его интерпретации, эволюция предполагает в том числе и появление новых видов, которое происходит благодаря изменениям в структурах (а не в субстанции): несмотря на пустотность этих структур, они эволюционируют, и новые структуры могут возникнуть как результат слияния или рекомбинации различных структур. Вследствие

⁶⁴ Jiang X. Op.cit. P. 65.

⁶⁵ Bauer W. Geschichte der Chinesischen philosophie. München: Verlag C.H. Beck, 2000. P. 256–257. Цит. по: Rošker J.S. The Concept of Structure as a Basic Epistemological Paradigm of Traditional Chinese Thought // Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East. 2010. Vol. 20. № 1. P. 86.

⁶⁶ Rošker J.S. Epistemology in Chinese Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-epistemology/#BasCat> (accessed: 03.01.2022).

⁶⁷ Ibid.

этих изменений образуются структуры более высоких и сложных уровней⁶⁸. Эта способность к эволюции и возникновению новых структур органично сочетается в понимании Чжан Дунсуня с «внешним порядком», один из видов которого, по его мнению, как раз и есть «созидательность».

Свою плюралистическую гносеологию, опирающуюся на пан-структурализм в космологии и предполагающую активное конструирование познающим субъектом знания, соответствующего структурам Вселенной, Чжан Дунсунь очень органично связывает с культурой, к которой принадлежит познающий субъект. По его мнению, культура играет очень важную, даже первостепенную роль в нашем способе формирования знания: «Знание коллективно, а значит, его нужно изучать с позиций социологии»⁶⁹. Эту свою теорию Чжан Дунсунь назвал «культурной гносеологией». Он анализирует отношения между китайской и западной гносеологией и китайской и западной культурами и обществами и указывает, что знания представляют собой многофакторные конструкты. В частности, он подчеркивает множественные взаимодействия между знанием и культурой, а также различными уровнями, элементами и структурами общества. Знание включает в себя специфику, историю и взаимосвязь множества факторов. Он считает, что разные культуры имеют разные гносеологии, разные категориальные и логические системы, а также уделяют внимание разным онтологическим вопросам, а значит, подход к исследованию познания должен быть комплексным. Он называет это «плюралистическим интеракционизмом». В своей книге «Знание и культура» Чжан Дунсунь ставит цель, взяв за основу отношения между знанием и культурой, создать «всеохватную теорию познания», которая бы учитывала и культурный фактор⁷⁰.

В этом состоит отличие подходов к познанию Чжан Дунсуня от видения Канта, который искал «чистые» элементы знания, изолированно от культурных, социальных и прочих факторов. По мнению китайского философа, аналитический метод Канта необходим для изучения познания, однако его недостаточно⁷¹. Чжан Дунсунь счи-

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Цит. по: Мао Инэн. Цун Чжан Дунсунь дуй Кандэ сяньянь чжэсюэдэ гайцао кань чжун си фан вэньхуа жунтун дэ синши (Трансформация трансцендентальной философии Канта Чжан Дунсунем как форма интеграции китайской и западной культур) // Жэньвэнь цзачжи. 2005. 06. URL: <https://www.lxuezhexuezhexue.com/qk/art/303936?code=B5&pageIndex=0&pdpcyear=2006&pdpcno=02&dbcode=1&flag=1> (дата обращения: 20.06.2021).

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

тал, что, хотя научное знание актуально для всех культур, это не говорит о том, что оно не обусловлено культурным фоном. Носители каждой культуры обладают некоторым набором качеств и особенностей, свойственных именно им, а значит, они должны иметь нечто общее в способах мышления и познания⁷².

В частности, одним из культурных факторов знания Чжан Дунсунь называет язык, который, с одной стороны, открывает новые пути для мысли, а с другой — ограничивает и определяет их. Разрешить это противоречие и избежать проблем, которые оно порождает, нелегко. Однако Чжан Дунсунь говорит, что его концепция не ведет к лингвистическому детерминизму, но утверждает взаимосвязь и взаимобусловленность языка, логики и философской мысли⁷³. В частности, он первым отметил отсутствие в китайском языке глагола-связки «быть», а также выделения субъекта и предиката в китайском предложении, что, по его мнению, стало причиной отсутствия в Китае логической теории, аналогичной Аристотелевой⁷⁴.

Чжан Дунсунь оказал огромное влияние на последующих исследователей китайской философии, его аргументы относительно специфики китайского мышления также были переняты многими учеными в области сравнительной философии⁷⁵. Например, идея Чжан Дунсуна о том, что в китайской традиции не могла развиваться формальная логика западного образца в связи с отсутствием в эньяне глагола-связки «быть», была воспринята как западными синологами (А. Грэм, Ч. Хансен, Ф. Жюльен и др.), так и отечественными (А.И. Кобзев).

Чжан Дунсуна можно смело назвать одним из первых межкультурных философов, чьи исследования китайской и западной философий привели к созданию оригинальной теории познания, основанной на взаимодействии западных и китайских воззрений и учитывающей культурный фактор.

⁷² *Jiang X.* Op. cit. P. 63.

⁷³ *Rošker J.S.* Zhang Dongsun's Views on the Cultural Conditionality of Logic and Epistemology. P. 365–366.

⁷⁴ *Ibid.* P. 371–372.

⁷⁵ *Jiang X.* Op. cit. P. 78.

Олег Кочеров

Подходы современных китайских философов к межкультурной философии

Хотя за последние десятилетия на китайской философской сцене несколько усилились позиции партикуляристов, стремящихся возродить аутентичную китайскую мысль и «очистить» ее от западной философии, большинство философов занимают более взвешенную позицию и стремятся к взаимообогащающему диалогу между китайской и западной философиями. Благодаря многолетним фундаментальным компаративистским исследованиям своих предшественников современные китайские мыслители, прекрасно знакомые с обеими интеллектуальными традициями, разрабатывают методологию межкультурной философии. В статье рассмотрены три методологические концепции межкультурной философии: стратегия конструктивного вовлечения Бо Моу, стратегия остранения Винсента Шэня и концепция *гэ-и* Ма Линь и Япа ван Бракеля. Эти методологические концепции сами по себе можно считать примером межкультурного философствования: идеи западной философии (аналитическая философия, конструктивный реализм) органично сочетаются в них с элементами китайской традиции (натурфилософии инь-ян, конфуцианства, даосизма, буддизма).

Китайская философия в историческом контексте

За время своего существования китайская цивилизация неоднократно встречалась с иными философскими традициями и активно взаимодействовала с ними. Ярким примером может служить проникновение в Китай индийского буддизма, итогом чего стало появление не только буддизма «с китайской спецификой», но и неокон-

фуцианства как полемического ответа буддизму. Рецепция и интерпретация китайской цивилизацией буддистской традиции довольно подробно изучены в отечественной и зарубежной академической литературе. Неменьший интерес с точки зрения межкультурной философии представляет вопрос о взаимном влиянии китайской и арабомусульманской философии. Наиболее известный представитель этого направления — философ Люй Чжи 劉智 (ок. 1660 — 1739), который в своем творчестве синтезировал идеи неоконфуцианства, буддизма, даосизма и арабомусульманской философии. Его работы стали первыми в «Ханьском Китае» (хань кэтабу 漢克塔布), коллекции синкретических текстов китайских мусульманских мыслителей¹.

В то же время одним из наиболее плодотворных — и вместе с тем травматичных — стал контакт Китая с западной философией. Китайские интеллектуалы, на протяжении долгого времени пытавшиеся сохранить культурно-интеллектуальную автономию, фактически оказались в ситуации вынужденного межкультурного философствования и вместе с тем встали перед выбором: отказаться ли от традиционных китайских идей и ценностей как показавших свою нежизнеспособность в новых условиях и начать мыслить на западный манер или же как-то адаптировать их к новым социально-политическим обстоятельствам? Большинство китайских философов все же попытались сохранить идентичность китайской традиции, хотя для этого многим (в частности, членам «Движения за новую культуру», синь вэньхуа дун 新文化運動) представлялось необходимым радикально переосмыслить ее с позиций западной философии. При этом диапазон оценок того, как следует взаимодействовать двум традициям, был довольно широким. Некоторые китайские философы уделяли особое внимание западной политической традиции и ее модернизационному потенциалу (Янь Фу 嚴復, Лян Цичао 梁啟超, Ху Ши 胡適). Другие в духе «философии переннис» видели в западной и китайской традициях одни и те же вечные истины и были заняты их осмыслением (Ван Говэй 王國維). Были и те, кто занимался сравнительной философией (Чжан Дунсунь 張東蓀, Лян Шумин 梁漱溟). Тем не менее на пути традиционной китайской философии встали политические преграды: ни режим Мао Цзэдуна в материковом Китае, ни гоминьдановский режим Чан Кайши на Тайване не были благодатной почвой для раздумий о конфуцианстве. Но переосмысле-

¹ Подробнее о Люй Чжи см.: *Murata S., Chittick W., Tu Weiming. The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009.*

ние китайской философии продолжалось и в столь неблагоприятных условиях благодаря таким философам, как Фэн Юлань 馮友蘭.

В то же время в наибольшей степени идея китайского философского возрожденчества проявилась в «новом конфуцианстве» (синь жуцзя 新儒家)², представители которого, не отрицая необходимости осмыслить конфуцианство при помощи иных философских традиций (прежде всего западной философии и буддизма) и тем самым обогатить китайскую философию, стремились вдохнуть в него новую жизнь и даже «экспортировать» его в другие страны. Позиция представителей нового конфуцианства была выражена в 1958 г. в «Почтительном обращении от лица китайской культуры к людям всего мира» (вэй чжунго вэньхуа цзингао шицзе жэньши сюаньянь 為中國文化敬告世界人士宣言), где помимо прочего было заявлено: «Мы помним, что до XVIII в. Запад особенно высоко оценивал Китай, а в первой половине XIX в. Китай считал себя передовым государством, а западные страны — варварами. Со второй же половины XIX в. вплоть до сегодняшних дней Запад считал Китай отсталой нацией, и сами китайцы тоже считали себя людьми второго сорта... Но наконец настало время, когда Западу и Востоку поистине следует рассматривать друг друга как равных»³.

Новое конфуцианство было не единственным трендом в интеллектуальной жизни Китая второй половины XX в., и не только лишь его члены призывали к возрождению традиционной китайской философии, но во многом именно благодаря усилиям его сторонников это возрождение смогло произойти. В 80-е годы XX в. либерализация в КНР и на Тайване способствует росту интереса к традиционной философии и культуре (госюэ 國學). В то же время едва ли можно считать, что госюэ способствует становлению межкультурной

² Существуют различные оценки того, как следует называть это движение и кого из китайских философов к нему отнести. Традиционно в нем выделяют несколько поколений. К первому поколению относят Сюн Шили (熊十力), ко второму — его учеников Моу Цзунсяня (牟宗三), Тан Цзюньи (唐君毅) и Сюй Фугуаня (徐復觀), а к третьему — Ду Вэймина (杜維明) и Лю Шусяня (劉述先). В то же время к представителям нового конфуцианства относят и многих других философов — зачастую, как отмечает синолог Джон Мэйкхэм, ретроспективно. См.: *Makeham J. The Retrospective Creation of New Confucianism // New Confucianism: A Critical Examination / Ed. by J. Makeham. New York: Palgrave Macmillan, 2003.*

³ *Моу Цзунсянь, Сюй Фугуань, Чжан Цзюньмай, Тан Цзюньи.* Вэй чжунго вэньхуа цзингао шицзе жэньши сюаньянь — вомэнь дуэй чжунго сюэшу яньцзо цзи чжунго вэньхуа юй шицзе вэньхуа цянгу чжи гунгун жэньши (Почтительное обращение от лица китайской культуры к людям всего мира: наше общее понимание синологических исследований и китайской культуры в контексте перспектив мировой культуры). 1958. URL: <http://www.cccrx.com/2008-1/200811181516.asp> (дата обращения: 07.01.2022).

философии. Зачастую исследователи, работающие в этом направлении, заявляют, что их цель — восстановить аутентичность китайской традиции, «очистить» ее от конструктов западной философии. В связи с этим исследователи межкультурной философии Ма Линь 馬琳 и Яп ван Бракель задаются вопросом: насколько вообще возможна такая аутентичность в современном глобализованном мире?⁴ Против госюэ выступили такие авторитетные китайские философы, как Чжао Дунхуа 趙敦華, по мнению которого современный китайский партикуляризм — некритическая фетишизация своей культуры, слепое поклонение ей, «проникший в коллективное бессознательное Эдипов комплекс: убийство своего отца (устранение всех универсально применимых философских идей) и женитьба на своей матери (заимствование культуры своих предков)»⁵.

Как отмечает М.Т. Степанянц, во многих незападных странах проходят схожие процессы, которые можно назвать архаизацией. Это комплексный феномен, который включает в себя и обращение к фундаментальным положениям традиционных учений, и идеализацию тех или иных исторических эпох, и «селективное обращение к традиционным ценностям и институтам или даже мнимое подражание им»⁶. «Бум госюэ» можно считать китайским вариантом этой архаизации — особенно с учетом того, что некоторые современные китайские интеллектуалы призывают к реформированию китайских политических институций по «конфуцианскому» образцу. Наиболее известен в этом плане конституционный проект философа Цзян Цина 蔣慶. Цзян Цин предлагает создать трехпалатный парламент, в который помимо Народной палаты (шуминь юань 庶民院), выражающей волю населения, входят Конфуцианская палата (гунжу юань 通儒院), состоящая из эрудитов-конфуцианцев, прошедших традиционную систему имперской государственной экзаменации, и Национальная палата (гоги юань 國體院), представленная потомками Конфуция⁷. В то же время, как отмечает сингапурский философ Сор-хун Тан, «большинство исследователей из материкового

⁴ *Ma Lin, van Brakel J. Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy.* New York: SUNY Press, 2016. P. 19.

⁵ *Zhao Dunhua. A Defense of Universalism: With a Critique of Particularism in Chinese Culture // Frontiers of Philosophy in China, 2009. Vol. 4. № 1. P. 128.*

⁶ *Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы.* М.: Наука–Вост. лит., 2020. С. 82.

⁷ *Jiang Qing. The Way of the Humane Authority: The Theoretical Basis for Confucian Constitutionalism and a Tricameral Parliament // A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future / Ed. by D. Bell, R. Fan. Princeton: Princeton University Press, 2013. P. 41.*

Китайцы считают, что идеализм современных новых конфуцианцев и их лояльность консервативной культуре препятствуют поиску практических решений современных китайских проблем»⁸.

Кроме того, по мнению ряда исследователей, в последние десятилетия в Китае появился новый тренд интеллектуальной мысли под названием «постконфуцианство» (хоу жусюэ 後儒學). Китайский философ Ван Чэнбин 王成兵 указывает, что многие работы западных постмодернистов не только переводятся на китайский язык, но и осмысляются китайскими исследователями⁹. По словам другого китайского философа Хуан Чжоюэ 黃卓越, «постконфуцианство в отличие от неоконфуцианства считает себя не панацеей для человечества... а диалогическим языком»¹⁰. В то же время, по мнению Хуана, китайский постмодернизм — это не просто разновидность западного постмодернизма, но философия, тесно взаимодействующая с китайской традицией. Тем не менее большинство китайских мыслителей не спешат навешивать на себя ярлык «постконфуцианцев». Но каким бы ни было доминирующее течение интеллектуальной мысли в современном Китае, очевидно, что многие современные китайские философы прекрасно знакомы с западной традицией и активно применяют ее при артикуляции своих собственных концепций.

Межкультурная философия в современном китайском дискурсе

Прямым аналогом термина «межкультурная философия» в китайском языке можно считать термины вэньхуацзянь чжэсюэ 文化間哲學 и куавэньхуа чжэсюэ 跨文化哲學, но встречаются они в китайских работах относительно редко, в первую очередь в появившихся в последние десятилетия переводах на китайский язык работ западных межкультурных философов (Раймона Паниккара¹¹, Ф.М. Вим-

⁸ *Tan Sor-hoon*. Contemporary Neo-Confucian Philosophy // *History of Chinese Philosophy* / Ed. by Bo Mou. New York: Routledge, 2014. P. 564.

⁹ *Wang Chengbing*. Reclaiming Postmodern Confucianism through Narrative and Edification // *Educational Philosophy and Theory*, 2020. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00131857.2020.1845138> (accessed: 08.01.2022).

¹⁰ *Huang Zhuoyue*. Way of Post-Confucianism: Transformation and Genealogy / Transl. by Deyuan Huang // *Frontiers of Philosophy in China*. 2010. Vol. 5. № 4. P. 558.

¹¹ *Паниккар Р.* Вэньхуацзянь чжэсюэ иньлунь (Введение в межкультурную философию) / Пер. с англ. Синь И // Чжэцзян дасюэ сюэбао. Жэньвэнь шэхуэй кэсюэ бань (Вестник Чжэцзянского университета. Гуманитарные и общественные науки). 2004. Т. 34. № 6. С. 47–55.

мера¹²) и исследований западных межкультурников¹³. Эти публикации вызвали определённый интерес со стороны китайских ученых. Так, сотрудник факультета философии Чжэцзянского университета Ван Цзюнь 王俊, анализируя идеи Паниккара, Виммера и других межкультурных философов, отмечает, что с начала модернизации Китай использовал западную философскую традицию в качестве своей единственной системы координат и попытки отыскать свою собственную идентичность были омрачены тем, что в китайском воображении постоянно маячила фигура сильного в культурном плане Другого — Запада. Поэтому для многих китайских философов межкультурная философия означает попытку доказать Западу, что в Китае тоже есть философия. Тем самым, однако, Китай лишь ставит свою традицию в зависимость от западной мысли и укрепляет культурные различия между Западом и Востоком. Но в современном мультиполярном мире Запад далеко не единственный возможный собеседник Китая. Ван Цзюнь призывает китайских философов к диалогу с иными философскими традициями (исламской, латиноамериканской, африканской и т.д.). Только так Китай сможет преодолеть свою концептуальную зависимость от западной философии и занять достойное место в современном мире¹⁴.

Зачастую исследования, которые с определенной условностью можно отнести к области межкультурной философии, проводятся под зонтичным термином «мировая философия» (шицзе чжэсюэ 世界哲學). Некоторые китайские учёные восприняли идеи Ф.М. Виммера

¹² Виммер Ф. Вэньхуацзянь чжэсюэ юцзин чжун дэ вэньхуа чжунсинчжуи ю куаньжун (Культуроцентризм и толерантность в контексте межкультурной философии) / Пер. с англ. Ван Жуна // Чжэцзян дасюэ сюэбао. Жэньвэнь шэхуэй кэсюэ бань (Вестник Чжэцзянского университета. Гуманитарные и общественные науки). 2010. Т. 40. № 1. С. 173–181; Виммер Ф. Вэньхуацзянь чжэсюэ ши чжэсюэ дэ и гэ синь фэньчжи хайши синь фансян? (Межкультурная философия — новый раздел философии или ее новая ориентация?) / Пер. с англ. Вань Чжичэна // Чжэцзян дасюэ сюэбао. Жэньвэнь шэхуэй кэсюэ бань (Вестник Чжэцзянского университета. Гуманитарные и общественные науки). 2009. Т. 39. № 6. С. 46–57.

¹³ Ван Гуйцай. Доюаньлунь, дуэйхуа, вэньхуацзянь чжэсюэ — Лэймэн Паньника дуэй шидай тяочжань дэ цзеши ю хуэйин (Плюрализм, диалог, межкультурная философия — интерпретация вызовов современности и ответы на них Раймона Паниккара). Ханчжоу: Чжэцзянский университет, 2004. URL: <http://194.246.119.58/pdfs/CNKI/CDFD/2004082553.pdf> (дата обращения: 06.01.2022); Чэнь Сюэ-и. Таньцзю вэньхуа цзянь цзи гайнянь юй чжэсюэ сыкао дэ гуаньянь (Исследование концепции межкультурности и ее отношения к философскому мышлению) // Чжэнгуань — фосюэ яньцзю цзачжи («Сатьябхисамая» — журнал буддистских исследований). 2015. № 73. С. 11–40.

¹⁴ Ван Цзюнь. Цзюэй куавэньхуа чжэсюэ шицзянь дэ «додзи дуэйхуа» гайнянь цяньси (Краткий анализ концепции «мультиполярного диалога» как практики межкультурной философии) // Чжэсюэ фэньси (Философский анализ). 2015. Т. 6. № 4. С. 81.

как развитие концепции «мировой философии» К. Ясперса. Примером тому может служить работа философа из Цзиньской академии общественных наук Цзинь Шоутье 金壽鐵. По мнению Цзиня, концепция Ясперса отличается от «философии переннис» (юнхэн чжэсюэ 永恒哲學): последняя стремится преодолеть пространственно-временные ограничения и сконструировать философскую систему универсальных истин, в то время как цель первой — создать общечеловеческое пространство для обмена идеями¹⁵.

В то же время, как и в западной философии, значительная часть дискуссий о межкультурной философии проходит под эгидой сравнительной философии (бицзяо чжэсюэ 比較哲學). Едва ли можно сказать, что в китайском дискурсе отрефлексированы различия между компаративистикой и межкультурностью. При этом с учётом исторического развития китайской философии в XX–XXI вв. межкультурной (зачастую — и сравнительной) можно было бы считать большую часть современной китайской философии. Следует, однако, отметить, что основным партнёром Китая в межкультурном диалоге в подавляющем большинстве случаев является западная философия, в связи с чем такой вариант межкультурности уместнее было бы называть «бикультурной» философией.

Учитывая межкультурный характер современной китайской философии, едва ли можно претендовать на полное и всеобъемлющее описание всех существующих в китайском философском дискурсе подходов к межкультурной философии. В связи с этим автору настоящей работы представляется более продуктивным сосредоточиться на методологии межкультурной философии (или сравнительной философии в условиях «межкультурного поворота»), для чего были выбраны три методологические концепции, пользующиеся популярностью среди современных китайских философов.

Стратегия конструктивного вовлечения Бо Моу

Стратегия конструктивного вовлечения (constructive engagement strategy)¹⁶, цзяньшэсин цзяофэн-цзяожун 建設性交鋒-交融), разрабо-

¹⁵ Цзинь Шоутье. Ка'эр Ясибэйэрсы шицзе чжэсюэ линиянь ю чжаньван — и цюаньцохуа шидай дэ куавэньхуа чжэсюэ вэй чжунсинь (Идеи и перспективы мировой философии Карла Ясперса: межкультурная философия в эпоху глобализации) // Гуандун шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Гуандуне). 2017. № 3. С. 54.

¹⁶ Весьма любопытно, что английский вариант названия концепции Бо Моу синонимичен названию политики американского президента Р. Рейгана по отношению к ЮАР в 80-е годы XX в. Бо Моу никак не комментирует выбор такого названия.

танная философом Бо Моу 牟博, вызвала значительный интерес как среди современных китайских философов, так и среди представителей глобального синологического сообщества. В 2002 г. Бо Моу основал Международное сообщество сравнительных исследований китайской и западной философий (International Society for Comparative Studies of Chinese and Western Philosophy), участники которого опубликовали сборники работ по конструктивному вовлечению китайской философии и философских взглядов Д. Дэвидсона¹⁷ и Д. Сёрла¹⁸. В 2010 г. Бо Моу стал главным редактором журнала «Сравнительная философия: международный журнал конструктивного вовлечения различных подходов к мировой философии» (Comparative Philosophy: An International Journal of Constructive Engagement of Distinct Approaches toward World Philosophy).

Важную роль в теоретических построениях Бо Моу играет анализ метаметодологических оснований сравнительной философии. Философ выделяет три измерения «методологического подхода»:

1. Методологическая перспектива (methodological perspective, фанфалунь дэ шицзяо 方法論的視角)¹⁹ — способ рассмотрения объекта исследования. Перспектива должна быть пригодной (eligible, хэгэ 合格), т.е. указывать на действительно имеющийся у объекта исследования аспект. Если в ходе исследования выяснится, что у объекта исследования нет такого аспекта, то эта перспектива не должна применяться по отношению к этому объекту.
2. Методологический инструмент (methodological instrument, гуңцзюсин фанфа 工具性方法)²⁰ — способ реализации методологической перспективы. Один и тот же методологический инструмент можно применять с разными методологическими перспективами, но далеко не все их сочетания будут эффективными.
3. Методологический основополагающий принцип (methodological guiding principle, фанфалунь дэ иньдаосин юаньцзэ 方法論

¹⁷ Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement / Ed. by Bo Mou. Leiden: Brill, 2006.

¹⁸ Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement / Ed. by Bo Mou. Leiden: Brill, 2008.

¹⁹ Также "perspective method" (шицзяосин фанфа 視角性方法). См.: Моу Бо. Лунь бицзяо чжэсюэ чжун дэ цзяньшэсин цзяофэн-цзяожун дэ фанфалунь цзлюэ (О методологической стратегии конструктивного вовлечения сравнительной философии) // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь (Передовая общественных наук). 2008. № 9. С. 66.

²⁰ Также "instrumental method" (гуңцзюсин фанфа 工具性方法).

的引導性原則)²¹ — априорные представления агента об объекте изучения, которые имплицитно влияют на выбор и способ применения методологических перспективы и инструмента.

Бо Моу иллюстрирует три измерения методологического подхода при помощи метафоры дома. Объект любого исследования можно представить в виде дома, в который можно попасть несколькими способами: через входную дверь, через заднюю дверь, через окно и т.д.; каждый такой вход — некий аспект объекта исследования. К дому ведут несколько путей (методологических перспектив). Исследователь выбирает, по какому из путей лучше всего пойти, чтобы дойти до того или иного входа. На каждом пути могут встретиться препятствия (например, сугробы или заросли), для преодоления которых исследователю необходимо воспользоваться соответствующим методологическим инструментом (соответственно лопатой или топором). Наконец, у исследователя также есть определенные представления о доме и тропах к нему, на основе которых он и выбирает конкретную тропу. Эти представления — основополагающий принцип²².

Сущность методологического подхода зависит преимущественно от связываемых с ним методологических перспектив и инструментов. Именно в этих аспектах и состоит существенное отличие между аналитическим и континентальным методологическим подходом в философии²³. Так, исследователь, действующий в рамках аналитического подхода, заинтересован в «бытийном аспекте» объекта (being-aspect, 本質—存在—關係 方面), т.е. его фиксированном, неизменном измерении, для чего использует такие методы, как концептуальный анализ, лингвистический анализ и ло-

²¹ Также “guiding-principle method” (иньдао юаньцзэсин фанфалунь 引導原則性方法論).

²² *Mou Bo. On Some Methodological Issues Concerning Chinese Philosophy: An Introduction // History of Chinese Philosophy / Ed. by Bo Mou. New York: Routledge, 2014. P. 5.*

²³ Следует отметить, что для Бо Моу аналитический и континентальный подходы — понятия более широкие, чем возникшие в XX в. аналитическая и континентальная философии. Во-первых, эти подходы возникли ещё при зарождении европейской философской традиции (так, аналитический методологический подход разрабатывался уже Платоном и Аристотелем). Во-вторых, о существовании этих подходов можно говорить и в рамках западных традиций, например китайской философии. С этой точки зрения к китайской аналитической традиции относятся моисты и представители «школы имен», хотя элементы аналитического подхода можно найти в учениях большинства китайских философов. В то же время, по мнению Бо Моу, большинство исследователей согласятся с тем, что континентальный подход гораздо ближе китайской традиции.

гический анализ. Для представителей континентального подхода интерес представляет уже становление объекта (becoming-aspect, бьяньхуа-фэйццюэдинсин фанмянь 變化 — 非確定性方面).

В то же время основополагающий принцип крайне важен в метаметодологическом отношении, т.е. в плане взаимодействия различных методологических подходов. В связи с этим Бо Моу выделяет ряд критериев адекватности основополагающего принципа. Первоначально критериев было шесть:

1. Адекватный (adequate, шидан 適當) основополагающий принцип (АОП) предполагает, что выбранная исследователем методологическая перспектива не единственная пригодная и что она вполне совместима с другими перспективами.
2. АОП дает исследователю возможность выбрать из нескольких пригодных методологических перспектив наиболее соответствующую цели исследования.
3. АОП предполагает, что все пригодные методологические перспективы в равной степени необходимы для полного описания объекта исследования и ни одну из перспектив нельзя считать объективно лучшей.
4. АОП допускает возможность появления новых пригодных методологических перспектив (объясняется это недостаточной изученностью объекта исследования).
5. Руководствуясь АОП, исследователь осознает, что методологические перспективы взаимодополняемы (т.е. указывают на разные аспекты одного и того же объекта), и стремится достичь гармонии между ними.
6. Если один и тот же объект исследования может быть объяснен двумя методологическими комплексами²⁴, чьи основополагающие принципы противоречат друг другу (что означает, что как минимум один из них неадекватен), то адекватным будет такой принцип, который попытается разрешить это противоречие через гегелевское снятие. В результате произойдет синтез комплексов, в котором будут сохранены пригодные методологические перспективы и адекватный основополагающий принцип и отброшены неадекватные основополагающие принципы²⁵.

²⁴ Под методологическим комплексом (complex, фухэти 複合體) Бо Моу понимает систему, состоящую из методологической перспективы и методологического основополагающего принципа.

²⁵ *Mou Bo. On Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy: A Journal Theme Introduction // Comparative Philosophy. 2010. Vol. 1. № 1. P. 19–22.*

Шестой критерий адекватности вызывает некоторое недоумение. В качестве одного из основополагающих принципов китайской философии Бо Моу выделяет модель методологического взаимодействия инь-ян, которая предполагает взаимодополняемость двух методологических перспектив, бытия и становления²⁶. Бо Моу противопоставляет эту модель гегелевскому снятию и отмечает, что сами эти модели точно так же взаимодополняемы. Таким образом, взаимодополняемость оказывается в некотором смысле более приоритетным принципом, чем снятие, поскольку именно на ее основе строится взаимодействие между двумя моделями. Почему же противоречие между основополагающими принципами методологических комплексов предлагается разрешать при помощи снятия, а не взаимодополняемости?

В работе 2013 г. Бо Моу добавил еще два критерия:

7. АОП предполагает, что исследователи говорят об одном и том же объекте, хотя при этом могут говорить и разные вещи (например, о разных аспектах этого объекта).
8. АОП допускает, что объект исследования может находиться в процессе динамического развития и утрачивать или приобретать те или иные аспекты. Соответственно, с течением времени меняется и список пригодных методологических перспектив²⁷.

Наконец, в работе 2018 г. Бо Моу выделил еще два критерия:

9. Если две пригодные методологические перспективы вступают в «истинное» противоречие друг с другом (т.е. демонстрируют, что объект исследования сам по себе имеет противоречивый характер), то адекватным будет такой основополагающий принцип, который, во-первых, позволяет исследователю увидеть эту внутреннюю противоречивость объекта; во-вторых, признает пригодность противоречащих друг другу перспектив; в-третьих, нацелен на поиск взаимодополняющего баланса между перспективами.

²⁶ *Mou Bo*. On Some Methodological Issues Concerning Chinese Philosophy: An Introduction. P. 12.

²⁷ *Mou Bo*. Constructive-Engagement of Analytic and Continental Approaches Beyond the Western Tradition // Constructive-Engagement of Analytic and Continental Approaches in Philosophy from the Vantage Point of Comparative Philosophy / Ed. by Bo Mou, R. Tieszen. Leiden: Brill, 2013. P. 159–161.

10. Всегда необходимо быть открытым к критике основополагающих принципов, выступающих в качестве фундамента теоретической системы исследователя, и быть готовым при необходимости пересмотреть эти принципы или отказаться от них. В связи с этим адекватным будет тот основополагающий принцип, что способствует культивации такого научного подхода²⁸.

От вопросов метаметодологии Бо Моу переходит к анализу текущей ситуации в сфере сравнительных исследований. По его мнению, существует три основных методологических подхода к сравнительной философии: исторический подход, рефлексивная интерпретация и вовлеченность в решение философской проблемы.

Исторический подход зародился раньше двух других подходов и до сих пор пользуется наибольшей популярностью (многие его сторонники даже заявляют о том, что он единственно верный и допустимый в сравнительных исследованиях). Главная его задача — дать исторически правдивое описание того, о чем размышлял философ, какие концептуальные ресурсы использовал и что в его взглядах кажется похожим на взгляды другого мыслителя. В связи с этим не совсем ясно, насколько оправданно позиционирование Бо Моу этого подхода как компаративистского, если сравнительный потенциал такого рода исследований весьма ограничен.

С точки зрения Бо Моу, сам по себе исторический подход весьма успешно справляется с заявленными им задачами. Тем не менее его сторонникам порой недостает методологической терпимости. В частности, они выделяют четыре «греха» (sins, цзуэйго 罪過)²⁹, которые, по их мнению, часто совершают исследователи в области сравнительной философии:

1. Упрощение объекта исследования в любых его формах (по мнению сторонников исторического подхода, любое упрощение есть чрезмерное упрощение).
2. Обращение к тем концептуальным ресурсам, которые анализируемый мыслитель не использует.

²⁸ *Mou Bo. Constructive-Engagement Strategy of Doing Philosophy of Language Comparatively in View of Chinese Language and Chinese Philosophy: A Theme Introduction // Philosophy of Language, Chinese Language, Chinese Philosophy: Constructive-Engagement. / Ed. by Bo Mou. Leiden: Brill, 2018. P. 18–28.*

²⁹ *Моу Бо. Гуаньюй «сы цзун цзуэй» дэ пинси юй бицзяо чжэсюэ яньцзю дэ фанфанунь вэньти (О «четырёх видах ошибок» и проблемах методологии в исследованиях по сравнительной философии) / Пер. с англ. Чу Чжаохуа, Цзинь Ланя // Шицзе чжэсюэ (Мировая философия). 2007. № 1.*

3. Гиперболизация различий в позициях рассматриваемых философов (зачастую возникает из-за упрощения объекта исследования).
4. Размытие границ между позициями рассматриваемых философов (зачастую возникает из-за использования сторонних концептуальных ресурсов)³⁰.

В рамках исторического подхода эти ошибки действительно могут исказить результаты исследования. Тем не менее необходимо помнить, что существуют и другие подходы с другими задачами, решение которых необходимо в рамках сравнительных исследований и при этом далеко не всегда может быть достигнуто при помощи исторического подхода. Для представителей таких подходов те четыре ошибки, против которых воюют сторонники исторического подхода, вовсе не будут методологическими «грехами».

Один из этих подходов — рефлексивная интерпретация. Ее цель в том, чтобы улучшить наше понимание позиции мыслителя через применение таких концептуальных ресурсов, которые сам мыслитель не использовал. Вполне возможно, что тот или иной философ не задумывался о неких следствиях из высказываемых им положений, и выявление таких следствий при помощи сторонних концептуальных ресурсов будет в рамках этого подхода вполне оправданно. Кроме того, при помощи сторонних концептуальных ресурсов зачастую можно изложить идеи мыслителя в более компактной и понятной нам форме.

Таким образом, в рамках рефлексивной интерпретации использование сторонних концептуальных ресурсов не только не является методологическим «грехом», но и непосредственно выражает саму её суть. Гораздо терпимее представители этого подхода относятся и к размыванию границ между позициями сравниваемых философов, поскольку оно лишь высветляет общие места в их идеях.

В то время как сторонники исторического подхода зачастую анализируют философскую систему того или иного исследователя во всей ее полноте и целостности, в рамках рефлексивной интерпретации обычно уделяется внимание конкретным аспектам такой системы. В связи с этим неизбежно упрощение позиции философа, но это вновь не методологический «грех», а важная часть методологии

³⁰ Весьма интересно сопоставить этот список «грехов» с описанием Р. Маллом его герменевтики: «Аналогия означает, во-первых, осознание нетождественности; во-вторых, осознание различия; в-третьих, осознание неабсолютного различия; в-четвертых, осознание неабсолютной тождественности». См.: *Mall R.A. Intercultural Philosophy (Philosophy and the Global Context)*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. P. 16.

рефлексивно-интерпретационного подхода. Упрощение здесь допустимо постольку, поскольку исследователь не претендует на абсолютность анализа и помнит о существовании иных методологических перспектив и основополагающих принципов. Так как упрощение само по себе становится методологическим приемом, проблема гиперболизации различий между позициями рассматриваемых философов также становится гораздо менее острой: границы допустимого здесь вновь зависят от метаметодологических установок исследователя, т.е. его отношения к иным методологическим перспективам.

Сказанное о рефлексивной интерпретации во многом справедливо и в отношении третьего подхода, конструктивного вовлечения в решение философской проблемы. В то же время это направление во многом находится уже на ином качественном уровне и представляет значительный интерес для дискуссий о межкультурной философии. Задача этого направления заключается в том, что обе стороны в процессе рефлексивной критики и самокритики совместно вносят конструктивный вклад в решение определённых философских проблем. Разворачивается эта деятельность на трех этапах:

1. *Пре*-вовлечение — поиск в разных традициях идей, которые имеют отношение к рассматриваемой проблеме.
2. Вовлечение — взаимодействие идей с учетом поставленной задачи.
3. *Пост*-вовлечение — идеи из разных традиций объединяются в рамках нового подхода к рассматриваемой проблеме.

Бо Моу отмечает, что к настоящему времени возникло движение за конструктивное вовлечение западной и китайской философии в процесс сотворения мировой философии (world philosophy, цюаньцю чжэсюэ 全球哲學 или 世界哲學). К сожалению, Бо Моу не уточняет, что имеется в виду под этим термином. Не использует Бо Моу и термин «межкультурная философия». Тем не менее представляется возможным говорить о концепции Бо Моу как о разновидности межкультурной философии по следующим причинам.

Во-первых, целью конструктивного вовлечения является не сравнение позиций представителей разных философских традиций, а использование ресурсов этих традиций для поиска новых подходов к насущным философским проблемам.

Во-вторых, хотя Бо Моу и ограничивается рассмотрением западной и китайской философских традиций, он активно приветствует и конструктивное вовлечение иных философских систем. Как можно

видеть по публикациям в журнале “Comparative Philosophy”, интерес к конструктивному вовлечению проявляют специалисты в области разных философских традиций (африканской, латиноамериканской, исламской, японской и т.д.).

Концепцию Бо Моу положительно оценили многие китайские исследователи. Так, Яо Синьчжун 姚新中 отмечает, что сравнительная философия — крайне важная для китайской мысли область, поскольку она сможет разрешить вопрос о легитимности китайской философии. В то же время истинная цель сравнительной философии — в создании «нового типа философии» (синь синтай дэ чжэсюэ 新型態的哲學)³¹. Тем не менее, по мнению Яо, современная сравнительная философия все еще незрелая дисциплина, в которой господствуют такие подходы, которые не способны справиться с этой задачей. Яо формулирует концепцию «трех путей» (сань тяо лусянь 三條路線) сравнительной философии. К первому «пути» относится «параллельный подход» (пинсин дэ цзиньлу 平行的進路), под которым Яо понимает объективное беспристрастное рассмотрение двух различных традиций или философских позиций. По мнению Яо, у этого подхода много недостатков. Во-первых, за стремлением к максимальной объективности сравнения теряются важнейшие составляющие философских традиций (ценности, цели), из-за чего результатом сравнения становятся бездушные изложение и систематизация фактов. Во-вторых, сомнительна сама возможность беспристрастного и объективного рассмотрения материала, ведь на восприятие исследователя влияет его культурно-философский бэкграунд. В результате этого крайне сложно добиться единства методологии и консенсуса относительно близости позиций разных философов. Ко «второму пути» относится «иерархический подход» (цзы гао эр ся дэ цзиньлу 自高而下的進路), в рамках которого сравнительная философия рассматривается как одна из философских дисциплин в философской традиции исследователя, сквозь призму которой он рассматривает иные традиции. Очевидным недостатком такого подхода является пристрастность исследователя, которая приводит к фактическому уничтожению позиции Другого или как минимум к ее сильному искажению. В связи с этим Яо говорит о необходимости «третьего пути»³², в рамках которого разные фило-

³¹ Яо Синьчжун. Бицзяо чжэсюэ дэ «ди сань тяо лусянь» — и гэ фанфалунь дэ таолунь («Третий путь» сравнительной философии: дискуссия о методологии) // Чжэсюэ дунтай (Философская динамика). 2018. № 1. С. 15.

³² Яо никак не комментирует сходство названия своей концепции с названием политической идеологии «третьего пути».

софские традиции не сравниваются и не синтезируются в единую традицию, а вступают во взаимообогащающий диалог, находят «сходства в различиях и различия в сходствах»³³, создают новые философские понятия и ценности. По мнению Яо, концепция Бо Моу как раз и является примером «третьего пути».

Позитивно оценивает проект конструктивного вовлечения и философ Сунь Вэй 孫偉. Вэй сравнивает подход Бо Моу с компаративным прагматическим подходом американского сиолога Р. Эймса. По мнению Вэй, эти два подхода взаимодополняемы³⁴.

Концепция Бо Моу важна для межкультурных исследований прежде всего в том плане, что в ее рамках органично взаимодополняют друг друга традиционные историко-философские штудии, компаративные исследования и непосредственно межкультурное философствование. Кроме того, методология конструктивного вовлечения может стать важным дополнением наработок других философов-межкультурников (к примеру, принципа когнитивной скромности Р.А. Малла).

В то же время следует отметить и недостатки стратегии конструктивного вовлечения. Как можно заметить, в концепции Бо Моу по сути не уделяется никакого внимания вопросам культуры. С точки зрения стратегии конструктивного вовлечения нет никаких значимых объективных преград (например, несоизмеримости философий) на пути к полилогу разных философских традиций: любой традиции достаточно лишь найти в своем теоретическом багаже адекватный основополагающий принцип, чтобы вступить в полилог с другими культурами. С одной стороны, в рамках этой концепции культуры получают крайне широкий простор для выражения своей идентичности (или идентичностей). С другой стороны, эта идентичность должна быть выражена в рамках конкретных методологических категорий (перспектива, инструмент, основополагающий принцип), которые могут быть принципиально чужды той или иной культуре. Полилог, таким образом, по-прежнему разворачивается на территории западной философии, хотя у незападных философий появляются действительно широкие права. Кроме того, Бо Моу не уделяет внимания и ксенологическим вопросам о том, что значит познать чужую философскую традицию, мыслить с ее позиций. Действительно ли

³³ Яо Синьчжун. Бицзяо чжэсюэ дэ «ди сань тяо лусянь» — и гэ фанфалунь дэ таолунь. С. 17.

³⁴ Wei Sun. Pragmatic Approach or Constructive-Engagement Strategy? A Methodology in Comparing Chinese and Western Philosophy // Comparative Philosophy. 2019. Vol. 10. № 1.

модели конструктивного вовлечения достаточно для равноправного и взаимообогащающего диалога или же западные исследователи просто будут видеть свои смыслы в рамках чужой культуры?

Бо Моу не уделяет внимания и вопросам языка. Стратегия конструктивного вовлечения имплицитно подразумевает существование некоего нейтрального «идеального» языка. Это видно, к примеру, из слов Бо Моу о том, что в рамках рефлексивной интерпретации можно выразить мысли изучаемого мыслителя «более философски интересным образом»³⁵. Но «более интересным» с точки зрения какой философии?

Довольно странно и то, что Бо Моу в своих работах никак не высказывается по поводу наработок других философов-межкультурников. Это особенно странно с учетом того, что одна из его публикаций появилась в сборнике по межкультурной философии под редакцией Р. Форне-Бетанкура, одного из авторитетнейших специалистов в этой области³⁶.

Сказанное, однако, не означает, что в модели конструктивного вовлечения нет потенциала для решения этих проблем. В частности, незападные философские традиции могут предложить свою альтернативу составляющим методологического подхода по Бо Моу, которая дополнила бы эту методологию.

«Философия контраста» Винсента Шэня: стратегия остранения

Тайваньский философ Винсент Шэнь (китайское имя — Шэнь Цинсун 沈清松) также посвятил проблеме межкультурной философии множество работ. Шэня крайне интересует трансграничность в разных ее проявлениях, в связи с чем один из волнующих его вопросов — проблема эмиграции и непосредственно связанная с ней проблема китайской идентичности. Для Шэня миграция «означает пересечение первоначальной границы, выход из хорошо известной человеку окружающей среды, прикосновение к контрастам чужой страны... и зачастую дает прекрасную возможность для философ-

³⁵ *Mou Bo*. On Some Methodological Issues Concerning Chinese Philosophy. P. 6.

³⁶ *Mou Bo*. A Methodological Framework for Cross-Tradition Understanding and Constructive Engagement // *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Inter-cultural Perspective* / Ed. by N. Note, R. Fornet-Betancour, J. Estermann, D. Aerts. Leiden: Springer, 2009.

ского мышления и раздумий о смысле жизни»³⁷. Философия как в западной, так и в китайской традиции часто связана с путешествием, преодолением границ и жизнью на чужбине — достаточно вспомнить о Филоне Александрийском, представителе иудейской диаспоры в Древней Греции, или о древнекитайских философах, неустанно путешествовавших по китайским царствам в поисках достойного правителя.

Шэнь отмечает, что в XX в. в китайской философии было две важных стадии осмысления китайской идентичности в контексте западного мира. Ключевой текст этой стадии — работа Тан Цзюньи 唐君毅 под названием «Об унесенных течением цветах и плодах китайской нации» (шуо чжунхуа минцзу чжи хуа го пяолин 說中華民族之花果飄零)³⁸. Тан Цзюньи призывал китайскую диаспору, чтобы она пустила свои культурные «духовные корни» (лингэнь 靈根) на чужой земле. Под «духовными корнями» Тан Цзюньи подразумевал прежде всего самокультивацию по конфуцианскому образцу. Тем не менее целью этой самокультивации было не развитие китайской идентичности в рамках межкультурного диалога, а ее сохранение в аутентичном виде: где бы ни жил китаец, он всегда может и должен вести такой образ жизни, который способствовал бы сохранению китайских традиционных ценностей³⁹.

Второй этап относится ко времени институционализации китайской философии в западных университетах, в результате которой китайская философская традиция вступила в своеобразное соревнование с западной мыслью. Одна из ключевых концепций этого периода — диалектика гармонизации (dialectics of harmonization, хэсьхуа бяньчжэнфа 和諧化辯證法) Чэн Чжунъина 成中英. Эта концепция довольно сильно похожа на гегелевскую диалектику, но их фундаментальное отличие состоит в том, что, согласно последней, кон-

³⁷ Шэнь Цинсун. Уши няньлай чжунго чжэсюэ дэ хуа го пяолин юй хайвай хуажэнь шэньмин и-и гоусян (Пятьдесят лет китайской философии: унесенные течением цветы и плоды и идея смысла жизни в китайской диаспоре) // Ханьсюэ яньцзю (Китаеведческие исследования). 2013. Т. 31. № 2. С. 8.

³⁸ Слово *пяолин* 飄零 многозначно и помимо прочего может значить «увядание». В связи с этим название статьи Тан Цзюньи можно перевести как «Увядание цветов и плодов китайской нации» — так его переводит, например, Томас Фрёлх, специалист по творчеству Тан Цзюньи (см.: *Fröhlich T. Tang Junyi: Confucian Philosophy and the Challenge of Modernity*. Leiden: Brill, 2017. P. 69). Винсент Шэнь, однако, считает, что *пяолин* здесь ближе к слову *пяосань* 飄散 и означает «разлетаться по ветру во все стороны» или «уплывать в разные стороны».

³⁹ Тан Цзюньи. Шуо чжунхуа минцзу чжи хуа го пяолин (Об унесенных течением цветах и плодах китайской нации). Тайбэй: Саньминь шуцзю, 2004.

фликт — неизбежная составляющая реальности, в то время как Чэн считает, что конфликт таковым не является и может быть разрешен, если участники конфликта достигнут понимания реальности⁴⁰.

По мнению Шэня, современный мир уже вышел на новый этап и в условиях глобализации и постмодерна необходима новая концепция. Перед философией стоят два вопроса: как каждая философская традиция может использовать свои ресурсы для того, чтобы способствовать развитию других традиций по всему миру, и как каждая философская традиция может посредством других традиций лучше понять саму себя. Ответы на эти вопросы, как и на вопрос об идентичности китайской диаспоры, должна дать межкультурная философия. Шэнь делает акцент на политическом измерении межкультурной философии, которое видит в концепции мультикультурализма. Мультикультурализм для него, однако, не просто уважение культурного разнообразия и достижение равенства культур (т.е. «политика признания» Ч. Тейлора), но и взаимное обогащение традиций и идентичностей через анализ различий между ними и поиск универсалий.

Центральным понятием для концепции межкультурной философии Шэня становится контраст (contrast, дуэйби 對比) — «ритмичное диалектическое взаимодействие между различием и дополнительностью, преемственностью и дискретностью, которое в итоге приводит к фактическому взаимообогащению различных философских традиций»⁴¹. Задача межкультурной философии — исследовать контраст между различными философскими традициями. Так, западная философия и китайская философия, по мнению Шэня, контрастируют друг с другом в нескольких фундаментальных аспектах. Одно из таких фундаментальных отличий заключается в условиях зарождения философских традиций и их первоначальных целях. Западная философия зародилась из греческой практики теоретизирования, поиска истины во имя самой истины, инициированного удивлением реальностью и возможного благодаря беззаботной жизни, не отягощённой повседневными хлопотами. Китайская же философия, возникшая в кровопролитную и хаотичную эру политической дезинтеграции — эпоху Сражающихся царств (V–III вв. до н.э.), — появилась из-за озабоченности социально-политической ситуацией и была нацелена на поиск не универсализируемой теории, а универсализируемой практики.

⁴⁰ *Cheng Chung-ying*. Toward Constructing a Dialectics of Harmonization: Harmony and Conflict in Chinese Philosophy // *Journal of Chinese Philosophy*. 2006. № 33. P. 37.

⁴¹ *Shen Y.* Some Thoughts on Intercultural Philosophy and Chinese Philosophy // *Journal of Chinese Philosophy*. 2003. Vol. 3. № 3–4. P. 358.

Свою «философию контраста» Шэнь противопоставляет структурализму и гегелевской диалектике. Структурализм он критикует по двум причинам: его не устраивает примат противопоставления над комплементарностью и примат синхронии над диахронией. Недостаток гегелевской же системы заключается в том, что снятие как способ разрешения диалектического противостояния подчеркивает диалектическую негативность и затушевывает позитивную динамику этого процесса. К сожалению, Шэнь не поясняет, что для него означает диалектическая негативность; по всей видимости, его позиция по этому вопросу близка к мнению Чэн Чжуньина. В противоположность структурализму и гегелевской диалектике философия контраста утверждает, что в любой момент времени данные нам в опыте объекты состоят из множества различных, но дополняющих друг друга элементов (структурный контраст), а если рассмотреть всю ось времени, то можно увидеть, что как индивиды, так и общества и универсум находятся в процессе становления и связаны между собой отношениями преемственности и дискретности (динамический контраст).

Как же осуществлять философию контраста на практике? Для решения этого вопроса Шэнь обращается к идеям немецкого специалиста в области философии науки Фридриха Уоллнера (Friedrich Wallner, р. 1945), который является одним из авторов концепции конструктивного реализма (constructive realism)⁴². С позиций конструктивного реализма необходимо различать реальность (Wirklichkeit) и сконструированную реальность (Realität). Первая из них непознаваема, но при этом представляет собой окружающую среду (Umwelt) или жизненный мир (Lebenswelt), где люди обитают и развивают деятельность. Вторая же есть совокупность микромиров, т.е. реальностей, сконструированных при помощи определённой витгенштейновской языковой игры (важными микромирами для конструктивного реализма являются различные научные дисциплины). Поскольку реальность в себе непознаваема, дискуссии о ней бессмысленны и достаточно лишь признавать ее существование. Гораздо продуктивнее познавать иные микромиры и совместно создавать сконструированную реальность в рамках междисциплинарных исследований. В качестве методологического принципа междисциплинарных исследований конструктивный реализм предлагает стратегию острәне-

⁴² *Wallner F.* Constructivism without a Constructor: How Constructive Realism Overcomes the Traditional Problems of Philosophy of Science // Constructive Realism: Philosophy, Science, and Medicine / Ed. by F. Wallner, G. Klünger. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2016.

ния (*strangification*, вайтуэй 外推), которая означает формулирование некоторых положений дисциплины¹ при помощи языка дисциплины². Если такой перевод осуществим, это означает, что переведенные положения универсализуемы. Неосуществимость же перевода свидетельствует о необходимости переосмыслить устоявшиеся методы и основные положения дисциплины¹.

Шэнь предлагает применить идеи конструктивного реализма и в сфере межкультурной философии. В этом случае остранение означает формулирование основных положений нашего культурного микромира на языке другой культуры, «выход за рамки себя и переход к другому, от известности к инаковости, из одного культурного контекста в другие»⁴³.

С позиций конструктивного реализма у стратегии остранения есть три измерения: лингвистическое, прагматическое и онтологическое. В контексте философии контраста Шэня эти измерения приобретают следующее содержание. Лингвистическое остранение (*linguistic strangification*, юнь вайтуэй 語言外推)⁴⁴ связано прежде всего с переводческой деятельностью и означает, что если при переводе дискурсов одной философской традиции на язык другой философской традиции получается понятный этой традиции текст, то в этом тексте содержится универсализуемая информация. Если же переведенный текст не обладает таким свойством, это свидетельствует об ограниченности исходного дискурса, который необходимо критически переосмыслить. Прагматическое остранение — *pragmatic strangification* (шицзянь дэ вайтуэй 實踐的外推) — подразумевает перенос философских идей и культурных ценностей из одного контекста в другой и последующий анализ их понятности и работоспособности в новом контексте.

Онтологическое же остранение (*ontological strangification*, бэньти дэ вайтуэй 本體的外推) с точки зрения конструктивного реализма означает сам переход из одной дисциплины в другую. Шэнь, однако, критически относится к такой трактовке и характеризует подобный переход не как онтологический, а как онтический. Для решения вопроса о сущности онтологического измерения, остранения, Шэнь обращается к двум учениям в рамках китайской философской традиции: конфуцианству и даосизму. С позиций конфуцианства онтоло-

⁴³ Shen V. Some Thoughts on Intercultural Philosophy and Chinese Philosophy. P. 360.

⁴⁴ В некоторых своих работах Шэнь наравне со стратегией инаковения выделяет и стратегию языковой апроприации, под которой он понимает овладение языком иной культуры. Тем не менее эта стратегия в целом синонимична языковому инаковению.

гическое *strangification* напрямую связано с «проницающим чувствованием» (ганьтун 感通): люди, природа и Небо находятся в тесной взаимосвязи и сродстве, и осознание этой связи приводит к взаимопониманию. Таким образом, ганьтун — необходимое условие и основание онтологического измерения. Даосизм же предлагает иной подход к вопросу: онтологическое измерение должно осуществляться через обращение к реальности, которая с точки зрения даосизма вполне познаваема (хотя это познание и невербализуемо) через созерцание (гуань 觀)⁴⁵. Шэнь поясняет онтологическое измерение остранения следующим образом: «Чтобы легче понять „Философию новой музыки“ Т. Адорно, стоит послушать музыку Шёнберга и Стравинского... Чтобы понять некий научный трактат о природе, стоит обратиться к самой природе»⁴⁶. Шэнь также отмечает, что онтологическое измерение особенно важно при взаимодействии различных религиозных традиций⁴⁷.

По мнению Шэня, успешным примером остранения является расширение буддизма в Китае. Это стало возможным благодаря тому, что одновременно осуществлялись все три вида *strangification*. Так, лингвистическое измерение заключалось в том, что буддизм усвоил даосскую и конфуцианскую терминологию, благодаря чему стал понятен китайцам. В прагматическом плане буддизм также сумел реконцептуализировать свои основные положения (прежде всего этические и политические) в китайском контексте. Наконец, на онтологическом уровне буддизм также смог установить связь между буддистским пониманием Высшей реальности (шуньята), даосскими категориями пути (дао 道) и отсутствия (у 無) и конфуцианскими идеями человеколюбия (жэнь 仁) и искренности (чэн 誠)⁴⁸. В то же

⁴⁵ Гуань — разновидность даосской медитативной практики. Отечественный буддолог Е.А. Торчинов говорит о ней как об «умении заниматься созерцанием, воспринимая всё окружающее, но лишь как некий фон, не мешающий созерцанию» (см.: Торчинов Е.А. Путь золота и киновари. Даосские практики в исследованиях и переводах. СПб.: Пальмира, 2017. С. 69).

⁴⁶ Shen V. Confucianism and Taoism in Response to Constructive Realism // Journal of Chinese Philosophy, 1996. Vol. 23. № 1. P. 72.

⁴⁷ Shen V. Comparative Studies in Philosophy/Religion and Dialogue as Mutual “Strangification” (Waitui 外推) // After Appropriation: Explorations in Intercultural Philosophy and Religion / Ed. by M. Joy. Calgary: University of Calgary Press, 2011. P. 16.

⁴⁸ Человеколюбие и искренность обычно не рассматриваются в качестве онтологических категорий китайской мысли. Тем не менее, с точки зрения Шэня, именно через эти категории проявляется упомянутый выше принцип «проницающего чувствования»: «искренность... означает и истинную Реальность, и истинную самость, которая на трансцендентальном уровне едина с истинной Реальностью» (см.: Shen V. Some Thoughts on Intercultural Philosophy and Chinese Philosophy. P. 365).

время Шэнь отмечает, что зачастую китайские переводы буддистских текстов значительно искажали оригинал, в связи с чем относительно более «эгалитарные» буддистские идеи понимались как подтверждение «элитарных» этикополитических идеалов имперского конфуцианства. Тем не менее в целом опыт взаимодействия между буддистской и китайской культурами можно считать успешным.

К сожалению, Шэнь не формулирует никаких критериев «успешного» лингвистического и прагматического измерения остранения. Как определить, верно ли была понята идея в новом контексте и кто может судить об этом? Как установить, что некто достаточно хорошо знает чужую традицию, чтобы осуществлять *strangification*? Можно ли вообще говорить о некоем объективном верном понимании?

Ма Линь и Яп ван Бракель: условия возможности межкультурной философии и метод *гэ-и*

Одно из наиболее интересных исследований межкультурной философии появилось непосредственно в результате сотрудничества двух авторов: это Ма Линь 馬琳, философ из пекинского университета Жэньминь, и бельгийский философ Яп ван Бракель.

Ма и ван Бракель отмечают, что большинство представителей межкультурной философии не задаются вопросом, какие предпосылки межкультурного философствования минимально необходимы. Зачастую постулируется (или имплицитно подразумевается), что для межкультурного философствования необходимо по меньшей мере одно из следующих условий: 1) существование в разных культурах универсальных паттернов поведения и концептов; 2) существование «идеального» языка.

В тематической литературе выделяют разные виды универсалий: культурные, лингвистические, логические, философские, когнитивные и т.д. Но Ма и ван Бракель отмечают, что поиск универсалий любого рода пока не увенчался успехом.

Под «идеальным» языком имеется в виду такой язык, в котором, по словам Г. Фреге, «соответствие между знаками, смыслами и денотатами должно быть устроено таким образом, чтобы всякому знаку всегда соответствовал определенный смысл, а всякому смыслу, в свою очередь, всегда соответствовал один определенный денотат»⁴⁹. Впрочем, тезис

⁴⁹ Фреге Г. Смысл и денотат // Семиотика и информатика. 1997. № 35. С. 355.

о необходимости идеального языка для межкультурного философствования может встречаться и в несколько другой, более мягкой форме — идее о необходимости некоего общего языка, языка-посредника.

Допущение об идеальном языке проявляется, помимо прочего, в эссенциализации (essentialization, бэньчжихуа 本質化) понятий и концепций, т.е. убежденности в том, что при помощи идеального языка можно дать полные и точные определения. Так, например, понятие «холостяк» можно определить как «неженатый мужчина». Проблема, однако, в том, что нам нужно будет дать определение и словам «неженатый» и «мужчина», затем всем тем словам, что будут входить в эти определения, и т.д. Невозможно будет дать определение, в котором будут содержаться необходимые условия употребления слова, для всех слов языка. Другая проблема состоит в том, что значение понятий и концептов не есть что-то статичное и неизменное: оно постоянно реинтерпретируется в ходе коммуникации. Таким образом, необходимо отказаться от идеального языка во всех его формах. Любое общение, в том числе и философствование, осуществляется в рамках конкретного естественного языка.

В связи с этим необходима деэссенциализация концепций (de-essentialization, цзе бэньчжихуа 解本質化), которую исследователи основывают на концепции «семейного сходства» Витгенштейна. Первая необходимая предпосылка межкультурного философствования, таким образом, состоит в том, что следует относиться ко всем концептам во всех языках как к связанным между собой отношениями семейного сходства. Понимание концепта при такой его трактовке означает его верное (соответствующее установленным нормам) использование в различных языковых играх и умение распознавать и использовать его семейное сходство с иными концептами. Концепты функционируют в рамках концептуальных схем (conceptual scheme, гайнянь туши 概念圖式) — существующих в лингвокультуре наборов концептов, в связи с чем для понимания конкретного концепта нужно понимание иных концептов и различных концептуальных схем. Кроме того, концепты могут существовать на разных уровнях абстракции. Так, концепт «цвет» будет метаконцептом по отношению к концепту «зеленый». Философские категории — метаконцепты высшего уровня абстракции.

Любая философская традиция не только выражена в конкретном естественном языке, но и подтверждена влиянию определенных форм жизни (forms of life, шэнхо синши 生活形式) — существующих в том или ином сообществе «совокупностей моральных, социальных, исторических, коммуникативных, мифологических и частных интуи-

ций и порядков»⁵⁰. Формы жизни — это всё многообразие человеческих практик, которые составляют саму жизнь. Это тот фон, на котором разворачиваются языковые игры, и вместе с тем это тот регулятор, который определяет правила языковых игр на конкретном этапе. Межкультурные коммуникация и философствование возможны благодаря тому, что представители одной культуры видят в другой культуре нечто, что воспринимается ими как формы жизни. В этом заключается вторая необходимая предпосылка межкультурного философствования, которую Ма и ван Бракель называют принципом души (*attitude-toward-a-soul principle*, дуэйдай линхунь дэ тайду 對待靈魂的態度): нужно принимать за данность, что Другой — такой же человек, которому свойственно осуществлять человеческие практики.

Тем не менее само то, что представители одной культуры видят сходства в формах жизни или концептуальных схемах другой культуры, не означает, что эти сходства являются собой некую универсалию, которая может быть найдена в любой мировой культуре. Сама способность распознавать всё множество человеческих практик и поведенческих паттернов и схожее в них есть «трансцендентальное условие бытия человеком»⁵¹, но содержание воспринимаемого сходства всегда зависит от языковых и концептуальных инструментов тех, кто воспринимает чужую культуру. В связи с этим Ма и ван Бракель вводят понятие «квазиуниверсалия», под которым понимается сходство между двумя концептуальными схемами, которое возникает из-за того, что люди воспринимают представителей иных культур как людей, их деятельность — как человеческие практики и человеческие формы жизни, а их речевые акты — как человеческие языковые игры. При этом квазиуниверсалии существуют в восприятии обеих сторон межкультурного диалога. Так, представители русскоязычного сообщества могут посчитать, что китайский концепт «юси 遊戲» схож с русским концептом «игра», в связи с чем «игра» является квазиуниверсалией. В свою очередь, представитель китаеязычного сообщества будет считать квазиуниверсалией «юси 遊戲». В самом простом виде процесс межкультурной интерпретации, обозначаемый Ма и ван Бракелем как «расширение семейного сходства» (*FR-extension*, яньто 延拓), можно представить следующим образом:

$$KCC(P) \Leftrightarrow KCC(K)$$

⁵⁰ *Ma Lin, van Brakel J. Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy.* New York: SUNY Press, 2016. P. 69.

⁵¹ *Ibid.* P. 173.

Другими словами, концепт семейного сходства традиции К демонстрирует сходство с концептом семейного сходства традиции Р с точки зрения традиции Р. В свою очередь, концепт семейного сходства традиции Р демонстрирует сходство с концептом семейного сходства традиции К с точки зрения традиции К. Концепты каждой из традиций расширяются, чтобы установить отношения семейного сходства с концептами иной традиции, в результате чего превращаются в квазиуниверсалии.

Третье условие межкультурного философствования заключается в том, что сторонам не нужно говорить на одном и том же языке. Современное философское сообщество стремится к общению на глобально доминирующем английском языке, но вместо этого стоит излагать результаты межкультурных исследований как минимум на двух не связанных между собой языках (при этом вполне ожидаемо, что тексты будут отличаться друг от друга). По мнению Ма и ван Бракеля, «установление единого языка приведет к гегемонии языковой традиции или иным асимметрическим эффектам»⁵².

Четвертое необходимое условие межкультурной интерпретации — принцип сонастроенности (*mutual attunement*, synergic resonance 相互諧). Этот принцип означает, что люди не имеют разногласий насчет того, что значит «быть человеком, жить в сообществах, иметь язык и знать о семейном сходстве человеческих форм жизни»⁵³. При этом на разных стадиях межкультурного взаимодействия этот принцип может принимать разные формы. Так, при первых контактах между культурами на доязыковой стадии взаимной интерпретации он воплощён в принципе разумности (*principle of reasonableness*), согласно которому представитель культуры X должен верить в то, что представитель культуры Y разумен (с точки зрения критериев разумности культуры X). На следующей стадии — начале языкового обмена — принцип сонастроенности воплощается в принципе доверия (*principle of charity*): представитель культуры X должен предполагать, что представитель культуры Y «в целом честен, последователен, а его убеждения истинны»⁵⁴. Наконец, на более поздних стадиях межкультурной коммуникации принцип сонастроенности важен уже не для поиска сходств, а для артикуляции различий. В связи с этим он реализуется как принцип гуманности (*principle of humanity*). Руководствуясь этим принципом, представитель культуры X судит о взглядах представителя культуры Y уже с точки зрения критериев,

⁵² Ibid. P. 49.

⁵³ Ibid. P. 282.

⁵⁴ Ibid. P. 283.

выделяемых в традиции У. При межкультурном философствовании как наиболее сложном виде межкультурной коммуникации одновременно должны быть задействованы все эти принципы.

Наконец, последнее необходимое условие межкультурной философии состоит в том, что исследователь должен руководствоваться определенными эпистемическими добродетелями. В разных традициях существуют разные добродетели, поэтому наиболее логичное решение — принять в качестве рабочих квазиуниверсальные метадобродетели.

Как и Винсент Шэнь, для иллюстрации межкультурной интерпретации Ма и ван Бракель обращаются к опыту рецепции китайской традицией буддистской философии. По мнению авторов, метод «выверения смыслов» (гэ-и 格義) — использования концептов китайской философии для толкования смыслов буддистской традиции — составляет суть межкультурного философствования: смыслы (и 義) одной философской традиции интерпретируются при помощи концептуальных схем другой традиции. Ма и ван Бракель отмечают, что метод гэ-и неоднократно использовался китайскими философами XX в. при анализе китайской философии с позиций западной традиции (эта разновидность метода гэ-и получила название «обратный метод гэ-и», фаньсян гэ-и 反向格義). Более того, по мнению авторов, этот метод используется и многими современными специалистами в области сравнительной и межкультурной философии — в частности, известным представителем нового конфуцианства Ду Вэймином 杜維明. Как отмечает исследователь творчества Ду Вэймина Ху Чжихун 胡治洪, методология Ду Вэймина разворачивается на нескольких стадиях. На первой стадии под названием «культурная аналогия» (вэньхуа бифу 文化比附) происходит некое поверхностное сравнение двух культур: когда взаимодействуют две цивилизации, всегда возникает «бессистемное сравнение своей культуры с культурой Другого для доказательства значимости первой»⁵⁵. Проблема культурной аналогии в том, что она поверхностна и не вносит ничего нового и оригинального ни в одну из традиций. Вторая же стадия как раз представляет собой метод гэ-и, суть которого в том, чтобы ввести конфуцианские идеи в западную теоретическую систему и реинтерпретировать их, в результате чего произойдет как развитие этих идей («творческая трансформация», чуанцзао дэ чжуаньхуа 創造的轉化) и их лучшее понимание, так и их адаптация к современному интеллектуальному дискурсу и его обогащение. В то же время

⁵⁵ Ху Чжихун. Цюаньцзюй юйцзин ся дэ жуцзя луньшо: Ду Вэймин синь жусюэ сысян яньцзю (Конфуцианский дискурс в глобальном контексте: исследование нового конфуцианства Ду Вэймина). Пекин: Саньянь, 2004. С. 41.

этот метод не синонимичен вестернизации или апроприации конфуцианства, поскольку для него необходимо глубокое понимание идей философа, его языка, категориального аппарата, исторического контекста. Кроме того, англоязычные работы Ду затем переводятся на китайский язык и способствуют развитию уже китайского интеллектуального дискурса. Самым же плодотворным результатом применения *гэ-и* Ду Вэймином стало создание конфуцианской теоретической системы, состоящей из четырёх уровней: индивида, сообщества, природы и Неба. Ма Линь и ван Бракель позитивно оценивают методологию Ду Вэймина, но при этом вполне оправданно упрекают его в том, что он ассоциирует современную интеллектуальную традицию с западным философским языком.

Вероятно, главный недостаток концепции Ма Линя и ван Бракеля заключается в том, что они не уделяют практически никакого внимания восприятию концептуальных схем бикультурным человеком (билингвом). Если в процессе интерпретации каждая из сторон остается «на своей территории», что же происходит в том случае, если человек в равной степени принадлежит к обеим культурам и одинаково хорошо знаком с соответствующими концептуальными схемами и формами жизни? Возможна ли вообще бикультурность при такой трактовке межкультурной коммуникации?

Заключение

Межкультурная философия далеко не новое для Китая явление, и в то же время есть все основания считать, что современный Китай будет активно переосмысливать его, анализируя и свой кросскультурный философский опыт, и разработки зарубежных философов-межкультурологов. Одним из результатов такого переосмысления и стали рассмотренные методологические модели межкультурного философствования, которые и сами по себе являются примером межкультурного мышления, продуктивного взаимодействия западной и китайской философий. Следует, однако, отметить, что межкультурная философия нужна Китаю не только и не столько для поисков оптимального формата интеллектуального общения с Западом, но в первую очередь для избавления от «зависимости» от западной философии через диалог со всеми мировыми философскими традициями. Насколько Китай будет способен преодолеть эту зависимость — покажет время, но благодаря китайским философам инструменты для этого у Китая уже появились.

Евгения Фролова

Современная арабская философия: поиски собственного пути развития*

Современная арабская философия в значительной мере является эхом, отражающим процессы, происходящие в философии Запада. Но философский анализ ситуации арабского мира, анализ состояния самой философии, которая «написана по-арабски»¹, является уже продуктом собственной мысли, выходящей из-под влияния Запада. Это обращение к собственным проблемам, к их специфике тоже выражает современность, но современность данной культуры, ее современные требования. Можно поставить вопрос и иначе: не стоят ли за этой спецификой глобальные проблемы нашего времени, которые поставлены культурами, вышедшими на мировую арену, и которые надо принимать в качестве всеобщих, касающихся всего мира. Сами арабы нередко заявляют о своей культурной значимости, но также нередко они говорят и о растерянности перед сегодняшними проблемами, бессилии для их решения. Много упреков предъявляется к философии как охранительнице традиционности, интереса к метафизике. Этот упрек будет справедлив, если философия ориентирована на реальные процессы модернизации общества. Если же это модернизация лишь в перспективе и для нее требуется преобразование сознания, то проблема усложняется. С одной стороны, безусловно, необходимо научно ориентированное сознание. С другой стороны, это сознание связано с религией, а решение религиозных вопросов предполагает обязательную глубокую разработку метафи-

© Фролова Е.А., 2022

* В статье использован текст, публиковавшийся ранее в книге: *Фролова Е.А.* Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянской культуры, 2010 («Философская мысль исламского мира». Т. 2).

¹ Цит. по: *Вақыди М.* Бина ан-назарийа ал-фалсафийа (Конструкция философской теории). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 1990. С. 43.

зики с учетом новых теологических и философских концепций. Обсуждение проблемы своеобразия и самостоятельности арабской философии и в связи с этим творческого ее характера возвращает снова к ее истории. И здесь видно, что борьба за возврат к прошлому или отказ от него продолжается.

Наиболее негативная оценка наследию дается со стороны либерального и социалистического направлений, поскольку и то и другое рассматривают наследие через призму западной культуры и не придают ему большого значения для понимания современных проблем арабского общества². В речах многих философов проскальзывает мысль, что слишком много сил тратится на поиски будущего философии и особенно будущего в прошлом. Содержательное противостояние этой позиции выражается в стремлении по-новому проанализировать наследие, отказаться от его идеологического использования: не выхватывать из него отдельные фрагменты, укладывающиеся в идеологическую схему, а рассматривать наследие во всей его полноте, объективно и оценивать его, исходя уже из нового представления о нем. Правда, и тут, замечает влиятельный марокканский философ-историк М. аль-Джабири, мы все равно будем иметь дело не с полным наследием, а только с тем, что от него осталось. Но и в таком виде оно существует не только как память о прошлом, но и как память прошлого, запечатленная в нас, современниках. Оно не есть нечто внешнее современному человеку, не простой объект для исследования, а внутренне связано с субъектом. «Наследие — это сам современный араб и наоборот»³.

Идеологичность, как уже не раз отмечалось, является вообще одной из характерных черт современной арабской философии. Об этом говорят сами арабские авторы. Об этом свидетельствуют и названия многих работ или их разделов: «Понятие идеологии» и «Современная арабская идеология» А. Урви, глава «Полемика между познанием и идеологией в современной магрибинской мысли» в книге М. Вакиды «Конструкция философской теории» и его же книга «Исламские науки и идеология». Такой интерес к теме идеологии выражает направленность почти всей арабской мысли нашего времени, и это вполне объяснимо, так как занятие философией, как правило, направлено на поиск решений насущных проблем развития стран. Занятие оторванными от жизни вопросами — роскошь, которую могут позволить себе только единицы. Философия воспринима-

² Там же. С. 100.

³ Цит. по: Там же. С. 194.

ется не как область отвлеченных умствований, а способ объяснения сегодняшней реальности, процессов, которые происходят и в социально-политической, и в научной, и в религиозной сферах. Философия выступает в качестве инструмента их познания и окрашивается пользователями этого инструмента в разные тона. Как отмечает М. Вақыди, идеология не только внешнее условие, которое обрамляет познание, она один из его элементов для понимания современных проблем арабского общества⁴.

В середине прошлого, двадцатого столетия в истории арабских стран был яркий период, когда идеология как политический компонент общественной мысли откровенно выступила на передний план. Это было связано с экономическими, социальными реформами, которые пытался провести в Египте Г.А. Насер. Порожденные политикой Насера процессы встряхнули страну. На них откликнулись настроенные на необходимость прогрессивных перемен интеллектуалы разных философских направлений: экзистенциалист А. Бадави, персоналист Р. Хабаши, логический позитивист З.Н. Махмуд, историк культуры Х. Ханафи, «новый левый» С. аль-Азм и др. Именно в эти годы марокканец аль-Джабири написал и опубликовал в Египте свои статьи о демократии. Множество молодых людей из арабских стран поехали учиться в советские институты и университеты, получили там дипломы, защитили диссертации — открылись новые возможности для взаимодействия сотрудничавших культур. Увлечение идеями «арабского социализма» было недолгим и немасштабным, вместе с Насером сошла со сцены и его идеология. Но влияние методологии марксизма сохранилось, оно выразилось в стойком убеждении мыслителей: в теории и действиях необходимо руководствоваться прежде всего не абстрактными схемами, а требованиями реальной жизни.

Осознание идеологичности философских исследований ведет к постановке вопроса о необходимости ее преодоления, к стремлению сделать исследования, насколько возможно, научно объективными. В исследовании о Фараби и в книге «Мы и наследие» аль-Джабири обсуждает проблему объективного анализа наследия, рассматриваемого в его исторических условиях и, с другой стороны, в его современном толковании, руководствующемуся девизом «во имя прогресса». В последнем случае наследие вырывается из своего времени, превращается в материал для разнонаправленной идеологической аргументации.

⁴ Там же. С. 194.

Как бы ни было сильно желание отгородиться от идеологии, она пронизывает рассуждения о наследии. Действительно, ее можно избежать только в случае, если сделать наследие отстраненным от сегоднешней жизни, историческим объектом исследования, музейным экспонатом. Когда же речь заходит о видении его роли в современной жизни, идеологическая компонента в его оценке становится очевидной, да и само желание или требование критического взгляда на прошлое включает ее. Уже в соответствии с такой общей установкой пересматривается вклад мыслителей прошлого в развитие философии, масштаб их творчества, эпигонский или новаторский его характер.

История философии как процесс предполагает, что всякое последующее учение возникает на базе переработки, переосмысления учений предыдущих. Это почти непрерывное, даже просто непрерывное воспроизведение идей предшественников, сопровождающееся внесением новых идей или новых их поворотов. Но при всем этом история философии означает прежде всего преемственность — иногда это только подражание, а иногда и рождение нового. И здесь появляется второй аспект в истории философского знания. Он связан с тем, что, собственно, и составляет стержень интересов мыслителя, что его волнует, какие ответы он ищет в философии на вопросы, поставленные жизнью. Это могут быть проблемы его личной жизни или проблемы небезразличного ему общества, а может быть и всего человечества. Именно в этой сфере переживаний и размышлений возникает новое — новый взгляд на личную ситуацию, общество, время. И даже переосмысление предшествующей мысли определяется сегодняшними ее переживаниями. Об этом, если я правильно поняла рассуждения Мухаммада аль-Вакиды, он говорит в связи с темой подражания и творчества в истории философии. Как пишет аль-Вакиди, обращаясь к пошлomu, «творчество в философии падает на промежуток времени, отделяющий период влияния предшествующих школ и время возникновения нового проблемного поля. Здесь философия совершает большой творческий скачок — ученик, постигающий это новое, выходит из-под влияния и переходит к новой проблематике. Творческий философ через влияние других, преодолевая влияние других, приходит к различению в себе авторства и влияния»⁵.

Для пояснения тезиса о значимости универсальных ценностей как в прошлом, так и в настоящем, аль-Вакиди обращается к двум фигурам арабской классики: аль-Фараби и Ибн Рушду. Творчество

⁵ Там же. С. 36.

обоих философов тесно связано с античным наследием, и это подтверждает значимость универсальных ценностей, в данном случае ценности знаний, которыми владели древние. Между учениями аль-Фараби и Ибн Рушда аль-Вакиды видит немало общего. Оба эти мыслителя опирались прежде всего на философию Аристотеля и через нее решали новые проблемы, рожденные их обществом и их временем. Общее между ними видно и при анализе понимания роли философского и религиозного знаний, а также в трактовке некоторых других вопросов. И все же есть несомненная разница в их учениях, обусловленная возникновением разных проблем, поставленных перед ними жизнью. Исходя из такого видения философского творчества, аль-Вакиды дает свою оценку вкладу аль-Фараби и Ибн Рушда в культуру.

Ибн Рушд, считает он, сделал для культуры и для философии больше, чем аль-Фараби. Работы последнего «не оставили следа в мировой философии, сравнимого с тем, который оставили комментарии Ибн Рушда, благодаря чему мы можем говорить о рушдизме, но не можем о фарабизме»⁶.

Отчасти я могла бы согласиться с данной оценкой. Но мне кажется, что дело здесь сложнее. Что значит: Ибн Рушд — творец, новатор, в новом свете представивший наследие Аристотеля и в таком статусе вошедший в мировую историю философии. Если рассматривать его в данном плане, то он является новатором как историк философии, а не как философ, и внес он вклад скорее в европейскую культуру. Точнее, он способствовал становлению и укреплению томизма, оппозиционного его учению, и только в незначительной степени собственно авероизма с его доктриной совечности мира и Бога, бессмертия человеческого разума, воплощенного в культуре, с теорией «двух истин». Пожалуй, именно последняя была значима для последующего развития европейской мысли, высвобождавшейся от засилья религиозной идеологии⁷.

Что же касается аль-Фараби, то его роль состояла не только в том, что он соединил Аристотеля и Платона, «примирил» философию и религию и написал сочинения на социальные темы. Как я уже замечала, помимо общемировой культуры есть еще и культуры локальные, но также входящие в мировую культуру, да и локальность их весьма условное понятие. «Локальная» исламская культура в средние века по ряду параметров даже превосходила тоже «локаль-

⁶ Там же. С. 38.

⁷ Там же.

ную», европейскую, и вклад ее в собственную культуру, на мой взгляд, является столь же важным, что и вклад в мировую культуру, если к тому же учесть, что мировая культура складывается из достижений всех народов, а не только европейских. С этой точки зрения все философское творчество аль-Фараби, кажущееся не столь весомым, приобретает значительный масштаб. Даже представляющаяся эпизодом попытка сближения Аристотеля с божественным Платоном для историка философии, безусловно, интересна, поскольку позволяет нетрадиционно посмотреть на содержание учений обоих мыслителей. Это попыталась сделать в своей книге «Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция» (1979) Г.Б. Шаймухамбетова, отметив не столько их противоположность, сколько представленную ими возможность двух дополняющих друг друга подходов к объяснению проблем.

Оставлю в стороне социальное учение аль-Фараби, значимость которого аль-Вақыды признает. Важный вопрос, обсуждаемый «Вторым учителем» (так называли аль-Фараби его современники, имея в виду, что «Первым» является Аристотель), касается темы примирения философии и религии. Говорить об их примирении в учении аль-Фараби, мне думается, вряд ли правомерно, тем более в противопоставлении его Ибн Рушду. Фараби неоднократно утверждал превосходство философии как единственного ведущего к истине вида знания, подчеркивал примитивность религиозной формы знания, ставил ее на нижнюю ступень в иерархии знаний. Да, он пытался, исходя из вероучения, построить философскую картину мира, несколько отличную от аверроистской. Но почему ему нужно отказывать в праве на такое видение мира? И это не примирение религии и философии, а желание поднять вероучение на уровень философии.

Это, мне кажется, важно для понимания тенденций в сегодняшней философии, в сегодняшнем рационализме, отказывающемся от узурпирования истины и признающем иное жизнеощущение. Фараби не примирял философию и религию и не разводил их, как Ибн Рушд, а старался создать их высший синтез, поднять потенции религии до высоты философской истины.

И еще один важный аспект в учении аль-Фараби, который определил дальнейшее развитие философии Машрика, — это органичное соединение аристотелизма и неоплатонизма. Введение понятия «единого» и теории эманации заставляло машрикских философов мучиться над объяснением проблем возникновения из единого множественных вещей, над проблемой творения — объяснением не по-

верхностным, чисто словесным, а действительным. Эта абстрактная проблема не была и не является практически значимой, она кажется спекулятивной. Но попытка разгадать заданную Платином загадку дает человеку если и не абсолютную истину, то истину его собственного видения мироустройства, помогает ему выработать жизненную, мировоззренческую позицию. И это уже имеет более широкие и практические выходы — определить свое отношение к вековому спору религиозного и научного знания.

Авторитет аль-Фараби как творческого философа поддерживает Хасан Ханафи, подробно останавливаясь в своей книге «Исламские исследования» на комментариях Фараби к работам Аристотеля. Он показывает, что это были не просто комментарии, а поиски через осмысление Аристотеля самостоятельной позиции. Эти комментарии позволили ему отойти и от Аристотеля, и от Платона, что особенно видно в трактате «О достижении счастья». Хотя тема счастья, замечает Х. Ханафи, являлась одной из основных в творчестве Платона и Аристотеля, их имена в трактате Фараби не упоминаются. Очевидно, высказанные в нем мысли Фараби считал уже своими собственными, самостоятельными. С помощью подобных оценок обосновывается тезис о том, что арабская философия, воспринявшая достижения античности, не стала эпигоном греческой мысли, а творчески использовала ее, представ в качестве самостоятельного образования.

Похожие рассуждения относятся и к оценкам сегодняшней ситуации в арабской философии. «Современный арабский философ не может влиять на свою действительность, если довольствуется тем, что является продолжателем предшествующих или современных школ, обращенных на арабо-исламское наследие или на новую и современную философию. Его задача — критическое отношение к такого рода влияниям»⁸.

В данном замечании Вақыди неслучайно появляется упоминание «критики». Это слово часто встречается в работах арабских философов, демонстрирует философский дискурс. Сами названия многих книг и статей свидетельствуют о внимании к этому аспекту современного сознания, разума постмодерна. Назову некоторые из них: «Критика критика» аль-Хатыби, «Самокритика» Илляля аль-Фаси, «Философский диалог. Критическое прочтение современной арабской философии» М. Вақыди, «Современный арабский дискурс. Критико-аналитическое исследование» М. аль-Джабири. У С. аль-Азма

⁸ Там же. С. 103.

это понятие задействовано в нескольких работах: «Самокритика после поражения», «Критика религиозной мысли», «Пересмотр исламского фундаментализма: критический набросок проблем, идей, подходов». Критический анализ как характеристика новой эпистемологии (это тоже один из самых распространенных терминов) является установкой такого рода исследований. Понятие критики входит и в трактовку нового понимания разума как разума критического, в отличие от определения его в средние века и в Новое время, но об этом уже говорилось раньше.

Серьезной трудностью, которую переживают арабские интеллектуалы, стремящиеся выйти со своими проблемами на международную арену, является языковая изолированность арабской культуры. Арабский язык, который когда-то был основой, на которой объединялись многие народы исламского региона, утратил такое значение в сегодняшнем мире, он стал для них историческим памятником. Для арабского же народа он стал немалой преградой в общении с другими. Конечно, «языковой барьер» — проблема не только арабская, но и других восточных народов, и даже в какой-то степени европейских. Европейские интеллектуалы находят пути для тесного и плодотворного культурного общения. Что же касается арабских интеллектуалов, то все, или почти все, они владеют каким-то из важнейших иностранных языков и могут знакомиться с достижениями мировой мысли. Однако связь с ней оказывается односторонней, поскольку к ней нет выхода для культуры, создающейся на языке, имеющем хождение в определенном регионе. «Арабский философ, — пишет М. Вакиды, — находится сегодня в положении, когда его мысли не слышны и когда он не может обмениваться мыслями с другими философами. Он в ситуации, когда воздействуют на него, а не когда воздействует он, когда слушают его»⁹. Эпизодические выступления, доклады, отдельные случайные переводы трудов не могут представить культуру во всей ее полноте. Да и сам арабский язык далеко не всегда поспевает за процессами, происходящими в жизни всего мира. Поэтому вопросы лингвистики обсуждаются и философами.

Культуры мира по сути дела разорваны и соприкасаются только в незначительном объеме. И дело здесь даже не в структурных особенностях (хотя и в них тоже), а в самых элементарных причинах. Запад нашел для себя как бы универсальный современный язык — английский, а Восток раздроблен множеством языков со своими особыми алфавитами, иероглификой. И это мешает устранению

⁹ Там же. С. 44.

культурной изоляции, консервирует обособленность и питает идеи, культивирующие такую обособленность. Но существуют и не столь глобальные языковые трудности, связанные с практикой обычных переводов, с поисками точных аналогов разнокультурных понятий. Европейское Новое время породило достаточно устойчивые значения таких понятий, как, например, демократия, свобода, возрождение, секуляризм и др. Арабская же культура как культура, имеющая свою историю, не должна, как считают многие идеологи, включать в свой оборот чуждые ей слова, поскольку их содержание не находит равноценных синонимов в арабском языке — в нем не зафиксировано представление о «власти народа». Это не значит, что культура арабов не имеет подобных институтов, но их содержание выражено иными словами, передающими своеобразие организации общества. Например, аналогами понятия «демократия» являются «шура́» (совет мусульман), «рида́'» (согласие, благоволение людей). Они выражают разные стороны института формирования общинной, а позже — государственной власти. Современное политическое сознание различает понятия «народ» и «мусульмане». То, что подразумевалось в качестве естественного правового устройства общества, в котором главенство принадлежит мусульманам, сейчас вызывает протест со стороны немусульманской части общества, апеллирующей к понятиям «нация», «народ». Так же обстоит дело и с рядом других слов, таких как свободомыслие — иджтихад, революция — саура. «Обращение интеллектуалов к чужеземным понятиям, которые касаются современной реформы ислама, государства, социального и политического устройства, заканчивается, как правило, игнорированием их религиозных функций»¹⁰. Даже фальсафа, которая формировала понятия, независимые от религиозной функции, свидетельствует о скудости ее политических и социальных интересов.

Марокканский историк Абдалла аль-Урви, который играет заметную роль в философских исследованиях, разрабатывает темы современной идеологии, истории возникновения некоторых понятий, используемых в гуманитарных науках и в философии, в частности. Анализу этих тем посвящены его книги «Понятие государства», «Современная арабская идеология», «Понятие свободы» и др. Особенно его интересует обусловленность понятий историческими ситуациями, через которые проясняется их содержание и область

¹⁰ *Али Умшлиль*. Ал-ислāхия ал-'арабия ва-д-даула ал-ватанийя (Арабский реформизм и национальное государство). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийя, 1985. С. 26. Цит. по: *Вакиды М.* Конструкция философской теории. С. 93.

функционирования. Многие используемые сейчас в социологической, политической литературе понятия возникли в далеком прошлом. К таким понятиям относятся понятия племени (қабїла), государства (даула), общественной организации (ат-таркіб ал-иджтима'ийй). Особенно критически аль-Урви относится к использованию понятия «идеология» (’идийулуджийā), которое требует постоянного уточнения и обращения к изначальному смыслу и фиксации появления нового его значения в наши дни.

Есть нюансы и в поисках аналогов философских понятий, таких как бытие (кавн), существование (вуджуд), природное, врожденное качество (фитра), естественное состояние (хāлат ат-табї’а) и т.д. М. Вақыди, ссылаясь на работу Абдаррахмана Тахи¹¹, отмечает, что изучение языка способно пролить свет на происхождение некоторых проблем философии и их развитие. Важно признать конструирующие отношения языка с мыслью, понять, что система языка несомненно влияет на постановку ряда философских проблем. Так, в период интенсивного влияния античной мысли важное место в философской проблематике заняла тема сущего (ал-каун) и существования (ал-кайнунa).

Становление этих понятий, выражение их в языке, место их в этом языке и в философской мысли некоторыми исследователями воспринимаются как серьезная проблема, существенная в целом для арабской культуры. Осветить ее, хотя, возможно, и неполно, помогает статья Фариды Джабра «Дух и бытие в арабской мысли»¹². В анализе проблемы он исходит из того, что «мысль пропитывает язык», а «язык воплощает дух мысли». Он сразу же настаивает на том, что философские и метафизические предпосылки понимания бытия в арабской культуре не идентичны таковым в античной философии бытия. «Арабский язык, столь богатый в других случаях, не содержит адекватных терминов для тонкого и естественного перевода всех онтологических и экзистенциальных нюансов слова „бытие“ и его производных — глагола, существительного и прилагательного»¹³.

Некоторые из них мне кажутся недостаточно аргументированными и потому сомнительными, однако я не вправе их оспаривать. Но так как в целом рассуждения автора представляются интересными, я просто перевожу их без комментариев.

¹¹ *Abderrahmane Taha*. Langue et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie. Rabat: Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines. 1979.

¹² *Jabre F.* L'être et l'esprit dans la pensée arabe // *Studia islamica*. 1970. Vol. 52. P. 169.

¹³ *Ibid.* P. 370.

В качестве доказательства выдвинутого тезиса Ф. Джабр приводит свидетельство Аверроэса, который в своем «Опровержении опровержения» (или «Непоследовательности непоследовательности») констатирует, что в арабском языке отсутствует точное слово, которое прямым образом означает «бытие». Для восполнения этого пробела был приспособлен термин «мавджуд». Однако это искусственное образование, которое не идет от самого духа языка. В арабском языке мавджуд означает «истину», внутримысленный объект. «Имеется, просто говоря, произвольное соглашение в том, что данный термин служит обозначением „сущности“ как внемысленной вещи, независимой от духа», хотя здесь более подходит термин «хувиййа» — «самость», «сущность», однако этот термин Джабр считает варваризмом, поскольку он произведен от местоимения «хува» (он), тогда как «правилом у арабов является производить имя только от другого имени». Преобладающий обычай переводить греческий термин «бытие» арабским «мавджуд» или «вуджуд» неверно, поскольку эти якобы арабские эквиваленты «не утверждают прямо внемысленную вещь, независимую от субъекта, но, напротив, утверждают объект внутримысленный, в своей адекватности уже предпосланный этой вещи»¹⁴. Если обратиться к морфологии слов «мавджуд» и «вуджуд», то она покажет, что оба слова являются разными формами одного и того же глагола, означающего «понимать», «постигать», и тождественны понятию «мгновенное осознание». Например, одной из этих форм является термин «видждāн», который служит синонимом термина «‘ирфāн», означающего «интуицию», мгновенное осознание в смысле платоновского «гносиса».

У аль-Кинди термин «вуджуд» и его морфологические аналоги никогда не обнаруживаются в смысле понятия «бытие» и его различных форм. Он использует термины «айш» и «лайс» (соответственно «жизнь» и «ничто», «небытие») или же термин «хувиййа». В оборот термины «вуджуд» и «мавджуд» были введены аль-Фараби и Ибн Синой. Именно через них эти термины переходят из калама в философию, выражая здесь греческие понятия «дух» и «бытие»¹⁵. Однако арабская мысль, считает Джабр, не могла принять греческую логику, согласно которой в логическом суждении обязательно наличие парности — в суждении объект противостоит духу. С подобным пониманием бытия арабская мысль никогда не могла согласиться. Ее великие представители могли придумывать термины для выра-

¹⁴ Ibid. P. 371.

¹⁵ Ibid. P. 172.

жения «духа» и «бытия»... Но для них было невозможно выразить различные личные формы изъявительного наклонения настоящего времени глагола «быть».

Здесь я все же хотела бы отступить от изложения позиции Джабра и высказать некоторые свои сомнения в отношении ее. Четко прослеживается отличие от арабского языка в языке французском, где ясно выражены личные формы глагола «быть»: *je suis, tu es, il est* и т.д., так же и в итальянском, английском. Но вот в современном русском (в отличие от старорусского) языке все эти формы одинаковы: я есть, ты есть, он есть; множественное число вносит одно изменение — «есть» заменяется формой «суть», да и она уходит в прошлое, остается только «есть». А дальше начинаются рассуждения о разных якобы логиках, и они вызывают сомнения или требуют детального обсуждения. Но продолжу изложение позиции Джабра.

Дух языка арабов, согласно Джабру, оказывается малопригодным для выражения, например, Декартова принципа «мыслю, следовательно, существую». Этот дух вызывал у факихов «почти инстинктивное отвращение к логике, греческой по происхождению, арабской по выражению. Эта логика, говорили они, выражает дух языка и мысли, отличный от нашего. Дух языка и мысли, присущий арабу, не может быть здесь пригоден. Эта логика предполагает философию, к которой наш рассудок не приноровлен»¹⁶. Джабр пытается объяснить позицию правоведов-традиционалистов, основывающуюся на наличии у арабов особого психокритериологического фундамента. Дело в том, считает Джабр, что «рефлексия духа относительно самого себя и суждение, которое является ее результатом... предполагают так называемую внутреннюю очевидность, содержащую сразу объект и субъект: для объекта эта очевидность является раскрытием его самого в субъекте; для субъекта же она является проникновением духа внутрь объекта»¹⁷. Но оказывается, искомую «очевидность» тоже трудно определить, поскольку этот термин не имеет, утверждает Джабр, «эквивалента в арабской мысли»¹⁸. Джабр приводит примеры из аль-Газали и Ибн Сины и заключает: «У Авиценны, а также у Газали внутренняя очевидность... не существует; критерий истинности и правильности находится вне познающего субъекта; этот критерий для одного (Газали) — Пророк, для другого (Авиценны) — деятельный разум».

¹⁶ Ibid. P. 173.

¹⁷ Ibid. P. 173.

¹⁸ Ibid. P. 174

С таким категорическим утверждением трудно согласиться. У Га-зали, пожалуй, так и есть: истинность в конечном счете обретается через Пророка как божественного посредника. Но в суфизме дело обстоит, на мой взгляд, уже иначе. Состояние внутренней очевидности характеризует достижение суфием ступени единения с Богом — Пророк здесь настолько далек, что говорить о нем как критерии истинности весьма сомнительно. У Ибн Сины, действительно, разум присутствует везде и всегда. Даже во время кажущегося слияния с Богом человек сохраняет рассудок, приходит в себя и возвращается в бренный мир — играет здесь роль деятельный разум или самый обычный, значения не имеет.

Описанные сложности с восприятием арабом «бытия», полагает Джабр, вынуждает арабскую мысль обращаться к «западной мысли, от которой ищет для себя обогащения... Однако по-прежнему она обнаруживает, в соответствии с определяющими силовыми линиями, что дух начинается там, где бытие уступает дорогу действию»¹⁹. В заключение Джабр делает следующий вывод: арабская мысль ориентирована в целом скорее ценностно-практически, нежели онтологически.

Создание новых слов, в которых делается попытка передать в структуре базового языка отсутствующий в нем и чужеродный для него смысл иной культуры, порождает иное восприятие и толкование проблемы, в данном случае проблемы бытия. А. Таха, о чем говорилось раньше, считает, что арабский язык испробовал многие выражения для передачи того, что термин «бытие» означал в греческом языке. Однако никакое из этих выражений не передает все смыслы, на которые указывает данный термин. О трудностях, связанных с передачей этого термина, говорят и другие исследователи, в том числе и российские применительно к русскому языку. Создание в средние века новых терминов, которые вошли в культуру, и наоборот, снижение роли некоторых религиозных терминов, используемых сейчас только в науке основ религии (усул ад-дйн), ушедших из лексикона современных людей и понятных только верующим, отмечает Х. Ханафи²⁰.

VIII–IX века в арабском мире были временем переводов, становления философии. Они были и временем создания новых терминов, таких как мадда (материя), макан (место), заман (время), ‘арад (акциденция), джавхар (сущность), вуджуд (существование) и др. Наряду

¹⁹ Ibid. P. 175.

²⁰ См.: Ханафи Х. Дирасат мсламийа (Исламские исследования). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 1962. С. 91.

со словом Аллах появились «первый двигатель», «первая причина», «единое» и т.д. Позже начинается период комментирования (Фараби «О целях Аристотеля в „Метафизике“» и др.). И вскоре тот же Фараби отходит от комментирования, начинает писать самостоятельные, независимые от Платона и Аристотеля сочинения («О достижении счастья»). Уже Ибн Бадджа отметил, что Фараби понимал комментирование не как следование букве, но как обдумывание текста, отказ от чего-то в нем и добавление через сопоставление двух языков. «Наше философское наследие начиналось с перевода, — отмечает Х. Ханафи. — Но перевод — это не техническая работа, в нем воплощается слово, передается философский текст с одного языка на другой, что является работой философской, основанной на понимании смысла. Перевод, таким образом, есть позитивная рациональная работа, а не чисто лингвистическая, не простая передача чего-то из одной культуры в другую»²¹.

Будущее арабской философии

Сегодняшнее состояние исламской философии видится ее представителям как достаточно сумбурное, когда мысль, как они признаются, бросается из стороны в сторону при обсуждении основных проблем, которые не были разрешены в предыдущие годы и даже десятилетия и ждут своего решения в будущем. Это проблемы самобытности и современности, веры и знания, творчества и подражания, традиционности и новизны, прогресса и отсталости и т.п.

Марксист С. Фарах, «арабский левый» С. аль-Азм и некоторые другие видят свою задачу в пропаганде идеологии секуляризма. Аль-Азм не принимает идеи не только о революционных потенциях, заложенных в исламе, но и о его продуктивных возможностях. Т. Ибрагим, напротив, связывает будущее, во всяком случае ближайшее будущее, арабских стран с реформированием ислама и поэтому как на первоочередной задаче настаивает на необходимости воспитания у людей сознания толерантности и соответствующей ориентации культурной и социальной политики.

С критическим пересмотром наследия, которое в разных своих формах входит в жизнь современного араба, и не только мусульманина, связывается концепция «новой нахды», «нового возрождения», разработка учения «тавхида» (единобожия) — именно оно представ-

²¹ Там же. С. 89.

ляется Хасану Ханафи «наукой мусульманского возрождения». Проблемы, которые стоят перед исламским миром сегодня, — это наследие проблем, которые стояли перед ним, но в другой форме, и в прошлом. Поэтому надо обратиться к этому прошлому, изучать его, не выбрасывая из него того, что принесла религия ислама, которая является первоначалом и первоосновой этого наследия, исходным пунктом возникновения разных вопросов и проблем, привлекавших арабский ум.

Поскольку в современной культуре мусульманских стран очевидно небрежение к индивиду, личности, нужно выделить в исламе те аспекты этой религии, которые связаны с вниманием к человеческой личности.

Одна из причин культурной отсталости современного араба состоит в желании принять современные науку и технику без обосновывающего их мировоззрения, т.е. в желании пользоваться всеми достижениями научно-технической революции без изменения обычаев и привычек. Нередко многими философами подчеркивается, что прорывы в исламской мысли, новые явления в ней образовывались большей частью, если не всегда, при встрече с Западом. Открытость должна быть главным измерением современной исламской мысли, ибо она теряет свою плодотворность в изоляции от другой мысли, даже если относиться к ней критически.

Взаимообмен между культурами — настоящая объективная цель и всемирное явление, на которое нельзя закрывать глаза, и если происходит заимствование западной науки и техники, то последовательность предполагает обращение и к западной философии. Но одна из причин культурной отсталости современного араба состоит в желании принять современную науку и технику без обосновывающего их мировоззрения, т.е. в желании пользоваться всеми достижениями научно-технической революции без изменения обычаев и привычек, тогда как необходима органическая связанность всех элементов, сторон культуры, которая позволила бы усваивать заимствования на собственной почве целостной структуры, а не следовать принципу возможного сосуществования разнородных фрагментов.

В этом общем проекте философии будущего есть и более широкое видение новой арабо-исламской философии, кстати вполне созвучное некоторым направлениям в философии западной. Предмет, содержание и метод такой философии видятся в критике — не в добывании, отыскании истины, а в расшатывании привычных, готовых позиций, испытании их на прочность. Битва с прошлым «постоянно откладывается, и до сих пор нет смелости преодолеть страх убийства

отца, то есть убийства наследия»²². Философия должна вырваться из пут системы, «обновиться через выход из чистой философии», стать действием. Нельзя обновлять и ниспосылать истину, находясь внутри унаследованных философией традиций, освященных историей, хотя это не означает полного отказа от некоторой преемственности в философии, от накопления ею и передачи философского знания, будь то натурализм, экзистенциализм, позитивизм, персонализм, картезианство или марксизм. Обилие школ и направлений в 50–60-е годы XX в. не мешало надежде на создание национальной арабской философии, аналогичной единой идеологии «арабского социализма». Сейчас эта иллюзия утрачена. Но влияние некоторых школ сохранилось. В частности, остаются значимыми философы, связанные в те годы с марксизмом, сначала окрашенным идеологией ленинизма, а позже, с 70-х годов, марксизмом, пересмотренным в духе текстов позднего Маркса и нашедшем выражение в работах Альтюзера. Сетования некоторых философов по поводу того, что арабская мысль не может дать ничего, достойного быть вкладом в мысль общемировую, побуждают к фантастическим проектам.

В предыдущих рассуждениях неоднократно возникала тема сопоставления традиционной или сохранившей важные традиционные ценности исламской культуры (можно было бы присоединить сюда и другие «незападные» культуры) и современной культуры Запада. Понимая, что все слишком общие понятия Запада и Востока или арабского (исламского) мира грешат большими неточностями, отважусь все же пойти на риск их сопоставления. Да, в богатой западной мысли реализованы все, или почти все, ее потенции и многое из того, что кажется собственностью мысли условно восточной. Но в разные эпохи возникают определенные доминанты, например идеи просвещения, рационализма, научно-технической мысли и т.п. Преобладание на Западе в последние столетия именно этих идей привело к колоссальным успехам в науке и подъему уровня жизни людей. Но одновременно, что постоянно отмечается, растут угрозы этой жизни, связанные, в частности, с бездумным отношением к последствиям безудержного прогресса. Поднимаются голоса с требованием если не приостановить темпы развития, то по крайней мере оценить характер достижений и их влияние на будущее человечества.

Отчасти эти новые цивилизационные тенденции совпали с культурными установлениями народов, относительно недавно включив-

²² *Хашим Салих*. Ас-сакафа ал-арабиййа фий муваджаха ас-сакафа ал-габиййа ва-т-тахадийат // Ал- Вахда. 1993. Март. № 101–102. С. 26.

шихся во всемирную жизнь. Допустимо представить, что многие принципы устройства жизни той же исламской цивилизации могут стать толчком для возрождения забытых или отошедших в тень жизненных норм всех обществ.

Когда рассуждаешь таким образом, рисуется благостная картина миссии ислама. Но тут же она и рушится. «Я ожидаю рождения нового мира, исполненного справедливости, сотрудничества, религиозной любви и взаимопонимания. В Исламе это выражается в вере в пришествие имама Махди, с явлением которого земля... наполнится долгожданным воздаянием. Вот почему человечество должно стремиться к установлению по всему миру религиозного правления, которое только и сможет воплотить высокие идеалы человечества... Мы, все человечество, находимся накануне установления мира коранической власти»²³.

Такая миссия ислама, прежде всего ислама шиитского толка, представляется уже не благодетельной, а несущей тиранию для не-исламских народов и даже мусульман-нешиитов, и не только тиранию, но и религиозные и нерелигиозные столкновения и войны. И тогда иные, вовсе не фантастические проекты будущей арабской философии, предлагаемые и обсуждаемые ее представителями, видятся разумными, реалистическими. О чем бы ни рассуждали философы-неисламы в последние десятилетия и годы, какие бы концепции будущей философии они ни предлагали, все они сходятся в одном: это должна быть философия, базирующаяся на идеях рациональности и просвещения, а также свободы как необходимого условия ее существования.

²³ *Аятолла Мохаммад-Али Тасхири. Идеи диалога с другим. М.: Ладомир, 2009. С. 7–8.*

Раздел IV

Рауль Форнет-Бетанкур

Современный мир как вызов для межкультурной философии*

Введение

Как следует из названия этой статьи, я исхожу из предположения, что «современный мир» представляет собой вызов для межкультурной философии, с позиций которой я собираюсь говорить на эту тему. Но если я предполагаю, что «современный мир» бросает вызов межкультурной философии, то лишь постольку, поскольку под этим, в свою очередь, подразумевается, что межкультурная философия иначе понимает и представляет мир, который обозначен здесь как «современный», в том числе — это должно быть четко оговорено с самого начала — и его глобальное устройство, основанное на господствующей траектории современной истории: так называемый (капиталистический) «миропорядок».

Исходя из такого понимания темы, я изложу свои рассуждения в трех смысловых блоках. Каждый из них должен внести вклад в дискуссию по одному из трех следующих вопросов:

1. На что мы ссылаемся, когда говорим о «современном мире»?
2. В какой степени этот «современный мир» является вызовом для межкультурной философии?
3. Что может противопоставить межкультурная философия силе этого мира?

© Форнет-Бетанкур Р., 2022

* Ранее опубликовано в журнале «Философский полилог». 2020. Вып. 1(7). СПб.: Международный центр изучения русской философии. Пер. с нем. А.И. Резвухиной, ред. М.Т. Степанянц.

Последовательностью этих вопросов я указываю также на порядок трех частей, на которые делится моя статья. И можно заметить, что в этом порядке перспектива межкультурной философии раскрывается преимущественно в последней части. Причину этому не стоит искать в утверждении Гегеля о том, что философия запаздывает с вмешательством в мир и историю, как это выражено в его известной фразе «Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»¹. Нет, не Гегель был вдохновителем такого решения, а скорее известный метод латиноамериканской теологии и философии освобождения «увидеть, суждение, действовать», который побуждает нас серьезно относиться к межкультурному методу философствования или же, если говорить словами Игнасио Эльякуриа, к «ответственному познанию реальности»². В согласии с этими соображениями я, таким образом, считаю правильным, что философия, раз ей также следует быть формой активных действий, начнет с того, что определится со своим положением и задастся вопросом, на чьей стороне ей следует быть там, где она находится.

Теперь я перехожу к изложению моих рассуждений по трем сформулированным вопросам.

1. На что мы ссылаемся, когда говорим о «современном мире»?

Сегодня для нас выражение «современный мир», очевидно, соотносится с тем временным промежутком, к которому мы все приобщены «одновременно» и который поэтому воспринимается как «наше время». В этом смысле выражение «современный мир» отсылает к тому, что в Древнем Риме охватывалось понятием «saeculum». Но в выражении «современный мир» мы можем вместе с тем усмотреть и указание на господствующий в человеческой действительности и жизни порядок или же систему отношений; указание, которое отсылает нас не только к истокам других понятий античности, таких как «мир как вселенная» (mundus), «мир как земной шар» (orbis) и «мир как земля» (terra), но наряду с этим и к такому восприятию мира, к которому воззвал в своей энциклике «Laudato si'» папа

¹ Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt/M.: Theorie Verlag, 1970. P. 28.

² Ellacuría I. Zur Begründung der lateinamerikanischen theologischen Methode // *Ellacuría I. Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt. Bd. 40)*. Freiburg i.Br.; Basel; Wien, 2011. P. 44–73.

Франциск, напоминая, что «мир», в том числе и *сегодня*, является не только проблемой, подлежащей решению, но и тайной, которая ставит перед нами как современниками задачу оберегать «наш общий дом»³.

Этим кратким замечанием о сегодняшнем понимании выражения «современный мир» я хотел лишь подчеркнуть мысль, которая имеет ключевое значение для дальнейшего прояснения вопроса, сформулированного в первом смысловом блоке. Эта мысль заключается в следующем. Объединение современников делает из обитателей мира «соседей», «ближних» во времени и пространстве. Более того, это единство превращает их ситуативно и темпорально в членов одной семьи. Однако из этого не следует, что смысл или особенности, которые формируют это время мира и придают ему «привычную атмосферу» современности, возможно объяснить исходя исключительно из текущих условий, на сей день определяющих характеристики так называемого времени современников. Ввиду историчности, присущей всему человеческому, необходимо отметить, что каждое настоящее имеет под собой историческую основу, каждый «мир» — вне зависимости от того, осознает он это или нет, — «современен» как раз потому, что *этим настоящим стал*, будучи «наследником» прошлого. Наша современность не является исключением. Она также наследие, результат и часть истории. Поэтому понимание ее смысла и особенностей требует усилий, чтобы видеть дальше ослепляющей новизны и обновления, которые кажутся сутью нашей эпохи.

Я настаиваю на только что сказанном, понимая, что наш «мир современности» обычно описывается характеристиками, которые стараются подчеркнуть именно его радикальную новизну как уникальной «эпохи» или уникального «времени», изменения которого ознаменовали переломный момент в истории, разделивший историю человечества на «до» и «после». Вспомним, например, такие известные и часто повторяющиеся определения из области самых разных наук, как «атомный век», «научно-технический мир», «общество потребления», «общество риска», «общество досуга и впечатлений», «посттрадиционный мир», «информационное общество», «виртуальный мир», «цифровая эра», «эпоха конца достоверности», «быстрый мир», «эпоха разобщенности и выбираемых сообществ», «мир умственного и культурного капитализма», «эпоха постправды» и др.

³ *Papa Francesco. Laudato si'*: Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

Кроме того, понятно, что все эти определения именно постольку, поскольку они претендуют на то, чтобы как-то отразить фундаментальную черту эпохи, настойчиво утверждаются в качестве маркеров радикальной новизны, с позиции которой мы должны понимать наше настоящее.

В целом — в контексте моего предшествующего утверждения и, конечно, без намерения пренебрегать действительной новизной произошедших перемен или же умалять их значение — я уверен в правомерности вопроса, являются ли условием возникновения этих изменений основания, которые заложены не ими, более того, те теоретические и практические основания, которые образуют собой столпы господствующей цивилизации, направляющей нас уже в течение нескольких столетий, и к воплощениям которой, следовательно, относятся сегодняшние изменения. Поэтому позволю себе одновременно поставить под сомнение непоколебимую уверенность, выраженную в следующем высказывании, которое столь часто повторяется как общеизвестная истина: «Наше время не эпоха перемен, а сама по себе эпохальная перемена». Даже если бы было доподлинно известно, что мы живем в новой эпохе, мне кажется не менее определенным, что эта предполагаемая новая эпоха не означает собой коренное изменение цивилизации. То есть в лучшем случае это была бы новая эпоха в рамках той же цивилизации. Иными словами: наш «современный мир» — это продолжение цивилизации, которую я упоминал ранее и к характеристике которой еще вернусь. Но сейчас я хочу вновь обратиться к моменту, на котором мы остановились.

Отвечая на вопрос об основаниях, делающих возможной новизну нашей эпохи — это следует подчеркнуть, — я не отрицаю ни значения, ни реальных последствий, которые вызывают в инновационном процессе эти перемены, обуславливающие наше настоящее и накладывающие на него свой отпечаток. Скорее, речь идет о том, чтобы *придать историчность* нашей ситуации, отследить ее истоки и таким образом, вероятно, получить возможность задаться вопросом, не постоит ли наш мир на отвесных скалах или на зыбучих песках; иначе формулируя, можно сказать, что речь идет о том, чтобы мы могли спросить себя, не сбились ли мы с пути и если да, то где, когда и как.

В этом, таким образом, заключаются смысл и цель моего утверждения, что «современный мир» представляет собой результат исторического процесса, а также смысл уже упомянутого вопроса насчет оснований, его обуславливающих.

Но возникает справедливый вопрос: до какой степени это именно результат? Поэтому мне следует уточнить свое утверждение относи-

тельно этой темы: моя точка зрения как ответ на вопрос этой части (на что мы ссылаемся, когда говорим о «современном мире»?) заключается в том, что мир, который мы называем нашим «современным миром», представляет собой результат или, лучше сказать, текущую форму поворота, начатого номинализмом позднесредневековой философии и ренессансным гуманизмом, прежде всего итальянским.

Исходя из этого уточнения, ниже я попытаюсь пояснить свою точку зрения, кратко перечислив некоторые из предпосылок, которые, на мой взгляд, как бы перекликаются с уходящими далеко в прошлое основаниями многих процессов той модели развития, к которой принадлежит наше настоящее. Без претензии на полноту я привожу следующие предпосылки.

Во-первых, предпосылка, которую я назвал бы — вследствие ее (вплоть до наших дней!) сильного воздействия на определение идеала жизненного уклада и на критерии общественного признания, на возможности влияния на политику и общественную жизнь в целом, а также на иерархизацию и упорядочивание человеческого существования — «социополитической» предпосылкой. Я говорю о преодолении бедности как о жизненном правиле и общественном идеале для жизни в мире, понимаемом как «творение», в гармонии с его трансцендентным порядком и в согласии с каждым созданием, как воспел св. Франциск Ассизский, посредством восхваления материального богатства и человеческого труда, которые ныне рассматриваются не как устремление к полноте, а именно как инструмент добычи и приумножения материального богатства, т.е. денег и их накопления.

Во-вторых, предпосылка, которую я назову «онтологической», потому что она расширяет горизонт для понимания порядка бытия и, по сути, раскрывается в инверсии античного принципа «*operari sequitur esse*» в принцип «*esse sequitur operari*». Посредством такой перестановки слагаемых становится ясно, что отныне человеческая сила формирует истинный принцип реальности. В этой же инверсии уже проявляет себя следующая предпосылка.

В-третьих, предпосылка, которую я обозначу как «антропологически-теологическую», так как она заключается в оспаривании власти Бога ввиду уже упомянутой силы человека, причем следует уточнить, что речь идет о человеке, который сам себя осознает в качестве индивидуального, свободного и, следовательно, автономного субъекта.

В-четвертых, предпосылка, впитавшая в себя суть предыдущих предположений, — «идолопоклоннический антропоцентризм». В ней указывается на выдвигание на передний план человека, который

стремится быть созданием лишь собственной силы и тем самым вносит в мир и историю проект «очеловечивания», требующий от человека столь значительной ведущей роли, что он вынужден разорвать все без исключения взаимосвязи, которые не были созданы его собственными действиями; роль, которая, следовательно, призвана отсечь не только связь человеческой жизни с трансцендентным, но и связь с космосом, природой и даже сообществом. Этот тип человека обретает свое «царство» по мере разрушения существующих связей и вместе с тем теряет Бога, космос, природу и общество. Я проиллюстрирую идолопоклоннический антропоцентризм высказыванием Фихте, которое представляет собой его наиболее точную и жесткую формулировку: «Первоисточник всего моего мышления и всей моей жизни — то, из чего проистекает все, что может существовать во мне, для меня и благодаря мне, глубочайший дух моего духа не есть чуждый мне дух, но он создан мной самим в точном смысле этого слова. Я весь — свое собственное создание... Я не хотел быть частью природы, но хотел стать собственным созданием; и я стал им, потому что хотел этого»⁴.

В-пятых, предпосылка, которую я назову предпосылкой историософии, или историотеологии, потому что она имеет отношение к тому, что с христианско-богословской точки зрения может быть истолковано как узурпация власти Бога над временем и историей, или к тому, что с позиции философии может быть охарактеризовано как вытеснение времени, переживаемого как резонанс ритма бытия (Хайдеггер, Паниккар), запрограммированным и рассчитанным «временем» активности *homo faber*. Последнее является временем, которое черпает свое содержимое из тех вопросов, которые человек своей активностью сам вносит в повестку дня, и которое впоследствии приводит к появлению феноменов, описываемых сегодня под знаком *опустошения* времени. Так как это время служит лишь инструментом для овладения миром, оно ничего не «приносит» и тем более не «несет в себе» никаких обещаний надежды и спасения, будучи открытым только тому, что предсказано ожиданиями и планами деятельных людей.

Здесь позволю себе несколько риторический вопрос: как мы могли упустить из виду воздействие и отпечаток такого понимания времени в одном из понятий, которое с наибольшей властью и энергией управляет нашим «современным миром» и определяет практически весь его

⁴ *Fichte J.G. Die Bestimmung des Menschen // Fichte J.G. Werke. B. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. P. 256.*

контекст, — а именно концепцию или, вернее, идеологию прогресса? Действительно, было бы излишним добавлять, что мы соотносим себя с прогрессом в его западном, господствующем значении материального преуспеяния и процесса обогащения, т.е. с такой динамикой, которая парадоксальным образом обесценивает время, настраивая его в соответствии с денежным компасом накопления богатства.

В-шестых, предпосылка принятия «шума» как элемента и критерия реальности и ее легитимности. Эта предпосылка не может быть объяснена без указания на выбор в пользу развития *техники* как оптимального пути для западной культуры⁵. Но я предпочту говорить не о «технической» или «технологической» предпосылке, потому как хочу подчеркнуть в этой предпосылке как наследии нашей современности санкционирование обществом «шума» как формы и символа участия в жизни, что, в частности, вынуждает нас непрерывно находиться «на связи». С тех пор как мы на глазах теряем чувствительность к молчанию и тишине, в которых раскрывается величие мира и души, мы все пристальнее внимаем «машинной поступи» и ее диссонансным шумам — именно так, как это представлял себе уже Гёльдерлин⁶.

И наконец, в-седьмых, предпосылка, которую я назову «эпистемологической», так как вместе с ней хочу выдвинуть на передний план значение смены когнитивных парадигм, которая на высоте культуры зарождающегося средневропейского модерна ознаменовалась переходом от теоретического и созерцательного познания, с его идеалом познания, представлявшего собой сочетание учености и мудрости, к позитивному и техническому знанию, разделяющему ученость и мудрость, поскольку основной интерес познания сместился с достижения полноты бытия и совершенствования человека к установлению господства над реальностью и контролю над ней.

Как известно, эта смена парадигм отмечает начало того, что Макс Вебер назвал «особым характером западного и, в рамках оно, современного западного рационализма»⁷. Никто не отрицает, что европейский «особый путь» распространился на весь мир, будь то посредством империализма или через соблазнительную силу «нового», — этот вопрос пусть останется пока открытым, чтобы превратиться в решающий принцип познания и видоизменения мира, а также стать

⁵ Heidegger M. Die Frage nach der Technik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 7. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000. P. 14.

⁶ Heidegger M. Die Armut // Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Frankfurt/M.: Verlag Vittorio Klostermann, 1992. P. 4, 18.

⁷ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag, 1988. P. 12; 21; 1; 7.

одним из столпов «современного мира», в котором мы сегодня повсеместно находим опору. На этом месте заявляет о себе еще одно наследие нашего настоящего.

Но здесь я прерву перечисление предпосылок, чтобы закончить данную часть вопросом—приглашением к размышлению об основополагающем духовном направлении, в котором может двигаться «современный мир» и которое раскрывается в развитии одной из ранее перечисленных предпосылок — основ нынешней цивилизации. Этот вопрос я задаю с критическим скепсисом и формулирую его следующим образом.

Если мы допускаем, что выявленное в совокупности наследие можно обобщить в основной тенденции приведения всей реальности к позитивистскому характеру, т.е. к исключению из нее всего, что не является «продуктом», или, другими словами, всего, что не является видимым и предсказуемым внутри горизонта идолопоклоннического антропоцентризма и что не подлежит измерению и расчету, то мы должны задать себе тревожный вопрос: не отомстит ли нам впоследствии наш «современный мир» *позитивизмом* (который, как кажется, преодолен в Латинской Америке), с его очевидным стремлением — в магистральном течении — к безднам нигилизма?⁸ Как уже было сказано, я оставляю этот вопрос открытым в качестве приглашения к размышлению о «духе нашего времени» и перехожу ко второй части моей статьи.

2. В какой степени «современный мир» является вызовом для межкультурной философии?

На фоне всего изложенного в предыдущей части ответ на вопрос, который будет интересовать меня во втором смысловом блоке статьи, кажется лежащим на поверхности. Поэтому, забегая вперед, я могу выразить его в одной емкой фразе: «современный мир», о котором идет здесь речь, бросает вызов межкультурности, более того, он противостоит ей и пытается сломить ее сопротивление, потому что воспринимается и устроен как неотъемлемый атрибут господства западной цивилизации, которая в наши дни определяет подавляющую часть жизненных условий человечества. Таким образом,

⁸ Этот вопрос поднимается здесь исходя из наблюдений Ницше и прежде всего Хайдеггера (*Heidegger M. Metaphysik und Nihilismus // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 67. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1999. P. 16.*

именно принадлежность к господствующей цивилизации противопоставляет «современный мир» межкультурной философии главным образом за счет того, что установление и систематическое поддержание гегемонии всегда сопровождается подавлением плюрализма и, следовательно, отрицанием межкультурного диалога и конвивенции⁹, или же сосуществования. Но давайте проанализируем этот ответ более подробно и попытаемся прояснить его подоплеку, чтобы сделать понятнее обоснование.

Очевидное противопоставление, согласно моей интерпретации, берет свое начало прежде всего в теоретических и практических следствиях, сущность и форма которых проистекают из развития упомянутых предпосылок. Мне кажется, это легко понять из моего предшествующего объяснения предпосылок.

Так, например, из анализа предпосылок, которые я назвал «антропологически-теологической» и «идолопоклоннического антропоцентризма», ясно, что они представляют собой движущую силу процесса все большего сужения горизонта жизненного и мирового опыта, поскольку, как уже было упомянуто, уничтожаются связи с трансцендентным, космическим и коллективным. Тем самым они с логической необходимостью ведут к маргинализации всех тех культурных вселенных, в которых действует жизненная сила «очаровывающих» и поддерживающих отношений, и затем к пренебрежению ними.

Еще пример: можно без труда увидеть, что с помощью предпосылки, которую я назвал «эпистемологической», были заложены основы того, что навязывает человечеству определенную систему познания и методов, нацеленных на достижение эпистемологической строгости, позволяющей оправдать элиминацию знаний и достижений, поскольку они считаются «традиционными», т.е. «донаучными»; эти основы, следовательно, выступают одним из оплотов сопротивления «современного мира» открытому диалогу знания, который необходим в поликультурном мире.

Эти примеры отчетливо показывают, что «современный мир», о котором идет речь, бросает вызов поликультурному миру, потому что его основы и устремленность — если выразить это одним словом — пронизаны *европоцентризмом*. Другими словами, это мир, который не принадлежит всему человечеству, мир, в образовании и обустройстве которого не все культуры человечества участвуют на равных. Поэтому мы «современники» мира и пребываем в мире, чей

⁹ die Konvivenz (нем.), «сосуществование» как общность жизни на основе взаимопомощи, — термин интеркультурной теологии, в том числе латиноамериканской. — Примеч. пер.

вызов межкультурной философии являет нам конкретную ситуацию отчуждения и изгнания, в которой в большинстве своем живет человечество. И если бы мы продолжили объяснение первопричин перечисленных предпосылок, то могли бы представить эту ситуацию еще нагляднее, показав, например, как перенос времени прогресса в другие культуры означает собой отчуждение их собственного времени.

Но я хотел бы продолжить объяснение моего тезиса: «современный мир» бросает вызов поликультурности, потому как это мир, не принадлежащий всему человечеству, — прибегнув к характеристике, которую дал философ и богослов Игнасио Эльякуриа, когда говорил о нашем времени как о «цивилизации капитала»¹⁰.

Почему именно такой ход? Потому что он позволяет расширить ранее сказанное одним фундаментальным аспектом, который подразумевался в различных предыдущих утверждениях, но который теперь следует выразить отчетливо и определенно, чтобы прояснить в более конкретном историческом смысле наше рассуждение о «современном мире».

Против такого хода мысли можно возразить, что характеристика Игнасио Эльякуриа родом из далекого прошлого и ее перенос на наш «современный мир» является анахронизмом. Но я уверен, что такое гипотетическое возражение неправомерно. Действительность опровергает его. Как система и «культура», капитализм добился не только распространения в масштабах всего мира, но и интенсифицировался, особенно в связи с процессами реконфигурации карты мира, начиная с года резни в Сальвадоре. Поэтому, скорее, следует признать, что характеристика Игнасио Эльякуриа сегодня вернее и «актуальнее», чем в 1989 г., когда она была сформулирована. Это, без сомнения, является трагедией истории, которую сегодня пишет человечество.

Игнасио Эльякуриа говорил о нашей цивилизации, точно определяя ее как «цивилизацию богатства и капитала»¹¹. И, как я уже сказал, я убежден, что этим он открывает нам фундаментальную перспективу более определенного понимания генезиса и особенностей процессов, которые были представлены как столпы «современного мира». Более того — и это аспект, который мне в этом описании сейчас хотелось бы выделить и подчеркнуть, — указание на то, что мы живем в рамках капиталистической цивилизации, позволяет нам дополнить ответ на вопрос этой части, добавив, что наш «современный мир» является

¹⁰ *Ellacuría I. Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica // Ellacuría I. Escritos Teológicos. Bd. II. San Salvador: UCA Editores, 2000. P. 273.*

¹¹ *Ibid.*

вызовом для поликультурности не только потому, что он европоцентричен, но также и потому, что это мир *капиталистический*. К европейской/североамериканской гегемонии присоединяется гегемония капитала как элемента нашего «современного мира».

Теперь ранее приведенный ответ — когда я сказал, что «современный мир» выступает против поликультурности, поскольку, по сути, не относится ко всему человечеству, — можно дополнить, придав ему более острое звучание указанием на то, что мир находится в руках капитала и именно поэтому не принадлежит всем людям.

Как мы видим, углубленный анализ причин, по которым «современный мир» представляет собой вызов поликультурности, приводит нас к «навязчивому» политическому вопросу, который мы можем поднять сегодня. Вопрос звучит так: кто управляет «современным миром»? Или, если выразиться еще яснее: кому принадлежит «современный мир»?

Для Игнасио Эльякурия ответ был очевиден, как видно из названия его знаменитой «передовицы»: «По твоей команде, мой капитал!»¹². И текущая дискуссия по этому вопросу, похоже, доказывает его правоту¹³. Сейчас я не буду вдаваться в эту дискуссию. Потому как для соблюдения замысла второй части моей статьи достаточно указать на важность критического рассмотрения вопроса о том, кто «управляет» миром, если мы действительно хотим понять ход его развития, а также отношение к поликультурности¹⁴. Итак, я перехожу к третьей части.

3. Что может предпринять межкультурная философия перед лицом отвратительной реальности «современного мира»?

Одно предварительное замечание: я поднимаю вопрос в третьей части статьи именно в такой форме, чтобы подчеркнуть то, к чему я пришел в результате вводных размышлений относительно концепции межкультурной философии как формы активных действий в современном мире.

¹² *Ellacuría I. A sus órdenes, mi capital // ECA. 1976. P. 637–648.*

¹³ *Jakobs H.-J. Wem gehört die Welt?: Die Machtverhältnisse im globalen Kapitalismus. München: Knaus Verlag, 2017.*

¹⁴ Следует отметить, что уже испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет указал на важность обсуждения этого вопроса (*Ortega y Gasset J. La rebelión de las masas // Ortega y Gasset, J. Obras Completas. Bd. 4. Madrid: Alianza editorial / Revista de Occidente, 1983*).

Исходя из соответствующей интерпретации «современного мира» и с целью защиты подавляемого плюрализма, межкультурная философия признает, что ее позицией в этом мире должна быть поддержка культур в их борьбе за восстановление собственных ритмов жизни, т.е. их собственного времени и пространства. Потому как именно в этой борьбе становится очевидным, что «современный мир» включает в себя контексты, которые не являются лишь «периферией» господствующего порядка, а скорее, представляют собой воплощение разнообразия человечества и, следовательно, выражение других мировых порядков.

Так, межкультурная философия, опираясь на опыт мира как процесса открытой действительности, учится исправлять мрачную картину «современного мира», который ввиду «переполненности» капитализмом представляет «перспективу» одной лишь капиталистической действительности. Если мы воспринимаем их не как захватываемые территории, а как выражение разнообразия, то различные контексты мира показывают нам, следовательно, что мир может быть обжит как «общий дом». Однако это предполагает, что он не будет восприниматься как «рабочая площадка» для некой системы-гегемона, а будет построен на основе «процесса диалога» между конкретными проявлениями разнообразия человечества.

Поэтому с процессом развития межкультурной философии неразрывно связана еще одна задача. Это задача участвовать в борьбе за культурное разнообразие — но не с целью найти место для разнообразия в «современном мире», а скорее чтобы добиться возвращения мест разнообразия как значимых контекстов собственного мира. Следовательно, межкультурная философия, вступая в столкновение с «современным миром», позволяет понять, что речь идет в принципе не о том, чтобы добиться большей терпимости или признания в рамках господствующей цивилизации. Эта цивилизация всегда будет слишком тесной для разнообразия человечества. Требование межкультурной философии гласит: свобода от этой цивилизации!

И поскольку это требование предполагает свободу возможностей обживать и формировать мир, оно соединяет межкультурную философию с иной перспективой действий в «современном мире», а именно возможность действия, связанного с «процессом диалога», на который я ссылался ранее. Речь идет о следующем.

Для того чтобы наш «мир многих миров» мог быть обжит как «общий дом», требуется, чтобы человечество осознало, что диалог между различными сообществами не должен быть только средством регулирования и управления «сосуществованием» более или менее

«связанных» контекстов, это должен быть диалог, позволяющий эти различия осмыслить и почувствовать необходимость преодолеть простое «сосуществование», для того чтобы различия могли восстановиться в качестве *сосуществующих* различий¹⁵. Таким образом, предполагается диалог, «соединяющий» жизненные миры и формы для *совместной жизни*; сильный акцент на употреблении этого словосочетания дает понять, что мы обживаем «общий дом» как члены одной семьи, которые осознают свои родственные связи как наглядное олицетворение взаимосвязанного участия каждого в тайне жизни.

Итак, что может сделать межкультурная философия в нашем «современном мире»? — Трудиться на благо сосуществования человечества в только что изложенном смысле.

Заключение

Я закончу свою статью следующим подытоживающим соображением. Тот факт, что я обобщил задачу межкультурной философии как внедрение такой формы человеческого сосуществования, которое действительно заслужило бы подобное название, включает в себя, на мой взгляд, требование научиться воспринимать вызовы «современного мира» для поликультурности в том числе и как вызовы, которые преломляются в нас самих, т.е. как вызовы нашему существу, нашему пониманию человечности и ее назначению. Если нам плохо живется с другими, то это, возможно, преимущественно связано с тем, что каждый из нас слабо воплощает то самое «человеческое» в своей собственной жизни. Вероятно, наибольшей проблемой является тот человеческий тип, который мы собой и представляем. Поэтому в данном случае, даже если это и может показаться несколько назидательным — вопреки совету Гегеля о том, что «философия должна остерегаться желания быть назидательной»¹⁶, — допустимо закончить вопросом, адресованным каждому из нас, относительно его образа человеческого бытия: сможем ли мы, как живущие в этом противящемся доброжелательному сосуществованию времени, преломить его ход?

¹⁵ Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung // Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An Intercultural Approximation / Hrsg. R. Fornet-Betancourt. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2011. P. 8, 9.

¹⁶ Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/M.; Berlin; Wien: Ullstein Buch, 1970. P. 17.

Наталья Емельянова

Смыслы Современности и модернизации на Востоке

Столкновение разных установок общественного восприятия социокультурных, социально-экономических и политических процессов, подразумевающих возможность вовлечения разных культур и сообществ в орбиту модернизационных процессов, породило различные теоретические подходы, сформированные в рамках теоретических дебатов, основными категориями которых стали категории «Современность» и «модернизация». Краеугольной методологической проблемой оказалось признание (или непризнание) необходимости преемственности социального опыта и социального существования. Не будет преувеличением сказать, что наиболее значимые теоретико-методологические дискуссии современного социогуманитарного знания развернулись именно вокруг этой проблемы.

Для начала приведем лишь один пример. Японский политолог с мировым именем, главный редактор «Азиатского журнала сравнительной политологии» (*Asian Journal of Comparative Politics*) Инуготи Такаси считает, что не стоит разделять политическую науку на западную (*Western*) и незападную (*non-Western*). Однако следует признать историко-культурное различие авраамической и дхармической традиций. Авраамическая традиция, восходящая к иудаизму, исламу и христианству, по его мнению, сфокусирована на унификации и стандартизации различий, в то время как дхармические традиции, берущие исток в индуизме, буддизме, даосизме и синтоизме, напротив, ориентированы на поощрение разнообразия, уважение к различиям и инаковостям, способным сосуществовать в гармоничном единстве. Стратегической задачей современной политологии, соответственно, должно стать сопряжение авраамической и дхарми-

ческой традиций, т.е. стремление к гармонизации стандартизирующего и дифференцирующего подходов¹.

Наиболее распространенное понимание Современности как формы человеческого существования по-прежнему связывает это понятие с водоразделами, отделяющими традиционное общество от приходящего ему на смену иного типа общественных взаимодействий. Проект Современности, основанный на единственно возможном векторе социально-исторического развития (будь то рационально ориентированный просвещенческий проект или альтернативный ему коммунистический проект радикального конструктивизма модерна), устремлен на полный разрыв с прошлым, на его преодоление за счет ухода от наследия традиционного общества.

Выраженная устремленность в будущее, очищенное от предрасудков прошлого, предопределяет исключительную ценность новаторства как в технологическом развитии, так и в общественно-политическом устройстве. Конечно, преодоление прошлого (даже на грани экстремального обновленчества) все равно не может произойти одномоментно: оно представляет собой растянутый во времени процесс. Поэтому самое простое и одновременно распространенное определение модернизации связывает ее с процессами перехода от прошлого к новому типу общественного устройства, социально-экономического, культурного и политического преобразования традиционного общества в индустриальное, а также формирования правового государства, гражданского общества, демократических институтов и т.д. Принципиальной характеристикой указанных процессов является их неизбежность, а следовательно универсальный характер результатов различного рода преобразований, способных в теории стереть как временные, так и геокультурные различия. На универсализме модернизационных процессов настаивали как великие предвестники концептуального осмысления модернизации XIX — начала XX в. (К. Маркс, О. Конт, М. Вебер, Э. Дюркгейм и др.), так и модернисты XX в., уделявшие особое внимание определению ключевых факторов общественно-политических трансформаций (Г. Алмонд, Д. Пауэлл, Д. Эптер, С. Айзенштадт и С. Хантингтон).

Господствовавшая длительное время дескриптивная модель политической модернизации, как известно, разделяла ее на первичную модернизацию, состоявшуюся в странах Западной Европы и Северной Америки в XVI–XVIII вв., и вторичную, в результате которой

¹ *Inoguchi T. Political Theory. International Encyclopedia of Political Science. Vol. 6. London: Sage, 2011. P. 2050–2063.*

сформировался тип стран догоняющего развития. Появившееся в результате первичной модернизации общество, которое идентифицировалось как капиталистическое, индустриальное или современное, сформировалось на Западе к началу XX в. благодаря появлению институтов гражданского общества, принципов секуляризма, определяющей подчиненности правовым нормам, ориентации власти на демократические формы правления. Антропологическое измерение данной трактовки предполагало формирование индивида, очищенного от изначальной встроенности в объективное целое в предопределенные религиозные, культурные, социальные связи. Антропологический ракурс, таким образом, оказывался полностью сфокусирован на исследовании новой идентичности — состояния человека без учета незыблемых традиций, духовной веры и т.д.²

Вступление арабо-мусульманского мира и азиатского мегарегиона на путь модернизации вслед за странами, совершившими модернизационный переход, подразумевало наличие в первую очередь политической воли различных субъектов (колониальных властей или местной политической элиты) к ускоренному развитию, в то время как общественные отношения, социальные институты не были готовы к интенсивным трансформациям. Дилемма разрыва, разыгрываемая в логике дескриптивной модели политической модернизации, в итоге вставала перед каждой страной, которая решалась на догоняющий путь развития. Среди наиболее распространенных «решений» этой дилеммы были фасадные демократизация и либерализация, выраженные в бездумном заимствовании социальных институтов, работавших только в формальной плоскости или чрезмерной консолидации общества (нередко граничащей с перенапряжением общественных сил) для совершения стремительного рывка в будущее, что было тождественно рывку в Современность.

Проект Современности, основанный на единственно возможном векторе социально-исторического развития, подвергся существенному критическому осмыслению в конце XX в. Универсальная Современность и универсализирующая модернизация стали рассматриваться рядом исследователей как своеобразное интеллектуальное соучастие в продолжении колониальных практик, которое отказывает культурным группам в корректном исследовательском ракурсе. Подобная проблематизация изначально стала разрабатываться в трудах социальных антропологов, среди которых успешными перво-

² Подробнее см.: *Lash S., Friedmann J. Modernity and Identity. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1992. P. 1–30.*

проходцами стали Йоханнес Фабиан³ и Талал Асад⁴. Йоханнес Фабиан, в частности, неоднократно отмечал, что культурные группы являются абсолютно современным объектом изучения, однако помещение их только в прошлое ведет к их тотальной примитивизации. Кроме того, отождествление модернизации с исключительно прогрессивными изменениями, где новые модели общественных отношений приходят на смену старым отжившим моделям, само по себе носит оценочный характер. В такой трактовке модернизация, гомогенизирующая все общества, трактуется как неотвратимый и заданный по траектории системный процесс. Однако не ясно, как в таком случае можно объяснить череду революций, происходивших во многих странах, встававших на путь технологических и социально-экономических преобразований. Одной из реакций на это стало развитие концепций «зависимого развития» и «периферийного капитализма» (Р. Пребиш⁵, А.Г. Франк⁶, И. Валлерстайн⁷ и др.). Политический аспект критики был направлен против абсолютного отрицания религиозного компонента в современной социальной жизни, т.е. сомнению подверглась секуляризация как одно из принципиальных оснований политической модернизации. Юрген Хабермас, много лет подряд осмысливающий в своих работах секулярный путь современного развития и единственную установку на формирование постсекулярного общества, в работах 2000-х годов оказался не столь категоричен в противопоставлении секулярного и религиозного начала в общественной организации. Фактически он оставил возможность религиозным этическим кодексам занимать место в публичном пространстве наряду с гражданско-ориентированными социальными нормами⁸. В следовании данной логике сомнению также подвергаются длительность и основательность, а также исключительный рационализм западной парадигмы «расколдовывания мира», т.е. процесса демифологизации и десакрализации общественной жизни.

К активизации общественной мысли и дискуссий относительно развития в контексте универсалистской трактовки модернизации

³ *Fabian J.* Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia University Press, 1983.

⁴ *Asad T.* Anthropology & the Colonial Encounter. New York: Humanities Press, 1973.

⁵ *Пребиш Р.* Периферийный капитализм: есть ли ему альтернатива? М.: ИЛА. 1992.

⁶ *Frank A.G.* ReOrient: Global Economy in Asian Age. Berkely, Los Angeles; New York, 1998.

⁷ *Валлерстайн И.* Миросистемный анализ: введение. М.: Территория будущего, 2006.

⁸ *Habermas J.* Notes on Post-Secular Society // *New Perspectives Quarterly Journal*. 2008. Vol. 25. № 4. P. 17–29.

непосредственно в странах Востока, по мнению М.Т. Степанянц, привело два фактора: внутренний фактор, который выразился в общем кризисе традиционных систем, и внешний, связанный с колониальной экспансией Запада⁹. И действительно, относительно внешнего фактора колониализма следует отметить, что именно ему мы обязаны тем, что классический проект модерна перешагнул свои изначальные географические рамки, в результате чего в странах Востока произошло такое столкновение с Современностью, которое невозможно было игнорировать, поэтому реактивность восточных обществ в отношении таких новых привнесенных ценностных установок, как автономия личности, права человека, политическая институализация, была предопределена.

По мнению М.Т. Степанянц, вставшая стержневая проблема соотношения национальных традиций с западными идеалами решалась в рамках двух полярных подходов. С одной стороны, полное неприятие всего западного вкупе с идеализацией собственных традиций, что вызывало резкое неприятие любых идей социального прогресса (апологетический подход). С другой стороны, отрицание собственных традиций как устаревших и абсолютно непригодных для общественного развития (нигилистический подход). К середине XX в. все-таки возобладала взвешенная критическая оценка, выраженная в признании достижений западного технологического развития при необходимости уважительного отношения к историческому и духовному наследию (реформаторский подход)¹⁰. Реформаторская тенденция продержалась в мейнстриме до начала XXI в., когда на смену казавшейся укорененности реформаторского курса вновь пришли возрожденчество и усиление консервативных тенденций.

Но почему умеренное реформаторство оказалось не востребовано? Как объяснить то, что актуальный политический и социокультурный дискурс стран Востока сейчас определяется верностью традициям, что принимает даже гротескные формы, когда традиции не восстанавливаются, а фактически изобретаются? Это нередко ведет к «демонтажу» прежних смыслов, которые олицетворяются в знаковых местах, входящих в мировой культурный фонд. Так, империя Великих Моголов подарила миру мечеть-мавзолей Тадж-Махал, ставшую символом Индии. Однако некоторые политические деяте-

⁹ *Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М: Наука–Вост. лит., 2020. С. 80.

¹⁰ Там же. С. 81.

ли, связанные с БДП¹¹, разделяют альтернативную точку зрения о том, что на месте Тадж-Махала ранее находился индуистский храм Теджо Махалайя, посвященный одному из главных божеств индуистского пантеона — Шри Шиве. Именно на месте некогда величественного индуистского храма, по их мнению, и был выстроен Тадж-Махал.

С позиций модернизационных теорий 50–90-х годов XX в., это вполне допустимо. Это, например, теории политической модернизации, объясняющие демократический транзит волнообразностью процессов демократического перехода (Г. Алмонд¹², Д. Эптер¹³, С. Хантингтон¹⁴ и др.), где есть свои «приливы», «срывы» и «откаты». Выраженный консервативный (правый) крен политики стран Востока последних лет можно было бы оценить как неизбежный период ухода от демократических завоеваний развивающегося государства, закономерно наступающий после нескольких попыток форсированной модернизации. В таком случае объективный ход модернизационных процессов все равно (рано или поздно) должен вернуть общества, переживающие такой своеобразный «откат», в нужную модернизационную колею.

Однако есть и другие концептуальные осмысления происходящих процессов, которые в большей степени востребованы в странах Востока, где возрастают требования учитывать сосуществование государств с различным социокультурным и общественно-политическим устройством. В этом ракурсе Современность больше не сводится к институциональным практикам, которые перестают быть одним из главных критериев определения современности/несовременности общественного развития. На смену институциональному приходит **интерпретативный** подход, который предлагает соотносить изменения в каждом обществе с принятым пониманием таких категорий, как «благо», «добродетель», «государство», «справедливость», «порядок» и т.д. Выверенность соответствующих изменений,

¹¹ БДП (Бхаратия джаната парти, Индийская народная партия) — индийская политическая партия, образованная в 1980 г.; наряду с Индийским национальным конгрессом является ведущей общенациональной партией Индии; с 2014 г. — правящая партия; идеологией БДП является хиндута — идеология культурно-религиозного национализма.

¹² *Almond G.A. Political Development: Essays in Heuristic Theory.* Boston: Little, Brown, 1970.

¹³ *Apter D.E. The Politics of Modernization.* Chicago: University of Chicago Press, 1965.

¹⁴ *Huntington S.P. The Change to Change: Modernization, Development, and Politics // Comparative Politics.* 1971. Vol. 3. No. 3. P. 283–322.

обращенных к принятому пониманию, формирует продуктивные для того или иного социума мерилa развития. В этом плане показательна позиция канадского философа Ч. Тейлора, который предложил разделить все теории Современности на акультурные и культурные¹⁵. Причем он отдельно подчеркивает, что рисует картину множества культур, каждая из которых имеет свой собственный язык и набор практик, определяющих специфическое понимание личности, социальных отношений, состояний разума/души, добра и зла, добродетелей, пороков и т.д.

Ч. Тейлор отмечает, что доминирующими теориями Современности XIX–XX вв. были именно акультурные теории, т.е. теории, объяснявшие социальные трансформации в терминах культурно-нейтральной (рациональной и социальной) операции, которой может подвергнуться любая т.н. традиционная культура. «Примером акультурного типа теории, даже парадигмой, может быть та, которая понимает Современность как рост разума, определяемый различными способами: как рост научного сознания, или развитие светского мировоззрения, или возникновение инструментальной рациональности, или все более четкое различие между установлением фактов и оценкой. Или же Современность можно объяснить с точки зрения социальных, а также интеллектуальных изменений: трансформации, в том числе интеллектуальные, рассматриваются как результат повышенной мобильности, концентрации населения, индустриализации и т.п. Во всех этих случаях Современность понимается как набор изменений, через которые может пройти любая культура и которые, вероятно, будут вынуждены пройти все. Эти изменения не определяются своей конечной точкой в конкретной совокупности представлений, скажем, о человеке, обществе, благе, они скорее описываются как тип трансформации, которому может подвергнуться любая культура. Так, любая традиционная культура страдает от влияния растущего научного сознания, а каждая религия может быть секуляризована, вытеснена в обществе наукой»¹⁶. Ч. Тейлор в целом негативно оценивает продуктивность акультурного подхода, поскольку он не позволяет ответить на вопрос, почему одни и те же процессы по-разному происходят в разных культурах. Исследовавшая интеллектуальный поиск Ч. Тейлора И.И. Мюрберг в связи с этим обращала внимание на то, что в акультурной интерпретации «нет места для мысли о возмож-

¹⁵ *Taylor Ch. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* Cambridge: Harvard University Press, 1989.

¹⁶ *Taylor Ch. Two Theories of Modernity // The Hastings Center Report.* 1995. Vol. 25. Issue 2. P. 25.

ности **разных** вариантов развития констелляции гуманитарных ценностей; соответственно, и путь, которым следует акультурная концептуализация развития, также не допускает вариантов»¹⁷.

Интерпретативный подход, в свою очередь, позволяет апеллировать к плюральности Современности и, соответственно, путей модернизации. Современность получает разные трактовки с точки зрения выстраивания иерархии ценностей. Значимой разделительной чертой аксиологических приоритетов могут выступать индивидуальная и групповая солидарность, индивидуальная и групповая мобильность.

Главный постулат множественности модернизации заключается в том, что никакого лучшего варианта общественного устройства нет и быть не может. В отсутствие лучшего варианта отпадает необходимость единой заданной траектории развития и одного пути. Но этот постулат не может полностью снять противоречия в развитии стран Востока. Поэтому еще одним значимым утверждением культурного поворота в социальной философии является утверждение необходимости интеллектуальной революции в странах Востока, которая выражается в формировании интеллектуальной элиты, способной корректно соотнести секулярное видение западной модели модернизации, по выражению С. Айзенштадта — «секулярного космополитизма», с особенностями трансформации религиозного мировоззрения восточного типа. В противном случае возникает существенный риск оказаться в заводящей общество в тупик ситуации религиозно-идеологической архаики, которая идет рука об руку с установками на технологические инновации и прорывы. Развивая данную идею, испанский философ Х. Казанова отмечает необходимость отделения процессов секуляризации, как и противоположной ей тенденции к клерикализму, от процессов модернизации и предлагает рассматривать их как ответ на глобализацию западного типа, которая с точки зрения восточных обществ примитивизирует религию как одну из стадий человеческого и общественного развития (преодоленных или преодолеваемых)¹⁸.

Таким образом, невостребованность умеренного реформаторства в современных странах Востока последних десятилетий можно объяснить в следующих социально-философских ракурсах:

¹⁷ *Мюрберг И.И.* Ч. Тейлор о методологическом статусе понятия «культура» в интерпретативной истории Модерна // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 55.

¹⁸ *Казанова Х.* Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4. С. 143–174.

1) как результат закономерного отката форсированной институциональной модернизации, за которой последует новый виток модернизации по типу наиболее эффективной западной модели общественно-политического развития, которая носит универсальный характер;

2) как один из вариантов плюральности Современности, когда религиозное возрожденчество воспринимается как одна из возможных интерпретаций модернизации, учитывающей социокультурный контекст, в котором нет места секулярному космополитизму.

Одной из востребованных концепций, разработанных в парадигме плюральности Современности, является неотрадиционная теория, в которой предпринимается попытка сочетания категорий «Современность» и «традиция». Неотрадиционализм дает установку на то, что социокультурное сплочение должно базироваться в первую очередь на традиции, в то время как социально-экономическое и технологическое развитие подразумевает следование универсальным мировым стандартам. Тем самым корректно запускаются мобилизационные механизмы общественного развития. К примеру, исследовательский коллектив из Института восточных рукописей РАН, отмечая, что, «когда многие страны Востока развернулись в сторону „прошлого“, успех модернизации стал рассматриваться в разных вариантах симбиоза традиции и новации, в котором приоритетное место отводилось традиции. Другими словами, процесс модернизации/вестернизации превратился в неотрадиционализацию»¹⁹.

Одним из приоритетных сценариев будущего в странах Востока становится возрождение национального духа через религиозный национализм. И здесь речь идет не только о странах исламского мира. Так, Индия демонстрирует выраженное тяготение к индуистскому национализму, включающему индусов, сикхов, буддистов и джайнов. Индийский историк Р. Гуха, в целом негативно оценивая «индуинизацию» Индии, одновременно констатирует, что Индия со второй половины 2010-х годов вписывает свое общественное движение в общие закономерности политических процессов всего южноазиатского субконтинента. «Индия, которая когда-то была исключением, в настоящее время все сильнее приближается к южноазиатской норме», — отмечает он. Похожие процессы политической мобилизации религиозного большинства, по мнению Р. Гуха, характерны для всех стран Южной Азии, даже официально заявляющих о своем светском

¹⁹ Неотрадиционализм: архаический синдром и конструирование новой социальности в контексте процессов глобализации / Под ред. В.В. Бочарова, В.А. Попова. СПб.: Центр информатизации образования «КИО», 2019. С. 309.

характере (светский характер на государственном уровне помимо Индии провозглашен в Непале и Шри-Ланке). «В Шри-Ланке и Мьянме с большинством буддийского населения к мусульманам-тамилам и рохинджа нередко относятся как гражданам второго сорта, если не хуже. Схожим образом, в исламизированных Бангладеше и Пакистане подвергаются преследованиям индусы и христиане», — отмечает Р. Гуха²⁰.

Смещение сценариев развития характерно для всего южноазиатского субрегиона. Хотя большинство стран имеют общее колониальное прошлое, они демонстрируют диаметрально противоположные по установкам попытки выстроить государственность во второй половине XX — первых двух декадах XXI в.: от формирования гражданской нации до военных режимов, базирующихся на ценностях религиозного фундаментализма. Параллельно не последнюю роль играет монархический компонент (Бутан, Непал до 2007 г.). Примечательно, что кризис единого сценария Современности и институциональной модернизации переживают не только страны Востока. В последнее десятилетие наблюдается бум национализма в европейских странах, обозначаемый как правый поворот. Правый крен, как известно, также имел место и в американской политике при президентстве Дональда Трампа.

Обозначенные моменты демонстрируют, что вопросы национальной (шире — цивилизационной) идентичности, следовательно и переосмысления модерна, будут весьма значимы в XXI в., в котором на смену идеологическому противостоянию приходит национально-цивилизационное противостояние государств, готовых выступить интеграторами определенных ценностных установок, разделяющих тезис о множественности смыслов Современности и отрицающих единый исторически обусловленный сценарий ее достижения.

²⁰ *Guha R.* The End of Gandhi's India? // The Strategist. Australian Strategic Policy Institute. 18.12.2019. URL: <https://www.aspistrategist.org.au/the-end-of-gandhis-india/> (accessed on: 03.05.2021).

Любовь Карелова

Формирование и особенности межкультурной парадигмы в истории японской мысли

Хотя межкультурная философия начала осознаваться как новое направление сравнительно недавно — в последней четверти XX в., фактически обмен идеями существовал с незапамятных времен при соприкосновении культур и цивилизаций. Несомненно, определенные географические, исторические, экономические и религиозные факторы влияли на интенсивность такого обмена, что, в свою очередь, способствовало формированию определенных парадигм восприятия, трансляции и адаптации мировоззренческих (смыслообразующих) элементов инокультурных традиций.

К числу таких факторов могут относиться нахождение на пересечении цивилизаций или на периферии осевых цивилизаций, распространение мировых религий, завоевания обширных территорий, волны миграции, необходимость заимствования технологий и т.д.

Пример Японии как страны, занимающей островное положение и испытавшей влияние целого ряда цивилизаций, интересен тем, что он дает богатый материал по истории усвоения совершенно различных религиозно-философских идей и генерации принципов сопряжения элементов принципиально различных интеллектуальных традиций. В Японии на протяжении веков вырабатывался своего рода межкультурный подход в отношении духовных традиций других народов, допускающий сосуществование различных, нередко даже противоположных взглядов на вещи, и изыскивались способы их привлечения и совмещения на общей почве. Таким образом, инокультурные религиозно-философские традиции, подчас совершенно отличные, тем не менее адаптировались, включаясь в мыслительный горизонт японцев, где занимали отдельное, отведенное им место.

Описывая эту ситуацию, японский политический философ и историк философии Маруяма Масао отмечал, что в интеллектуальной истории Японии не существовало принципа, который мог бы служить осью координат для измерения индивидуальных идей, не было ортодоксии, которая могла бы привести к возникновению гетеродоксии; все чужие идеи принимались и сосуществовали в пространстве, где они сохранялись, не подвергаясь сомнению, и внезапно извлекались из резерва, когда появлялась другая новая идея¹. По мнению Маруямы, японская мысль, вобравшая в себя множество идей других культур, развивалась по аналогии с автохтонной японской религией синто, которая изначально не имела собственной четко артикулированной догматики и наполняла свое доктринальное содержание путем включения в себя элементов «доминирующих религий каждой эпохи»². Констатируя это, он давал скорее негативную оценку данному явлению, говоря, что отсутствие столкновения принципов препятствовало идейному развитию.

Однако существуют точки зрения известных буддологов, таких как Розенберг и Накамура, утверждавших что мировоззренческий элемент, заключенный в религии синто, не был абсолютно нейтрален и включился в развитие интеллектуального процесса, оказывая «огромное влияние на способ обработки, которой подверглись чужеродные элементы»³.

Тем не менее за внешним эклектизмом и нерезистентностью японской культуры в разные исторические периоды стояли вполне конкретные причины и формировались соответствующие механизмы, появление которых вполне объяснимо и оправданно.

Принципы и механизмы интеграции чужого в истории японской культуры

К наиболее ранним основаниям адаптации импортированных религиозно-философских учений в истории Японии относятся принципы полезности и функционального разделения.

Парадигма сопряжения различных учений, необходимых для строительства раннего государства, и в первую очередь буддизма

¹ *Маруяма Масао*. Нихон-но сисо (Японская мысль). Токио: Иванами сётэн, 1961. С. 4–5.

² Там же. С. 20–21.

³ *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука–Вост. лит., 1991. С. 55.

и конфуцианства, была обозначена еще автором «Уложения 17 статей» (604 г.), так называемой первой конституции Японии, в которой изложены принципы управления. Среди них выделяется 2-я статья, провозглашающая почтение к «трем сокровищам» буддизма (Будды, Дхармы и сангхи), которые называются «прибежищем для всех живых существ, а также объектом поклонения и веры для всех народов»⁴. В ряде статей в том или ином контексте говорится о конфуцианских этико-политических ценностях-добродетелях — «гуманности», «благопристойности», «искренности», «справедливости» и «мудрости».

Буддизм и конфуцианство в ранней истории Японии сосуществовали, занимая отдельные ниши — государственно-охранительную и объединительную, с одной стороны, и регулирующую отношения внутри общества, с другой.

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

Неменьшую роль в формировании парадигм восприятия и адаптации инокультурных идей и концепций в Японии сыграли механизмы, выработанные буддизмом, которые позволили ему распространиться из Индии в странах Центральной и Юго-Восточной Азии, а также в Китае и Корее, более или менее успешно уживаясь с местными культами и верованиями.

Уже к концу VII в. буддизм прочно укоренился на Японских островах и стал оказывать все более значительное влияние на мировоззрение японцев. В первую очередь следует подчеркнуть важность принципа *унпайи* — «искусных средств», допускающего разные уровни истины и способствовавшего адаптации буддийского учения к индивидуальным особенностям реципиентов. Данный принцип позволял легализовать разнообразие направлений буддизма и инкорпорацию ими элементов местных духовных традиций. Особый

⁴ Japanese Philosophy. A Sourcebook / Ed. by J.W. Heisig, Th.P. Kasulis, J.C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011. P. 36.

вклад в развитие учения о плюрализме истин в Японии внесла несомненно школа Тэндай, базовым текстом которой считается «Лотосовая сутра».

Также этой школе принадлежит и разработка доктрины превращенных тел единого будды Махавайрочаны. Согласно их трактовке, получившей название *хондзи-суйдзюку*, единый Будда являлся в качестве божеств *ками* в Японии, а в ряде текстов и в виде Конфуция и Лао-цзы — в Китае. Примечательно, что небуддийские книги, написанные этими мудрецами, рассматривались как предварительные истины, способствовавшие в дальнейшем лучшему постижению основного Закона Будды. С другой стороны, традиция Тэндай способствовала возникновению синтоистского учения, которое также использовало эти механизмы, рассматривая будд и бодхисаттв как превращенные тела японской богини Аматаэрасу⁵.

В эпоху Токугава (1603–1868) широкое распространение получила концепция единства трех учений — синто, буддизма и конфуцианства, которая была создана по аналогии с доктриной единства трех путей последователей Ван Янмина (1472–1529), Ван Цзи (1498–1583) и Ли Чжи (1527–1602) о единстве конфуцианства, буддизма и даосизма как способов самосовершенствования и постижения истины. Иллюстрацией рассуждения в этой парадигме может служить высказывание японского философа Ниномии Сонтоку: «В мире существует только один-единственный подлинный великий Путь. И синто, и буддизм, и конфуцианство — все они в равной мере есть лишь названия ворот, пройдя через которые, можно вступить на великий Путь. Школы, носящие разные названия... являются тропинками, ведущими к воротам»⁶.

Еще одним немаловажным фактором, обусловившим нерезистентность по отношению к инокультурным идеям, можно считать характер восприятия противоречия в японской духовной традиции, сложившийся во многом под влиянием махаянистской доктрины недвойственности, получившей особое развитие в дзэн-буддизме. Эта доктрина предлагала подход, отличный от классической западной логики, определяемой законами тождества, противоречия и исключенного третьего. Рассмотрение противоположностей не как логически взаимоисключающих, а как взаимодополняющих и взаимоопределяющих сторон единой реальности нашло отражение в учениях

⁵ См.: Карелова Л.Б. Синто-буддийский синкретизм XIII-XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998. С. 245–249.

⁶ Вечерние беседы с мудрецом Ниномией // Карелова Л.Б. У истоков японской трудовой этики. История в портретах. М.: Вост. лит., 2007. С. 160.

о недвойственности жизни и смерти, абсолютного и феноменального, тела и сознания и т.д. Эта парадигма продолжает оказывать влияние и на современных японских философов.

Модель «мира миров» в учении Нисиды Китаро

Западная философия стала известна японцам позднее других наук и воспринималась как часть западной системы знаний и научно-технических достижений. Поэтому довольно длительное время понятие «философия» в Японии относилось именно к западной философии, а формы философской рефлексии, существовавшие в рамках буддийских и конфуцианских школ, обозначались с помощью других понятий. И только в XX в. японские философы начали позиционировать себя как «философы». Одним из таких философов был Нисида Китаро (1870–1945) — родоначальник Киотоской школы.

Философия Киотоской школы может служить хорошим примером взгляда на мировую философию в ракурсе перманентного идейного обмена в условиях расширившегося горизонта, являя образцы как адаптации идей, так и конструктивной полемики. Нисида находился в постоянном диалоге со всем философским миром, и каждая новая прочитанная им книга заставляла его уточнять и пересматривать формулировки своих идей.

В разные периоды своего творчества Нисида Китаро использует идеи и схемы целого ряда западных мыслителей, трансформируя их и наполняя собственным содержанием. Будучи буддистом, Нисида выстраивал свою философию, оперируя понятиями и западной философии, и принципами, сформированными в буддизме махаяны, такими как пустота, недUALность, несубстанциональность. И фактически на страницах своих работ Нисида ставил западных философов разных эпох и традиций в ситуацию диалога с точкой зрения буддизма махаяны.

Модель межкультурного взаимодействия как «мира миров», где динамически развивающиеся миры образуют общее пространство, в котором они влияют друг на друга⁷, предложенная японским философом Нисидой Китаро, может быть легко представлена и как мо-

⁷ *Нисида Китаро*. Рэкиситэки кэйсэй саё тоситэ-но гэйдзюцу тэки сосаку (Художественное творчество как исторически обусловленная деятельность) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 10. Токио: Иванами сётэн, 1965. С. 256.

дель мирового философского процесса. Нисида придерживался точки зрения на философию как самосознание культуры, локализованное географически⁸.

В эссе «Формы культур Востока и Запада классического периода» японский философ пишет: «Культуры, несомненно, множественны. Они не могут быть сведены к единству, поскольку, когда они теряют свою особость, они перестанут быть культурами. Однако процесс развития уникальной культуры не может быть просто абстрактным продвижением в индивидуальном направлении. Это будет означать гибель культуры. Подлинная мировая культура формируется различными культурами, которые, утверждая себя, развиваются через опосредование общим миром»⁹.

Представители Киотоской школы, признавая, что каждая культура синтетична по своему характеру, тем не менее утверждали, что это не должно означать уничтожение культурной целостности и культурных различий. Модель, предлагаемая Нисидой, представлена в образе «мир миров», понимаемого как пространство взаимодействия, в котором каждая культура получит возможность раскрыть себя другим культурам своим собственным путем. Согласно Нисиде Китаро, подлинно мировая культура может быть сформирована только множеством различных культур, каждая из которых развивается в своем направлении. Культуры как индивиды — живые организмы, которые взаимодействуют с другими, они не имеют законченных форм.

Строя свою философию, Нисида четко понимает, что это — не законченный проект, он предполагает развитие. Ученый помещает в свой горизонт самых разных мыслителей, отдавая себе отчет, чем они принципиально различаются, и при этом выделяет их полезные, с его точки зрения, идеи. Он рассматривает их с осознанием, что они предлагают разное видение, используют различную оптику, решая сходные проблемы. И для получения объемного видения проблем все подходы имеют значение. Эта мысль им хорошо была выражена в статье «О философии Декарта»: «Я могу двигаться в двух противоположных направлениях в силу внутренне противоречивой природы нашего „я“. Первое — это утверждение „я“. Второе — отрицание „я“. Можно сказать, что западная цивилизация двигалась в

⁸ *Нисида Китаро*. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) // Там же. С. 372.

⁹ *Нисида Китаро*. Кэйдзидзёкакутэки татиба-кара мита тодзай кодай-но бунка кэйтай (Формы культур Востока и Запада классического периода с метафизической точки зрения) // Там же. Т. 7. 1965. С. 452–453.

первом направлении, а восточная — во втором. Однако сейчас мы должны возвратиться к нашей внутренне противоречивой природе и заново принять в качестве исходной позицию противоречивой самоидентичности. В этом состоит путь соединения культур Востока и Запада... Культуры Востока, ориентированные на отрицание „я“, не развили самостоятельной логики. Тем не менее сегодня, когда мы столкнулись с западной цивилизацией, мы должны обрести нашу собственную логику»¹⁰.

Парадигма отношения к иному

С точки зрения вклада японских мыслителей в выработку межкультурной философии представляет интерес также данная другим японским философом Симамурой Торатаро (1902–1995) характеристика логики мышления японцев, непосредственно связанная с буддизмом махаяны. Подход, который описывается им как внутренне присущий японской культуре, может рассматриваться как весьма перспективный межкультурный подход.

Симакура подчеркивает, что если для западного мышления характерно разделение, решение в терминах или «да», или «нет», то на Востоке ситуация отличается. Давая характеристику логики восточного, в частности японского мышления, он пишет: «Подобный элемент разделения не является абсолютным или даже существенным его качеством. В наших глазах мышление, направленное на различение или разделение, представляет собой низший уровень мышления. Синтез, гармония и единство через преодоление всех различий — это то, к чему мы стремимся как к высшей цели мышления... Некоторые западные ученые критикуют японцев, говоря, что они некритично принимают множество идей из-за границы без всякой конфронтации. Этот взгляд, однако, основан на неполном понимании нашего способа мышления, поскольку конфронтация в западном смысле не рассматривается как абсолютное мышление на Востоке. Мы не оцениваем такой западный способ мышления достаточно высоко, рассматривая его как эгоцентричный. „Японская улыбка“ воспринимается как мистическая только теми западными умами, которые видят сущность мышления в вынесении решения „да“ или „нет“»¹¹. Симакура под-

¹⁰ *Nusida Kumaro*. Дэкаруто тэцугаку-ни цуитэ (О философии Декарта) // Там же. Т. 11. С. 174–175.

¹¹ *Shimamura Torataro*. On the Varieties of Philosophical Thinking // *Philosophical Studies of Japan*. Vol. IV. Tokyo: Japan Society for the Promotion of Science, 1963. P. 14.

черкивает, что ассимилятивный тип мышления японцев связан с типом мышления буддизма махаяны, определяемым ключевой концепцией *Ничто*. Эту связь он демонстрирует следующим образом: «Мы толерантны и открыты для всех идей... Эта открытость есть не что иное, как качество сознания как Абсолютного *Ничто*... Это сознание не предполагает отсутствие конфронтации, но не абсолютизирует конфронтацию и критицизм. Но это — конфронтация без конфронтации, которая возводится в абсолютный принцип... Конечно, это не есть простой эклектизм. Поскольку сознание Абсолютного *Ничто* не имеет собственной фиксированной формы, оно открыто навстречу всему и может поэтому воспринять все. То, что получено вновь, не является исключительным и не вытесняет старое, а часто сосуществует вместе с ним...»¹².

Парадигма отношения к иному в японской духовной культуре получила весьма интересное описание и в трудах другого японского философа Мори Аримасы (1911–1976), большую часть жизни проведшего во Франции и исповедовавшего христианство, но тем не менее сохранившего японскую культурную идентичность.

В книге «Опыт и мысль» Мори затрагивает проблему восприятия японцами, начиная с эпохи Мэйдзи (1868–1912), западной мысли, которая по всем параметрам была в корне отличной от их собственной. Однако, несмотря на различия проблематики, логики и языка, западная философия по мере усвоения стала неотъемлемой принадлежностью их интеллектуального пространства, при сознании ее инаковости. Объясняя этот парадокс, Мори приводит пример противостояния двух соперников. Он пишет, что, несмотря на наше неприятие соперника, он неизбежно входит внутрь нас, иначе он просто не может являться нашим соперником. В отношении проблемы противостояния западной и восточной мысли в Японии, по словам Мори, дело обстоит аналогичным образом — независимо от инородного характера западных философских идей, они тем не менее принимаются во внимание и таким образом оказывают влияние. В этом Мори усматривает суть взаимодействия западного и восточного в Японии¹³.

Так Мори демонстрирует возможность трансляции и взаимодействия совершенно разнородных интеллектуальных традиций, поскольку любые, даже взаимоисключающие, ценности и смыслы все

¹² Ibid. P. 15.

¹³ Мори Аримаса. Кэйкэн то сисо (Опыт и мысль). Токио: Иванами сётэн, 1972. С. 51.

равно неизбежно становятся частью горизонта вступающих в контакт сторон. Любая философия связана с собственным культурным пространством и языком, который, несомненно, является опорой философствования и который трансформирует смыслы, но это вовсе не исключает распространения ее влияния, в том числе через ее отрицание. Даже если смысл точно не передается, интерпретируется и искажается, коммуникация тем не менее происходит, и ее участники меняются. И нередко своеобразная «прививка» дает хороший стимул для развития.

Принцип «параллакса» в философии Каратани Кодзина

Несомненным достижением с точки зрения развития современного межкультурного философского подхода является теория параллакса современного японского философа Каратани Кодзина (р. 1941), которая явилась результатом переосмысления кантовского подхода к антиномиям с точки зрения описанной выше логики. Предложенная модель позволяет более адекватно воспринимать различие позиций и обосновывает возможность и допустимость сосуществования диаметрально противоположных взглядов на один и тот же предмет, дающих различные результаты. Понятие «параллакс» в оптике означает кажущееся смещение положения объекта при рассмотрении с двух разных углов зрения. Переноса эффект параллакса на явления в мировоззренческой сфере, Каратани предложил путь объемного видения реальности, допускающий объединение подходов с позиций различных культурных традиций с использованием присущего им специфического инструментария. В рамках этого подхода уже невозможно расценивать тот или иной взгляд как ошибочный по той причине, что он идет вразрез с принятыми в той или иной философской системе путями получения знания и способами аргументации. В своей книге «Транскритика: о Канте и Марксе» Каратани пишет: «...если односторонне считать чье-то субъективное мнение оптическим заблуждением, то и противоположная точка зрения также не может не быть заблуждением. Тогда и вся история философии не что иное, как оптическое заблуждение»¹⁴. Он призывает «видеть вещи не со своей собственной точки зрения, ни с точки зрения других,

¹⁴ *Karatani Kōjin*. Transcritique: on Kant and Marx. Cambridge (Mass.); London: MIT Press, 2003. P. 1.

но смотреть в лицо реальности, которая проявляется через различие (параллакс)»¹⁵.

Каратани пишет, что видит кантианскую «антиномию как ярко выраженный параллакс»¹⁶, и именно поддержание параллакса или поддержание самой антиномии придает человеку «транскритическую позицию». Эта позиция, согласно Каратани, не какая-то устойчивая третья позиция, она не может существовать без «транспозиционного движения»¹⁷, которое предполагает возможность перехода с одного ракурса на другой и обратно. Только такой переход, по его мнению, приводит к более адекватному осмыслению той или иной проблемы, когда в поле зрения исследователя присутствует ряд альтернативных путей ее решения. Таким образом, Каратани предлагает многомерное восприятие реальности во всей ее многоаспектности и кажущейся противоречивости.

Вместе с тем описывая механизм метода транскритики, Каратани утверждает, что «*cogito*, сомневающийся субъект, появляется между системами, между сообществами», и этот промежуток представляет собой пространство различий, которое и есть «трансцендентальный топос, пространство транскритического анализа»¹⁸. Но в то же время, чтобы оперировать этим трансцендентальным пространством, нужно начать с обращения к конкретному пространству, в котором рождаются те или иные идеи¹⁹. Таким образом, в концепции Каратани, так же как и в философии Нисиды Китаро, присутствует представление о «поле взаимодействия», в котором культуры и идеи противостоят друг другу и влияют друг на друга. В перспективе межкультурной философии это «поле» как раз и формируется в связи с осмыслением той или иной философской проблемы.

Эта концепция японского философа была высоко оценена С. Жижекком и получила дальнейшее развитие в его книге «Взгляд с позиции параллакса». В частности, он отмечает: «В своей впечатляющей книге „Транскритика“ Кодзин Каратани пытается утвердить критический потенциал такого „параллаксного взгляда“: столкнувшись с антиномической позицией в точном кантианском смысле этого слова, мы должны отказаться от всех попыток свести один аспект к другому (или тем более осуществить своего рода „диалектический синтез“ противоположностей); напротив, мы должны утверждать

¹⁵ Ibid. P. 3.

¹⁶ Ibid. P. 50.

¹⁷ Ibid. P. 4.

¹⁸ Ibid. P. 134.

¹⁹ Ibid.

антиномию как неустранимую и понимать точку зрения радикальной критики не как некоторую определенную позицию в противоположность другой позиции, а как неустранимый разрыв между самими позициями, чисто структурный зазор между ними»²⁰.

* * *

Выработанные японскими философами подходы сегодня приобретают все большую актуальность. В целом межкультурная философия — это не просто некий тренд, а ближайшая перспектива развития философии, которая неизбежна в современных условиях и уже является реальностью. И хотя японские философы не квалифицировали собственные подходы как межкультурные, они, несомненно, являются таковыми и существенно пополняют методологический арсенал межкультурной философии. Декларация основных принципов межкультурного подхода, таких как отказ от собственного превосходства и полилог, неизбежно требуют выработки и понимания логики и механизмов оперирования несовместимыми, несоединимыми, антиномичными способами мировосприятия и существования в поле различий, не настаивая на необходимости выбора между ними и нахождении единственного верного решения. Сформулированная японскими философами своеобразная диалектическая логика тождества противоположностей, созданные ими пространственные когнитивные модели «мира миров» и «параллакса», а также метод «транскритики» являются весьма продуктивными с точки зрения формирования нового межкультурного подхода в философии. Они могут составить весомую альтернативу подходу логического позитивизма, который до сих пор во многом определяет превалирующий стиль мышления на Западе, ориентированный на установление и выбор истинных утверждений и отсеечение ложных.

²⁰ Žižek S. *The Parallax View*. Cambridge (Mass.); London: MIT Press, 2006. С. 20.

Рузана Псху, Андрей Парибок

Ведущие философские традиции Евразии: лингвокультуральный подход*

Предлагаемая статья написана в сотрудничестве двух специалистов в области восточных философских традиций и имеет целью рассмотреть основные вопросы, релевантные межкультурной философии. Первая часть написана Р.В. Псху, вторая часть — А.В. Парибком.

Ситуативная герменевтика как историко-философский метод

Вопросы, которые я буду обсуждать в данной статье, носят спорный характер и могут найти у некоторых читателей определенное неприятие или непонимание. История философии уже достаточно избалована теориями и методами, которые носят однозначный характер либо гарантируют определенный результат. Я предлагаю посмотреть на историю философии (в каком бы масштабе мы ее ни брали — мировом, национальном, региональном и т.д.) несколько иначе. И даже если читатель не согласится со мной (а именно так иногда и происходит), тем не менее у него появится новый опыт видения истории философии, который, как я полагаю, усилит творческий элемент в изучении философии и ее истории со всеми сопутствующими им реалиями.

Как известно, историко-философская методология может принимать различные образы, но в каждом из них так или иначе будут

© Псху Р.В., Парибок А.В., 2022

* Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

присутствовать классические принципы исследования философского текста, заложенные В. Виндельбандом (принцип доминанты в истории философии индивидуального фактора, принцип относительной преемственности философских воззрений и принцип хронологического приоритета филологического исследования изучаемого источника, его историко-философской реконструкции)¹, которые были и остаются фундаментом истории философии как научной дисциплины. При этом Виндельбанд отмечает, что хронологическая преемственность в истории европейской философии часто носит формальный характер, что ставит под вопрос саму историю философии как понятие, и предлагает данную преемственность выявлять на уровне результатов, т.е. понимать философию прежде всего как деятельность по формированию понятий. Я нисколько не оспариваю эти принципы, но считаю, что их можно и должно развивать, расширять, трансформировать и «адаптировать» к каждой конкретной ситуации, в которой оказывается историк философии как исследователь (так, исследователь может столкнуться с ситуацией невозможности применять все указанные принципы и, следовательно, может вводить новые принципы исследования, которые требуются конкретно данной ситуацией). Нужно учитывать тот факт, что за всю историю изучения европейской философии были выработаны основные понятия, классифицирующие философские доктрины и идеи, схемы, выработана периодизация, обозначены ключевые фигуры и т.д. Какие бы новые понятия или классификации историко-философского материала ни предлагались, есть определенный фундамент, общее поле, на котором каждый, изучающий историю европейской философии, уверен в том, что его поймут, если он пользуется общепринятой терминологией. Но то, что выработано на материале европейской философии, может только частично работать на материале иной философской традиции, к примеру индийской. Разумеется, мы можем построить историю индийской философии по образцу западноевропейской, и этому есть примеры, но я не уверена, что при этом будет общая основа для понимания таких терминов, как «средневековый», «древний» или «душа», «Бог» и т.д.², т.е. будут ли все более или менее однозначно понимать примерно одно и то же под этими терминами и понятиями. Другой проблемой будет то, что используемый

¹ Виндельбанд В. История древней философии / Пер. с нем. под ред. А.И. Введенского. Киев: Тандем, 1995. С. 20.

² Об этом мы упоминаем в статье: Псху Р.В., Крыштон Л.Э., Парибок А.В. К постановке вопроса о периодизации истории индийской философии // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 146–163.

инструмент познания (схемы, понятия, классификации и пр.) может просто-напросто не работать на неевропейском материале, другими словами, какие-то важные нюансы могут быть не замечены или недооценены историком философии³.

В связи с этим ключевым может стать изучение лингвистических особенностей конкретного философского языка (санскрит, латынь, древнегреческий, арабский, китайский, тамильский, новоевропейские, русский и другие языки), культурных реалий и их возможного влияния на выстраиваемую в том или ином философском учении картину мира. Такого рода методология, в которой легитимизируется особое внимание к лингвистическим особенностям философских текстов (в зависимости от языка, на котором они написаны), выявление структур иноязычного мышления, выражаемых через язык и передаваемых (или непередаваемых) посредством перевода, получила название «ситуативная герменевтика»⁴. Она коррелирует с идеей баденской школы неокантианства о неповторимости и уникальности индивидуальных особенностей «фактов» истории философии на основе «отнесения к ценности» и, я бы добавила, вкуса. В связи с этим предлагаемая мною «ситуативная герменевтика» соотносится с используемым Тamarой Альбертини термином «бриколаж», под которым понимается создание некоего предмета или объекта из подручных материалов (сам предмет, получаемый в итоге такого процесса, также получает имя «бриколаж»). В обоих случаях историк философии уподобляется средневековому ремесленнику, который создает некое произведение ремесленного искусства, используя всевозможные материалы, которые помогают ему воплотить свой образ предмета⁵.

В частности, изучение употребления *Genetivus Objectivus* в санскрите⁶, новоевропейских, латинском и арабском языках и его воз-

³ К примеру, понятие «атман» не имеет точного аналога в западноевропейской философии, как показал А.В. Парибок в своей статье. См.: Парибок А.В. Предельные основания индийского философского спора об атмане и анатман // *Asiatica*. 2016. Вып. 10. С. 94–115.

⁴ Лингвистические особенности наиболее характерны для данной методологии, но она не исключает возможности инкорпорировать исследование при необходимости в реалии другого порядка (к примеру, социально-культурные, исторические, биографические и т.д.). См.: Псху Р.В. Перевод восточных философских текстов в контексте историко-философской проблематики. М.: РУДН, 2017.

⁵ Доклад Т. Альбертини «Введение термина „бриколаж“ в сравнительную фило-софию: новый подход». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=miBKLLl0jpc4>

⁶ Теоретической базой, позволившей не только поставить, но и осмыслить обозначенные проблемы, стала логико-смысловая теория, предложенная отечественным философом и арабистом А.В. Смирновым, в которой затрагиваются субъект-предикатные конструкции в субстанциальной и процессуальной логиках, проблемы корреляции

можная корреляция с социопрактикой культур, в которых эти языки являются доминирующими, показало, что грамматика языка часто определяет особенности мышления человека, которые, в свою очередь, отражаются в социопрактике той или иной культуры. В одном из фрагментов санскритского текста комментария Рамануджи (XI–XII вв.) на «Брахма-сутры» приводится объяснение используемому в первой сутре Бадараяны сложному слову (*brahmajijñāsā*) как сочетания двух существительных в конструкции *Genetivus Objectivus* (*brahmaṇo jijñāsā*) с подтверждением соответствующей цитатой из «Аштадхьяи» Панини⁷. Употребление родительного падежа в значении объекта (*Genetivus Objectivus*)⁸ в санскрите возможно в том случае, если первое существительное, к которому присоединяется другое существительное в родительном падеже, является либо отглагольным существительным, либо причастием, т.е. сохраняет глагольный признак. То же самое мы наблюдаем в латыни⁹, в арабском и немецком языках. В последних двух определенность трактовки родительного может осуществляться с помощью предлогов. В английском и французском языках *Genetivus Objectivus* как таковой может встречаться в очень ограниченном виде, поскольку в этих языках падежные функции переданы предлогам, а значит, ситуация выбора значения родительного падежа (объекта или субъекта) сведена к минимуму: сочетание двух имен, одно из которых в родительном падеже, будет интерпретироваться однозначно, поскольку между ними будет соответствующий предлог (к примеру, во французском *de/par* etc., в английском же *of/towards/with/by* etc.).

Исследование показало, что узнавание *Genetivus Objectivus* в языке зависит от контекста и семантики глаголов, отглагольные имена

языка и мышления, а также соизмеримость оснований рациональности в разных философских культурах. См.: *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015.; *он же.* Событие и вещи. М.: Садра, 2017; *он же.* Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра, 2019. 2016.

⁷ Более подробно см.: *Псху Р.В.* Возможная корреляция семантики *Genetivus Objectivus* с социопрактикой в разных философских культурах // *Философский журнал.* 2022. № 4.

⁸ Речь идет о двух именах, когда одно стоит в родительном падеже, а вся конструкция может читаться либо как нечто осуществляемое кем-то или чем-то (*Genetivus Subjectivus*), либо как нечто, осуществляемое в отношении кого-то или чего-то (*Genetivus Objectivus*).

⁹ «При существительном отглагольном (или сохраняющем хотя бы до некоторой степени глагольное значение) родительный падеж может быть логическим подлежащим или логическим объектом действия, выражаемого этим существительным» (*Соболевский С.И.* Грамматика латинского языка. Теоретическая часть. Морфология и синтаксис // URL: www.archive.org (дата обращения: 30.01.2021)).

которых используются в генетивной конструкции. Этот факт подтверждает, что формальный падеж (в данном случае родительный) неявно отражает семантические связи в структуре предложения, другими словами, дает возможность «вскрыть» так называемый глубинный падеж¹⁰ в поверхностной структуре предложения, сообщающий нам об актантах и объектах при определенном глаголе. Нюансы использования *Genetivus Objectivus* в разных языках говорят о тонких мировоззренческих аспектах этих культур: лежащая в глубине предложения логика смысла, выстраиваемая тем или иным языком (к примеру, с использованием *Genetivus Objectivus* в той форме, в какой она принята в том или ином языке), приводит к определенным различиям в мировоззренческих картинах, создаваемых внутри той культуры, в которой этот язык является основным. К примеру, из того факта, что глагольные формы (и производные от них существительные и причастия) в арабском языке используются несопоставимо чаще, чем в любом рассматриваемом нами языке, уже можно сделать определенные выводы, касающиеся мировоззренческих особенностей: упомянутая «глагольная» специализация арабского языка (преобладающее количество использования глагольных форм и отглагольных имен) может свидетельствовать о том, что в арабской культуре в конструкции *Genetivus Objectivus* двух имен переход от субъекта к состоянию объекта (и наоборот) легче, быстрее и чаще осуществляется (хотя бы теоретически) в сравнении с индоевропейскими языками¹¹. Это подтверждает ориентированность логики смыслополагания в арабской культуре на процесс (о чем говорит А.В. Смирнов в своих работах), в котором результат (равно как и зона ответственности), как правило, имеет весьма аморфные очертания, хотя, безусловно, он имеется в виду. Субстанциальная же логика индоевропейской культуры ориентирована на результат. Она задает алгоритм действий, которые должны непосредственно и кратчайшим путем (зафиксированным в падежной системе) привести к определенному результату. Задается матрица или совокупность таковых, оперирование которыми должно привести к определенным результатам. Но и внутри этой логики можно

¹⁰ Глубинный падеж несет в себе информацию о семантических ролях используемого предиката. Поверхностная структура предложения вкупе с глубинными падежами и составляет основной смысл предложения, его пропозицию (см. «падежную грамматику» Ч. Филлмора).

¹¹ Многие форманты в латинском языке, отвечающие за образование имен, также связаны с глагольными функциями, но акцентуация процессуальности в образованных с их помощью именах не так очевидна, как в арабском языке.

увидеть нюансы: наличие сложных слов в санскрите и немецком и возможность переделывания их в обычные словосочетания свидетельствуют о том, что мышление на этих языках ориентировано на целостное схватывание объекта со всеми его возможными атрибутами: сознание удерживает все предикации основного имени, данного в самом конце. Одним из эффектов (в своем социопрактическом измерении) такого типа мышления будет педантичное перечисление всевозможных атрибутов основного объекта: другими словами, если для араба, француза и англичанина главное — это объект, а его предикаты вторичны (какой-то из них можно «потерять»), то в сознании индийца и в меньшей степени немца они равно важны. Этим можно объяснить маниакальную приверженность индийских философов к калькуляциям и перечислениям, а немецких — к упорядочиванию и систематизации.

Актуальность предложенной методологии связана с необходимостью сохранения интеллектуального богатства и разнообразия различных философских традиций, научного (т.е. с применением лингвистических и историко-философских методов) осмысления разных «языковых» миров философии и развития эффективных способов адекватного и эквивалентного перевода философских текстов различных культур. Применение указанной методологии ведет к «переоборудованию» истории философии из дисциплины, претендующей на научность, в своеобразный музей, в котором экспонатом является не только образ некоего философа или философской системы, но и сам историк философии.

Исторические и лингвистические основания межкультурной философии

Ведущие философские традиции Евразии фактически совпадают до XVIII в. с философскими традициями всего человечества, ибо северная арабская Африка, давшая миру несколько видных философов, была с VII в. и осталась в культурном отношении по сей день частью Передней Азии. И вряд ли нужно доказывать, что философская традиция может возникнуть и существовать не иначе как в крупной цивилизации. Так что по объему понятия «философские традиции Евразии» и «цивилизации Евразии» сильно пересекаются. В известной книге Рэндалла Коллинза «Социология философий. Теория глобального интеллектуального изменения» выделены в эпо-

хах до модерна (а) Греция, Древний Китай, Индия; (б) буддийский и конфуцианский Китай, Япония, исламская, иудейская и христианская традиции.

Из них греческая философия и ее более поздний латиноязычный вариант, индийская и древнекитайская философии полностью независимы друг от друга и самобытны. Христианская философия представляет собою результат прививки к эллинской методологической и понятийной основе ближневосточных, древнееврейско-арамейских по первоначальным языкам и не философских, а религиозных ценностей и смыслов, ставших неременным ориентиром западноевропейской философии вплоть до модерна. Иудейская сначала была весьма близко связана с греческой (Филон Александрийский), а после VII в. — с арабской; на этом языке написан даже ряд видных трудов классиков данной традиции. Арабоязычная философия VII–XVI вв. представляет собою интеллектуальное пространство взаимного учета и полемики одной школы, преимущественно ориентированной на эллинское наследие (фальсафа), с прочими самобытными — каламом, теоретическим суфизмом, исмаилизмом, ишракизмом. То есть здесь, как в случае патристики, схоластики и ранней новоевропейской философии, налицо результат взаимодействия двух независимых традиций. Это же имеет место и в Китае после рецепции им начиная с II в. индийского буддизма и его философии. Буддийские философские школы (тяньтай, хуаянь и др.), развитые китайскими буддистами, полемизируют с местными даосскими и конфуцианскими, по ходу чего они развиваются и взаимно обогащаются. Японская философия — это не что иное, как островной вариант послепобуддийской китайской, во многом (но не полностью) даже по используемому языку. К почти полному охвату Коллинзом материала нам остается добавить только тибетскую философию IX — начала XX в., оставленную им почти без внимания. По происхождению она представляет собою переводной вариант одной, а именно буддийской, группы индийских философских школ, но после XIII в. мыслящее сообщество тибетцев утратило связь с Индией и развивалось самостоятельно, породив ряд школ с обновленной проблематикой.

Итак, исторические данные однозначно свидетельствуют в пользу того, что цивилизационных регионов, в которых независимо возникло философское мышление, только четыре. Классических языков порождения и выражения мысли, которые мы ниже указываем в скобках, вдвое больше. Это Средиземноморье (с древнегреческим и латынью), Ближний Восток (с еврейским и арабским, много позже

и только отчасти с персидским), Южная и Центральная Азия (с санскритом и тибетским) и Дальний Восток (древнекитайский, вэньян, отчасти японский). И эти же самые регионы дали рождение четырем предельно мощным цивилизациям, существующим и поныне: Большой Западной, Афразиатской, Южноазиатской и Дальневосточной. С контактами этих цивилизаций связаны и самые масштабные в истории человечества проекты перевода интеллектуальных, в том числе философских текстов, в эпоху до модерна, а именно перевод с санскрита на китайский (II–VII вв.) библиотеки буддийских сочинений; перевод сходной по составу библиотеки с санскрита на тибетский (VIII–XIII вв.); функционирование «Дома мудрости» в Багдаде (VII в.), результатом чего стала библиотечка переводов на арабский с греческого и сирийского. По нашему убеждению, все четыре цивилизации должны быть признаны равно интеллектуально отличными одна от другой, в том числе и на фоне вторичных плодотворных контактов, отмеченных выше (единственный философский регион, неизменно остававшийся полностью независимым, — это санскритоязычная мысль Индии). Тем самым всякое противопоставление в философии «Востока» и «Запада» устарело навсегда.

Языковая среда осуществления философской мысли является одним из виднейших направляющих ее развитие факторов. Помимо (1) существенных свойств естественно сложившегося языка народа или народов, оказавшихся центром формирования сначала цивилизации, а затем и ее философии, надо учитывать и (2) наличие или отсутствие рефлексии о языке в соответствующей культуре. По признаку (1) различаются: а) индоевропейские языки Запада и Южной Азии; б) семитские языки Передней Азии; в) изолирующий китайский язык и структурно близкий, а также отдаленно родственный ему тибетский язык, ставший, впрочем, носителем мышления, первоначально развитого на санскрите. Все три группы языков радикально отличны по структуре.

Признак (2) позволяет отличить Запад от Южной Азии. На Западе сначала развились практика стремящегося к строгости рассуждения и ее рефлексия — основанная Аристотелем наука логики, языкознание же было изобретено на два века позже. В связи с этим воззрения античных авторов на язык были нередко зависимы от логических конструкций, а языковое выражение само по себе часто оставалось в философии без должного внимания. В Индии, напротив, поразительные достижения строгой лингвистики (с VI в. до н.э.) опередили и философию как таковую, и тем более построение науки логики на

ряд столетий, в силу чего нередко философам бывало достаточно просто произвести гипостазирование некоторых важных грамматических фактов, чтобы получить глубокую философию.

Так, выделение древнеиндийскими лингвистами смыслов и категориальных денотатов санскритских падежей позволило школе ньяя с V в. предложить работающую онтологическую модель, в которой присутствуют не только субъекты и объекты (вещи), как то привычно на Западе, но и орудия, соответствующие Хайдеггерovým понятиям *das Zuhandene* («подручное») и *Zeug* («утварь»), а также предусмотрено (человеческое) тело как онтологическое место познания и, наконец, акты. И всё это благодаря осмыслению значений соответственно именительного падежа, гипостазируемого по значению как онтологический субъект, винительного (в онтологии — объект), инструментального (орудие), местного (онтологизация тела как места мысли) и глагола (акт).

Конституирующая черта семитского языкового строя, а именно прозрачность слово- и формообразования от глагольных корней, подтолкнула цивилизационно-специфичное мышление народов-носителей к осмыслению действительности через категорию действия (или процесса), но не через субстанции, как на Западе, а коль скоро действие в собственном смысле неотделимо от воли и разума, то существа, а далее прежде всего Существо, т.е. Бог, а не косная западная «сущность» (термин восходит к обыденному греческому слову со значением «имущество, пожитки»), не случайно оказываются в центре философствования.

Дальневосточная языковая среда ввиду крайней скудости (в тибетском) или полного отсутствия (в вэньяне) словоизменения и словообразования, которое в вэньяне сводится к основосложению (по моделям типа «идти-прыгать» = «хромать» или «сухой+абрикос» = «урюк»), не дает средств оформить категориальное мышление лексемами, как это удалось остальным трем цивилизациям. Потому оперативной единицей мысли на Дальнем Востоке вынежденно оказалось простое высказывание, а его гипостазируемым в мире прообразом — типовая ситуация. Если на Западе расцвели занятия по классификации сущностей, преимущественно опиравшиеся на дихотомии (ср. Порфирия), то в Китае, в «И цзине» были расклассифицированы ситуации на основе онтологии, напоминающей теорию игр, где субъект играет с миром. А на следующем, завершающем шаге философского обобщения на Западе мышление породило сущность сущностей — философского Бога, на Переднем Востоке — предельного

деятеля, т.е. семитского монотеистического Бога как константу не только религии, но и философии, а на Дальнем Востоке — Дао как абсолютно не формализуемую смену одной формальной ситуации (например, «выжидать») другой (например, «маневрировать»).

Наконец, каждая из этих великих цивилизаций исторически однозначно характеризуется своим типом развитого письма; ведь не что иное, как письмо, являлось везде первым и неперменным предметом обучения подрастающего поколения элиты в школах. На Западе — буквенно-алфавитное письмо; в Афразийской цивилизации — консонантное, не являющееся буквенным¹². В Южной Азии — строгая фонетическая транскрипция, учитывающая разную функцию согласных и гласных (именовать это письмо разновидностью слогового — распространенное недоразумение). Наконец, на Дальнем Востоке — морфемное письмо.

Письмо потому представляет собою величайшее культурное достижение, что оно соединяет в себе три семиотические среды оперирования смыслами: слуховую (текст оглашается), зрительную (он читается также и беззвучно, про себя и виден, сразу являя смысл) и моторную (его пишут). Четыре типа систем письма ошутимо по-разному осуществляют это соединение, а потому мышление у устойчиво грамотного представителя любой из четырех цивилизаций, по ходу всего образования начиная с первого класса школы, создавалось и развивалось по-разному, что несомненно отложило глубокий отпечаток на все сферы высокой культуры, в том числе и на философию.

Закончим мы, предложив свое межкультурное обобщение понятия философии. Западный вариант, впервые сформулированный Аристотелем и удержанный вплоть до Хайдеггера, видит специфику метафизики, т.е. первой философии, в размышлениях о бытии и сущем. Но теперь его можно признать лишь цивилизационно-специфичным, не всеобщим. Центрального интереса к бытию нет ни в арабской, ни в индийской, ни в дальневосточной мысли. Вот определение философии, годящееся для любой цивилизации: философия — это систематическая форма высшей интеллектуальной деятельности в речи и текстах, цель которой — рефлексия и уяснение всего универсума смыслов и деятельностей (с учетом объектов, сред, инструментов и пр.) данной цивилизации.

¹² См.: *Смирнов А.В.* Событие и вещи. М.: Садр, 2017.

Заключение

Таким образом, мы видим, что бытующие в литературе определения философии, равно как и понимание логики развития историко-философского процесса, нуждаются в фундаментальной ревизии, поскольку как на микроуровне (грамматические особенности языка), так и на макроуровне (типология цивилизаций) существуют неустранимые различия между культурами, игнорируемые, как правило, принятыми в науке стереотипами.

Джонардон Ганери

Манифест заново рождаемой философии*

Поскольку «сравнительная философия» является отраслью философии, разум должен способствовать стремлению к ней, учитывая, что философия — это использование человеческой способности к разумному мышлению, применяемой, чтобы «понимать, как вещи в самом широком смысле этого слова связаны друг с другом». Но сравнительная философия, как я показываю, не является ни отраслью философии, ни отдельным философским методом: это эвристический подход, предложенный в определенный момент мировой истории как часть глобального движения по интеллектуальной деколонизации. Устремление сравнительной философии заключалось не в том, чтобы генерировать новые философские идеи, а в том, чтобы защитить мыслителей в колонизированных странах от своеобразной формы интеллектуального рабства, которую стремился навязать колониализм. Признание и интеграция были ее ведущими мотивами: первое поколение философов, все еще находящихся под влиянием колониализма, стремилось к признанию туземных способов понимания посредством демонстрации их сопоставимости с пониманием колонистов; второе поколение, в годы после окончания колониального правления, надеялось на ассимиляцию и интеграцию в интернационализованной философской академической среде. Философы, смело пишущие «против течения» в колонизированных обществах или во время бурного формирования постколониальных национальных государств, добились выдающихся успехов, повторно открывая утраченное и демонстрируя полное право на его философское признание. Тем не менее в таких начинаниях философия колонизаторов оставалась привилегированным способом мышления и точкой отсчета, даже если она была лишь фокусом для сопротивления. Эти про-

© Ганери Дж., 2022

* *Ganeri J. Manifesto for a Re:emergent Philosophy // Confluence: An Online Journal of World Philosophies. 2016. P. 134–141. Перевод Л. Титлина.*

екты были нацелены либо на включение мышления коренных народов в не подвергающуюся сомнению колониальную парадигму, либо на то, чтобы перевернуть колониальную асимметрию, оставляя при этом базовую колониальную структуру нетронутой.

Под «колониальным» я подразумеваю: «европейское» в контексте Южной Америки, Африки и большей части Юго-Восточной Азии; «британское» в контексте Индии и остальной части Южной Азии, Персидского залива, Северной Америки, Австралии и юга Африки; «советское» в контексте Центральной Азии, Балтики и Кавказа; «хань» в контексте Тибета, Монголии и внутриматерикового Китая; «американское» в контексте бассейна Тихого океана; «датское» в контексте Скандинавских стран; «японское» в контексте Кореи, Тайваня и Китая. Когда в дальнейшем я буду упоминать «колониальное использование разума», то буду иметь в виду его использование не в античности или эпоху до модерна, но теми философскими гигантами XVIII–XIX вв., которые обеспечили колониализм моральным и интеллектуальным фундаментом. Это колониальное использование разума представляло себя как беспристрастное, объективное и универсальное, но на самом деле являлось каким угодно, но только не таким, и это было его первой нечестностью. Его вторая нечестность состояла в том, что оно защищало свои притязания на беспристрастность и универсальность, несмотря на и вопреки конкурирующим притязаниям извне. Оно не участвовало в честных дебатах, философ с философом, а вместо этого полностью отклоняло альтернативные претензии на универсальность. Таким образом, колонизаторы взяли то, что на самом деле было местным способом использования разума (которое контекстуально переплеталось с историей колониального проекта), притворно продвигали его как уникальную внеконтекстуальную методологию и отрицали, что чужаки имели хотя бы концепцию общего применения разума на том основании, что они не разделяли ограниченные эпистемологические практики колонизаторов.

Ложные притязания колониальных рационалистов на нейтралитет заманивают исключенного чужака в ловушку порочной дилеммы: пользуйтесь разумом так, как это делаем мы (в этом случае какой дополнительной ценностью обладает ваша философия?), или же признайтесь, что вы находитесь за пределами рациональности и фактически вовсе не занимаетесь философией. Дилемма ложна, потому что нейтралитет колониального разума, который она имеет в качестве предварительного условия, представляет собой обманную смесь двух мифов. Первый — что колониальное стремление к универсальности беспристрастно; второй — что следует отрицать нали-

чие у чужака стремления к универсальности. Отказывая чужакам в стремлении к универсальности, колонизатор отказывал им в человечности, а различные бесчестные философские рационализации колониализма были лишь следствием этой основной двойной уловки. Симона Вейль видела настоящий абсурд в том, что детей во Французской Полинезии заставляли повторять: «Наши предки, галлы, имели светлые волосы и голубые глаза...» — в то время как их местные обычаи, язык и традиции были запрещены, запрещен даже доступ к библиотекам, в которых хранилась относящаяся к этому информация; и разве не Маколей сказал, что одна случайная полка с европейскими книгами имеет большую ценность для человечества, чем вся санскритская литература. Эта уловка очевидна, когда история эпистемологии на Западе описывает себя *просто* как историю эпистемологии, а протест против этого не вызывает интереса. У колониальной державы была философия, у остального мира есть только то, что описывалось как «культура» или, что еще более снисходительно, «традиция мудрости». Утверждение колонизаторов о том, что разум (имеется в виду их конкретное и провинциальное использование разума) является нейтральным инструментом, должно, следовательно, было быть разоблачено как обман; это предварительное условие для интеллектуальной деколонизации остального мира и исправления вопиющей эпистемической несправедливости, что и было стремлением и проектом сравнительной философии.

Мир академической философии сейчас вступает в новую эпоху, которая не определяется ни колониальной потребностью в признании, ни постколониальным желанием интеграции. Признаками этой новой эры являются: повышенное понимание ценности мировых философий, интернационализация студенческого контингента, философский плюрализм, взаимодействие и миграция внутри которого в ходе новых глобальных движений делают бросающейся в глаза и растущей озабоченность относительно разнообразия внутри все еще слишком «белого» преподавательского состава и учебного плана, а также выявление ряда глубоких структурных проблем в современной философской академической жизни в ее дискурсивных практиках, практиках цитирования, реферирования и рейтингования. Мы вступаем в так называемую «эпоху нового зарождения (re: emergence)» — новый период, основные черты которого заключаются в следующем: во-первых, философии всех регионов мира, локально основанные на жизненном опыте и размышлениях о нем, находят новые автономные и аутентичные формы выражения. Во-вторых, философская индустрия, оставив позади центрально-периферийный

способ производства, снова становится полицентричной: философский мир возвращается к множественной и разнообразной сети продуктивных центров. В-третьих, европейские и другие колониальные державы становятся не точками отсчета, а провинциальными, больше не обязательными партнерами в разговоре или, скорее, непривилегированными участниками глобального диалога. В-четвертых, философы в рамках международной академической среды, в основном англоязычной, начинают осознавать свою ответственность за организацию международных институций, обеспечивающих широкое и открытое участие, т.е. признавать, что их контроль над академическим миром является следствием колониализма, а не отражением их интеллектуального превосходства.

Философы эпохи нового зарождения определенно являются мыслителями, использующими разум, чтобы отыскивать новые способы понимания, как вещи, включая людей, находятся во взаимосвязи друг с другом. Однако то, как они применяют разум, заметно отличается от того, как разум использовался, в том числе превратно, в колониальных интеллектуальных проектах в Европе и других регионах. Мыслители нового зарождения постоянно находятся на страже, чтобы не позволить себе стать жертвой оскорбительной дилеммы, описанной выше. Образ мышления нового зарождения должен сочетать обращение к туземному с защитными диалектическими навыками. Неевропейцам пришлось превратиться в европейцев, чтобы понять, как избежать порабощения европеизмом; то же самое относится и к тем, кто находился во власти других колониальных держав. Таким образом, философия в эпоху нового зарождения — это не вопрос поиска сущности автохтонных способов мышления. На самом деле эссенциализм в отношении философских традиций — это не что иное, как современная стратегия справиться с виной колониализма, основанная на демонстративной надежде на то, что колонизированные народы не лишены интеллектуальных способностей. Некогда колонизированные не обладают роскошью практиковать философию в каком-то состоянии философской невинности, и они не стремятся к этому, потому что в эту новую эпоху каждая философская идентичность гибридна и динамична, она пересекает множество географических и временных мест, преодолевая каждое и снова возвращаясь («кросс-культурная философия» и «философия фьюжн» являются лишь частными случаями проекта нового зарождения, как есть, например, «межкультурный перевод», но новое зарождение в философии не обязательно требует кросскультурности). Они оставляют филологам

и критичным к текстам историкам попытку воссоздать прошлые системы мышления, которые могут стать лишь образцами в музее идей, ведь некогда колонизированные народы всегда должны остерегаться превращения в этнографический объект. Для них использование разума заключается в том, как они наследуют прошлое и трансформируют его в выражение пережитого опыта, и в этом самом акте поиска и открытия вновь они формируют определенное понимание того, как и почему все взаимосвязано. Поэтому, когда ставят вопрос «Могут ли азиаты и другие неевропейцы думать и рассуждать?», ответ будет «Да, конечно!». Должны ли они думать и рассуждать так, как если бы они были европейцами? Нет, потому что фундаментальную асимметричность, порожденную колониализмом, нельзя просто заставить исчезнуть в акте того рода коллективной амнезии, в которой интеллектуалы бывших колониальных держав кажутся столь искусными. Космополитизм вновь зарождающейся эпохи приводит к второстепенному и разрушительному взаимодействию между множеством свободных местных наречий и новыми, ненасильственными способами думать о нашей общей человеческой природе. Трансграничная солидарность между некогда колонизированными народами ведет к ревитализации — восстановлению понимания этого разнообразного унаследованного прошлого, восстановлению, которое, в свою очередь, углубляет космополитическое осознание (такой проект действительно освобождает идеал космополитизма от незаконного присвоения его империализмом).

По мере того как философы во всех языковых и географических регионах земного шара заново рождаются, появляются и новаторские способы использования разума. Я приведу два примера использования разума, которые не подпадают под критикуемую мною колониальную модель. Здесь я обращаюсь к Индии, неевропейскому философскому миру, который я знаю лучше всего: философы мира повсюду должны извлекать из собственного наследия собственные обновленные способы использования разума. Мои исследования теории логики в Индии привели меня к выводу, что существует фундаментальный контраст между двумя стилями рассуждения: формальной дедукцией и партикулярной, основанной на конкретных случаях, экстраполирующей модель «образец + адаптация». Последняя модель, истоки которой в Индии лежат как в ритуальных рассуждениях экзегетов мимансы и юриспруденции «Дхармашастры», так и в исследованиях в области науки предсказания в медицинских трактатах, а также, возможно в первую очередь, в ранней логике ньяи, превратилась в общую теорию этического и нормативного

мышления. Основная идея состоит в том, что объект имеет одно ненаблюдаемое свойство на том основании, что у него есть другое, наблюдаемое: «на горе огонь, потому что там дым». Самым отличительным аспектом схемы является фундаментальное значение, придаваемое примеру, отдельному случаю, который считается либо похожим, либо непохожим на тему, подлежащую рассмотрению. Предположим, я хочу убедить вас, что скоро пойдет дождь. Я мог бы рассуждать следующим образом: «Смотрите, пойдет дождь (*пакша*: предлагаемый тезис). Потому что вы можете видеть это большое черное облако (*хету*: знак¹). Что случилось в прошлый раз, когда вы видели такое большое черное облако (*дриштанта*: образцовый случай²)? Что ж, сейчас то же самое (*упаная*: применение). Определенно будет дождь (*нигамана*: вывод)». Что это нам говорит о природе разума, когда частности таким образом работают как образцовые случаи? Во-первых, что методы отбора и адаптации подразумевают описание частного. Как структурированное сложное целое, частное является нормативным: оно выступает ограничением того, что включают в себя другие частные элементы, будучи похожими на него и разделяя при этом общую базовую структуру, и оно ограничивает возможные модификации или подстановки, тем самым определяя метод адаптации. Подобно объекту с криволинейной поверхностью, используемому в качестве эталона, образцовый случай изгибает линейку под свой размер. Во-вторых, стандарты являются контекстуально зависимыми и локализованными из-за необходимости иметь в виду определенную цель, будь то сопоставление форм объектов, выполнение ритуалов, которые имеют предполагаемый эффект, или создание точных прогнозов. Это означает, что подстановки и сравнения остаются близкими к прототипу, что распространение стандартов отбора и адаптации локализовано. В обеих версиях модели «образец + адаптация» в версии, в которой партикулярии являются типичными образцами, и в версии, в которой они являются прототипическими схемами, стандарт не является абсолютным и универсальным, а локализован, чувствителен к контексту и имеет открытую структуру. Таким образом, ранние индийские мыслители представляют важный стиль «добротного» мышления, который тем не менее непонятен, если мы думаем, что любое правильное рассуждение предполагает подчинение общему правилу.

¹ Имеется в виду аргумент, см.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскрита и комментариев В.К. Шохина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 171–174. — *Примеч. пер.*

² Иллюстративный пример, см.: Там же. — *Примеч. пер.*

В рамках этой модели возможно разнообразие практик рассуждения и оценок, при которых всегда присутствует соизмеримость. Из разнообразия в практике рассуждений не следует, что сама идея разума контекстно зависима, хотя различные способы его применения вполне возможны: оно подразумевает только то, что существует вариативность базового набора примеров и типов информации, которые свидетельствуют о сходстве суждений. Нормы, основанные на конкретных случаях, не только транссекторальны, но и специфически диалогичны. Указанная модель дает возможность для определенного рода иммерсионной рациональной практики, которую я считаю сущностной для оценки, развития и критики ценностей с использованием когнитивных ресурсов, доступных группе для обеспечения аутентичных форм обоснования (например, прав человека) и критического исправления (например, социального неравенства), т.е. метод оценки ценностей, который является одновременно действительно критическим, но при этом не навязываемым извне. Санскритская идея *пурвапакши* (точки зрения воображаемого оппонента, рассматриваемой автором философской работы) — это идея потенциального возражения, которое в этом смысле является «иммерсионным».

Установление контакта между философскими идеями из разных географических регионов или языковых сообществ должно рассматриваться само по себе как творческий акт создания «кейса», места неразрешенного противоречия между конфликтующими точками отсчета, при этом выработка «кейса» также является формой философской практики, которая со временем создаст новые точки отсчета, новую философию, новые модели того, как люди представляют себя и свое место в мире. Это иллюстрация того, как формы философской практики могут направляться разумом даже при отсутствии четко обозначенных общих оснований (общие основания подразумеваются, но не являются эксплицитными). Такие акты творческой философской конфронтации по самой своей природе заложены в моменте, и правила, по которым они функционируют, должны сами адаптироваться к каждой новой встрече. Философ выявляет случаи интересных противопоставлений и в духе только что изложенной теории использует эти моменты сходства в процессах адаптации и подстановки для создания новых стратегий философского исследования. Это интеллектуальная деятельность, которая заменяет сравнительную философию в эпоху нового зарождения, и она представляет собой действительно подлинно философское использование разума в стремлении к пониманию.

Можно привести второй пример неколониального использования разума, а именно вид философии, который состоит в ясном упорядочивании, выводе на поверхность, делании очевидным. Различие между, с одной стороны, порождающими объяснениями, пошаговым рассуждением философской дедукции и, с другой стороны, использованием пронизательного упорядочивания и разложения по местам для выявления рассматриваемого феномена, имеет сильную параллель в обсуждении индийскими математиками своего рода математического доказательства, которое, по их словам, направлено на то, чтобы сделать математический результат ясным, а не на то, чтобы достичь его посредством ряда дедуктивных шагов. Так, схематическое доказательство Бхаскарой II теоремы, известной из «Сулбасутры», предназначено для демонстрации теоремы, а не для ее вывода. Схема — это просто схема, она сама по себе ничего не делает: доказательством является то, когда зритель перемещает треугольники в воображении, образуя два квадрата. Точно так же философия возникает во взаимодействии текста и читателя, когда читатель получает ясную перспективу относительно топологии понятий через свое воображаемое взаимодействие с текстом. Этот метод можно обнаружить у индийских философов, которые составляли чрезвычайно компактные тексты, написанные короткими формулами, напоминающими афоризмы, больше нацеленные на концептуальную картографию, чем на построение систем. Увидеть взаимосвязь — это такой же творческий философский акт, как и выведение следствий. То, что подлежит прояснению, объясняется из другого, уже очевидного. Взаимосвязи между компонентами сложной теоретической структуры можно объяснить или по крайней мере эксплицировать, продемонстрировав их изоморфизм с другой структурой, возможно более известной или ранее лучше понятой. Итак, в этом методе сравнения функционируют как модели. Четкая карта концептуального ландшафта — мощный инструмент, делающий возможным как творческое мышление, так и эмпатическое внимание, и философия, основанная на этом втором использовании разума, не упускает из виду свою связь с более глубокими способами существования. В этом использовании разума идея лакуны играет важную роль, поскольку философы, использующие разум вторым способом, стараются опустить все, что может омрачить способность читателя сформировать картину, — большая часть философского мастерства заключается в том, чтобы знать, что опустить.

Таким образом, я бы сказал, что то, что делает практику философской, — это использование присущих человеку способностей для

поиска ориентации в пространстве аргументов (т.е. перехода от недоумения, или *самшайи*, к ясности, или *нирнае*), и эта ориентация может осуществляться либо посредством аргументационного компаса, который позволяет действовать шаг за шагом, привлекая человеческую силу дедуктивного маневрирования и способности к проективной экстраполяции, или же в форме концептуальной карты, которая задействует воображение и позволяет составить обзор местности, определение места человека на ней. Эта концепция философии воплощает в себе тип плюралистического реализма, приверженность утверждению, что есть множество способов исследования реальности, существование которой не зависит от вопрошателя как человеческого существа, множественность способов мышления, которая не может быть сведена к какому-либо единственному способу вопрошания (тем более к колониальному использованию разума).

Я описал две техники исследования реальности, которые обнаружил через общение с индийскими философскими текстами на санскрите, и дал указание на стили философской практики, для которых они могут быть полезны, и их потенциал для содействия новому зарождению творческой философии в одной части деколонизированного мира. Те, кто глубоко погружены в философию Африки, Азии, Мезоамерики и Австралии, смогут сделать свой собственный вклад, и мы сможем смотреть в будущее, когда на факультетах академической философии по всему миру возникнут живой плюралистический реализм и новая картография философии³.

³ Благодарности: я позаимствовал термин «новое зарождение» (re:emergence) и его конкретное написание у Юко Хасэгавы, куратора выставки (“Re:emerge: Towards a New Cultural Geography”): «Зародись вновь: на пути к новой культурной географии» <http://www.sharjahart.org/biennial/sharjah-biennial-11/information>; двоеточие указывает на необходимую взаимосвязь погружающего (submerger) и погружаемого (submerged).

Определение философии в начале статьи принадлежит Уилфреду Селларсу. Я пользовался также статьей Хамида Дабаши «Могут ли мыслить неевропейцы?» (“Can Non-Europeans Think?”), <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/01/2013114142638797542.html>; работой Бхарата Валлабха «Философия плюрализма» (“The Philosophy of Pluralism”), <http://insearchofanideal.com/2015/07/05/the-philosophy-of-pluralism/#more-1016>; работами Моники Кирлоскар-Штайнбах «Сравнительная философия как философия практики» (“Comparative Philosophy as a Philosophy of Practice”), Mimesis World Philosophies Workshop, SOAS, June 2015, и Боавентуры де Соуза Сантос «Эпистемологии Юга» (“Epistemologies of the South”) (2014). Эпистемология визуального мышления в математике, на которую я ссылаюсь, превосходно проанализирована Маркусом Джаквинто (<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/epistemology-visual-Thinking/>).

Мариэтта Степаняни

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Межкультурное философствование в России

В современном межкультурном дискурсе чрезвычайно редко упоминается русская философия. Это особенно странно, учитывая географическое положение России и ее историю.

Формирование русского народа происходило с участием множества племен, проживавших на обширной территории Восточной Европы от северных лесов до южных степей. Языческая модель мироздания складывалась на основе сочетания южнославянских, финно-угорских, балтийских, тюркских, нормандских, сарматских компонентов. Пройдя многовековой путь развития, к X в. языческая модель мироздания приняла окончательные формы.

Принятое князем Владимиром в 988 г. решение о крещении было выбором в пользу греческой веры, что предопределило культурное и историческое развитие Руси. Существуют различные мнения относительно времени возникновения русской философии. Среди современных историков есть те, кто убежден, что исчисление следует вести с X–XI вв., с начала заимствования идей из греческой переводной литературы. В «Житии Кирилла Философа» дано первое на славянском языке определение философии; «Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху» стало первым своего рода гносеологическим трактатом о трех частях души и пяти видах чувственного познания; «Повесть временных лет» содержала элементы эстетических, натурфилософских, философско-исторических идей. В древнерусском государстве IX–XI вв. имело место не только заимствование, но и творческое восприятие, сравнимое с межкультурным философствованием, благодаря которому вырабатывалась терминология мышления, формировались особенности русской философии: панэтизм,

историсофичность, антропологизм, антисхоластичность, софийность, рассредоточение в контексте культуры¹.

В XIII в. Русь была частично завоевана и в течение двухсот с лишним лет оставалась под властью Золотой Орды. Освобождаясь от татаро-монгольского ига, Русь подчинила себе Казанское, Астраханское, Сибирское ханства и продвинулась на восток вплоть до Тихого океана. В результате она стала евразийской державой и вошла в соприкосновение с великими цивилизациями Востока.

В XVII–XVIII вв. произошло соединение многих культур, этносов, традиций в единое государство. В политической и духовной жизни Руси возникли новые явления: евразийское геополитическое мышление, пришедший с Афона исихазм, проимперская доктрина «Москва — Третий Рим», книгопечатание как начало нового цивилизационного этапа. С Балкан поступают переводы писаний Дионисия Ареопагита, «Диоптры» Филиппа Монотропа, благодаря которым развивалась богословская герменевтика, налаживался философский диалог. Переводится литература с польского, латинского, немецкого языков: «Экономика Аристотелева» Себастиана Петрици, «Проблемата» Анджея Глябера, «Сказание об Аристотеле» (из Диогена Лаэртского). XVII столетие является завершающим в многовековом существовании Древней Руси, переходным от средневекового типа мышления к новоевропейскому.

В 1613 г. устанавливается правление династии Романовых. Многие историки полагают, что русская философия возникает под влиянием петровских реформ. Европеизация России по образцу католической славянской Польши сменяется при Петре I европеизацией протестантского типа с помощью «немцев», как называли на Руси европейцев неславянского происхождения, т.е. не только собственно немцев, но и шведов, голландцев, датчан, англичан. По его распоряжению в 1717 г. подготовлено «Юности честное зеркало» — пособие по образцу подобных европейских руководств. Оно включало азбуку, «число церковное и арифметическое», т.е. буквенные и арабские (числовое) и духовные наставления. По существу, это было первое пособие по обучению гражданскому шрифту и арабскому написанию цифр, которые ввел своим указом Петр I в 1708 г. вместо прежнего церковнославянского обозначения. Вторая часть — это собственно «зеркало», т.е. правила поведения для «младых отроков» и девушек дворянского сословия.

¹ Громов М. Русская философия // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2001.

Общение с учеными за границей, советы основателя и первого президента Берлинской Академии наук Готфрида Лейбница убедили Петра I в необходимости учредить академию наук в России. Академия наук была задумана в неразрывной связи с создаваемыми при ней академическими университетом и гимназией. В 1724 г. (за год до смерти императора) в Сенат был направлен именной указ об учреждении Академии. Примечательно, что академиком по кафедре логики и метафизики был назначен немец Г. Б. Бильфингер.

Императрица Екатерина II (1762–1796) продолжила курс на европеизацию, избрав несколько иной вектор развития. Ее привлекали идеалы Просвещения, распространявшиеся из Франции по всей Европе. Она состояла в переписке с Вольтером, Дидро и другими мыслителями того времени, которые, в свою очередь, были о ней высокого мнения, называли «Семирамидой Севера». Императрица заслужила звание Великой, представляя собой своеобразного «философа на троне», сочетающего глубокий ум с эффективным правлением.

В XIX — начале XX в. наблюдается активное развитие собственной культуры. В этом процессе выделяются два параллельных и противостоящих друг другу направления — западничество и славянофильство. В противовес немецкой философии, базировавшейся на протестантском и отчасти католическом духе, И.В. Киреевский в работе «О необходимости новых начал для философии» пишет о цельном знании и всеединстве. А.С. Хомяков выступил за соборность как свободное единение в лоне Православной церкви, за общинный характер русской жизни, примирение сословий и великую миссию России, призванной заменить в мировом процессе одряхлевшую Европу. С позиций религиозного персонализма, принципом которого является субстанциональная связь с Богом, обличал западный индивидуализм Ю.Ф. Самарин.

Особую роль в полемике славянофилов и западников сыграли «Философические письма» П.Я. Чаадаева. В них говорилось о «бессмысленном настоящем и неясном будущем» России, которая безнадежно отстала от динамичной Европы. Свою христианскую философию Чаадаев выводил за пределы православия, отмечая «цивилизационную заслугу» католицизма, выковавшего духовный стержень западного самосознания. Реакция властей была беспощадна: Чаадаев был объявлен сумасшедшим. Тем не менее среди западников его взгляды имели большой успех. Усиливается увлечение гегельянством, кантианством, шеллингианством. Во второй половине XIX — начале XX в. сложилось несколько активных философских и соци-

альных течений: анархизм, народничество, позитивизм, материализм, неокантианство, марксизм. Полифония мысли побуждала к полемике, что, в свою очередь, поднимало общий тонус философского мышления.

Интеллектуальное развитие вплоть до революции 1917 г. свидетельствует о том, что русская культура в целом, а философия в частности испытывали влияние южного и западного цивилизационного фактора. Вплоть до XIX в. это влияние не имело характера равноправного взаимодействия, поскольку Россия была преимущественно заимствующей стороной. Межкультурное взаимодействие наступило тогда, когда русская культура стала одновременно «реципиентом» и «донором», идеи которой были востребованы представителями инокультур. Возникли условия для межкультурного философствования, при котором рецепция не ведет к ассимиляции, т.е. буквальному заимствованию, уподоблению, слиянию. Напротив, восприятие инокультурных идей стимулирует подход, который побуждает к самокритичности и творческому пересмотру собственных взглядов и тем самым может приводить к альтернативным ответам.

Один из примеров тому — Николай Данилевский (1822–1885), славянофил, воззрения которого были построены на более высоком теоретическом уровне, который позволяет причислить их к разновидности светской идеологии. Его органическая теория стала основой для непризнания существования универсальных законов исторического развития и построения концепции культурно-исторических типов. Питирим Сорокин называл ее «макросоциологической теорией цивилизации» и оценивал как замечательный вклад в философию истории и культурную социологию. Концепция «культурно-исторических типов» предвосхитила культурологические теории Освальда Шпенглера и Арнольда Тойнби.

Данилевский возражал против «смешивания» Европы с человечеством и утверждения, что она из сферы ограниченно-национального вышла в сферу общечеловеческого. Он придерживался идеи уникальности каждого культурно-исторического типа, выступал против попыток отождествления и навязывания достижений западной (европейской) культуры в качестве общечеловеческой. Так что можно допустить, что Данилевский в определенной степени предвосхитил межкультурный подход в философии.

Принято полагать, что Владимир Соловьев (1853–1900) был первым русским философом общеевропейского масштаба. Свою магистерскую диссертацию на тему «Кризис западной философии» он защитил в Санкт-Петербургском университете. Критический харак-

тер по отношению к западной философии в лице наиболее модного в то время позитивизма Соловьев продолжил в докторской диссертации «Критика отвлеченных начал». Отвлеченным началам рационализма он противопоставлял «концепцию цельного знания», представленную в основанном им направлении, провозглашенном «христианской философией».

Примечательно, что при выработке собственного философского кредо В. Соловьев проявлял интерес к духовному наследию за пределами западного мира. После защиты первой диссертации он отправился в командировку в Лондон для работы в Британском музее «с целью изучения индийской, гностической и средневековой философии», а также каббалы в иудаизме. Несколько позже он предпринял путешествие в Египет. На протяжении всей жизни Соловьев был занят разработкой концепции всеединства, считая, что в ней речь идет о вечности и бесконечности Космоса как единого живого организма. Он опирался на воззрения Платона, Плотина, Филона Александрийского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского, а также выдающихся религиозных мистиков, обретавших свой духовный опыт из единого Источника (Бога).

Последователями В. Соловьева были братья Сергей и Евгений Трубецкие (первый из них разработал учение о Логосе, второй — учение об Абсолюте). Персоналисты, или панпсихисты (А.А. Козлов, Л.М. Лопатин и др.), создавшие концепцию о субъективном восприятии пространственно-временного континуума и субстанциальности познающей мир личности, под влиянием Густава Тейхмюллера (1832–1888), представителя одного из вариантов христианского персонализма, противостоящего как позитивизму и эволюционизму, так и традиционному платонизму. Иван Ильин, призывавший к покаянию и «духовному обновлению», и Семен Франк — автор «живого знания», соединяющего теоретические основы европейской мысли и обращенную к человеку «философию жизни». Николай Лосский, развивавший учение об интуитивизме в гармонии онтологического и гносеологического аспектов бытия, и Владимир Эрн, придерживавшийся идей христианского неоплатонизма, отрицавший ratio, воспевавший божественный Логос.

В разнообразной и богатой русской мысли первой половины XX в. особого внимания заслуживает Николай Бердяев (1874–1948) — автор оригинальной концепции философии свободы и концепции нового средневековья. В 1901 г. вышла его статья «Борьба за идеализм», закрепившая переход от позитивизма к метафизическому идеализму. Наряду с С.Н. Булгаковым, П.Б. Струве, С.Л. Франком

Николай Бердяев выступал с критикой мировоззрения революционной интеллигенции. В 1920 г. историко-филологический факультет Московского университета избрал Бердяева профессором. Но через два года он подвергся репрессиям и был фактически выслан из России на так называемом «философском пароходе». Бердяев жил сначала в Берлине, где познакомился с немецкими философами, такими как Шелер (1874–1928), Кайзерлинг (1880–1946) и Шпенглер (1880–1936). Сочинения немецкого философа Франца фон Баадера (1765–1841) побудили его заинтересоваться религиозным мистицизмом Якоба Бёме (1575–1624).

В 1924 г. Бердяев переехал во Францию, где оставался до конца жизни. Он много писал и печатался, активно участвовал в европейском философском процессе, поддерживая отношения с такими философами, как Э. Мунье, Г. Марсель, К. Барт и др. Среди опубликованных в эмиграции книг: «Новое средневековье» (1924), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Русская идея» (1946), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947). Посмертно были опубликованы книги «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство Духа и царство Кесаря» (1951) и др.

Бердяев начал свою философскую деятельность как марксист, но позже он все более склонялся к философии экзистенциализма и персонализма. От марксизма он взял пафос революции, а также критику буржуазности. В социальных вопросах Бердяев выступал как идеолог персонализма, верил в исключительность каждой личности и ее силу. Бердяев благосклонно относился к христианству, однако замечает опасность «реставрации святоотеческого христианства», которая «может быть на руку духу антихристову». От христианства он берет идею, что знаком образа Творца в человеке является творческая свобода. Также он принимает каббалистическое учение о Небесном Адаме. Бердяев видел сходство всех религий в идее «преодоления мира», поэтому он вводил понятие «нового религиозного сознания».

Основным понятием философии Бердяева является свобода (как антитеза необходимости), в которой творчески преодолевается власть отчуждения. Особенностью взглядов Бердяева было учение о «первичной», «несотворенной» свободе, над которой не властен даже Бог. Он противопоставляет «свободу от...» (свободу в негативном смысле) «свободе для...». Бердяев полагал, что именно христианство является религией свободы, так как именно в нём заложена

возможность преодоления внешних обстоятельств с помощью действий свободного субъекта.

Творчество Бердяева представляет собой пример того, что сегодня принято относить к межкультурному философствованию. Он испытал большое влияние европейских философов, воспринимая их идеи творчески, а потому выдвигал собственные оригинальные концепты в трудах по персонализму, эсхатологической метафизике, смыслу творчества. Его считают автором оригинальных концепций философии свободы и концепции нового средневековья. В 1942–1948 гг. он был семь раз номинирован на Нобелевскую премию по литературе. Правда, все номинации принадлежали Альфу Нюману (Alf Numan; 1884–1968), профессору теоретической философии Лундского университета, члену Королевского гуманитарного научного общества Швеции, а отвергались каждый раз на основании заключений одного и того же рецензента — шведского слависта Антона Карлгрена. Тем не менее интерес к творчеству Бердяева не спадает. Труды Бердяева переводились и продолжают переводиться на многие языки; о нем пишут и защищают диссертации зарубежные исследователи. Его философское наследие продолжает быть востребованным, дискуссионным и широко цитируемым.

Судьбоносное влияние на российскую интеллектуальную мысль XX в. оказал марксизм, трансформированный в марксизм-ленинизм и принятый в качестве официальной идеологии послереволюционной России, а затем и всего СССР. Следует иметь в виду, что идею революции «выносила, лелеяла, себя на нем воспитывала» русская интеллигенция девятнадцатого века, а потому она приветствовала ее свершение. Густав Шпет (1879–1937), как и многие его современники, видел в революции 1917 г. предвестие русского Возрождения, обновления сознания, культуры, духовной элиты, всего национального бытия. Он писал: «Нет прежней интеллигенции нашей, но становится теперь новая, нет старой России, но возникает новая!». Формированию в России полноценного культурно-философского сознания Шпет придавал значение ключевого фактора всестороннего социального оздоровления, полноправного вхождения русской нации в семью европейских народов. Считая философию вершиной культуры, в «Очерке развития русской философии» он развивает мысль, что место и судьба философии в национальном культурно-историческом контексте — лучший индикатор духовного состояния культуры и общества. Обращаясь к причинам слабого развития философии в России, Шпет констатирует обстоятельства политического, конфессионального, социально-психологического свойства, одна-

ко концентрирует внимание на характеристиках русской интеллигенции — коллективного социально-культурного агента, которому принадлежит решающая роль в развитии и распространении высших форм национальной духовной культуры.

Будучи убежденным, что после революции в России появились возможности для развития профессиональной научной философии, Густав Шпет выступил организатором Института научной философии (ИНФ) при МГУ. Он стал первым директором созданного Института. При формировании коллектива ИНФ Шпет руководствовался прежде всего критерием научного профессионализма, не придавая особого значения идеологической ориентации сотрудников.

Сам он был высокообразованным философом. Окончил с золотой медалью Киевский университет Святого Владимира, с 1907 г. преподавал в Московском университете. В 1912–1913 гг. стажировался в Гёттингенском университете у Гуссерля. В работе «Явление и смысл» (1914) дал интерпретацию феноменологических идей Гуссерля. В 1916 г. защитил в Московском университете магистерскую диссертацию «История как проблема логики». С 1916 г. — доцент, с 1918 г. — профессор Московского университета.

В 1921 г. при организации Г.Г. Шпетом Института научной философии было создано четыре секции: по логике, теории познания, систематической философии и истории философии. В секции по истории философии были представлены специалисты по всем историческим эпохам развития западной философии: Н.Д. Виноградов — крупный историк английской философии Нового времени, автор исследований о Толанде, Шефтсбери, Хатчесоне, МанDEVиле, Гартли, Юме; И.А. Ильин как историк философии был известен своей книгой о Гегеле; А.В. Кубицкий — видный историк античной философии; И.В. Попов — выдающийся специалист по патристике, автор монографии об Августине, под его редакцией и с его предисловием вышла «История средневековой философии» А. Штёкля.

Чтобы продемонстрировать высокий профессионализм приглашенных Шпетом сотрудников Института, достаточно привести краткие биографические сведения о нескольких из них, свидетельствующие, помимо всего прочего, об уровне их межкультурного философствования.

Ильин Иван Александрович (1883–1954) в 1918 г. защитил диссертацию по Гегелю. В ИНФ он вел два семинара: «Философия Гегеля» и «О методе философии». Семинары были предназначены для студентов, заканчивающих филологический факультет по философскому отделению. В 1921–1922 гг. Ильин занимался подготовкой

книги по философии религии «Путь к очевидности»; развитию этой темы были посвящены многие доклады философа, прочитанные им в эти годы.

Ческис Абрам Аронович (1879–1935) — историк философии. Окончил университет в Париже. Действительный член Института научной философии. Преподавал историю философии на философском факультете МИФЛИ. Принадлежал к течению механистов. Специалист по философии XVII в. Автор книг о Фейербахе (1923), Гоббсе (два издания 1924, 1929 гг.), предисловий к «Избранным сочинениям» Пристли (1934), «Левиафану» Гоббса (1936), статей о Пристли и Гассенди.

Семен Людвигович Франк учился в Московском университете (1894–1898) и Берлинском университете (1899–1901). На начальном этапе творческого пути Франк — экономист и критический марксист. Обращение к философии в 1900-е годы связано с влиянием неокантианства, имманентной философии и философии жизни. Около 1908–1912 гг. Франк переходит на позиции метафизики и начинает создавать свою философскую систему — абсолютный реализм, — получившую выражение в его книгах «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1917) и др. Жил и работал в эмиграции (Германия, Франция, Англия), куда был выслан на «философском пароходе». В эмиграции им были написаны «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939), «Свет во тьме» (1949), «Реальность и человек» (1956).

Краткие биографии перечисленных выше сотрудников Института научной философии свидетельствуют о том, что все они испытали большое влияние западной философии и в то же время смогли развивать свои взгляды с учетом особенностей русской духовной культуры и сложившейся после революции обстановки в России. Все они возлагали надежды на будущее России и ее культурный расцвет.

Коллектив ученых, заложивших основы будущего академического философского центра всей страны — Института философии Российской академии наук, просуществовал два года. В 1923 г. он был переподчинен и вошел в состав созданной РАНИОН — Российской Ассоциации научно-исследовательских институтов по общественным наукам, которую возглавил А.М. Деборин. Абрам Моисеевич Деборин (1881–1963) окончил философский факультет Бернского университета. В 1907 г. написал книгу «Введение в философию диалектического материализма», которая впервые была издана в 1915 г. В 20-е годы Деборин преподавал в Коммунистической академии, Институте красной профессуры. В 1926 г. был назначен главным редактором журнала «Под знаменем марксизма».

Деборин не оставил оригинальных философских работ. Его труды можно отнести к жанру комментариев. В его сочинениях трудно обнаружить идеи, которые бы выходили за рамки того, что уже сказал Плеханов. И все же он и его школа отличались значительной философской культурой и умением использовать ее в философской полемике². Под его редакцией в СССР вышли в свет издания классиков материалистической философии и собрание сочинений Гегеля в 15 томах.

В качестве основной работы Института А.М. Деборин предложил подготовку «Философской энциклопедии». В ходе обсуждения плана энциклопедии было предложено включить в издание раздел о философии Востока. В опубликованном плане-проспекте энциклопедии имеются раздел о философии стран Древнего Востока и параграф об арабской средневековой философии. Само планирование, хотя и в чрезвычайно урезанном виде, упоминание «восточной философии» было уже шагом вперед по сравнению с тем, как было принято относиться к философскому наследию народов Востока в дореволюционной России.

Первые два тома послереволюционной «Философской энциклопедии» планировалось опубликовать к июню 1930 г. Но планам не суждено было реализоваться. После разгона деборинского состава Института философии проект «Философской энциклопедии» был закрыт. Ударной силой в разгроме деборинского коллектива стали партийные активисты из Института красной профессуры. В начале 30-х годов в философию и другие общественные науки пришло молодое поколение карьеристов и невежд, которые на несколько десятилетий монополизировали философскую мысль. Эти люди делали карьеру в философии благодаря доносам на коллег. Донос слился с другой, не менее значимой нормой: восхвалением мудрости партийной бюрократии и Сталина. Как правило, это поколение философов не знало иностранных языков и не имело понятия о мировой философии. Зато знало наизусть соответствующие цитаты из трудов Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина, прикрывая ими свое творческое бесплодие³.

Университетское преподавание философии и научные исследования в этой области было предписано проводить в рамках марксизма-ленинизма. Марксизм понимался в той урезанной и искаженной

² Макаренко В.П. Бюрократия и сталинизм. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1989. С. 218.

³ Источник: <https://vikent.ru/author/3042/>

форме, в которой его интерпретировал Ленин в статье «Три источника и три составных части марксизма», написанной в связи с 30-летием со дня смерти К. Маркса и впервые опубликованной в легальном журнале РСДРП(б) «Просвещение» (1913, № 3).

Внутриполитическая обстановка в 30-е годы стремительно ухудшалась, критика перерастала в преследования, в массовые политические репрессии. Список расстрелянных в 1936–1938 гг. сотрудников Института философии насчитывает более 80 человек⁴. После разгрома «деборинской группы» Институт философии возглавлял Адоратский В.В., один из первых среди философов, кто начал превозносить Сталина как «теоретика ленинизма и вождя мирового пролетариата». Он был директором Института философии АН СССР с 1931 по 1939 г.

С 1939 по 1944 г. Институтом философии руководил П.Ф. Юдин, его заместителем был М.Б. Митин, одновременно занимавший должность директора Института Маркса–Энгельса–Ленина (ИМЭЛ) при ЦК ВКП(б). Митин стал академиком в 1939 г., не защитив ни кандидатской, ни докторской диссертации. Степень ему была присуждена без защиты диссертации за вышедший под его редакцией и при его авторском участии первый двухтомный «Учебник диалектического и исторического материализма».

В 1944 г. в стране произошла смена философского лидерства: группу Митина сменила группа Александрова (хотя Митин сохранял влияние на отечественную философию вплоть до 1968 г., когда был смещен с должности главного редактора журнала «Вопросы философии» за плагиат у Я.Э. Стэна, расстрелянного в 1937 г.). Георгий Федорович Александров (1908–1961) родился в семье рабочих, в начале 1920-х годов был беспризорником, затем воспитывался в детдоме. Он учился в советской партийной школе (1924–1930). В 1932 г. окончил МИФЛИ, затем там же аспирантуру, в 1935 г. стал кандидатом философских наук. В 1939 г. защитил докторскую диссертацию об Аристотеле, в том же году стал доктором философских наук и профессором.

Под руководством Александрова была подготовлена трехтомная «История философии» (1940–1942). Его главные монографии: «История западноевропейской философии» (1946) и «История социологии как науки» (1958). Первая из этих книг сначала была награждена Сталинской премией 2-й степени (1946). Однако спустя год, в 1947 г. в связи с начатой кампанией по борьбе с космополитизмом по ней была проведена дискуссия, в результате которой Александров под-

⁴ Корсаков С.Н. Репрессированные сотрудники института философии // Наш философский дом. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 508–520.

вергся критике за «объективизм, терпимость к идеализму и декадентству, за отсутствие полемического задора в критике философских противников». Книга была раскритикована Сталиным и Ждановым, что повлекло увольнение Александрова из аппарата ЦК ВКП(б) в систему АН СССР. В 1947 г. он был назначен на должность директора Института философии, в которой проработал до 1954 г.

Деятельность Александрова представляла пример личной и общенациональной противоречивости в период «борьбы с космополитизмом» — массовой политической кампании, проводившейся в СССР в 1948–1953 гг. и направленной против прозападных настроений среди советской интеллигенции, которые рассматривались как «антипатриотические». Первые обвинения в «низкопоклонстве перед Западом» прозвучали еще в 1936 г. В годы войны наблюдались относительная открытость и благожелательность по отношению к союзническому Западу.

Но уже через год после окончания войны ситуация стала кардинально меняться. В августе 1946 г. появилось Постановление ЦК ВКП(б) о журналах «Звезда» и «Ленинград», в котором обличались «произведения, культивирующие несвойственный советским людям дух низкопоклонства перед современной буржуазной культурой Запада». В январе 1948 г. было впервые употреблено знаменитое впоследствии выражение «безродный космополит». В марте того же года Г.Ф. Александров опубликовал в «Вопросах философии» установочную статью «Космополитизм — идеология империалистической буржуазии», в которой объявил космополитами Бухарина и Троцкого, левых эсеров и левых коммунистов, власовцев и всех, перешедших на сторону немцев. Таким образом, термин приобрел особо зловеющий оттенок, став синонимом понятий «контрреволюционер», «изменник Родины» и «враг народа». Критике и осуждению подверглись те, кто якобы «умалил и очернял» русскую философию, утверждая, что ход развития русской философии не был самостоятельным, а повторял происходящее на Западе.

В целом кампания по борьбе с космополитизмом отличалась противоречивостью и непоследовательностью. Если сравнивать развитие философии в СССР с развитием таковой в любой другой стране за тот же период, то результат получится не такой уж плохой. Как по количеству, так и по качеству. Уже сам факт, что с философией стали знакомить всех, кто получал высшее образование, и даже в средней школе появился предмет «Обществоведение», где излагались основы философии, говорил о полном перевороте в образовании.

В западных странах ничего подобного не было. В большинстве университетов философия там являлась (и до сих пор остается) предметом по выбору. Поразительно массовыми стали тиражи издаваемых трудов классиков философской мысли. По сравнению с дореволюционным временем (1897–1916) они значительно возросли. Вместо 1 тыс. экземпляров произведений Аристотеля было опубликовано 78,3 тыс.; вместо 4,5 тыс. работ Гегеля — 200,5 тыс.; вместо 7,7 тыс. трудов Спинозы — 55,2 тыс. Произведения Бэкона, Гольбаха, Гельвеция, Демокрита в 1897–1916 гг. не издавались. За период с 1917 по 1938 г. выпущено произведений: Бэкон — 23 тыс. экз., Гольбах — 79,4, Гельвеций — 67,5, Демокрит — 10 тыс. экз. В этот же период изданы также сочинения Лукреция Кара, Сенеки, У. Дакосты, Дж. Бруно, Гоббса, Декарта, Спинозы, Лейбница, Сен-Симона, Мора, Локка, Толанда, Пристли, Руссо, Кондильяка, Ламетри, Дидро, Мелье, Фурье и др.

Ни в одной другой стране мира работы Фрейда не переводились столь интенсивно, как в России 20-х годов. В те же годы было издано на русском языке девять работ Шпенглера, шесть работ Дьюи; издавались М. Вебер, Э. Кассирер, К. Форлендер, Э. Реклю, Л. Леви-Брюль.

Даже если работы каких-то известных в то время западных философов не издавались, то о них тем не менее знали и писали. Стоит напомнить, что упомянутый выше Институт научной философии возглавлял Г. Шпет, которого Гуссерль называл своим лучшим учеником. Приезжавший в СССР в 1936 г. Людвиг Витгенштейн нашел столь большое понимание в среде российских философов, что даже выражал желание переехать сюда жить навсегда.

До 50-х годов XX столетия в отечественной философии сохранялась инерция дореволюционного прозападного восприятия мирового философского наследия. Парадоксальное сочетание европоцентризма с политическим интернационализмом не смущало отечественных идеологов своей логической несовместимостью. Однако прагматичный расчет побудил их приступить к подготовке истории всемирной философии. От объединения пролетариев всех стран надо было переходить к более реалистичной и перспективной политике — к налаживанию диалога и сотрудничества с молодыми суверенными государствами.

Очевидно, что именно такой была мотивация подготовки нового издания истории философии как истории «всех времен и народов»⁵.

⁵ История философии. В 6 т. / М.А. Дынник, М.Т. Иовчук, Б.М. Кедров, М.Б. Минин, О.В. Трахтенберг (ред.). М.: Изд-во: АН СССР, 1957–1965.

Однако для реализации столь масштабного проекта одного желания было недостаточно: в Институте философии — главном академическом философском центре страны — отсутствовали необходимые научные кадры. Такая ситуация сложилась вследствие политической и идеологической борьбы в послереволюционной России, когда богатейшее научное наследие российского востоковедения оказалось невостребованным, а его наиболее выдающиеся представители подверглись политическим преследованиям, руководимые ими школы — разгрому.

После закрытия дебординского проекта «Философской энциклопедии» востоковедческая тематика осталась в Институте философии в максимально урезанном виде. Об основной направленности востоковедных исследований можно судить по тому, что они проводились в антирелигиозной секции, в состав которой входила «бригада по изучению ислама» (1930 г.). Главной фигурой в ней был Л.И. Климович.

Первый востоковед с философским образованием появился в Институте философии в 1948 г. Им был китаец по происхождению Ян Хиншун (1904–1989), окончивший в 1933 г. Коммунистический университет преподавателей общественных наук в Москве и защитивший в 1948 г. кандидатскую диссертацию на тему «Философское учение Дао-Дэ-цзина».

Вслед за Ян Хиншуном сотрудником Института стал Н.Г. Сенин (1918–2001) — выпускник философского факультета МГУ (1943). Он был принят на работу в Институт философии (1951), где через два года защитил диссертацию на тему «Общественно-политические и философские взгляды Сунь Ятсена». В том же году сотрудником Института стал иранист С.Н. Григорян (1920–1974), выпускник Московского института востоковедения, защитивший диссертацию по бехаизму. В 1956 г. список востоковедов пополнился индологом и японистом. Первым был Н.П. Аникеев (1925–2007), окончивший Московский институт востоковедения и защитивший в 1957 г. диссертацию по теме «Материализм и атеизм системы санхья раннего средневековья».

Что касается специалиста по японской философии, то им был Яков Борисович Радуль-Затуловский (1903–1987). В 1924–1928 гг. учился на факультете права Киевского института народного хозяйства. На втором курсе заинтересовался китайской и японской философией, начал самостоятельное изучение китайского языка. Получив в 1928 г. высшее образование, преподавал философию в киевских сельскохозяйственном и кооперативном институтах. С 1930 г. учил-

ся в аспирантуре Московского института востоковедения. В 1936 г. защитил диссертацию «Учение Конфуция в современной японской философии». В 1942 г. он защитил диссертацию «История материалистических идей в Японии в XVII–XIX вв.» на степень доктора исторических наук. В штат Ленинградского сектора Института философии АН СССР Радуйль-Затуловский был принят в 1956 г.

В том же году была создана Группа по истории философии стран Востока. Организационно востоковеды были объединены в 1960 г. в сектор «Философия и социология стран Востока». Сектор пополнялся за счет приема на работу новых, преимущественно молодых специалистов. Новые сотрудники совмещали работу с учебой в аспирантуре, к началу 70-х годов практически все они защитили диссертации; пополнение их рядов было продолжено. В первые полтора десятилетия существования сектора его сотрудниками был опубликован ряд важных трудов по истории философии. Наиболее значимыми из них были: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.»; разделы, посвященные восточной философии, в многотомной «Истории философии» (1957–1965); «Древнекитайская философия» в двух томах (1972).

Молодым сотрудникам пришлось преодолевать давление со стороны старших коллег, относившихся с подозрением к их стремлению вести научно-исследовательскую работу свободно от требований «идеологической зрелости и классового подхода» в истории философии. Только в 1980 г. им удалось добиться радикального изменения в кадровом составе, а главное — в идейной направленности научных исследований.

Деятельность философов-востоковедов радикально изменилась. Это стало возможно, поскольку в России с дореволюционных времен развивалось востоковедение, в частности источниковедение, религиоведение и филология. Особенно богатой была коллекция восточных рукописей в Петербурге. К разряду достижений можно отнести прежде всего труды, опубликованные в инициированной ИФ РАН академической серии «История восточной философии» (основана в 1993 г.), задуманной для издания фундаментальных исследований. В многотомную серию вошли и исследования по различным направлениям индийской, китайской, японской, арабской, персидской философий. Важно, что серия постоянно пополняется.

К числу фундаментальных исследований относятся и индивидуальные исследования, переводы классических текстов с комментариями. Без переводной и комментаторской деятельности не был возможен следующий шаг в развитии философского востоковедения.

ния, каковым явилась активная вовлеченность ИФ РАН в подготовку «Новой философской энциклопедии»⁶. Широкое освещение восточных философий в Энциклопедии было признано при ее итоговой оценке в качестве одного из наиболее значимых отличий от Энциклопедии 1960–1970 гг.

Накопленный исследовательский багаж философского востоковедения в России позволил российским философам-востоковедам активно подключиться к компаративному вектору мировой академической философии. Сравнительная философия эпизодически проявляла себя даже в дореволюционный период. Особенно показательны в этом смысле труды Ф.И. Щербатского. Восточно-западным штудиям этого выдающегося русского востоковеда посвятил специальное исследование Владимир Кириллович Шохин⁷. Работы Щербатского исследуются в строго хронологическом порядке: от первой статьи «Логика в древней Индии» (1902) до последних комментариев к переводам буддийских текстов после опубликования «Буддийской логики» (1932). Среди основных компаративистских открытий Щербатского выделяются систематические параллели между буддийским идеализмом школы Дигнаги и критицизмом Канта, а также аналогии между «философией потока» у буддистов и А. Бергсона; некоторые параллели Щербатского подвергаются критическому анализу.

Импульс к разворачиванию компаративных исследований в России во второй половине XX в. был дан установленными в конце 80-х годов прошлого века тесными связями Института философии в Москве с конференциями «Философы Востока–Запада». В июле 1990 г. состоялась первая региональная конференция по сравнительной философии на тему «Культура и современность: феминистские проблемы». Она стала не только первой российской конференцией по сравнительной философии, но и первой конференцией по феминизму, который был почти «незаконной» темой для академических дискуссий. В ноябре 1990 г. состоялась еще одна конференция по сравнительной философии — «Понятие человека в традиционных культурах Востока». Его иностранными участниками были пять французских ученых и два из США.

Спустя несколько лет было принято решение об учреждении Московских международных конференций по сравнительной философии. Первая конференция, «Сравнительная этика в глобальную

⁶ Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2001.

⁷ Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН, 1998.

эпоху», состоялась в 2002 г., следующая — «Знание и вера в диалог культур» — в 2006 г.; третья — «Философия и наука» — в 2012 г.

Традиция сравнительных исследований динамична, чувствительна к изменениям и требованиям времени. Нет сомнений в том, что культурное разнообразие как достояние социальной реальности немалого моложе человечества. Однако только в наше время оно стало одной из главных черт эпохи. Трансформация культурной множественности из реальности социального бытия в проблему не только на уровне конкретного государства, но и на планетарном уровне объясняется радикальными изменениями, которые переживает человечество в наши дни. «Начало глобальной истории» чревато угрозой насильственного объединения, нивелирования культурного плюрализма. Именно поэтому существует очевидная необходимость противостоять тенденциям, которые ведут к устранению культурной самобытности, особенностей в образе жизни, разнообразия в менталитете народов — другими словами, тенденциям, которые направлены на подчинение всех единой модели цивилизации.

Эволюция сравнительно-философских исследований привела к появлению того, что получило название межкультурной философии, хотя было бы точнее называть это не философией как системы, а направлением, обращенным к межкультурному методу мышления. Последнее — понятие, которое до сих пор практически мало распространено в российском интеллектуальном обороте. Правда, некоторые ученые (еще не большинство) стали признавать, что западная философия не единственная, а наряду с ней существует немало других. В связи с этим растет интерес к сравнительным исследованиям, однако последние в основном направлены на выявление специфики незападных традиций. Мало внимания уделяется выяснению совпадений в разных философиях. Напротив, бытует мнение, что философии настолько разные, что не имеют ничего общего.

И тем не менее незаметно для самих себя мы приблизились к сообществу поборников межкультурной философии настолько близко, что главный редактор первого периодического издания данного направления — «Журнала мировых философий» (Journal of World Philosophies) Моника Кирлоскар-Стейнбах в 2015 г. пригласила философов-востоковедов ИФ РАН к сотрудничеству, а уже через год в журнале были опубликованы статьи российских авторов⁸. Пола-

⁸ *Stepanyants M.* On the Way to Intercultural Philosophy // *Confluence: Online Journal of World Philosophies*. 2016. Vol. 4 P. 240–256; *Rykov S.* The ‘School of Structural Analysis’ in Modern Russian Sinology // *Journal of World Philosophies*. 2016. Vol. 1. No. 1. P. 26–40.

гаю, что причиной тому были упомянутые выше три Московские международные конференции по сравнительной философии, материалы которых опубликованы на русском и английском языках. Московские конференции проводились в формате дискурса, при котором избранная темой конференции проблема представлялась философами разных культурных традиций (индийской, западной, китайской, российской, мусульманской) и обсуждалась совместно всеми участниками форума. Так происходило перерастание и приближение вплотную к межкультурному философствованию.

В 2020 г. российским читателям впервые была представлена монография по межкультурной философии во множестве возможных контекстов⁹. Примечательно, что приобщение к межкультурному дискурсу произошло среди философов-востоковедов, представленных не только Институтом философии и Институтом востоковедения Российской академии наук, но и высшими учебными заведениями, в частности Санкт-Петербургским университетом, Российским Университетом дружбы народов и Российским государственным университетом гуманитарных наук. Особо следует отметить инициативы Международного центра изучения русской философии Санкт-Петербургского университета, возглавляемого профессором Алексеем Валерьевичем Малиновым, главным редактором журнала «Философский полилог» и организатором в 2020 г. Международной конференции по межкультурной философии¹⁰.

Принципиальное различие между современной эпохой и прошлым заключается в том, что культурное взаимодействие становится глобальным. В этих условиях межкультурная философия уже не носит регионального характера, она становится универсальным императивом. Существует острая необходимость в исследовании потенциалов, которыми обладает межкультурная философия в конкретных областях: в переосмыслении социально-политических идеалов, формулировании альтернативных концепций модернизации, в поиске ответов на вызовы экологического кризиса, расширении границ философии и науки, в представлении новейших сценариев глобализации и т.д. Короче говоря, если философия останется в культурной изоляции, она потеряет свою цель — осознать дух времени. Межкультурная философия — это отражение, не ограниченное нацио-

⁹ Степаняц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука–Вост. лит., 2020.

¹⁰ Материалы конференции были опубликованы в журнале: Философский полилог. 2020. № 1, 2.

нальными или цивилизационными границами. Она стремится осмыслить и найти решения как чисто философских, так и глобальных проблем посредством полилога в качестве средства достижения взаимопонимания и поиска новых путей решения универсальных проблем.

Публикация настоящего коллективного труда — новый шаг к развитию межкультурного философствования в России. Его основное отличие от существующих зарубежных изданий в том, что в нем поставлена цель дать широкую панораму межкультурного философского дискурса, действующими лицами которого являются представители разных цивилизаций и континентов. Поскольку труд готовился философами-востоковедами, в нем, естественно, основное внимание уделено межкультурологам мира Востока. Можно надеяться на разработку данной проблематики специалистами по духовным традициям других континентов. Настало время от преобладающей до сих пор декларации необходимости межкультурного философствования переходить к изучению конкретных его примеров, причем не односторонних, а многосторонних, демонстрирующих взаимообогащение и полезность совместных усилий при решении общезначимых проблем.

Библиография*

- Ал-Хумайди.* Джазуат аль-муктабис фи тарих 'улама' аль-Андалус (Светоч знания по истории улемов Андалусии). Каир: ад-Дар аль-Мысрийа, 1966.
- Али Умлил.* Ал-ислахийа аль-арабиййа ва-д-даула ал-ватанийа (Арабский реформизм и национальное государство). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 1985.
- Али-Кинди.* О первой философии // *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская философия (фальсафа). Антология. Казань: ДУМ РТ, 2009.
- Аль-Фараби.* О достижении счастья // *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973.
- Аль-Фараби.* О религии // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. Казань: ДУМ РТ, 2009.
- Аль-Фараби.* Совершенный град // *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская философия (фальсафа). Антология. Казань: ДУМ РТ, 2009.
- Арутюнов С.А.* Япония: философия красоты // Вестник ИВ РАН. 2021. № 2 (16).
- Аятолла Мохаммад-Али Тасхири.* Идеи диалога с другим. М.: Ладомир, 2009.
- Балданова Е.Ж., Бальчиндоржиева О.Б.* Понимание культуры и цивилизации в китайских источниках // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2017. Вып. 5.
- Бахтин М.М.* Из записей 1970-71 гг. // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
- Бейтсон Гр., Бейтсон М.К.* Ангелы страшатся. М.: Технологическая школа бизнеса, 1994.
- Белимова В.С.* Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии // История философии. 2019. Т. 24. № 1.
- Битбол М.* От феноменологического эпохе к медитации // Вопросы философии. 2018. № 1.
- Бубер М.* Я и Ты // *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995.
- Бычков В.В., Бычков О.В.* Эстетика // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010.
- Бэкон Ф.* Великое восстановление наук // *Бэкон Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1977.

* Составитель В.С. Белимова.

- Валлерстайн И.* Миросистемный анализ: введение. М.: Территория будущего. 2006.
- Вакиды М.* Бина ан-назрийа ал-фалсафийа (Конструкция философской теории). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 1990.
- Ван Гуйцай.* Доюаньлунь, дуэйхуа, вэньхуацянь чжэсюэ — Лэймэн Паньника дуэй шидай тяочжань дэ цзеши ю хуэйин (Плюрализм, диалог, межкультурная философия — интерпретация вызовов современности и ответы на них Раймона Паниккара). Ханчжоу: Чжэцзянский университет, 2004. URL: <http://194.246.119.58/pdfs/CNKI/CDFD/2004082553.pdf> (дата обращения: 06.01.2022).
- Ван Цзюнь.* Цзовэй куавэньхуа чжэсюэ шицзянь дэ «додзи дуэйхуа» гайнянь цяньси (Краткий анализ концепции «мультиполярного диалога» как практики межкультурной философии) // Чжэсюэ фэньси (Философский анализ). 2015. Т. 6. № 4.
- Ван Цин.* Становление «японской философии» и «китайской философии». URL: <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/hp/hp18/5.pdf> (дата обращения: 03.01.2022).
- Вечерние беседы с мудрецом Ниномией // *Карелова Л.Б.* У истоков японской трудовой этики. История в портретах. М.: Вост. лит., 2007.
- Виммер Ф.* Вэньхуацянь чжэсюэ ши чжэсюэ дэ и гэ синь фэньчжи хайши синь фансян? (Межкультурная философия — новый раздел философии или ее новая ориентация?) / Пер. с англ. Вань Чжичэна // Чжэцзян дасюэ сюэбао. Жэньвэнь шэхуэй кэсюэ бань (Вестник Чжэцзянского университета. Гуманитарные и общественные науки). 2009. Т. 39. № 6.
- Виммер Ф.* Вэньхуацянь чжэсюэ юцзин чжун дэ вэньхуа чжунсинчжуи ю куаньжун (Культуроцентризм и толерантность в контексте межкультурной философии) / Пер. с англ. Ван Жуна // Чжэцзян дасюэ сюэбао. Жэньвэнь шэхуэй кэсюэ бань (Вестник Чжэцзянского университета. Гуманитарные и общественные науки). 2010. Т. 40. № 1.
- Виндельбанд В.* История древней философии / Пер. с нем. под ред. А.И. Введенского. Киев: Тандем, 1995.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем., общ. ред. и вступит. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
- Гиззатуллин Р.А.* «Бейт аль-хикма» и ее роль в развитии исламского просвещения // *Minbar. Islamic Studies*. 2013. Т. 6. № 1.
- Гоххале П.* Медитация осознанности и феноменологический подход. Феноменологическое эпохе и буддийская медитация (материалы дискуссии) // Вопросы философии. 2018. № 1.
- Григорьева Т.П.* Движение красоты. Размышления о японской культуре. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005.
- Громов М.* Русская философия // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2001.
- Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3.
- Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.

- Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
- Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1972.
- Дойссен П. Веданта и Платон в свете Кантовой философии / Пер. с нем. М. Сизова. М.: Мусагет, 1911.
- Доклад Тамары Альбертини «Введение термина „бриколаж”» в сравнительную философию: новый подход». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=miVKLl0jrc4> (дата обращения: 30.08.2021).
- Древнекитайская философия. Т. 2. М.: Мысль, 1972.
- Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей. М.: Вост. лит., 1995.
- Ефремова Н.В. Ислам. Философия, религия, культура. М.: Вост. лит., 2015.
- Ефремова Н.В. Универсалистская интенция фальсафы // Ислам в современном мире. 2017. № 4.
- Ефремова Н.В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 3.
- Ефремова Н.В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: что такое метафизика? // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 4.
- Ибн Рушд. Ад-дарури фи ас-сийаса (Необходимое [знание] по политике) // Мухтасар китаб ас-сийаса ли-Афлатун (Компендиум книги Платона «Политика»). Бейрут: Марказ дирасат аль-вахдат аль-арабийя, 1998.
- Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. Казань: ДУМ РТ, 2009.
- Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) / Пер. с лат., предисл. и коммент. Н.В. Ефремовой // Ишрак. 2012. № 3.
- Ибрагим Т.К. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М.: Медина, 2005.
- Ибрагим Т.К. Между разумом и верой: рационалистическая интенция классической исламской эпистемологии // Arabia Vitalis. Арабский Восток, ислам, древняя Аравия / Сост. и отв. ред. А.В. Седов, И.М. Смилянская. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2005.
- Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога // Ориенталистика. 2022. Т. 5. № 1.
- Имамита Томонобу. Тоё-но бигаку (Эстетика Дальнего Востока). Токио: TBS-Буританика, 1980.
- Имамита Томонобу. Би-но исо то гэйдзюцу (Эстетическая мысль и искусство). Токио: Дайгаку сюппанкай, 1984.
- Имамита Томонобу. Бигаку то ва нани ка (Что такое эстетика?) // Бигаку (Эстетика). Т. 1. Токио: Токё дайгаку сюппанкай, 1985.
- Имамита Томонобу. Бигаку-но сёрай (Будущее эстетики) // Бигаку (Эстетика). Т. 5. Токио: Токё дайгаку сюппанкай, 1985.
- Имамичи Томонобу. Кризис морали и проблемы метатехники // Вопросы философии. 1995. № 3.
- История философии. В 6 т. / М.А. Дынник, М.Т. Иовчук, Б.М. Кедров, М.Б. Митин, О.В. Трахтенберг (ред.). М.: Изд-во АН СССР, 1957–1965.

- Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4.
- Каньева Н.А. Становление принципов теоретического знания в Индии. Диссертация на соискание уч. степени д.ф.н. М.: ИФ РАН, 2021.
- Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения. Т. 5. М.: Мысль, 1966.
- Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. / Под ред. А. В. Гульги. Т. 4. М.: Чоро, 1994.
- Карелова Л.Б. Синто-буддийский синкретизм XIII–XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998.
- Карелова Л.Б. У истоков японской трудовой этики. История в портретах. М.: Вост. лит., 2007.
- Книга самурая. М.: Евразия, 2000.
- Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика и Восток: близость далекого // Духовные истоки Японии. Альманах. Т. 2. М.: Толк, 1995.
- Кобзев А.И. Вэнь // Духовная культура Китая. Энциклопедия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1. Философия. М.: Вост. лит., 2006.
- Кобзев А.И. Чжан Дун-сунь // Духовная культура Китая. Энциклопедия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1. Философия. М.: Вост. лит., 2006.
- Кобзев А.И. Китай и атомизм // Историко-философский ежегодник 2010. М.: Институт философии РАН, 2011.
- Козловский Ю. Б. Философия экзистенциализма в современной Японии. М.: Наука, 1975.
- Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток–Запад: Учеб. пособие. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2004.
- Колесников А.С. Возможна ли интеркультурная философия? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. Вып. 3.
- Колесников А.С. Концептуальные проблемы на границах новейшей философии // Диалог философских культур и становление трансверсальной философии. Материалы межвузовской конференции / Под ред. А.С. Колесникова. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2010.
- Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова, вступит. ст. Л.С. Переломова. М.: Вост. лит., 2004.
- Корсаков С.Н. Репрессированные сотрудники института философии // Наш философский дом. М.: Прогресс-Традиция, 2009.
- Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М.: Наука–ГРВЛ, 1978.
- Ли Вэй. Хэфасин хайши чжуаньесин: Чжунго чжэсюэ цзювэй «фанши» (Легитимность или профессионализм: китайская философия как «метод») // Цзяньхай сюэкань. 2019. Вып. 2. URL: http://www.zgscph.org/html/2019/zhyj_0415/1162.html (дата обращения: 03.01.2022).
- Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 1 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985.

- Лунь юй чжу-шу («Категоризированные диалоги» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/analects> (дата обращения: декабрь 2021 г.).
- Лысенко В.Г.* Проблема «Восток–Запад» в истории философии и единство мирового историко-философского процесса (материалы круглого стола) // Философские науки. 1988. № 7.
- Лысенко В.Г.* Компаративная философия в Советском Союзе // Вопросы философии. 1992. № 9.
- Лысенко В.Г.* Философия Джитендры Натха Моханти: Между Индией и Западом // Живая традиция. К 70-летию Индийского философского конгресса. М.: Вост. лит., 2000.
- Лысенко В.Г.* Сон и сновидение как состояния сознания: упанишады и Шанкара // Смаранам. Памяти О.Ф. Волковой. Сб. статей. М.: Вост. лит., 2006.
- Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // Труды Русской антропологической школы. Вып. 4. Т. 2. М.: РГГУ, 2007.
- Лысенко В.Г.* Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2009. № 11.
- Лысенко В.Г.* Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: КАНОН+ РООИ «Реабилитация», 2014.
- Майданов А.С.* Проблемы контрастности и их решение в чань-буддизме // Вопросы философии. 2009. № 4.
- Макаренко В.П.* Бюрократия и сталинизм. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1989.
- Малл Р.А.* Когда философия становится межкультурной? Прогнозы и перспективы // От сравнительной к межкультурной философии / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: Наука–Вост. лит., 2022.
- Мао Инэн.* Цун Чжан Дунсунь дуй Кандэ сяньянь чжэсюэдэ гайцзао кань чжун си фан вэньхуа жунтун дэ синши (Трансформация трансцендентальной философии Канта Чжан Дунсунем как форма интеграции китайской и западной культур] // Жэньвэнь цзачжи. 2005. 06. URL: <https://www.1xuezhexuezhexue.com/qk/art/303936?code=B5&pageIndex=0&pdyear=2006&pdchno=02&dbcode=1&flag=1> (дата обращения: 20.06.2021).
- Маруяма Масао.* Нихон-но сисо (Японская мысль). Токио: Иванами сэтэн, 1961.
- Мезенцева О.В.* Введение // Индийская философия и мировая культура. Сборник. К XVII Всемирному философскому конгрессу 21–27.8.1983 г. Монреаль / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: ИФ АН СССР, 1983.
- Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М.: Наука–ГРВЛ, 1973.
- Мори Аримаса.* Кэйкэн то сисо (Опыт и мысль). Токио: Иванами сэтэн, 1972.
- Моу Бо.* Гуаньюй «сы цзун цзуэй» дэ пинси юй бицзюа чжэсюэ яньцзю дэ фанфалунь вэньти (О «четырёх видах ошибок» и проблемах методологии в исследованиях по сравнительной философии) / Пер. с англ. Чу

- Чжаохуа, Цзинь Ланя // Шицзе чжэсюэ (Мировая философия). 2007. № 1.
- Моу Бо. Лунь бицзяо чжэсюэ чжун дэ цзяньшэсин цзяофэн-цзяожун дэ фанфалунь цэлюэ (О методологической стратегии конструктивного во-звращения сравнительной философии) // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь (Пере-довая общественных наук). 2008. № 9.
- Моу Цзунсань, Сюй Фугуань, Чжан Цзюньмай, Тан Цзюньи. Вэй чжунго вэньхуа цзингао шицзе жэньши сюаньянь — вомэнь дуэй чжунго сюэшу яньцзю цзи чжунго вэньхуа юй шицзе вэньхуа цянты чжи гунтун жэнь-ши (Почтительное обращение от лица китайской культуры к людям все-го мира: наше общее понимание синологических исследований и кита-йской культуры в контексте перспектив мировой культуры). 1958. URL: <http://www.cccrx.com/2008-1/200811181516.asp> (дата обращения: 07.01. 2022 г.).
- Мо-цзы ([Трактаты] Учителя Мо) // Чжэнтун Дао цзан (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi> (дата обращения: декабрь 2021 г.).
- Мо-цзы цзяо-чжу («[Трактаты] Учителя Мо» со сравнительными коммен-тариями) / Под ред. У Юйцзяна // Синь-бянь чжу-цзы цзи-чэн (Собрание сочинений всех философов в новом издании). Т. 6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006.
- Мудрецы Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы / Пер. с кит. Л.Д. Позднеевой. СПб.: Петербург — XXI век; Лань, 1994.
- Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / Исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И.И. Семененко. М.: Наука–Вост. лит., 2016.
- Мэн-цзы чжу-шу («[Писания] Учителя Мэна» с комментариями и поясне-ниями) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу («Тринадцатиканоние с ко-ментариями и пояснениями» из Зала военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mengzi> (дата обращения: декабрь 2021 г.).
- Мюрберг И.И. Ч. Тейлор о методологическом статусе понятия «культура» в интерпретативной истории Модерна // Вопросы философии. 2012. № 10.
- Нань-хуа чжэнь цзин (Подлинный канон [Учителя из] Нань-хуа [Чжуан-цзы] // Сюй гу и цун-шу (Продолжение «Собрания давно утраченных сочинений»). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhuangzi> (дата обращения: декабрь 2021 г.).
- Неотрадиционализм: архаический синдром и конструирование новой соци-альности в контексте процессов глобализации / Под ред. В.В. Бочарова, В.А. Попова. СПб.: Центр информатизации образования «КИО», 2019.
- Николаева Н.С. Каноническая структура японского сада // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М.: Наука, 1973.
- Ниси Аманэ. Хякугаку рэнкан (Круг знаний ста наук) // Ниси Аманэ дзэнсю (Полное собрание сочинений Ниси Аманэ). Т. 4. Токио: Мунэтака сёбо, 1960.
- Ниси Аманэ. Айтэкирон (Теория любви и вражды) // Нихон-но мэйтё (Зна-менитые произведения Японии). Т. 34. Токио: Тюокороня, 1972.

- Ниси Аманэ*. Дзинсэй самбо сэцу (Теория трех сокровищ человека) // Нихон-но мэйтё (Знаменитые произведения Японии). Т. 34. Токио: Туюкоронся, 1972.
- Ниси Аманэ*. Хякуити синрон (Новая теория ста и одного) // Нихон-но мэйтё (Знаменитые произведения Японии). Т. 34. Токио: Туюкоронся, 1972.
- Ниси Аманэ*. Бимёгакусэцу (Теория таинственно-прекрасного) // Нихон киндай сисо тайкэй (Собрание произведений современной японской мысли). Т. 17. Токио: Иванами сётэн, 1989.
- Нисида Китаро*. Дзэн-но кэнкю (Постижение добра) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 1. Токио: Иванами сётэн, 1965.
- Нисида Китаро*. Дэкаруто тэцугаку-ни цуитэ (О философии Декарта) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 11. Токио: Иванами сётэн, 1965.
- Нисида Китаро*. Кэйдзидзёкакутэки татиба-кара мита тодзай кодай-но бунка кэйтай (Формы культур Востока и Запада классического периода с метафизической точки зрения) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 7. Токио: Иванами сётэн, 1965.
- Нисида Китаро*. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 10. Токио: Иванами сётэн, 1965.
- Нисида Китаро*. Рэкситэки кэйсэй саё тоситэ-но гэйдзюцу тэки сосаку (Художественное творчество как исторически обусловленная деятельность) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 10. Токио: Иванами сётэн, 1965.
- Нисида Китаро*. Тэцугаку-но компон мондай (Основные проблемы философии) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 7. Токио: Иванами сётэн, 1965.
- Нисида Китаро*. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) // Тэцугаку кодза сю. Рэкситэки синтай то гэндзицу-но сэкай (Собрание лекций по философии. Историческое тело и реальный мир). Киото: Тэйся, 1995.
- Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2000–2001.
- Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2010.
- Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН, 2001.
- Паниккар Р.* Вэньхуацзянь чжэсюэ иньлунь (Введение в межкультурную философию) / Пер. с англ. Синь И // Чжэцзян дасюэ сюэбао. Жэньвэнь шэхуэй кэсюэ бань (Вестник Чжэцзянского университета. Гуманитарные и общественные науки). 2004. Т. 34. № 6.
- Парибок А.В.* Предельные основания индийского философского спора об атмане и анатмане // *Asiatica*. 2016. Вып. 10.
- Пребиш Р.* Периферийный капитализм: есть ли ему альтернатива? М.: ИЛА, 1992.

- Проблема «Восток–Запад» в истории философии и единство мирового историко-философского процесса (материалы круглого стола) // Философские науки. 1988. № 7.
- Псху Р.В.* Перевод восточных философских текстов в контексте историко-философской проблематики. М.: РУДН, 2017.
- Псху Р.В.* Возможная корреляция семантики *Genetivus Objectivus* с социопрактикой в разных философских культурах // Философский журнал. 2022. № 4.
- Псху Р.В., Крыштон Л.Э., Парибок А.В.* К постановке вопроса о периодизации истории индийской философии // Вопросы философии. 2019. № 1.
- Пэн Юнцзе.* Лунь Чжунго чжэсюэ сюэжэ цуньцзай дэ хэфасин вэйци (О кризисе легитимности китайской философии) // Чжунго жэньминь дасюэ сюэбао. 2003. Вып. 2. URL: <https://www.rujiagz.com/article/9126> (дата обращения: 25.12.2021).
- Раса'ил Ихван ас-сафа' (Трактаты Чистых братьев). Т. 4. Бейрут: Дар Садир, 1957.
- Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука–ГРВЛ, 1991.
- Рубец М.В.* Гносеологическая теория Чжан Дунсуня // Ориенталистика. 2021. № 4(3).
- Рыков С.Ю.* Древнекитайская философия. Лекция 9. Магистерия, 2019. URL: <https://magisteria.ru/ancient-chinese-philosophy/zhuang-zhou> (дата обращения: декабрь 2021 г.).
- Рыков С.Ю.* Древнекитайская... философия ли? // Вопросы философии. 2020. № 7.
- Сагадеев А.В.* Ибн Рушд. М.: Мысль, 1973.
- Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока / Послесл. К.А. Крылова, пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2006.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто // От Я к Другому: Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск: Менск, 1997.
- Си Цы Чжуань // И цзин — Чжоу И. Система перемен — Циклические перемены / Пер. Б.Б. Виноградского. М.: Северный ковш, 1999.
- Скворцова Е.Л.* Японская эстетика XX века. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021.
- Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015.
- Смирнов А.В.* Событие и вещи. М.: Садра, 2017.
- Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра, 2019.
- Снитко Т.Н.* Запад–Восток: предельные понятия лингвокультур. М.: Азбуковник, 2014.
- Соболевский С.И.* Грамматика латинского языка. Теоретическая часть. Морфология и синтаксис // URL: www.archive.org (дата обращения: 30.01.2021).
- Степанянц М.Т.* Восток и Запад: диалог философов // Вопросы философии. 1989. № 12.

- Степанянц М.Т.* «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла // *Вох. Философский журнал*. 2018. № 24.
- Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука–Вост. лит., 2020.
- Степанянц М.Т.* Межкультурная философия // *Философская антропология*. 2021. Т. 7. № 1.
- Сутра-сердце [учения] о праджня-парамите / Пер. с яп. В. Мазурика // *Икэ-гути Экан*. Подвижник огня. М.: Республика, 1996.
- Сыма Цянь*. Исторические записки: Ши цзи. Т. 9 / Пер. с кит. и коммент. под ред. А.Р. Вяткина, вступит. ст. А.Р. Вяткина. М.: Вост. лит., 2010.
- Сюнь-цзы ([Трактаты] Учителя Сюня) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xunzi> (дата обращения: декабрь 2021 г.).
- Тан Цзюньи*. Шуо чжунхуа минцзу чжи хуа го пяолин (Об унесенных течением цветах и плодах китайской нации). Тайбэй: Саньминь шущю, 2004.
- Торчинов Е.А.* Путь золота и киновари. Даосские практики в исследованиях и переводах. СПб: Пальмира, 2017.
- У Сяоми*. Чунлунь «Чжунго чжэсюэ» дэ хэфасин вэньти (Еще раз о вопросе легитимности «китайской философии») // Сюэшу юэкань. 2021. Вып. 4. URL: <http://www.aisixiang.com/data/126712.html> (дата обращения: 03.01.2022).
- Феноменологическое эпохе и буддийская медитация (материалы дискуссии) // *Вопросы философии*. 2018. № 1.
- Феокистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаевода. М.: Наталис, 2005.
- Фильштинский И.М.* История арабов и Халифата (750–1517). М.: Муравей, 2001.
- Философия буддизма. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011.
- Фреге Г.* Смысл и денотат // *Семиотика и информатика*. 1997. № 35.
- Фролова Е.А.* Арабская философия. Прошлое и настоящее // *Философская мысль исламского мира*. Т. 2. М.: Языки славянской культуры, 2010.
- Фэн Юлань*. Чжунго чжэсюээши (История китайской философии). Шанхай: Хуадун шифань дасюэ чубаньшэ, 2011.
- Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001.
- Хайдеггер М.* Что это такое — философия? // *Вопросы философии*. 1993. № 8.
- Ханафи Х.* Дирасат исламийа (Исламские исследования). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмия, 1962.
- Хань шу (Писания [династии] Хань) // У-ин-дянь Эршиси ши («Двадцать четыре [династические] истории» из Зала военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/han-shu> (дата обращения: декабрь 2021 г.).
- Хашим Салих*. Ас-сакафа аль-арабийя фий муваджаха ас-сакафа ал-габийя ва-т-тахаддийат (Арабская культура в противостоянии западной культуре и [ее] вызовом) // *Ал-Вахда*. 1993. Март. № 101–102.

- Ху Чжисун. Цюаньцзюй юйцзин ся дэ жуцзя луньшо: Ду Вэймин синь жусюэ сысян яньцзю (Конфуцианский дискурс в глобальном контексте: исследование нового конфуцианства Ду Вэймина). Пекин: Саньянь, 2004.
- Цзинь Шитье. Ка'эр Ясибэйэрсы шицзе чжэсюэ линянь ю чжаньван — и цюаньцохуа шидай дэ куавэньхуа чжэсюэ вэй чжунсинь (Идеи и перспективы мировой философии Карла Ясперса: межкультурная философия в эпоху глобализации) // Гуандун шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Гуандуне). 2017. № 3.
- Чжан Байчунь. Современная философия в Китае и специфика китайских исследований русской философии. URL: https://iphras.ru/24_12_19.htm (дата обращения: 03.01.2022.).
- Чжан Дунсунь. Лисин юй лянчжи (Разум и интуиция) // Чжан Дунсунь вэньсюань (Избранные произведения Чжан Дунсуя). Шанхай: Шанхай Юандун чубаньшэ, 1995.
- Чжан Дунсунь. Жэньшилунь (Теория познания) // Шанхай: Шанхай Юандун чубаньшэ, 1995.
- Чжан Дунсунь. Жэньшилунь (Теория познания). Сянган (Гонконг): Шан-у Иньшугуань, 2011.
- Чжао Цзинлай. Чжунго чжэсюэ дэ хэфасин вэньти яньцзю шу яо (Обзор исследований проблемы «легитимности» китайской философии) // Чжунго шэхуэй кэсюэ. 2003. № 6. URL: <http://myxxzl.top/lunwen/philosophy/chinese/6482.html> (дата обращения: 25.12.2021).
- «Чжуан-цзы»: Внутренний раздел; Внешний раздел; Смешанный раздел / Пер. и коммент. В.В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017 (серия «Даосские каноны. Философская проза в переводе В.В. Малявина». Кн. 2. Ч. 1–2).
- Чжуан-цзы: даосские каноны / Пер., вступит. ст., коммент. В.В. Малявина. М.: Астрель; АСТ, 2004.
- Чэнь Сюэ-и. Таньцзю вэньхуа цзянь цзи гайнянь юй чжэсюэ сыкао дэ гуаньянь (Исследование концепции межкультурности и ее отношения к философскому мышлению) // Чжэнгуань — фосюэ яньцзю цзачжи («Сатья-бхисама» — журнал буддистских исследований). 2015. № 73.
- Шан-цзы ([Трактаты] Учителя Шанского [Яна]) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shang-jun-shu> (дата обращения: декабрь 2021 г.).
- Ши цзи (Исторические записки) // У-ин-дянь Эршисы ши («Двадцать четыре [династические] истории» из Зала военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shiji> (дата обращения: декабрь 2021 г.).
- Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский Дом, 2004.
- Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Об истории // Шопенгауэр А. Собр. соч. В 6 т. Т. 2. Гл. 38. М.: ТЕРРА Книжный клуб; Республика, 2001.
- Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН, 1998.
- Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. М.: Мысль, 1998.
- Шэнь Цинсун. Уши няньлай чжунго чжэсюэ дэ хуа го пяолин юй хайвай хуажэнь шэнмин и-и гоусян (Пятьдесят лет китайской философии: унесенные течением цветы и плоды и идея смысла жизни в китайской

- диаспоре) // Ханьсюэ яньцзю (Китаеведческие исследования). 2013. Т. 31. № 2.
- Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. СПб., 1903.
- Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. II. Источники и пределы познания. СПб., 1909.
- Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары / Санскритские параллели, ред. и примеч. А.В. Парибка. СПб.: Астра-пресс, 1995.
- Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. Источники и пределы познания / Санскритские параллели, редакция и примеч. А.В. Парибка. СПб.: Астра-пресс, 1995.
- Яо Синьчжун.* Бицзю чжэсюэ дэ «ди сань тяо лусянь» — и гэ фанфалунь дэ таолунь («Третий путь» сравнительной философии: дискуссия о методологии) // Чжэсюэ дунтай (Философская динамика). 2018. № 1.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
- Abderrahmane Taha.* Langue et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie. Rabat: Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, 1979.
- Abdul-Jabbar W.Kh.* Towards Intercultural Dialogue, Synthesis, and Pluralism: Revisiting Baghdad's House of Wisdom // Dialogue. 2018. April.
- Adams McCord M., Sutherland S.* Horrendous Evils and The Goodness of God // Aristotelian Society Supplementary. 1989. Vol. 63. No. 1.
- Almond G.A.* Political Development: Essays in Heuristic Theory. Boston: Little, Brown and Company, 1970.
- Apter D.E.* The Politics of Modernization. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Asad T.* Anthropology & the Colonial Encounter. New York: Humanities Press, 1973.
- Averrois Cordubensis.* Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima libros / Ed. by F. St. Crawford. Cambridge, Mass., 1953.
- Balagangadhara S.N.* Understanding and Imagination: A Critical Notice of Halbfass and Inden // Cultural Dynamics. SAGE Publication. 1990. Vol. 3.
- Balasubramanian R.* Advaita Vedānta on the Problem of Enworlded Subjectivity // Chattopadhyaya D.P., Embree L., & Mohanty J. (eds.). Phenomenology and Indian Philosophy. New York: SUNY Press, 1992.
- Ballantyne J.R.* An Exploratory Version of Bacon's Novum Organum. Mirzapore: Orphan School Press, 1852.
- Ballantyne J.R.* Chapters on Political Economy. Vol. I. Allahabad: Presbyterian Mission Press, 1854.
- Bauer W.* Geschichte der Chinesischen Philosophie. München: Verlag C.H. Beck, 2000.
- Bharati A.* The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns // Journal of Asian Studies. 1970. Vol. 2.

- Bilimoria P.* Dismantling Normativity in Indian Ethics — from Vedic Altarity to the Gita's Alterity // *The Ethical Dimension and Deconstruction Normative Ethics in Asian Traditions* / Ed. by. Y. Wang. New York; London: Routledge, 2007.
- Bilimoria P.* Nyāya and Navya-Nyāya // *Brill Encyclopedia of Hinduism* / Ed. by K. Jacobsen et al. Vol III. Section Philosophy, 2011.
- Bilolo M.* Die klassische ägyptische Philosophie. Ein Überblick / *Neugebauer Ch.* (ed.) // *Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika*. Wien, 1989; Frankfurt/M.: Lang, 1991.
- Bodunrin P.O.* Philosophy in Africa — the Challenge of Relevance and Commitment // *Nagl-Docekal H., Wimmer F.M.* (eds.) // *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*. Wien: Oldenbourg, 1992.
- Breckenridge C.A., van der Veer P.* Orientalism and the Postcolonial Predicament // *Breckenridge C.A., van der Veer P.* (eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- Breckenridge C.A., van der Veer P.* (eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- Brüll L.* Die japanische Philosophie. Eine Einführung. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1993.
- Burte D.P.* 'Nature' and 'Elementary Nature' in Phenomenology and Sāṅkhya // *Journal of Indian Council of Philosophical Research*. 2015. Vol. 32. No. 1.
- Carman J.B.* The Theology of Rāmānuja. New Haven, CT: Yale University Press, 1974.
- Chadha M., Trakakis N.* Karma and the Problem of Evil: A Response to Kaufman // *Philosophy East and West*. 2007. Vol. 57. No. 4.
- Chan Wing-tsit* (transl. and comp.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton–New Jersey: Princeton University Press, 1963.
- Chatterjee M.* Some Indian Strands of Thought Relating to the Problem of Evil // *Relativism, Suffering and Beyond Essays in Memory of Bimal Matilal* / Ed. by J.N. Mohanty and P. Bilimoria. Delhi: Oxford University Press, 1997.
- Chen Bo.* Justification of Induction: Russell and Jin Yuelin. A Comparative Study // *History and Philosophy of Logic*. 2012. Vol. 33.
- Cheng Chung-ying.* Toward Constructing a Dialectics of Harmonization: Harmony and Conflict in Chinese Philosophy // *Journal of Chinese Philosophy*. 2006. № 33.
- Chuang Tzu. *The Inner Chapters* / Transl. by A.C. Graham. London: George Allen & Unwin, 1981.
- Clarke J.J.* Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought. London: Routledge, 1997.
- Copleston F.C.* *Philosophies and Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Dallmayr F.* *Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter*. New York: SUNY Press, 1996.
- Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung // *Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An Intercultural Approximation* / Hrsg. R. Fornet-Betancourt. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2011.

- Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement / Ed. by Bo Mou. Leiden: Brill, 2006.
- Dieng A.A.* Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique Noire. Dakar: Sankoré. 1978.
- Dodson M.S.* Re-Presented for the Pandits: James Ballantyne, 'Useful Knowledge', and Sanskrit Scholarship in Benares College during the Mid-Nineteenth Century // *Modern Asian Studies* (Cambridge University Press). 2002. Vol. 36. No. 2.
- Doniger W.* The Hindus: An Alternative History. London: Penguin. 2011.
- Drake D.* Mind and it's Place in Nature. New York: The Macmillan Company, 1925.
- D'Souza G.* (ed.): Interculturality of Philosophy and Religion. Бангалор: Национальный библейский катехетический и литургический центр, 1996.
- Ekstrom L.E.* A Christian Theodicy // *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* / Ed. by J.P. McBrayer and D. Howard-Snyder. Oxford: Wiley Blackwell, 2013.
- Elberfeld R.* Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2017.
- Ellacuría I.* Zur Begründung der lateinamerikanischen theologischen Methode // *Ellacuría I.* Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt. B. 40). Freiburg i.Br.; Basel; Wien: Herder Verlag GmbH, 2011.
- Ellacuría I.* A sus órdenes, mi capital // ECA. 1976.
- Ellacuría I.* Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica // *Ellacuría I.* Escritos Teológicos. Bd. II. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Fabian J.* Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia University Press. 1983.
- Fakhry M.* Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Fanon F.* Black Skin, White Masks. New York: Grove Press, 2008.
- Fichte J.G.* Die Bestimmung des Menschen // *Fichte J.G.* Werke. Bd. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- Fischer-Barnicol D., Ryogi O.* Einleitung der Übersetzer // *Watsuji T.* Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
- Fischer-Barnicol D., Ryogi O.* Einleitung Liederbach H.-P. Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt. Tübingen: Iudicium Verlag, 2001.
- Fornet-Betancour R.* An Alternative to Globalization: Theses for the Development of an Intercultural Philosophy // *Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics, and Alternative Visions.* Lanham, Oxford; New York: Rowman & Littlefield, 2002.
- Fornet-Betancour R.* Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2011.

- Frank A.G.* ReOrient: Global Economy in Asian Age. Berkely, Los Angeles; New York: University of California Press, 1998.
- Fraser Ch.* The Essential Mozi: Ethical, Political, and Dialectical Writings. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Fröhlich T.* Tang Junyi: Confucian Philosophy and the Challenge of Modernity. Leiden: Brill, 2017.
- Ganeri J.* Identity as Reasoned Choice: A South Asian Perspective on the Reach and Resources of Public and Practical Reason in Shaping Individual Identities. London: Continuum, 2012.
- Ghosh S.C.* The History of Education in Modern India (1757–2007). New Delhi: Orient Longman, 2000.
- Ghosh S.C.* History of Education in India. New Delhi: Rawat, 2007.
- Graham A.C.* Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China. La Salle (Illinois): Open Court Publishing Company, 1989.
- Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003.
- Guha R.* The End of Gandhi's India? // The Strategist. Australian Strategic Policy Institute. 18.12.2019. URL: <https://www.aspistrategist.org.au/the-end-of-gandhis-india/> (accessed on: 03.05.2021).
- Gupta B., Mohanty J.* (eds). Philosophical Questions: East and West. Maryland / Oxford: Rowman and Littlefield, 1996.
- Habermas J.* Notes on Post-Secular Society // New Perspectives Quarterly Journal. 2008. Vol. 25. No. 4.
- Haering Th.* (ed.). Das Deutsche in der deutschen Philosophie. 2 ed. Stuttgart: Kohlhammer, 1942.
- Halbfass W.* India and Europe: An Essay in Understanding. New York: SUNY Press, 1988.
- Halbfass W.* Research and Reflection: Responses to My Respondents — *Franco E., Preisendanz K.* (eds). Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies // Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities. Amsterdam-Atlanta. 1997. Vol. 59.
- Hanna F.* Husserl on the Teachings of the Buddha // The Humanistic Psychologist. 1995. Vol. 23.
- Heehs P.* Shades of Orientalism. Paradoxes and Problems in Indian Historiography // History and Theory. Vol. 42. Middletown (CT, USA): Wesleyan University, 2003.
- Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt / M.: Theorie Werkausgabe, 1970.
- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. Frankfurt / M.; Berlin; Wien: Ullstein Buch, 1970.
- Hegel G.W.F.* The Philosophy of History. With Prefaces by Charles Hegel and the Translator John Sibree. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001.
- Heidegger M.* Die Armut // Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Frankfurt / M.: Verlag Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger M.* Metaphysik und Nihilismus // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 67. Frankfurt/M.: Verlag Vittorio Klostermann, 1999.

- Heidegger M.* Die Frage nach der Technik // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 7. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- Heisig J.W.* An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016.
- Hoffmann G.-R., Neugebauer Ch.* Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist // *Hountondji P.J.* Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz, 1993.
- Holenstein E.* China ist nicht ganz anders. Essays. Zürich: Ammann Verlag, 2009.
- Horkheimer M.* Gesellschaft im Übergang: Aufsätze, Reden und Vorträge 1942–1970. Frankfurt: Fischer, 1972.
- Hountondji P.J.* African Philosophy. Myth and Reality. London: Hutchinson, 1983.
- Huang Zhuoyue.* Way of Post-Confucianism: Transformation and Genealogy / Transl. by Deyuan Huang // *Frontiers of Philosophy in China.* 2010. Vol. 5. № 4.
- Hülsmann H., Mall R.A.* Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien und Europa. Bonn: Bouvier, 1989.
- Hume D.* Dialogues Concerning Natural Religion (1779). Oxford: Routledge, 1991.
- Huntington S.P.* The Change to Change: Modernization, Development, and Politics // *Comparative Politics.* 1971. Vol. 3. No. 3.
- Husserl E.* Sokrates–Buddha. An Unpublished Manuscript from the Archives / Ed. by S. Luft // *Husserl Studies.* 2010. Vol. 26.
- Imamichi Tomonobu.* La technique et les problèmes d'esthétique // *Studia Comparata de Aesthetica.* Vol. 1. Tokyo: Faculty of Letters, the University of Tokyo, 1976.
- Inden R.* Orientalist Constructions of India // *Modern Asia Studies.* 1986. Vol. 20. No. 3.
- Inden R.* Imagining India. Oxford: Blackwell Publishers, 1990.
- Inden R.* Introduction: From Philological to Dialogical Texts // *Inden R., Walters J., Ali D.* (eds.). Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Inden R., Walters J., Ali D.* (eds.). Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Inoguchi T.* Political Theory. International Encyclopedia of Political Science. Vol. 6. London: Sage, 2011.
- Jabre F.* L'être et l'esprit dans la pensée arabe // *Studia islamica.* 1970. Vol. 52.
- Jakobs H.-J.* Wem gehört die Welt?: Die Machtverhältnisse im globalen Kapitalismus. München: Knaus Verlag, 2017.
- Japanese Philosophy.* A Sourcebook / Ed. by J.W. Heisig, Th.P. Kasulis, J.C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.
- Jaspers K.* "Einleitung" // *Saner H.* (ed.). Weltgeschichte der Philosophie. Aus dem Nachlaß. München/Zürich: Piper Verlag, 1982. Author's Translation.
- Jiang Qing.* The Way of the Humane Authority: The Theoretical Basis for Confucian Constitutionalism and a Tricameral Parliament // *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future* / Ed. by D. Bell, R. Fan. Princeton: Princeton University Press, 2013.

- Jiang X. Zhang Dongsun*: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy // Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Ch. Cheng, N. Bunnin. Malden and Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2002.
- Jung Hwa Yol*. Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization // Research in Phenomenology. 2009. Vol. 39. No. 3.
- Kapstein M.T.* Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston: Wisdom Publications, 2001.
- Karatani Kōjin*. Transcritique: on Kant and Marx. Cambridge (Mass.); London: MIT Press, 2003.
- Kekes J.* The Morality of Pluralism. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Kim Y.* Philosophy and the Prospects for a Universal Ethics // *Stackhouse M., Paris P.* (eds.). Religion and the Powers of the Common Life. Harrisburg: Trinity Press International, 2000.
- Kimmerle H.* Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika — afrikanische Philosophie; Supplemente und Verallgemeinerungsschritte. Amsterdam: Rodopi, 1994.
- King R.* Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'. London: Routledge, 1999.
- Kirloskar-Steinbach M.* Comparative Philosophy as a Philosophy of Practice. Presentation Held at the World Philosophies Series Workshop, Mimesis International, SOAS, University of London, 29–30.06.2015.
- Kohn L.* Zhuangzi: Text and Context. St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2014.
- Kopf D.* Hermeneutics Versus History // Journal of Asian Studies. 1980. Vol. 3.
- Larson G.J.* The Issue of Not Being Different Enough: Some Reflections on Rajiv Malhotra's Being Different // International Journal of Hindu Studies. 2012. Vol. 16. No. 3. December.
- Lash S., Friedmann J.* Modernity and Identity. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.
- Lipner J.* The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedāntic Theology of Rāmānuja. Albany: SUNY Press, 1982.
- Littlejohn R.* Chinese Reception of Western Philosophy // ASIA Network Exchange. 2014. 22 (1).
- Littlejohn R., Li Qingjun.* Chinese and Western Philosophy in Dialogue // Educational Philosophy and Theory. 2019. No. 53(1).
- Lysenko V.* Theodor Stcherbatsky and His Followers on Translation of Sanskrit Philosophical Texts // Sanskrit and Development of World Thought / Ed. by Vempaty Kutumba Sastry. Delhi etc.: Printworld, 2014.
- Ma Lin, van Brakel J.* Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy. New York: SUNY Press, 2016.
- Makeham J.* The Retrospective Creation of New Confucianism // New Confucianism: A Critical Examination / Ed. by J. Makeham. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Mall R.A.* Hume's Concept of Man. An Essay in Philosophical Anthropology. Bombay; New York: Allied Publishers, 1967.
- Mall R.A., Hülsmann H.* Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa. Bonn: Bouvier, 1989.

- Mall R.A.* Intercultural Philosophy (Philosophy and the Global Context). Lanham, Oxford; New York: Rowman & Littlefield, 2000.
- Mall R.A.* Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification // Important Notes. 2014. Vol. 1.
- Mall R.A.* When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives. Interview // InterCultural Philosophy, Journal for Philosophy in its Cultural Context. Freiburg / Munich, 2015. No. 2.
- Maloney C.* Religious Beliefs and Social Hierarchy in Tamil Nadu, India // American Ethnologist. 1975. Vol. 1.
- Martí J.* Nuestra América // Obras Completas. Vol. 6. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
- Matilal B.K.* The Central Philosophy of Jainism (Anekantavada). Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1981.
- Matilal B.K.* The Problem of Evil // *Matilal B.K.* Logical and Ethical Issues of Religious Belief. Calcutta: University of Calcutta, 1982.
- Matilal B.K.* A Note on Śāṅkara's Theodicy // Journal of Indian Philosophy. 1992. Vol. 20. No. 4.
- Matthew H.C.G. & Harrison B.H.* (eds.). Oxford Dictionary of National Biography from the Earliest Times to the Year 2000. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Modern Japanese Aesthetics. A Reader / Ed. by M. Marra. Honolulu: University of Hawai'i Press. 2002.
- Mohanty J.* Nicolai Hartmann and A.N. Whitehead: A Study in Recent Platonism. Calcutta: Progressive Publishers, 1957.
- Mohanty J.N.* Reflections on the Nyāya Theory of Avayavipratyakṣa // Journal of Indian Academy of Philosophy. 1962. Vol. I. No. 1.
- Mohanty J.N.* The Concept of Intentionality. St. Luis: Warren H. Green, 1971.
- Mohanty J.N.* Phenomenological Rationality and the Overcoming of Relativism // *Krausz M.* (ed.). Relativism. Interpretation and Confrontation. Notre Dame: Notre Dame University, 1989.
- Mohanty J.N.* Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality // Essays on Indian Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Mohanty J.N.* Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Mohanty J.N.* Self Presentation // Phenomenology: East and West: Essays in Honor of J.N. Mohanty / Ed. by F.M. Kirkland and D.P. Chattopadhyaya. Heidelberg: Springer, 1993.
- Mohanty J.N.* Between Two Worlds: East and West, an Autobiography. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Moritz R., Rüstau H., Hoffmann G.-R.* (Hg.). Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin: Akademie Verlag, 1988.
- Mou Bo.* A Methodological Framework for Cross-Tradition Understanding and Constructive Engagement // Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective / Ed. by N. Note, R. Fornet-Betancour, J. Estermann, D. Aerts. Leiden: Springer, 2009.
- Mou Bo.* On Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy: A Journal Theme Introduction // Comparative Philosophy. 2010. Vol. 1. № 1.

- Mou Bo*. Constructive-Engagement of Analytic and Continental Approaches Beyond the Western Tradition // Constructive-Engagement of Analytic and Continental Approaches in Philosophy from the Vantage Point of Comparative Philosophy / Ed. by Bo Mou, R. Tieszen. Leiden: Brill, 2013.
- Mou Bo*. On Some Methodological Issues Concerning Chinese Philosophy: An Introduction // History of Chinese Philosophy / Ed. by Bo Mou. New York: Routledge, 2014.
- Mou Bo*. Constructive-Engagement Strategy of Doing Philosophy of Language Comparatively in View of Chinese Language and Chinese Philosophy: A Theme Introduction // Philosophy of Language, Chinese Language, Chinese Philosophy: Constructive-Engagement / Ed. by Bo Mou. Leiden: Brill, 2018.
- Mozi*. A Complete Translation / Transl. by I. Johnston/ New York: Columbia University Press, 2010.
- Mozi*. A Study and Translation of the Ethical and Political Writings / Transl. by Jh. Knoblock, Jh. Riegel. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013.
- Mubabinge B*. Die klassische ägyptische Philosophie. Ein Überblick / Ed. by Ch. Neugebauer // Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika. Wien, 1989; Frankfurt/M.: Lang, 1991.
- Murata S., Chittick W., Tu Weiming*. The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009.
- Nakamura Tomoe*. Nishi Amane's Response to European Dualism // Postgraduate Journal of Aesthetics. 2013. Vol. 10. № 3.
- Ohashi R*. Die frühe Rezeption Heideggers in Japan // Japan und Heidegger / Hrsg. H. Buchner. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1989.
- Orientalism and the Postcolonial Predicament* / Ed. by C.A. Breckenridge and P. Van der Veer. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1994.
- Ortega y Gasset J*. La rebelión de las masas // *Ortega y Gasset J*. Obras Completas. Bd. 4. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983.
- Papa Francesco*. Laudato si': Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- Paulin J*. Hountondji: African Philosophy — Myth and Reality. London: Hutchinson, 1983.
- Pollock Sh*. Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj // *Breckenridge C.A., van der Veer P*. Orientalism and the Postcolonial Predicament. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- Potter K.H*. Are All Indian Philosophers Indian Philosophers? // Journal of the Indian Council of Philosophical Research. 1985. Vol. 11. No. 2.
- Poligandla Ramakrishna*. Phenomenological Reduction and Yogic Meditation // Philosophy East and West. 1970. Vol. 29. No. 1.
- Rāmānuja*. Śrībhāṣya [as] The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Rāmānuja / Transl. by G. Thibaut // The Sacred Books of the East Series [SBE]. Vol. 48. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.
- Reichenbach B*. Karma, Causation, and Divine Intervention // Philosophy East and West. 1989. Vol. 39. No. 2.

- Reichenbach B.* Karma and the Problem of Evil // Philosophy of Religion Toward a Global Perspective / Ed. by G.E. Kessler. Boston: Wadsworth Inc., 1998.
- Ricoeur P.* Geschichte und Wahrheit. München: List, 1974.
- Rošker J.* The Abolishment of Substance and Ontology: A New Interpretation of Zhang Dongsun's Pluralistic Epistemology // Synthesis Philosophica. 2009. No. 47(1).
- Rošker J.S.* The Concept of Structure as a Basic Epistemological Paradigm of Traditional Chinese Thought // Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East. 2010. Vol. 20. № 1.
- Rošker J.S.* Zhang Dongsun's Views on the Cultural Conditionality of Logic and Epistemology // Studia Orientalia Slovaca. 10.02.2011.
- Rošker J.S.* Epistemology in Chinese Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-epistemology/#BasCat> (accessed: 03.01.2022).
- Rowe W.L.* Philosophy of Religion: An Introduction. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 2007.
- Russel B.* Denker des Abendlandes. Eine Geschichte der Philosophie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1992.
- Russell B.* Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. London: The Open Court Publishing Company, 1914.
- Rykov S.* The 'School of Structural Analysis' in Modern Russian Sinology // Journal of World Philosophies. 2016. Vol. 1. No. 1.
- Saal B.* Im "Inter" (eine) Statt finden: Polylogisches Philosophieren als Weltgestaltung // Polylog. No. 41 / Tomaschitz W., Shorny M. (Hrsg.). Wien: Inter, WiGiP Verlag, 2019.
- Said E.W.* Orientalism. New York: Pantheon Books, 1978.
- Said E.* Preface // *Said E.* Orientalism. London: Penguin, 1995.
- Schuhmann K.* Husserl and Indian Thought // *Chattopadhyaya D.P., Lester E.E. & Mohanty J.* (eds.). Phenomenology and Indian Philosophy. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research in Association with Motilal Banarsidass Publishers, 1992.
- Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement* / Ed. by Bo Mou. Leiden: Brill, 2008.
- Sédar L.* L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine // Premiers Jalons pour une politique de la culture. Paris: Présence Africaine, 1968.
- Sédar L.* The Foundations of "Africanité" or "Négritude" and "Arabité". Paris: Présence Africaine, 1971.
- Sédar L.* Pourquoi une idéologie négro-africaine? // Présence Africaine. 1972.
- Shen V.* Confucianism and Taoism in Response to Constructive Realism // Journal of Chinese Philosophy. 1996. Vol. 23. № 1.
- Shen V.* Some Thoughts on Intercultural Philosophy and Chinese Philosophy // Journal of Chinese Philosophy. 2003. Vol. 3. № 3–4.
- Shen V.* Comparative Studies in Philosophy/Religion and Dialogue as Mutual "Strangification" (Waitui 外推) // After Appropriation: Explorations in Intercultural Philosophy and Religion / Ed. by M. Joy. Calgary: University of Calgary Press, 2011.

- Shimamura Torataro*. On the Varieties of Philosophical Thinking // Philosophical Studies of Japan. Vol. IV. Tokyo: Japan Society for the Promotion of Science, 1963.
- Sinari R*. The Method of Phenomenological Reduction and Yoga // Philosophy East and West. 1965. Vol. 15. No. 3–4.
- Singh Y.K., Nath R*. History of Indian Education System. New Delhi: APH, 2005.
- A Synopsis of Science: from the Standpoint of the Nyāya Philosophy. Sanskrit and English. 3 vols / By J.R. Ballantyne. Mirzapore: Orphan School Press, 1852–1855.
- A Synopsis of Science: from the Standpoint of the Nyāya Philosophy. Hindi and English. 3 vols / By J.R. Ballantyne. Mirzapore: Orphan School Press, 1852–1855.
- A Synopsis of Science, in Sanskrit and English, Reconciled with the Truths to Be Found in the Nyāya Philosophy by J.R. Ballantyne. Mirzapore: Orphan School Press, 1856.
- Stcherbatskoi Th*. Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad, 1930.
- Stepanians M.T*. The Encounter of Zoroastrianism with Islam // Philosophy East & West. Honolulu. 2002. Vol. 52. No. 2.
- Stepanyants M*. On the Way to Intercultural Philosophy // Confluence: Online Journal of World Philosophies. 2016. Vol. 4.
- Sturgeon D*. Unsupervised Identification of Text Reuse in Early Chinese Literature // Digital Scholarship in the Humanities. 2018. Vol. 33. Issue 3.
- Tan Sor-hoon*. Contemporary Neo-Confucian Philosophy // History of Chinese Philosophy / Ed. by Bo Mou. New York: Routledge, 2014.
- Taylor Ch*. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Taylor Ch*. Two Theories of Modernity // The Hastings Center Report. 1995. Vol. 25. Issue 2.
- Taylor McComas*. Mythology Wars: The Indian Diaspora, “Wendy’s Children” and the Struggle for the Hindu Past // Asian Studies Review. 2011. Vol. 35. No. 2.
- Tempels P*. Bantu Philosophy. Paris: Présence Africaine, 1959.
- Towa M*. Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle. Yaoundé: Editions Clé, 1971.
- Tshiamalenga Ntumba*. Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1979. Vol. 33 (3).
- Turner B.S*. Orientalism, Postmodernism and Globalism. London; New York: Routledge, 1994.
- der Übersetzer // *Watsuji T*. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
- Varisco D.M*. Reading Orientalism: Said and the Unsaid. Washington: University of Washington Press, 2007.
- Wallner F*. Constructivism without a Constructor: How Constructive Realism Overcomes the Traditional Problems of Philosophy of Science // Constructive Realism: Philosophy, Science, and Medicine / Ed. by F. Wallner, G. Klünger. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2016.

- Wang Chengbing*. Reclaiming Postmodern Confucianism through Narrative and Edification // Educational Philosophy and Theory, 2020. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00131857.2020.1845138> (accessed: 08.01.2022).
- Watsuji T.* Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
- Watsuji T.* Ethics in Japan. New York: SUNY Press, 1996.
- Watsuji T.* Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt. Tübingen: Iudicium Verlag, 2001.
- Watsuji T.* Ethik als Wissenschaft vom Menschen. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2005.
- Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag, 1988.
- Wei Sun.* Pragmatic Approach or Constructive-Engagement Strategy? A Methodology in Comparing Chinese and Western Philosophy // Comparative Philosophy. 2019. Vol. 10. № 1.
- Weidmann N.* Das “Zwischen” als der Ort wahrer Wirklichkeit. Ein Plädoyer für das “Inter” in der Interkulturalität // *Saal B., Boteva-Richter B.* (Hrsg.). *Polylog*. No. 40. Wien: Inter, WiGiP Verlag, 2018.
- Whately R.* Elements of Logic. Allahabad: Presbyterian Mission Press, 1853.
- Whately R.* Elements of Rhetoric. Mirzapore: NWP Govt. at Orphan School Press, 1854.
- Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Vol. 1. Wien: Passagen-Verlag, 1990.
- Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: WUV Facultas Verlag, 2004.
- Wiredu K.* How Not to Compare African Traditional Thought with Western Thought // Philosophy and an African Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Wiredu K.* The Need for Decolonization of Philosophy // *Kimmerle H., Wimmer F.M.* (eds.). *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective*. Amsterdam: Rodopi, 1997.
- Xunzi.* A Translation and Study of the Complete Works. Vol. 3 / Transl. by Jh. Knoblock. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Yandell K.* God and Other Agents in Theistic Hinduism // *Faith and Philosophy*. 1999. Vol. 16. No. 4.
- Zea L.* *Segno*. Munich: Eberhard, 1989.
- Zhao Dunhua.* A Defense of Universalism: With a Critique of Particularism in Chinese Culture // *Frontiers of Philosophy in China*. 2009. Vol. 4. № 1.
- Zhuangzi: The Complete Writings* / Transl., Introduction, Notes by B. Ziporyn. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2020.
- Žižek S.* *The Parallax View*. Cambridge (Mass.), London: MIT Press, 2006.

Об авторах

Белимова Влада Сергеевна — аспирант сектора восточных философий, Институт философии РАН
belimova.vlada@gmail.com

Билимория Пурушоттама (Bilimoria Purushottama) — PhD. (философия), ведущий ученый Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» Российского университета дружбы народов
p.bilimoria@unimelb.edu.au

Ботева-Рихтер Бианка (Boteva-Richter Bianca) — д. филос. н. (PhD), профессор Венского университета
boteva_richter@yahoo.de

Виммер Франц Мартин (Wimmer Franz Martin) — почетный профессор философии Венского университета

Ганери Джонардон (Ganeri Jonardon) — заслуженный профессор философии университета Торонто (Канада)

Емельянова Наталья Николаевна — к. полит. н., доцент кафедры философской и политической мысли Востока, Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН); старший научный сотрудник кафедры сравнительной политологии факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова
nemelianova@gaugn.ru

Ефремова Наталия Валерьевна — к. филос. н., старший научный сотрудник сектора восточных философий, Институт философии РАН; старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедений РАН
salamnat@mail.ru

Канаева Наталия Алексеевна — д. филос. н., доцент, факультет гуманитарных наук, Школа философии и культурологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
kumari53@yandex.ru

Карелова Любовь Борисовна — к. филос. н., старший научный сотрудник сектора восточных философий, Институт философии РАН
lbkarelova@mail.ru

Кочеров Олег Сергеевич — к. полит. н., младший научный сотрудник сектора восточных философий, Институт философии РАН
kocheroviphtras@gmail.com

Лысенко Виктория Георгиевна — д. филос. н., главный научный сотрудник, руководитель сектора восточных философий, Институт философии РАН
vglyssenko@yandex.ru

Малл Рам Адхар (Ram Adhar Mall) — старший профессор Йенского университета

Парибок Андрей Всеволодович — к. филол. н., старший научный сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» Российского университета дружбы народов
watanparast@mail.ru

Псху Рузана Владимировна — д. филос. н., доцент, профессор кафедры истории философии, главный научный сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» Российского университета дружбы народов
r.pskhu@mail.ru

Рубец Мария Владимировна — к. филос. н., научный сотрудник сектора восточных философий, Институт философии РАН
maria.bereznyak@gmail.com

Рыков Станислав Юрьевич — к. филос. н., старший научный сотрудник сектора восточных философий, Институт философии РАН
stasrykov@mail.ru

Скворцова Елена Львовна — д. филос. н., ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения РАН
squo0202@mail.ru

Степанянц Мариэтта Тиграновна — д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник сектора восточных философий, Институт философии РАН
marietta@iph.ras.ru

Титлин Лев Игоревич — к. филос. н., старший научный сотрудник сектора восточных философий, Институт философии РАН
titlus@gmail.com

Форне-Бетанкур Рауль (Fornet-Betancourt Raúl) — профессор Университета Бремена и Рейнско-Вестфальского технического университета Аахена, Германия

Фролова Евгения Антоновна — д. филос. н., ведущий научный сотрудник сектора восточных философий, Институт философии РАН
ea-frol@yandex.ru

Научное издание

ОТ СРАВНИТЕЛЬНОЙ
К МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Утверждено к печати
Ученым советом Института философии РАН*

Редакторы *М.А. Унке, Н.Н. Щигорева*
Корректоры *А.Е. Танчарова, И.И. Чернышева*
Верстка *О.В. Волкова*

Уч.-изд. л. 25,0

Оригинал-макет изготовлен
ФГБУ «Издательство «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6, стр. 1
тел.: +7(495)276-77-35, e-mail: info@naukaran.com
<https://naukapublishers.ru>
<https://naukabooks.ru>
Редакция «Восточная литература»
тел.: +7(499)241-02-52, e-mail: vostlit@gmail.com



ИЗДАТЕЛЬСТВО

НАУКА

— 1727 —

